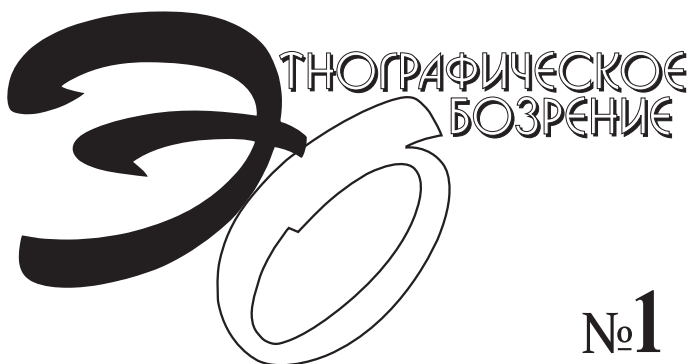




РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

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



№1

ЯНВАРЬ – ФЕВРАЛЬ 2020

Журнал основан в 1889 г.

Выходит 6 раз в год

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

Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

НАУЧНО - КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

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

Заведующая редакцией *И.А. Кучерова*

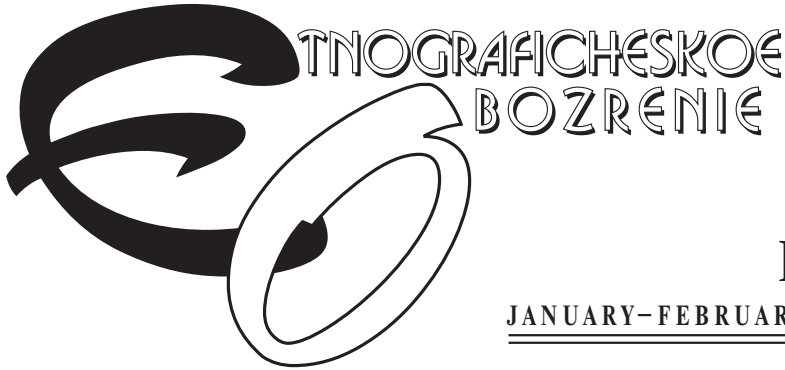
Адрес редакции:

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

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

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

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



№1

JANUARY–FEBRUARY 2020

Founded in 1889

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

Publication frequency: 6 issues per year

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

EDITORIAL BOARD

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

ADVISORY BOARD

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

Irina Kucherova Editorial Office Manager

Editorial Office Address:

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

Website: <http://journal.iea.ras.ru>; e-mail: ethnorev@gmail.com

Специальная тема номера: Антропология киберпространства и цифровых технологий

(отв. ред. — С.В. Соколовский)

С.В. Соколовский. Киборги в киберпространстве: современные исследования в области кибер- и цифровой антропологии	5
Л.В. Земнухова. Как цифровые технологии трансформируют социальные науки	23
А.К. Касаткина. Цифровое “пространство знания” и мобилизация этничности: размышление о цифровых перспективах петербургской Кунсткамеры	34
А.А. Порецкова, Т.В. Славгородский-Казанец. Применение нарративного анализа к изучению идентичностей в рамках виртуальной этнографии: возможности и ограничения	51
Е.К. Соколова, С.Ю. Шевченко. Типология знания в биохакинге	62
М. Кожевникова, С.В. Карпова. Искусственный интеллект: субъект и объект	80

Этнография народных верований

А.П. Конкка. Можжевельные кресты и магическая развилка: семантика и ритуальная практика .	95
Е.Ф. Югай. Ярмарка благодати: материальное и духовное в обетный праздник и поминальные дни	114
Н.А. Маничкин. Мама Франсиска: этнокультурная память в кубинском культе спиритических кукол	132

Статьи и материалы

Э.Г. Александренков. Почему исчезли метисы на Кубе?	153
Ю.Е. Березкин. Ареальные связи древней японской мифологии	164
Т.В. Жигальцова, А.А. Усов. Пространственно-планировочная структура и жилищно-хозяйственный комплекс поселений Онежского Поморья (на примере с. Ворзогоры Онежского р-на Архангельской обл.)	180

Рецензии

М.В. Осипова. Рец. на: Островский А.Б., Сем Т.Ю. Коды коммуникации с богами (Мифология и ритуальная пластика айнов). СПб., 2019	198
Н.Л. Пушкарёва, А.В. Белова, Л.С. Быша. Рец. на: Starks T. Smoking Under the Tsars: A History of Tobacco in Imperial Russia. Ithaca, 2018	201
Г.С. Широкалова. Рец. на: Обратная сторона Луны, или что мы не знаем об инвалидности: теория, репрезентации, практики. М., 2018	205

Special Theme of the Issue: Anthropology of Cyberspace and Digital Technologies (guest editors *S.V. Sokolovskiy*)

<i>Sokolovskiy, S.V.</i> Cyborgs in Cyberspace: Contemporary Research in Cyber- and Digital Anthropology [Kiborgi v kiberprostranstve: sovremennye issledovaniia v oblasti kiber- i tsifrovoi antropologii]	5
<i>Zemnukhova, L.V.</i> How Digital Technologies Are Transforming Social Sciences [Kak tsifrovye tekhnologii transformiruiut sotsial'nye nauki]	23
<i>Karaseva, A. I., and M. P. Momzikova.</i> Time Zones and Synchronous Telecommunications: The Hidden Work on Temporal Coordination among Citizens of the Far East of Russia [Chasovye poiasa i sinkhronnye telekommunikatsii: nezametnaia rabota po temporal'noi koordinatsii u gorozhan Dal'nego Vostoka Rossii].....	34
<i>Poretskova, A.A., and T.V. Slavgorodskii-Kazanets.</i> The Use of Narrative Analysis in Identity Research in Virtual Ethnography: Possibilities and Constraints [Primenenie narrativnogo analiza k izucheniiu identichnostei v ramkakh virtual'noi etnografii: vozmozhnosti i ogranicheniia]	51
<i>Sokolova, E.K., and S.Yu. Shevchenko.</i> A Typology of Knowledge in Biohacking [Tipologiiia znaniia v biokhackinge]	62
<i>Kozhevnikova, M., and S.V. Karpova.</i> Artificial Intelligence: Subject and Object [Iskusstvennyi Intellekt: sub'ekt i ob'ekt]	80

Ethnography of Folk Beliefs

<i>Konkka, A.P.</i> Juniper Crosses and the Magical Fork: Semantics and Ritual Practice [Mozhzhelovye kresty i magicheskaia razvilka: semantika i ritual'aia praktika]	95
<i>Yugai, E.F.</i> Fair of Grace: The Material and Spiritual during the Votive Feast and Memorial Days [Yarmarka blagodati: material'noe i dukhovnoe v obetnyi prazdnik i pominal'nye dni].....	114
<i>Manichkin, N.A.</i> Mama Francisca: Ethnic-Cultural Memory in the Cuban Cult of Spiritual Dolls [Mama Fransiska: etnokol'turnaia pamiat' v kubinskom kul'te spiriticheskikh kukol]	132

Research Articles

<i>Aleksandrenkov, E.G.</i> Why Had Mestizos Disappeared in Cuba? [Pochemu ischezli metisy na Kube?]	153
<i>Berezkin, Yu.E.</i> Areal Connections of Ancient Japanese Mythology [Areal'nye sviazi drevnei yaponskoi mifologii]	164
<i>Zhigaltsova, T.V., and A.A. Usov.</i> The Spatial Planning Structure, Housing and Utility Complex of Settlements of the Onezhskoye Pomorye [Prostranstvenno-planirovochnaia struktura i zhilishchno-khoziaistvennyi kompleks poselenii Onezhskogo Pomor'ia (na primere s. Vorzogory Onezhskogo r-na Arkhangel'skoi obl.)]	180

Reviews

<i>Osipova, M.V.</i> Review of <i>Kody kommunikatsii s bogami (Mifologiia i ritual'naia plastika ainov)</i> [Codes of Communication with the Gods (Mythology and Ritual Plasticity of the Ainu)], by A.B. Ostrovskii and T.Yu. Sem	198
<i>Pushkareva, N.L., A.V. Belova, and L.S. Bysha.</i> Review of <i>Smoking Under the Tsars: A History of Tobacco in Imperial Russia</i> , by T. Starks.....	201
<i>Shirokalova, G.S.</i> Review of <i>Obratnaia storona Luny, ili chto my znaem ob invalidnosti: teoriia, representatsii, praktiki</i> [The Other Side of the Moon, or What We Don't Know about Disability: Theory, Representations, Practices], edited by A.S. Kurlenkova and E.E. Nosenko-Stein	205

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА: АНТРОПОЛОГИЯ КИБЕРПРОСТРАНСТВА И ЦИФРОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ (отв. ред. — С.В. Соколовский)

© С.В. Соколовский

КИБОРГИ В КИБЕРПРОСТРАНСТВЕ: СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ КИБЕР- И ЦИФРОВОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Ключевые слова: цифровая культура, киберкультура, нетнография, цифровая гуманитаристика, цифровой активизм, иммерсивные технологии, дополненная реальность

Настоящий обзор охватывает публикации в области кибер- и/или цифровой антропологии за последние четверть века. Они разделены на несколько категорий и включают среди прочего методологию цифровой этнографии, антропологические исследования цифровых технологий и их влияния на культуру, язык и общество и исследования цифровых профессий, субкультур и идентичностей. В обзоре перечисляются ключевые авторы и публикации, что позволяет рассматривать его в качестве своеобразного путеводителя для тех исследователей, которые только приступают к реализации проекта в одном из перечисленных тематических направлений. Автор также дает краткую характеристику современного состояния цифровой антропологии в России и упоминает журналы и центры, специализирующиеся в этой области. В тематический блок вошли статьи С.В. Соколовского, Л.В. Земнухой, А.К. Касаткиной, А.А. Порецковой и Т.В. Славгородского-Казанца, Е.К. Соколовой и С.Ю. Шевченко, М. Кожевниковой и С.В. Карповой, отражающие ведущие области применения цифровых методов в современной антропологии — медицинскую и музейную антропологии и антропологию техники.

Сергей Валерьевич Соколовский | <http://orcid.org/0000-0002-0112-0739> | sokolovskiserg@mail.ru | д. и. н., главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Подготовка тематического выпуска осуществлена в соответствии с планом ИЭА РАН в рамках темы НИР “Визуальная и цифровая антропология в сохранении и презентации историко-культурного наследия” (направление 7.2 “Цифровая антропология и новая телесность”)

Настоящая статья публикуется при поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 19-19-50045]

За рекордное время цифровые технологии изменили образ жизни миллиардов людей по всему миру. Мы больше не пишем обычных писем, а пользуемся мессенджерами, не отправляем открыток, а поздравляем друзей в соцсетях, не обращаемся к справочной литературе или в адресные бюро, а пользуемся *Яндекс* или *Google*; не покупаем билетов в кассах вокзалов и аэропортов, а делаем это на сайтах авиакомпаний. Музыка, кино, телевидение и телефония тоже стали цифровыми (*Creeber, Martin* 2009). Образование (*Rovai* 2009) и игра (*Ito et al.* 2009; *Taylor* 2006; *Nardi* 2010), экономика и торговля (*Slater* 2000; *Zaloom* 2006), политика (*Mackenzie* 2003; *Hindman* 2009; *Sreberny, Khiabany* 2010; *Rackaway* 2014; *Isin, Ruppert* 2015), включая кибервойны, кибертерроризм и киберрасизм (*Daniels* 2009; *Dauber* 2009; *Jakubowicz et al.* 2017), чтение (*Boog* 2014) и музыка (*Lysloff* 2003), религия (*Radde-Antweiler* 2008) и медицина (*Radin* 2006), дружеские и даже любовные отношения (*Constable* 2003; *Humphreys, Barker* 2007; *Johnson* 2007) перемещаются туда же. Новые технологии влияют на наш язык и общение напрямую, заменяя его вновь изобретаемыми стилями онлайн-общения, и косвенно — за счет изменения нашего поведения. Мой старший внук (14 лет) проводит в онлайн-времени вдвое больше, чем средний (9 лет), а младший (скоро годик) пока только научился грызть папин смартфон, но наверняка, как только вырастет, обгонит старших. Самое большое наказание для всех троих — лишить их на какое-то время гаджетов.

Киберпространство оказывает мощное влияние на культуру, общество, язык и трансформирует их (*Fischer* 1999). Чем отличаются цифровые общества и культуры от прежних — “офлайновых”? На этот вопрос пробуют ответить исследователи современных технологий и медиа. А что же антропологи? Они пытаются не отстать и развивают новую область исследований — кибер- или цифровую антропологию, иногда именуемую по названию ведущего метода онлайн-этнографией, или *нет-нографией* (от англ. *net* — сеть). Интернет позволяет не только обмениваться и торговать информацией, но и выступает как среда для формирования новых практик и сообществ — типичных объектов антропологических интересов, а следовательно, не может не привлекать внимания антрополога.

Вопреки тому что в мире это направление бурно развивается уже четверть века, в России даже в условиях нарастающей цифровизации сфер управления и экономики оно представлено пока скромно: рецензиями на книги, переводами нескольких ключевых статей и пока единичными работами, выполненными на основе конкретных исследований. Впрочем, даже в таких изданиях как *Annual Reviews of Anthropology*, *Critique of Anthropology* и *Reviews in Anthropology* аналитические обзоры встречаются редко: лишь первый содержит несколько публикаций на интересующие нас темы. Поскольку актуальность этой сравнительно новой, если говорить о российской антропологии, области знаний лишь продолжает нарастать вместе с развитием соответствующих технологий, необходимость обзора соответствующей литературы оказывается вполне очевидной.

В настоящем обзоре рассматриваются ключевые работы ведущих исследователей и описываются цели, задачи и методы кибер- или цифровой антропологии, т.е. предлагается своего рода путеводитель по современным публикациям в этом сравнительно новом в антропологии направлении, развивающемся вместе с так наз. цифровой гуманитаристикой (*digital humanities*) и связанным с такими антропологическими субдисциплинами, как техноантропология и антропология медиа, аудио- и визуальная антропология, медицинская, экономическая и музейная антропологии, антропология искусства и дизайна и др. Помимо рассматриваемых в обзоре монографий и сборников статей, следует упомянуть ведущие в данной области журналы, в том числе *Social Science Computer Review*, *New Media & Society*, *Journal of Computer Mediated Communication*, *Computer-Mediated Communication Magazine*, *International Journal of Human—Computer Interaction*, *Journal of Virtual Worlds Research*, *Digital Culture and Society*,

Digital Applications in Archaeology and Cultural Heritage, Information, Communication & Society, старейший журнал *Teletronikk* и онлайн-журнал *Cybersociology: Magazine for socio-scientific researchers of cyberspace*, а также такие специализированные российские издания как *Гуманитарная информатика* (Томский университет), *Историческая информатика* (Алтайский университет), *Цифровой ученый: лаборатория философа* (Нижегородский университет), *Компьютерные исследования и моделирование* (МГУ), онлайн-журнал *КомпьюТерра*, регулярно публикующие целые выпуски и статьи по рассматриваемым в этом обзоре темам. Этот перечень не является исчерпывающим, поскольку работы по различным проблемам цифровой антропологии сегодня регулярно появляются во многих других журналах.

Всю эту уже весьма значительную по объему литературу удобно разделить на две части: в первой фокусом рассмотрения является сама *реальность*, или, коль скоро речь идет о средствах ее удвоения, — *виртуальность*, т.е. цифровые технологии и устройства, их влияние на разработчиков и пользователей, на поведение людей в киберпространстве и т.п.; а во второй — *методы* исследования виртуальных сред, устройств и форм взаимодействия с ними и способов познания этих сред и устройств. Можно сказать и проще: речь идет о мире и словах о нем, об объектах изучения и методах и теориях, с помощью которых эти объекты познаются. Однако некоторые исследователи исключают виртуальность из онтологии и рассматривают ее как особый вид репрезентации реальности, т.е. одну из форм ее представления (тот самый случай, когда “плот” оказывается свитым из “песен и слов”), либо вообще снимают противопоставление реального и символического (ср.: *Gray, Driscoll 1992; Heim 1994*). Есть и историки техники и философы, вообще не рассматривающие цифровые медиа как нечто кардинально новое, считая их развитием давно существовавших идей и технологий (*Eldred 2009*). Другие считают виртуальное особым видом реальности, противопоставляя ее материальности. Эта проблема, впрочем, заслуживает отдельного обсуждения и здесь рассматриваться не будет. К тому же в отношении конкретных практик такое разделение становится условным, поэтому используется здесь лишь в качестве рабочей классификации. Статьи, предметом которых является рассмотрение методов или изложение результатов исследований конкретных объектов составляют, однако, на сегодняшний день большинство публикаций в рамках этой молодой дисциплины, и именно их удобно разделять на работы о методах и подходах к изучению виртуального, с одной стороны, и рассмотрение самих виртуальных сред и поведения в них — с другой. Небольшое число собственно обзорных статей (ср.: *Hakken 1993; Axel 2006; Boellstorff 2012; Aouragh 2018*) лишь отчасти компенсируется тематическими сборниками (напр.: *Horst, Miller 2012*), монографиями, в которых обзорные разделы ограничены темой книги (напр.: *Boellstorff 2008*) или изданиями справочно-энциклопедического характера (ср.: *Price et al. 2013*).

Еще одной проблемой является вычленение собственно антропологической тематики в столь обширном и исходно трансдисциплинарном исследовательском поле. Литература об интернете стала труднообозримой, поскольку киберпространство анализируется с позиций многих дисциплин, включая прикладные, и людьми самых разных профессий: например маркетологами (см. журнал: *Electronic Commerce Research and Applications*) или политехнологами, специалистами по кибервойнам, борьбе с кибертерроризмом или киберпреступностью (ср.: *Singer, Friedman 2014*). С другой стороны, само антропологическое знание становится мультидисциплинарным, а его границы размываются, в том числе и за счет продолжающихся дискуссий о его предмете (ср.: *Barth et al. 2005*). В этой ситуации любой выбор литературы для обзора становится субъективным. Рассматривая эти публикации с позиции потребностей отечественной антропологии, я опираюсь прежде всего на отбор тематики, наиболее близкой интересам и специализациям российских антропологов, с одной стороны, и пытаюсь поместить в фокус рассмотрения именно *антропологические*

исследования киберпространства, проводимые нашими коллегами за рубежом, — с другой. Такой подход заведомо исключает обширную литературу о специфике онлайн-коммуникации и влиянии цифровых технологий на экономику, политику, финансовую сферу и проч., оставляя эти темы экспертам других дисциплин.

Как уже упоминалось, в России цифровая антропология делает свои первые шаги, в то время как за рубежом эта дисциплина достигла стадии “нормальной науки”. Одним из признаков этого этапа в развитии дисциплины является появление группы постоянно цитируемых авторов, работы которых становятся ее своеобразным ядром, служа образцами для других (*Kuhn* 1970: ix; *Hacking* 1983: 10–11). Такими авторами в рассматриваемой области стали Том Бёлсторф, Мичико Ито, Кристофер Келти, Габриэла Коулман, Герт Ловинк, Дэн Миллер, Дэвид Хаккен, Нэнси Бэйм, Кристин Хайн, Донна Харауэй, Сара Пинк, Шерри Тёркл и др. Пик исследований интернета как новой технологии, медиасреды, а также пространства, в котором стали оформляться новые практики, сообщества и стили жизни, был достигнут в 1990-е годы. Сегодня существует уже значительная литература по истории развития компьютерных сетей и цифровых устройств (смартфонов, видео- и аудиоустройств и т.д.), форматов представления данных, цифровых платформ и пр. В этих исследованиях приняли участие и антропологи.

Одной из первых книг по этнографии всемирной паутины стала монография Дэна Миллера и Дона Слейтера “Интернет: этнографический подход”, основанная на длительном полевом исследовании пользователей на о. Тринидад (*Miller, Slater* 2000). Авторы выяснили, что тринидадцы адаптировали сеть к своим политическим, экономическим, религиозным и этноязыковым интересам, превратив ее в часть собственной материальной культуры. Книга открывается разделом, парадоксально названным “Conclusions”, в котором авторы формулируют программное для их последующей работы утверждение, что всемирная паутина не является однородным киберпространством, но представляет собой множество разнообразных технологий, по-разному работающих в конкретных местах, и потому лишь ее изучение на местах способно дать почву для обобщений. Известную ценность представляет собой и их определение цифрового как основанного на бинарном коде, противопоставляющее генеалогию цифровой антропологии, восходящую к созданию первых компьютеров в 1930–1940-х годах (ср.: *Artmann* 2010) — киберантропологии, истоки которой чаще связывают с кибернетикой Норберта Винера. Впоследствии, впрочем, популярность термина киберпространство, введенного американским фантастом Уильямом Гибсоном в 1982 г., способствовала трансформации этих двух еще не обретших самостоятельность направлений в единое — цифровую антропологию, объекты изучения которой нередко имеют приставку “кибер-”.

Сегодня Миллер осуществляет значительно более масштабный коллективный проект сравнительного изучения всемирной сети, анонсированный им на одной из секций конгресса Американской антропологической ассоциации. Помимо Тринидада, в рамках этого проекта девять его участников провели полугодовые полевые исследования в Англии, Бразилии, Индии, Италии, Турции, Чили, а также в Южном и Северном Китае (*Why We Post* 2019). По результатам этих работ опубликована серия монографий “Как мир меняет социальные сети”, в которых, помимо описания методов исследования социальных медиа, излагаются результаты опросов по следующим ключевым темам: молодежь и образование, работа и торговля, отношения онлайн и офлайн, гендерное неравенство, политика, визуальные образы, индивидуализм, социальные сети и счастье, будущее (*Miller et al.* 2016). Мысль о культурной мозаичности техносферы не слишком оригинальна, однако она позволяет интегрировать исследования цифровых технологий с традиционной для антропологии тематикой. Примеру Миллера последовали многие антропологи и социологи, осуществившие региональные и локальные

исследования цифровых технологий и, в частности, влияния интернета и мобильных устройств на местные культуры и общества и их обратного воздействия на цифровые технологии (ср.: *Costa* 2016; *Doron, Jeffrey* 2013; *Haynes* 2016; *McDonald* 2016; *Wang* 2016). В теоретическом отношении такие исследования обычно не выходят за рамки традиционных интересов дисциплины и ее концептуального аппарата, и антропологи охотно используют сведения из всемирной сети в своих проектах (ср.: *Humphrey* 2009; *Schiffauer* 2013; *Ginsburg et al.* 2002).

Еще на заре становления цифровой антропологии как самостоятельной области исследований Артуро Эскобар полагал, что она должна заняться изучением: 1) новых цифровых технологий; 2) виртуальных сообществ, создаваемых при посредстве таких технологий; 3) влияния этих технологий на культуру повседневности; 4) их влияния на язык, коммуникацию, социальные структуры и культурную идентичность; 5) политэкономии киберкультуры (*Escobar* 1994: 217–220). Очевидно, что направления 2–4 беспроblemно вписываются в традиционную исследовательскую повестку российских антропологов, поскольку не требуют существенного обновления концептуального инструментария, в то время как направления 1 и 5 — первое по причине не вполне преодоленного в российском случае исключения современных технологий из предмета дисциплины, а последнее из-за слабости развития экономической антропологии в стране — требуют существенных усилий и знакомства с новыми для нас методами и подходами.

Методология и методы

Сколь бы ни была важна тематика исследований, не менее существенным остается вопрос о том, как изучать виртуальные объекты. Полезными в этом отношении оказываются недавно изданное руководство “Этнография интернета”, систематически рассматривающее проблемы, с которыми сталкивается этнограф, и излагающее способы их решения (*Hine* 2015), собрание бесед о методологии изучения гиперреальности с ведущими учеными (*Markham, Baym* 2009) и анализ особенностей цифровых полевых дневников (*Sanjek, Tratner* 2009).

Антропологи, приступающие к исследованиям в киберпространстве, располагают сегодня справочниками (*Fuller* 2008; *Price et al.* 2013; *Hjorth et al.* 2016), руководствами (*Hine* 2000, 2005; *Daniel* 2008; *Boellstorff et al.* 2012; *Horst, Miller* 2012) и учебниками (*Dicks et al.* 2005; *Markham, Baym* 2009; *Kozinets* 2015b; *Pink et al.* 2016), знакомящими их с адаптированными к онлайн или специально разработанными новыми методами и подходами. Особенности виртуальной среды, превращающие ее исследование в *нетнографию* (*Kozinets* 2010, 2015a, 2015b [2010]), заставили переосмыслить понятия этнографического поля и самой этнографии как иммерсивного метода (ср: *Hine* 2015: 56; *Bluteau* 2019). В методологии цифровой антропологии продолжается дискуссия между сторонниками “чистой цифры”, т.е. исследованием без обращения к офлайн-реалиям, и приверженцами комбинированных методов, где сами устройства и их пользователи оказываются в фокусе внимания вместе с феноменами киберпространства. Некоторые используемые в этнографических исследованиях методы, например относящиеся к цифровым геолокационным технологиям, ориентированы почти исключительно на офлайн (ср.: *Matthews et al.* 2005; *DeNicola* 2006).

Первые антропологические исследования киберпространства и связанных с ним технологий были приложением сложившихся в дисциплине концепций и методов к новой среде, своеобразной проекцией традиционной тематики и методологии на новую территорию, характеристики которой еще надлежало понять. Очень скоро этот традиционный подход был дополнен методами исследований науки и технологий (STS) и исследований медиа. Эти три области знаний сохраняют свое влияние в методологии

новой дисциплины, но, как и всякая редукция нового к уже известному и использование прежних методов для изучения новых объектов, могут препятствовать выявлению особенностей этой среды *sui generis*. Выбор методов, однако, во многом зависит от природы изучаемых объектов, в силу чего конкретные исследования цифровых устройств и феноменов также должны рассматриваться как источник методологических решений для изучения киберпространства и его обитателей.

Цифровые устройства и технологии в повседневных практиках

Антропологические исследования цифровых технологий, затрагивающих повседневность масс людей, стартовали практически одновременно с появлением этих технологий. Одной из первых работ, анализирующих этикет разговоров по мобильным телефонам и манеру обращения с этими устройствами, стал исследовательский проект английского антрополога Кейт Фокс по заказу *British Telecom* (Fox 2001, 2004). В ходе него выяснилось, что мобильные устройства позволяют восстановить утраченную непосредственность общения, характерную для доиндустриальных обществ, снять отчужденность и стресс и улучшить психологическое состояние (Fox 2001: 1—2). Кроме того, было установлено, что женщины используют телефон в качестве своеобразного телохранителя: наличие его на столике кафе выполняет роль барьера, которую прежде играли журнал или газета. Исследовалась также вариативность правил обращения с мобильными телефонами в зависимости от социального положения и возраста обладателя (демонстративное пользование или отключение телефона в разных ситуациях, модель устройства как знак статуса владельца и т.п.; Fox 2004: 84—87). Исследователи также обратили внимание на социальные и культурные трансформации, вызываемые распространением мобильных устройств (Ito et al. 2005; Ferraris 2012; Doron, Jeffrey 2013; Schiffauer 2013), вебкамер (Miller, Sinanan 2014), интернета вещей (Soro et al. 2019) и цифровых технологий (Turkle 2008), их влияние на человеческие психику и мозг (Turkle 1984, Montag 2018), на манеру и стиль общения (Ling 2004; Horst, Miller 2006).

Субкультуры, сообщества, идентичности

Формирование виртуальных сообществ стало одним из ярких явлений, обусловленных распространением новых технологий, и привлекло внимание исследователей и крупных телекоммуникационных компаний. Например, британская компания *Talk Talk* пригласила ученых из университета Кента для исследования интернет-пользователей по всей стране и известного специалиста по цифровой антропологии Дэвида Цейтлина для анализа собранных данных и подготовки отчета. Ими были описаны “шесть племен *Homo digitalis*”. Наиболее многочисленной была группа пассивных потребителей (29 % взрослого населения Соединенного Королевства) — людей, не ведущих блогов или собственных страниц в соцсетях, но регулярно обращающихся к интернету. За ней шли “застенчивые технофобы” (23 %), предпочитающие обычную почту и редко прибегающие к услугам интернета. Их противоположностью стали постоянно находящиеся на связи “цифровые экстрасерты” (9 %) — активные пользователи твиттера и *flickr*, обновляющие профиль в соцсетях с регулярностью приема пищи. Согласно выводам этого исследования, готовность включить новые технологии в свою повседневность влияет на карьеру столь же значительно как, например, образование или социальная принадлежность (DAR 2009).

Уже в исследованиях 1990-х годов были поставлены вопросы о природе социального действия в онлайн-сообществах, их влиянии на идентичность членов таких сообществ, о социальном контроле, иерархии и порядке в этих группах и о связях виртуальных групп с реальными (ср.: Turkle 1995; Negroponte 1996; Smith, Kollock 1999;

Baym 1999; O'Neil 2009). Помимо общих проблем исследования персональных онлайн-идентичностей (Hine 2000: 118—146; Karaganis 2008; Baym 2010; Cover 2015), рассматривались многие их коллективные аспекты: расовые (Daniels 2009; Jakubowicz et al. 2017), этнические, включая аборигенные (Forte 2003; Landzelius 2006; Srinivasan 2006) и диаспоральные или мигрантские (Bernal 2005; Costanza-Chock 2008; Panagakos, Horst 2006; Madianou, Miller 2012; McKay 2016), гендерные (Kendall 2002) и возрастные или поколенческие (Palfrey, Gasser 2008), а также фейковые и игровые (Ito 2009; Kendall 2002; Nardi 2010; Snodgrass 2016; Taylor 2006).

Необходимость обслуживания цифровой аппаратуры и создаваемые цифровой средой новые возможности привели к образованию новых профессий. Появились веб-дизайнеры, хакеры и спамеры, блогеры и копирайтеры, администраторы сайтов и сисадмины, *webcam-girls* и т.д., что не могло не расширить предметные области антропологии профессий и обратить внимание антропологов на формирующиеся профессиональные сообщества и идентичности и связанные с ними практики (ср.: Reed 2005, 2008; Kelty 2008; Lovink 2008; Coleman, Golub 2008; Senft 2008; Coleman 2012; Miller, Sinanan 2014).

Интернет и цифровые технологии дали рождение новым формам искусства и спорта, новым занятиям и увлечениям, породили множество языков, письменных и устных жанров. Благодаря им изменились и многие “офлайновые” профессии, например биологи и астрономы стали значительно больше времени проводить перед экранами компьютеров, нежели перед телескопами и микроскопами. Изменилась и профессия журналиста: поиск новостей все реже осуществляется офлайн; детали черпаются с экранов множества устройств — мобильных и стационарных (Boyer 2013; Paterson, Domingo 2008; Hui Ching Chua 2019). Посредничество клавиатур и интерфейсов меняет суть писательства и поэтического творчества, человеческой коммуникации в целом. Помимо того, что были созданы многочисленные языки программирования, оказавшие мощное влияние на “естественные” языки (ср.: Danet, Herring 2007; Трофимова 2011), сформировались так наз. странные алгоритмические языки и новые письменные традиции. В блогосфере Рунета возникли сообщества любителей новых жанров киберпоэзии.

Цифровые технологии проникли во все сферы человеческой деятельности, став основой нового этапа в развитии человечества — информационного, или постиндустриального, общества (Bell 1976). В международном праве утверждается взгляд на доступ к интернету как на неотъемлемое право человека: в мае 2011 г. Специальный докладчик ООН по вопросу о праве на свободу убеждений и их свободное выражение Фрэнк Ларю предоставил в Совет ООН по правам человека результаты своего исследования тенденций и угроз праву индивидуума на поиск, получение и распространение информации посредством интернета. С февраля 2014 г. в Европарламенте рассматривается петиция о внесении изменений в Договор о Европейском Союзе, где доступ к интернету определяется как неотъемлемое право человека, и, следовательно, обязанность государств-членов его гарантировать. Эти обстоятельства еще раз подчеркивают актуальность исследований взаимовлияний человека и информационных технологий — исследований, в которых цифровая антропология должна занять ключевое место. Например, в Университетском колледже Лондона, одном из ведущих центров обучения и исследований в области цифровой антропологии, этот предмет изучается на всех образовательных уровнях, а лекции читаются по таким темам, как цифровые технологии и тело, сравнительные исследования социальных медиа, виртуальность и материальность, игры, цифровые технологии и политические отношения, оцифровка музейных коллекций, антропологический подход к большим данным и др. (см.: UCL CDA). В колледже работает лаборатория по цифровым методам, сотрудничающая с лабораторией мультимедийной антропологии, в которой аспиранты и профессура

разрабатывают инновационные методы антропологических исследований за рамками текстовых репрезентаций (часть из них представлена на сайте этого подразделения; см.: UCL MAL). Аналогичные центры, учебные курсы и исследования есть в Австралии, Германии, Нидерландах, США.

В контексте российской антропологии важнейшим становится вопрос о перспективах ее развития. Анализ отечественных публикаций в области цифровой антропологии свидетельствует о том, что сегодня эта проблематика разрабатывается совместными усилиями социологов, историков, философов, лингвистов, исследователей медиа и техники и антропологов, т.е. развивается как междисциплинарная. Наиболее перспективными точками ее развития являются центры STS и медиаисследований, работающие в Европейском и Томском техническом университетах, и исследовательские группы в Высшей школе экономики и в Сколтехе. Еще одним направлением, давно развиваемым в стране в рамках исследований цифровых технологий, является существующее на кафедре исторической информатики исторического факультета МГУ приложение цифровых методов к проблематике гуманитарных дисциплин, включая этнологию и антропологию. В Институте этнологии и антропологии РАН стартовало новое направление “Визуальная и цифровая антропология в сохранении и презентации историко-культурного наследия”, которое создает институциональные условия для успешного развития цифровых антропологии и гуманитаристики. Сам факт постоянно расширяющегося диапазона видов человеческой деятельности, реализующейся в виртуальных средах и киберпространстве, делает необходимым обращение антропологов к их изучению методами своей дисциплины.

Публикуемые в этом тематическом выпуске статьи представляют разные направления и подходы, объединенные, однако, интересом к новым технологиям и их влиянию на человека, и включают столь разные темы, как влияние цифровых технологий на социальные науки (Л.В. Земнухова), создание новых “пространств знаний” в результате оцифровки музейных коллекций (А.К. Касаткина), нарративный анализ конструирования идентичности в онлайн-играх (А.А. Порецкова, Т.В. Славгородский-Казанец). Выпуск включает также две статьи по киберантропологии: исследование биохакеров и биохакинга в их связи с новыми медицинскими и информационными технологиями (Е.К. Соколова, С.Ю. Шевченко) и анализ этических проблем взаимодействия человека с искусственным интеллектом (М. Кожевникова, С.В. Карпова). Хотя перечисленные материалы нельзя считать репрезентативными в отношении этих новых и быстро развивающихся антропологических субдисциплин, все же складывающееся на их основе представление довольно точно отображает общую тенденцию, а именно преимущественное развитие цифровых подходов в трех областях антропологического знания — медицинской и музейной антропологиях и в антропологии техники.

Примечания

¹ В литературе встречаются разные датировки в отношении становления этих областей научных исследований: в случае киберантропологии — от “Манифеста киборгов” Донны Харауэй, опубликованного в 1985 г. (Haraway 1985), до популярной статьи Артуро Эскобара, обыгрывающего в ее названии идентичность звучания англ. слов Siberia (Сибирь) и придуманного им наименования царства цифр — Cyberia (Escobar 1994). В случае цифровой антропологии — с начала использования цифровых и количественных методов в истории, этнологии и антропологии (напр., клиометрии), однако эти этапы следует рассматривать, скорее, как ее предысторию. Лишь формирование всемирной сети и киберпространства вместе с созданием компьютерных сетей (первая из которых была реализована 50 лет назад, в 1969 г.), гипертекста и протоколов передачи данных в 1980-х — начале 1990-х годов, привело к становлению так наз. нетнографии и цифровой антропологии. Поскольку область пересечения кибер- и цифровой антропологии даже у тех исследователей, которые их различают, велика, большая

часть антропологов рассматривает их как альтернативные наименования единой антропологической субдисциплины, институализация которой (возникновение специализированных журналов и центров) происходила с середины 1990-х годов. Вместе с тем продолжает существовать и тенденция различения областей знания, стоящих за этими двумя наименованиями: киберантропология (еще одно обозначение — киборг-антропология; ср.: Downey et al. 1995) больше ассоциируется с изучением результатов киборганического синтеза, возникающих в ходе развития биотехнологий, а также рассмотрения человеческого тела как изначально киборганического (ср.: статьи в серии публикаций “Инновации в антропологии”), в то время как цифровая антропология концентрируется на изучении цифровых устройств, их влияния на общество и культуру, включая использование цифровых методов в реализуемых в ее рамках исследовательских проектов (ср.: Escobar 1994: 214).

² См. специальные выпуски журнала “Этнографическое обозрение”: “Антропология медиа” (№ 4, 2015) и “Живое и косное: гибридные реальности” (№ 6, 2018), а также тематические выпуски “Новые технологии и телесность как предмет антропологических исследований” в журнале “Антропологический форум” (№ 38, 2018) и “Киберчеловечество и постантропология” в “Сибирских исторических исследованиях” (№ 3, 2018).

³ Шведский журнал, существующий с 1904 г. (в начале прошлого века носил название “Технические заметки администрации телеграфа”), опубликовавший в 1993 и 1997 гг., соответственно, тематические выпуски “Cyberspace” и “Internet” и регулярно печатающий работы о влиянии телекоммуникационных технологий на культуру и общество.

⁴ Антропологи вообще с запозданием подключились к исследованиям цифровой галактики (Castells 1996), публикуя до середины 1990-х годов, по сути, только работы, в которых обосновывалась необходимость таких исследований методами их дисциплины. Но если наши западные коллеги отставали от “смежников” в среднем на десятилетие, то в случае российской антропологии можно констатировать разрыв на целое поколение, если датировать становление цифровой гуманитаристики и распространение исследований влияния цифровых технологий серединой 1980-х годов. Работы по киберантропологии появились у нас лишь в последнее пятилетие, примерно тогда же, когда и работы по использованию новейших цифровых методов (напр., на основе ГИС-технологий).

⁵ Разница между цифровым (в англоязычной антропологии — *digital*) и числовым или количественным (иногда обозначаемым в русскоязычной литературе калькой с англ. *numerical* — нумерическим) применительно к цифровой антропологии заключается в том, что термин “цифровой” здесь отсылает не к цифрам вообще, но к двоичному коду, используемому в программировании и служащему основой так наз. новых медиа — интернета, социальных сетей, онлайн-изданий. Предметом цифровой антропологии являются не числовые методы и операции, но поведение человека в сети и оценка влияния новых цифровых технологий на культуру и общество. Интересно, что в так наз. цифровой гуманитаристике (*digital humanities*) нет противопоставления цифрового и числового, поскольку слово “цифровой” (*digital*) здесь отсылает к новому этапу развития числовых (*numerical*) методов, к новому этапу компьютеризации исследований, позволяющему анализировать огромные массивы данных и выявлять, например, с помощью специально обученной нейросети, недоступные для прежних вычислительных методов текстовые структуры и паттерны.

⁶ Степень автономности киберантропологии как еще одной антропологической субдисциплины и ее самостоятельности сегодня под вопросом. Если исторически она была связана со становлением кибернетики с ее вниманием к автоматам и обратным связям, с одной стороны, и развитием биотехнологий, ускоривших интеграцию биологического и технического (что дало основания для рассмотрения человека как киборга), с другой, то сегодня она все чаще ассоциируется с исследованиями киберпространства, т.е. тех же компьютерных сетей и виртуальной реальности. Иначе говоря, в некоторых контекстах термин “киберантропология” является альтернативным наименованием цифровой антропологии. Однако часть предметного поля киберантропологии, а именно антропологические исследования новых биотехнологий и их социальных и культурных последствий, уже не столь тесно связаны с цифрой и реализуются по большей части в офлайн.

⁷ Можно привести следующие примеры концептуальных новаций. Рассмотрение интернета и всемирной сети как инструментов коммуникации позволило некоторым аналитикам говорить о становлении нового типа социальности — так наз. *техносоциальности* (Stone 1991). Действительно, их роль в преобразовании общества в целом (Castells 1996), в возникновении

глобальных диаспор (ср.: *Bernal* 2005; *Landzelius* 2006), новых субкультур и сообществ нового типа (ср.: *Kelly* 2008; *Smith, Kollock* 1999; *Zeitlyn* 2009) вряд ли можно отрицать. Понятие “сетевого сообщества” стало трюизмом, едва успев войти в лексикон социальных наук в качестве обозначения особого типа коллективности. Предложенный Крисом Келти концепт “рекурсивной публики” (*Kelly* 2005, 2008), оставаясь многообещающим, пока не стал популярным.

⁸ Существует, однако, и прямо противоположное мнение, что общение в соцсетях оказывается менее “естественным” и способствует отчуждению (ср.: *Turkle* 2011; *Harkaway* 2012).

⁹ Полезный обзор литературы о виртуальных сообществах 1990-х годов см.: *Wilson, Peterson* 2002.

¹⁰ Примером первых может служить язык INTERCAL, заимствующий лишь несколько переменных из стандартных функциональных языков программирования и использующий в качестве операторов уникальные и странные выражения. В нем нет оператора *if*, аналога команды *loop*, как и основных математических операторов, включая сложение, а вместо них используются комбинации нестандартных выражений и неочевидных решений; все команды сопровождаются оператором PLEASE и такими английскими словами, как FORGET, ABSTAIN; вместо команды GO TO используется ее противоположность COME FROM. Вопреки странностям, язык продолжает использоваться уже более 30 лет (*Fuller* 2008: 267–269).

¹¹ В этом отношении примечательны аббревиатуры на основе англ. букв и цифр, используемые при наборе SMS-сообщений: see you = C U; later = L8er; are you = R U; русская калька *in my humble opinion* = ИМХО и проч. (их перечень см.: *Crystal* 2008; *Трофимова* 2011).

¹² В качестве примеров можно привести написанные пятистопным ямбом без знаков препинания и без рифмы так наз. *пирожки* (“то есть работа нету силы/то нет работы сила есть/то есть и сила и работа/а нужен косинус угла”) или усеченные ямбические *порошки*, в которых рифма является обязательным элементом (“цени и радость и утраты/не повторяется на бис/соединяющий две даты/дефис”).

Источники и материалы

- DAR 2009 – Digital Anthropology Report. University of Kent, 2009.
 Fox 2001 – Fox K. Evolution, Alienation and Gossip: The Role of Mobile Telecommunications in the 21st Century: A Research Report. Oxford: SIRC, 2001. www.sirc.com
Mackenzie 2003 – *Mackenzie A.* The Infrastructural-Political // *M/C: A Journal of Media and Culture*. 2003. No. 6 (4). <http://journal.media-culture.org.au/0308/05-infrastructural.php>
Stone 1991 – *Stone A.R.* Virtual Systems: The Architecture of Elsewhere. MS, Group for the Study of Virtual Systems, Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz, 1991.
 UCL CDA – Centre for Digital Anthropology, University College London. <https://www.ucl.ac.uk/anthropology/research/centre-digital-anthropology>
 UCL MAL – The UCL Multimedia Anthropology Postgraduate Lab. <https://www.uclmal.com>
 Why We Post 2019 – Why We Post is a global anthropological research project on the uses and consequences of social media // Why We Post. 29.09.2019. <https://www.ucl.ac.uk/why-we-post>
Zeitlyn 2009 – *Zeitlyn D.* Digital Anthropology Report 2009: The Six Tribes of Homo Digitalis // OAK. <http://openanthcoop.ning.com/group/digitalanthro/forum/topics/digital-anthropology-report#sthash.Wnh8gQhK.dpbs>

Научная литература

- Трофимова Г.Н.* Языковой вкус интернет-эпохи в России. Функционирование русского языка в Интернете: концептуально-сущностные доминанты. М.: РУДН, 2011.
Aouragh M. Digital Anthropology // *The International Encyclopedia of Anthropology* / Ed. H. Callan. L.: J. Wiley & Sons, 2018. P. 1–10.
Artmann S. Computers and Anthropology // *21st Century Anthropology: A Reference Handbook*, 2 vols. / Ed. H.J. Birk. L.: Sage, 2010. Vol. 2. P. 915–924.
Axel B.K. Anthropology and the New Technologies of Communication // *Cultural Anthropology*. 2006. No. 21 (3). P. 354–384.
Barth, F., Gingrich A., Parkin R., Silverman S. One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
Baym N.K. Tune In, Log On: Soaps, Fandom, and Online Community. L.: Sage, 1999.
Baym N.K. Personal Connections in the Digital Age. Cambridge: Polity, 2010.

- Bell D.* The Coming of Post-Industrial Society. N.Y.: Basic Books, 1976.
- Bernal V.* Eritrea On-Line: Diaspora, Cyberspace, and the Public Sphere // *American Ethnologist*. 2005. Vol. 32 (4). P. 660–675.
- Bluteau J.M.* Legitimising Digital Anthropology Through Immersive Cohabitation: Becoming an Observing Participant in a Blended Digital Landscape // *Ethnography*. 2019. <https://doi.org/10.1177/1466138119881165>
- Boellstorff T.* Coming of Age Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Boellstorff T.* Rethinking Digital Anthropology // *Digital Anthropology* / Eds. H. Horst, D. Miller. L.: Bloomsbury, 2012. P. 39–60.
- Boellstorff T. et al.* Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Boog J.* Born Reading: Bringing Up Bookworms in a Digital Age – From Picture Books to eBooks and Every-thing in Between. N.Y.: Simon & Schuster, 2014.
- Boyer D.* The Life Informatic: Newsmaking in the Digital Era. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- Castells M.* The Rise of the Network Society. Cambridge: Blackwell, 1996.
- Coleman E.G.* Ethnographic Approaches to Digital Media // *Annual Reviews of Anthropology*. 2010. Vol. 39. P. 487–505.
- Coleman E.G.* Coding Freedom: The Ethics and Aesthetics of Hacking. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Coleman E.G., Golub A.* Hacker Practice // *Anthropological Theory*. 2008. Vol. 8 (3). P. 255–277.
- Constable N.* Romance on a Global Stage: Pen Pals, Virtual Ethnography, and “Mail-Order” Marriages. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Costanza-Chock S.* The Immigrant Rights Movement on the Net: Between “Web 2.0” and Comunicación Popular // *American Quarterly*. 2008. Vol. 60 (3). P. 851–864.
- Costa E.* Social Media in Southeast Turkey: Love, Kinship and Politics. L.: UCL Press, 2016.
- Cover R.* Digital Identities: Creating and Communicating the Online Self. L.: Academic Press, 2015.
- Creeber, G., Martin R.* (eds.) Digital Cultures: Understanding New Media. Maidenhead: Open University Press, 2009.
- Crystal D.* Txtng: The Gr8 Db8. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Danet B., Herring S.* The Multilingual Internet: Language, Culture, and Communication Online // *Oxford Scholarship Online*. 2007. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195304794.001.0001>
- Daniel B.K.* Handbook of Research on Methods and Techniques for Studying Virtual Communities: Para-digms and Phenomena. Vol. 1. Hershey: IGI Global snippet, 2010.
- Daniels J.* Cyber Racism: White Supremacy Online and the New Attack on Civil Rights. Lanham: Rowman & Littlefield, 2009.
- Dauber C.E.* Youtube War: Fighting in a World of Cameras in Every Cell Phone and Photoshop on Every Computer. Carlisle Barracks: CreateSpace, 2009.
- DeNicola L.* The Bundling of Geospatial Information with Everyday Experience // *Surveillance and Security: Technological Politics and Power in Everyday Life* / Ed. T. Monahan. N.Y.: Routledge, 2006. P. 243–264.
- Dicks B., Mason B., Coffey A., Atkinson P.* Qualitative Research and Hypermedia: Ethnography for the Digital Age. L.: Sage, 2005.
- Doron A., Jeffrey R.* The Great Indian Phone Book: How the Cheap Cell Phone Changes Business, Politics, and Daily Life. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Downey G.L., Dumit J., Williams S.* Cyborg Anthropology // *Cultural Anthropology*. 1995. Vol. 10. No. 2. P. 264–269.
- Eldred M.* The Digital Cast of Being: Metaphysics, Mathematics, Cartesianism, Cybernetics, Capitalism, Communication. Frankfurt: Ontos Verlag, 2009.
- Escobar A.* Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture // *Current Anthropology*. 1994. Vol. 35 (3). P. 211–231.
- Ferraris M.* Where Are You: An Ontology of the Cell Phone. Lincoln: Fordham University Press, 2012 [2005].
- Fischer M.* Worlding Cyberspace: Towards a Crucial Ethnography in Time, Space, Theory // *Critical Anthropology Now: Unexpected Context, Shifting Constituencies, Changing Agendas* / Ed. G. Marcus. Santa Fe: SAR Press, 1999. P. 245–305.
- Forte M.C.* Caribbean Aborigines Online: Digitized Culture, Networked Representation // *Indigenous Affairs*. 2003. No. 2. P. 32–37.

- Fox K. *Watching the English: The Hidden Rules of English Behavior*. L.: Hodder & Stoughton, 2004.
- Fuller M. (ed.) *Software Studies: A Lexicon*. Cambridge: MIT Press, 2008.
- Ginsburg F., Abu-Lughod L., Larkin B. (eds.) *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley: University California Press, 2002.
- Gray C.H., Driscoll M. What's Real About Virtual Reality? *Anthropology of, and in, Cyberspace // Visual Anthropology Review*. 1992. Vol. 8 (2). P. 39–49.
- Hacking I. *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hakken D. *Computing and Social Change: New Technology and Workplace Transformation, 1980–1990 // Annual Review of Anthropology*. 1993. No. 22 (1). P. 107–132.
- Haraway D.J. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. L.: Free Association Books, 1985.
- Harkaway N. *The Blind Giant: Being Human in a Digital World*. N.Y.: Vintage Books, 2012.
- Haynes N. *Social Media in Northern Chile: Posting the Extraordinarily Ordinary*. L.: UCL Press, 2016.
- Heim M. *The Metaphysics of Virtual Reality*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Hindman M.S. *The Myth of Digital Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Hine C. *Virtual Ethnography*. L.: Sage, 2000.
- Hine C. *Virtual Methods: Issues in Social Research on the Internet*. N.Y.: Berg, 2005.
- Hine C. *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. L.: Bloomsbury, 2015.
- Hjorth L., Horst H., Galloway A., Bell G. *The Routledge Companion to Digital Ethnography*. N.Y.: Routledge, 2016.
- Horst A.H., Miller D. *The Cell Phone: An Anthropology of Communication*. N.Y.: Berg, 2006.
- Horst H.A., Miller D. (eds.) *Digital Anthropology*. L.: Berg, 2012.
- Hui Ching Chua E. The Journalist's New Job: Digital Technologies and the Reader-Less Quality of Contemporary News Production // *Ethnography*. 2019. Vol. 20 (2). P. 184–220.
- Humphrey C. The Mask and the Face: Imagination and Social Life in Russian Chat Rooms and Beyond // *Ethnos*. 2009. Vol. 74 (1). P. 31–50.
- Humphreys L., Barker T. Modernity and the Mobile Phone: Exploring Tensions About Dating and Sex in Indonesia // *Journal of Media Culture*. 2007. Vol. 10 (1). <http://journal.media-culture.org.au/0703/06-humphreys-barker.php>
- Isin E., Ruppert E. *Being Digital Citizens*. L.: Rowman & Littlefield International, 2015.
- Ito M. *Engineering Play: A Cultural History of Children's Software*. Cambridge: MIT Press, 2009.
- Ito M., Okabe D., Matsuda M. *Personal, Portable, Pedestrian: Mobile Phones in Japanese Life*. Cambridge: MIT Press, 2005.
- Ito M. et al. *Hanging Out, Messing Around and Geeking Out: Living and Learning with New Media*. Cambridge: MIT Press, 2009.
- Jakubowicz A. et al. *Cyber Racism and Community Resilience: Strategies for Combating Online Race Hate*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- Johnson E. *Dreaming of a Mail-Order Husband: Russian-American Internet Romance*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Karaganis J. (ed.) *Structures of Participation in Digital Culture*. N.Y.: Social Science Research Council, 2008.
- Kelty C.M. Geeks, Social Imaginaries, and Recursive Publics // *Cultural Anthropology*. 2005. Vol. 20 (2). P. 185–214.
- Kelty C.M. *Two Bits: The Cultural Significance of Free Software*. Durham: Duke University Press, 2008.
- Kendall L. *Hanging Out in the Virtual Pub: Masculinities and Relationships Online*. Berkeley: University California Press, 2002.
- Kozinets R.V. *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. Thousand Oaks: Sage, 2010.
- Kozinets R.V. *Netnography // The International Encyclopedia of Digital Communication and Society*, 3 vols. / Eds. R. Mansell, P. Ang. Chichester: Wiley-Blackwell, 2015a. <https://doi.org/10.1002/9781118767771.wbiedcs067>
- Kozinets R.V. *Netnography: Redefined*. L.: Sage, 2015b [2010].
- Kuhn T.S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970 [1962].
- Landzelius K. (ed.) *Native on the Net: Indigenous and Diasporic Peoples in the Virtual Age*. L.: Routledge, 2006.

- Ling R.S. *The Mobile Connection: The Cell Phone's Impact on Society*. San Francisco: Morgan Kaufmann, 2004.
- Lovink G. *Zero Comments: Blogging and Critical Internet Culture*. N.Y.: Routledge, 2008.
- Lysloff R.T.A. *Musical Community on the Internet: An On-line Ethnography* // *Cultural Anthropology*. 2003. 18 (2). P. 233–263.
- Madianou M., Miller D. *Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia*. L.: Routledge, 2012.
- Markham A., Baym N. (eds.) *Internet Inquiry: Conversations about Method*. L.: SAGE Publishing, 2009.
- Matthews S., Detwiler J., Burton L. *Geo-Ethnography: Coupling Geographic Information Analysis Techniques with Ethnographic Methods in Urban Research* // *Cartographica*. 2005. Vol. 40 (4). P. 75–90.
- McDonald T. *Social Media in Rural China: Social Networks and Moral Frameworks*. L.: UCL Press, 2016.
- Mckay D. *An Archipelago of Care: Filipino Migrants and Global Networks*. Bloomington: Indiana University Press, 2016.
- Miller D., Sinanan J. *Webcam*. Cambridge: Polity, 2014.
- Miller D., Slater D. *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg, 2000.
- Miller D. et al. *How the World Changed Social Media*. L.: UCL Press, 2016.
- Montag C. *Homo Digitalis: Smartphones, soziale Netzwerke und das Gehirn*. Berlin: Springer, 2018.
- Nardi B. *My Life as a Night Elf Priest: An Anthropological Account of World of Warcraft*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010.
- Negroponte N. *Being Digital*. N.Y.: Vintage Books, 1996.
- O'Neil M. *Cyberchiefs: Autonomy and Authority in Online Tribes*. L.: Pluto, 2009.
- Palfrey J., Gasser U. *Born Digital: Understanding the First Generation of Digital Natives*. N.Y.: Basic Books, 2008.
- Panagakos A.N., Horst H.A. *Return to Cyberia: Technology and the Social Worlds of Transnational Migrants* // *Global Networks*. 2006. Vol. 6 (2). P. 109–124.
- Paterson C., Domingo D. (eds.) 2008. *Making Online News: The Ethnography of New Media Production*. N.Y.: Peter Lang.
- Pink S. et al. *Digital Ethnography: Principles and Practice*. L.: Sage, 2016.
- Price S., Jewitt C., Brown B. (eds.) *The SAGE Handbook of Digital Technology Research*. L.: Sage, 2013.
- Rackaway C. *Communicating Politics Online*. N.Y.: Palgrave Macmillan US, 2014.
- Radde-Antweiler K. *Religion is Becoming Virtualized: Introduction to the Special Issue on Religion in Virtual Worlds* // *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. 2008. Vol. 3.1. <https://heiu.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/article/view/386/361>
- Radin P. "To Me, It's My Life": *Medical Communication, Trust, and Activism in Cyberspace* // *Social Sciences and Medicine*. 2006. Vol. 62 (3). P. 591–601.
- Reed A. *My Blog Is Me: Texts and Persons in UK Online Journal Culture (and Anthropology)* // *Ethnos*. 2005. Vol. 70 (2). P. 220–242.
- Reed A. *Blog This: Surfing the Metropolis and the Method of London* // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2008. Vol. 14 (2). P. 391–406.
- Rovai A. *The Internet and Higher Education: Achieving Global Reach*. Oxford: Chandos Publishing, 2009.
- Sanjek R., Tratner S. (eds.) *eFieldnotes: The Makings of Anthropology in the Digital World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Schiffauer L. *The Mobile Phone in Siberia: The Impact of a New Communication Technology on the Everyday Culture of a Postsocialist Society* // *Zeitschrift für Ethnologie*. 2013. Bd. 138 (1). S. 23–35.
- Senft T. 2008. *Camgirls: Celebrity and Community in the Age of Social Networks*. N.Y.: Peter Lang.
- Singer P.W., Friedman A. *Cybersecurity and Cyberwar: What Everyone Needs to Know*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Slater D. *Consumption without Scarcity: Exchange and Normativity in an Internet Setting* // *Commercial Cultures: Economies, Practices, Spaces* / Eds. P. Jackson et al. Oxford: Berg, 2000. P. 123–142.
- Smith M.A., Kollock P. (eds.) *Communities in Cyberspace*. L.: Routledge, 1999.

- Snodgrass J.G.* Online Virtual Worlds as Anthropological Field Sites: Ethnographic Methods Training Via Collaborative Research of Internet Gaming Cultures // *Annals of Anthropological Practice*. 2016. Vol. 40 (2). P. 134–147.
- Soro A., Brereton M., Roe P.* (eds.) *Social Internet of Things*. Berlin: Springer, 2019.
- Sreberny A., Khiabany G.* *Blogistan: The Internet and Politics in Iran*. L.: Tauris, 2010.
- Srinivasan R.* Indigenous, Ethnic and Cultural Articulations of the New Media // *International Journal of Culture Studies*. 2006. Vol. 9 (4). P. 497–518.
- Taylor T.L.* *Play between Worlds: Exploring Online Game Culture*. Cambridge: MIT Press, 2006.
- Turkle S.* *The Second Self: Computers and the Human Spirit*. N.Y.: Simon and Schuster, 1984.
- Turkle S.* *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. N.Y.: Simon and Schuster, 1995.
- Turkle S.* (ed.) *The Inner History of Devices*. Cambridge: MIT Press, 2008.
- Turkle S.* *Alone Together*. N.Y.: Basic Books, 2011.
- Wang X.* *Social Media in Industrial China*. London: UCL Press, 2016.
- Wilson S., Peterson L.C.* The Anthropology of Online Communities // *Annual Review of Anthropology*. 2002. № 31. C. 449–467.
- Zaloom C.* Markets and Machines: Work in the Technological Sensoryscapes of Finance // *American Quarterly*. 2006. No. 58 (3). P. 815–837.

Editor's Introduction

Sokolovskiy, S.V. Cyborgs in Cyberspace: Contemporary Research in Cyber- and Digital Anthropology [Kiborgi v kiberprostranstve: sovremennye issledovaniia v oblasti kiber- i tsifrovoy antropologii]. *Этнографическое обозрение*, 2020, no. 1, pp. 5–22. <https://doi.org/10.31857/S086954150008752-7> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Sergey Sokolovskiy | <http://orcid.org/0000-0002-0112-0739> | sokolovskiserg@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

digital culture, cyberculture, netnography, digital humanities, digital activism, immersive technologies, augmented reality

Abstract

The article introduces the special theme of the issue on the “Anthropology of Cyberspace and Digital Technologies” and reviews the publications in various subfields and research areas in cyber- and/or digital anthropology of the last quarter of a century. They are subdivided into several broad categories, including methodology of digital ethnography, anthropological study of digital technologies and their influence on culture, language and society, and the research on digital professions, subcultures and identities. The article identifies key authors and publications in these fields, thus providing a guide for scholars who are planning research in one of the areas covered. Finally, it briefly assesses the current development of digital anthropology in Russia and mentions journals and centers that specialize in digital studies. The thematic collection includes contributions by Sokolovskiy S.V., Zemnukhova L.V., Kasatkina A.K., Poretskova A.A. and Slavgorodskii-Kazanets T.V., Sokolova E.K. and Shevchenko S.Yu., Kozhevnikova M. and Karpova S.V.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [19-19-50045]

References

- Aouragh, M. 2018. Digital Anthropology. In *The International Encyclopedia of Anthropology*, edited by H. Callan, 1–10. London: J. Wiley & Sons.
- Artmann, S. 2010. Computers and Anthropology. In *21st Century Anthropology: A Reference Handbook*, 2 vols., edited by H.J. Birk, 2: 915–924. London: Sage.
- Axel, B.K. 2006. Anthropology and the New Technologies of Communication. *Cultural Anthropology* 21 (3): 354–384.
- Barth, F., A. Gingrich, R. Parkin, and S. Silverman. 2005. *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Baym, N.K. 1999. *Tune In, Log On: Soaps, Fandom, and Online Community*. London: Sage.
- Baym, N.K. 2010. *Personal Connections in the Digital Age*. Cambridge: Polity.
- Bell, D. 1976. *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books.
- Bernal, V. 2005. Eritrea On-Line: Diaspora, Cyberspace, and the Public Sphere. *American Ethnologist* 32 (4): 660–675.
- Bluteau, J.M. 2019. Legitimising Digital Anthropology Through Immersive Cohabitation: Becoming an Observing Participant in a Blended Digital Landscape. *Ethnograph*. <https://doi.org/10.1177/1466138119881165>
- Boellstorff, T. 2008. *Coming of Age Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton: Princeton University Press.
- Boellstorff, T. 2012. Rethinking Digital Anthropology. In *Digital Anthropology*, edited by H. Horst and D. Miller, 39–60. London: Bloomsbury.
- Boellstorff T. et al. 2012. *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*. Princeton: Princeton University Press.
- Boog, J. 2014. *Born Reading: Bringing Up Bookworms in a Digital Age – From Picture Books to eBooks and Everything in Between*. New York: Simon & Schuster.
- Boyer, D. 2013. *The Life Informatic: Newsmaking in the Digital Era*. Ithaca: Cornell University Press.
- Castells, M. 1996. *The Rise of the Network Society*. Cambridge: Blackwell.
- Coleman, E.G. 2010. Ethnographic Approaches to Digital Media. *Annual Reviews of Anthropology* 39: 487–505.
- Coleman, E.G. 2012. *Coding Freedom: The Ethics and Aesthetics of Hacking*. Princeton: Princeton University Press.
- Coleman, E.G., and A. Golub. 2008. Hacker Practice. *Anthropological Theory* 8 (3): 255–277.
- Constable, N. 2003. *Romance on a Global Stage: Pen Pals, Virtual Ethnography, and “Mail-Order” Marriages*. Berkeley: University of California Press.
- Costanza-Chock, S. 2008. The Immigrant Rights Movement on the Net: Between “Web 2.0” and Comunicación Popular. *American Quarterly* 60 (3): 851–864.
- Costa, E. 2016. *Social Media in Southeast Turkey: Love, Kinship and Politics*. London: UCL Press.
- Cover, R. 2015. *Digital Identities: Creating and Communicating the Online Self*. London: Academic Press.
- Creeber, G., and R. Martin, eds. 2009. *Digital Cultures: Understanding New Media*. Maidenhead: Open University Press.
- Crystal, D. 2008. *Txng: The Gr8 Db8*. Oxford: Oxford University Press.
- Danet, B., and S. Herring. 2007. *The Multilingual Internet: Language, Culture, and Communication Online*. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195304794.001.0001>
- Daniel, B.K. 2010. *Handbook of Research on Methods and Techniques for Studying Virtual Communities: Paradigms and Phenomena*. Vol. 1. Hershey: IGI Global Snippet.
- Daniels, J. 2009. *Cyber Racism: White Supremacy Online and the New Attack on Civil Rights*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Dauber, C.E. 2009. *Youtube War: Fighting in a World of Cameras in Every Cell Phone and Photoshop on Every Computer*. Carlisle Barracks: CreateSpace.
- DeNicola, L. 2006. The Bundling of Geospatial Information with Everyday Experience. In *Surveillance and Security: Technological Politics and Power in Everyday Life*, edited by T. Moahan, 243–264. New York: Routledge.
- Dicks, B., B. Mason, A. Coffey, and P. Atkinson. 2005. *Qualitative Research and Hypermedia: Ethnography for the Digital Age*. London: Sage.
- Doron, A., and R. Jeffrey. 2013. *The Great Indian Phone Book: How the Cheap Cell Phone Changes Business, Politics, and Daily Life*. Cambridge: Harvard University Press.

- Downey, G.L., J. Dumit, and S. Williams. 1995. Cyborg Anthropology. *Cultural Anthropology* 10 (2): 264–269.
- Eldred, M. 2009. *The Digital Cast of Being: Metaphysics, Mathematics, Cartesianism, Cybernetics, Capitalism, Communication*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Escobar, A. 1994. Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture. *Current Anthropology* 35 (3): 211–231.
- Ferraris, M. (2005) 2012. *Where Are You: An Ontology of the Cell Phone*. Lincoln: Fordham University Press.
- Fischer, M. 1999. Worlding Cyberspace: Towards a Crucial Ethnography in Time, Space, Theory. In *Critical Anthropology Now: Unexpected Context, Shifting Constituencies, Changing Agendas*, edited by G. Marcus, 245–305. Santa Fe: SAR Press.
- Forte, M.C. 2003. Caribbean Aborigines Online: Digitized Culture, Networked Representation. *Indigenous Affairs* 2: 32–37.
- Fox, K. 2004. *Watching the English: The Hidden Rules of English Behavior*. London: Hodder & Stoughton.
- Fuller, M., ed. 2008. *Software Studies: A Lexicon*. Cambridge: MIT Press.
- Ginsburg, F., L. Abu-Lughod, and B. Larkin, eds. 2002. *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley: University California Press.
- Gray, C.H., and M. Driscoll. 1992. What's Real About Virtual Reality? Anthropology of, and in, Cyberspace. *Visual Anthropology Review* 8 (2): 39–49.
- Hacking, I. 1983. *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hakken, D. 1993. Computing and Social Change: New Technology and Workplace Transformation, 1980–1990. *Annual Review of Anthropology* 22 (1): 107–132.
- Haraway, D.J. 1985. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
- Harkaway, N. 2012. *The Blind Giant: Being Human in a Digital World*. New York: Vintage Books.
- Haynes, N. 2016. *Social Media in Northern Chile: Posting the Extraordinarily Ordinary*. London: UCL Press.
- Heim, M. 1994. *The Metaphysics of Virtual Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Hindman, M.S. 2009. *The Myth of Digital Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Hine, C. 2000. *Virtual Ethnography*. London: Sage.
- Hine, C. 2005. *Virtual Methods: Issues in Social Research on the Internet*. New York: Berg.
- Hine, C. 2015. *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. London: Bloomsbury.
- Hjorth, L., H. Horst, A. Galloway, and G. Bell. 2016. *The Routledge Companion to Digital Ethnography*. New York: Routledge.
- Horst, A.H., and D. Miller. 2006. *The Cell Phone: An Anthropology of Communication*. New York: Berg.
- Horst, H.A., and D. Miller, eds. 2012. *Digital Anthropology*. London: Berg.
- Hui Ching Chua, E. 2019. The Journalist's New Job: Digital Technologies and the Reader-Less Quality of Contemporary News Production. *Ethnography* 20 (2): 184–220.
- Humphrey, C. 2009. The Mask and the Face: Imagination and Social Life in Russian Chat Rooms and Beyond. *Ethnos* 74 (1): 31–50.
- Humphreys, L., and T. Barker. 2007. Modernity and the Mobile Phone: Exploring Tensions about Dating and Sex in Indonesia. *Journal of Media Culture* 10 (1). <http://journal.media-culture.org.au/0703/06-humphreys-barker.php>
- Isin, E., and E. Ruppert. 2015. *Being Digital Citizens*. London: Rowman & Littlefield International.
- Ito, M. 2009. *Engineering Play: A Cultural History of Children's Software*. Cambridge: MIT Press.
- Ito M., D. Okabe, and M. Matsuda. 2005. *Personal, Portable, Pedestrian: Mobile Phones in Japanese Life*. Cambridge: MIT Press.
- Ito, M. et al. 2009. *Hanging Out, Messing Around and Geeking Out: Living and Learning with New Media*. Cambridge: MIT Press.
- Jakubowicz, A. et al. 2017. *Cyber Racism and Community Resilience: Strategies for Combating Online Race Hate*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Johnson, E. 2007. *Dreaming of a Mail-Order Husband: Russian-American Internet Romance*. Durham: Duke University Press.
- Karaganis, J., ed. 2008. *Structures of Participation in Digital Culture*. New York: Social Science Research Council.

- Kelty, C.M. 2005. Geeks, Social Imaginaries, and Recursive Publics. *Cultural Anthropology* 20 (2): 185–214.
- Kelty, C.M. 2008. *Two Bits: The Cultural Significance of Free Software*. Durham: Duke University Press.
- Kendall, L. 2002. *Hanging Out in the Virtual Pub: Masculinities and Relationships Online*. Berkeley: University of California Press.
- Kozinets, R.V. 2010. *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. Thousand Oaks: Sage.
- Kozinets, R.V. 2015. *Netnography*. In *The International Encyclopedia of Digital Communication and Society*, 3 vols., edited by R. Mansell and P. Ang, 8. Chichester: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118767771.wbiedcs067>
- Kozinets, R.V. (2010) 2015. *Netnography: Redefined*. London: Sage.
- Kuhn, T.S. (1962) 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Landzelius, K., ed. 2006. *Native on the Net: Indigenous and Diasporic Peoples in the Virtual Age*. London: Routledge.
- Ling, R.S. 2004. *The Mobile Connection: The Cell Phone's Impact on Society*. San Francisco: Morgan Kaufmann.
- Lovink, G. 2008. *Zero Comments: Blogging and Critical Internet Culture*. New York: Routledge.
- Lysloff, R.T.A. 2003. Musical Community on the Internet: An On-line Ethnography. *Cultural Anthropology* 18 (2): 233–263.
- Madianou, M., and D. Miller. 2012. *Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia*. London: Routledge.
- Markham, A., and N. Baym, eds. 2009. *Internet Inquiry: Conversations about Method*. London: SAGE Publishing.
- Matthews, S., J. Detwiler, and L. Burton. 2005. Geo-Ethnography: Coupling Geographic Information Analysis Techniques with Ethnographic Methods in Urban Research. *Cartographica* 40 (4): 75–90.
- McDonald, T. 2016. *Social Media in Rural China: Social Networks and Moral Frameworks*. London: UCL Press.
- Mckay, D. 2016. *An Archipelago of Care: Filipino Migrants and Global Networks*. Bloomington: Indiana University Press.
- Miller, D., and J. Sinanan. 2014. *Webcam*. Cambridge: Polity.
- Miller, D., and D. Slater. 2000. *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.
- Miller, D., et al. 2016. *How the World Changed Social Media*. London: UCL Press.
- Montag, C. 2018. *Homo Digitalis: Smartphones, soziale Netzwerke und das Gehirn* [Homo Digitalis: Smartphones, Social Networks, and the Brain]. Berlin: Springer.
- Nardi, B. 2010. *My Life as a Night Elf Priest: An Anthropological Account of World of Warcraft*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Negroponte, N. 1996. *Being Digital*. New York: Vintage Books.
- O'Neil, M. 2009. *Cyberchiefs: Autonomy and Authority in Online Tribes*. London: Pluto.
- Palfrey, J., and U. Gasser. 2008. *Born Digital: Understanding the First Generation of Digital Natives*. New York: Basic Books.
- Panagakos, A.N., and H.A. Horst. 2006. Return to Cyberia: Technology and the Social Worlds of Transnational Migrants. *Global Networks* 6 (2): 109–124.
- Paterson, C., and D. Domingo, eds. 2008. *Making Online News: The Ethnography of New Media Production*. New York: Peter Lang.
- Pink, S., et al. 2016. *Digital Ethnography: Principles and Practice*. London: Sage.
- Price, S., C. Jewitt, and B. Brown, eds. 2013. *The SAGE Handbook of Digital Technology Research*. London: Sage.
- Rackaway, C. 2014. *Communicating Politics Online*. New York: Palgrave Macmillan.
- Radde-Antweiler, K. 2008. Religion is Becoming Virtualized: Introduction to the Special Issue on Religion in Virtual Worlds. *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 3.1. <https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/article/view/386/361>
- Radin, P. 2006. "To Me, It's My Life": Medical Communication, Trust, and Activism in Cyberspace. *Social Sciences and Medicine* 62 (3): 591–601.
- Reed, A. 2005. My Blog Is Me: Texts and Persons in UK Online Journal Culture (and Anthropology). *Ethnos* 70 (2): 220–242.
- Reed, A. 2008. Blog This: Surfing the Metropolis and the Method of London. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14 (2): 391–406.

- Rovai, A. 2009. *The Internet and Higher Education: Achieving Global Reach*. Oxford: Chandos Publishing.
- Sanjek, R., and S. Tratner, eds. 2016. *eFieldnotes: The Makings of Anthropology in the Digital World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schiffauer, L. 2013. The Mobile Phone in Siberia: The Impact of a New Communication Technology on the Everyday Culture of a Postsocialist Society. *Zeitschrift für Ethnologie* 138 (1): 23–35.
- Senft, T. 2008. *Camgirls: Celebrity and Community in the Age of Social Networks*. New York: Peter Lang.
- Singer, P.W., and A. Friedman. 2014. *Cybersecurity and Cyberwar: What Everyone Needs to Know*. Oxford: Oxford University Press.
- Slater, D. 2000. Consumption without Scarcity: Exchange and Normativity in an Internet Setting. In *Commercial Cultures: Economies, Practices, Spaces*, edited by P. Jackson et al., 124–142. Oxford: Berg.
- Smith, M.A., and P. Kollock, eds. 1999. *Communities in Cyberspace*. London: Routledge.
- Snodgrass, J.G. 2016. Online Virtual Worlds as Anthropological Field Sites: Ethnographic Methods Training Via Collaborative Research of Internet Gaming Cultures. *Annals of Anthropological Practice* 40 (2): 134–147.
- Soro, A., M. Brereton, and P. Roe, eds. 2019. *Social Internet of Things*. Berlin: Springer.
- Sreberny, A., and G. Khiabany. 2010. *Blogistan: The Internet and Politics in Iran*. London: Tauris.
- Srinivasan, R. 2006. Indigenous, Ethnic and Cultural Articulations of the New Media. *International Journal of Culture Studies* 9 (4): 497–518.
- Taylor, T.L. 2006. *Play between Worlds: Exploring Online Game Culture*. Cambridge: MIT Press.
- Trofimova, G.N. 2011. *Yazykovoï vkus internet-epokhi v Rossii. Funktsionirovanie russkogo yazyka v Internete: kontseptual'no-sushchnostnye dominanty* [The Linguistic Taste of the Internet Epoch in Russia: Russian Language Functioning in Internet: Essential Conceptual Dominants]. Moscow: RUDN.
- Turkle, S. 1984. *The Second Self: Computers and the Human Spirit*. New York: Simon and Schuster.
- Turkle, S. 1995. *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. New York: Simon and Schuster.
- Turkle, S., ed. 2008. *The Inner History of Devices*. Cambridge: MIT Press.
- Turkle, S. 2011. *Alone Together*. New York: Basic Books.
- Wang, X. 2016. *Social Media in Industrial China*. London: UCL Press.
- Wilson, S., and L.C. Peterson. 2002. The Anthropology of Online Communities. *Annual Review of Anthropology* 31: 449–467.
- Zaloom, C. 2006. Markets and Machines: Work in the Technological Sensoryscapes of Finance. *American Quarterly* 58 (3): 815–837.

КАК ЦИФРОВЫЕ ТЕХНОЛОГИИ ТРАНСФОРМИРУЮТ СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ

Ключевые слова: цифровые технологии, социальные науки, данные, методология, *digital humanities*, цифровая грамотность

Социальные науки трансформируются благодаря цифровым технологиям. Социальные сети, мобильные приложения, цифровые следы, виртуальные пространства и многое другое либо становятся самостоятельными объектами исследования, либо оказываются неразрывно связанными с “материальной” повседневной жизнью. Но при этом цифровые технологии требуют формирования новых навыков (например, цифровой грамотности) для разных этапов работы с данными — от их сбора и обработки до интерпретации. Кроме того, переосмыслиются дисциплинарные границы, методологические принципы и общий подход к дизайну исследований в связи с распространением цифровых практик. Статья посвящена тому, какие изменения происходят в социальных науках вследствие распространения цифровых технологий и данных, а также смещения границ дисциплин в исследовательской практике.

Развитие цифровых технологий привело к появлению новых дисциплинарных направлений, развитию нового методического арсенала и даже к пересмотру методологических принципов и традиций. Цифровые технологии — это пространство со своей “инфраструктурой”, где не только складываются свои формы социальности (Gillespie et al. 2014; Loos et al. 2008), но и возникают новые исследовательские задачи. Каким образом цифровые технологии изменяют деятельность ученых — представителей социальных наук? Цифровые технологии по необходимости вносят в исследовательскую повестку новые способы обращения с эмпирическим материалом, которые все сложнее игнорировать: социальные сети, мобильные приложения, цифровые следы, виртуальные пространства и многое другое либо становятся самостоятельными объектами исследования, либо оказываются неразрывно связанными с “материальной” повседневной жизнью. В последнее время особое внимание уделяется растворению границ между онлайн и оффлайн режимами (boyd 2007).

Динамика обсуждения роли цифровых технологий до сих пор демонстрирует разнообразные реакции — от алармизма через конструктивное принятие к акционизму и утилитаризму (Edwards et al. 2013). Сегодня в особенности технологии стали способствовать более рефлексивному отношению к цифровому у исследователей социального (Орлова 2017). Эмпирические наслоения требуют от представителей социальных наук дополнительной рефлексии в отношении своей профессиональной

Лилия Владимировна Земнухова | <https://orcid.org/0000-0002-2938-3629> | l.zemnukhova@gmail.com | к. соц. н., старший научный сотрудник | Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН (ул. 7-я Красноармейская 25/14, Санкт-Петербург, 190005, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 17-33-01173]

деятельности. Перед ними стоит задача переосмыслить процесс производства научного знания, а также его возможности и ограничения на каждом этапе (*Ruppert et al.* 2013). Это означает не только выбор методов сбора и анализа данных, но и процесс их интерпретации, и решение о том, как представлять полученные результаты. Например, в связи с распространением больших данных постулируется необходимость критической рефлексии в отношении эпистемологии социальных наук (*Kitchin* 2014). При этом “поворот к цифре” (*digital turn*) в большей степени рассматривается в сфере образовательных практик и новой грамотности (*Mills* 2010), а дискуссии об изменении исследовательской деятельности обретают особое значение в области цифровизации гуманитарных наук (*Digital Humanities, DH*) (см., напр.: *Berry* 2011). В отечественной литературе цифровые технологии проблематизируются с точки зрения влияния их на производство знания (*Журавлева* 2015; *Дудина* 2015), а также обсуждаются вопросы использования компьютерных методов (*Толстова* 2015), изменения данных (*Дудина* 2016) и вызовов, встающих перед социальными науками (*Сивков* 2017).

Цель статьи — выделить ключевые изменения, которые происходят в социальных науках вследствие использования цифровых технологий в исследовательской практике. Речь пойдет о трех основных аспектах: о данных, дисциплинарных границах и социотехническом производстве. Множественность и постоянный прирост данных трансформируют представления о том, как с ними обращаться: их производство, сбор и обработка диверсифицируются, а перед исследователями встают вызовы в виде новых ограничений, вопросов происхождения данных или же их последующей интерпретации. Кроме того, теория и методология социальных наук не успевают за технологическим развитием и обусловленными им изменениями социальной реальности, что приводит к необходимости переосмысления дисциплинарных границ и выстраивания новых практик кооперации с представителями других направлений. Наконец, наметилось движение в сторону привлечения исследователей социальной сферы к разработке социотехнических систем сбора и анализа цифровых данных, когда узкотехнологической перспективы недостаточно.

Цифровые данные как “новая” эмпирика

Чем полученные в результате ваших исследований данные лучше тех, которые соберет и проанализирует Яндекс или Google, показав нам тенденции и паттерны? (см., напр., дискуссию на Грушинской конференции 2015 г.: *Big Data* 2015). Подобным образом озвучивается в последнее время напряжение между исследователями: теми, кто оперирует данными, собранными традиционными социологическими методами, и теми, кто чаще всего работает с большими данными из коммерческого сектора. Напряжение нарастает в том числе в связи с тем, что сфера компетенций в работе с данными выходит за пределы академического поля и все больше зависит от ИТ-корпораций и госслужб. В исследовательскую повестку вопросы изменения формата данных и методов вошли уже больше десяти лет назад, когда информационные технологии стали пользовательскими и повсеместными, но рефлексия представителей социальных наук все еще выражена недостаточно. В этом разделе обратимся к особенностям цифровых данных и способов обращения с ними в контексте диверсифицированных акторов.

В сентябре 2017 г. Объединенный Королевский институт по исследованию вопросов безопасности и обороны (*Royal United Services Institute for Defence and Security Studies, RUSI*) выпустил отчет под названием “Большие данные и полиция” (*Babuta* 2017). Автор этого отчета, исследователь института, признался, что нет возможности анализировать такое количество данных, каким они располагают. Выделяются две основные, но не единственные причины возникновения этой проблемы: нет центра обмена информацией, который бы аккумулировал разнородные данные, и отсутствуют технологии осмысления этих данных (букв. *to make sense of unstructured data*; *Ibid.*: 3). В отчете приводятся рекомендации

для комиссариатов, агентств, разработчиков и исследователей по улучшению использования больших данных. Почти все 14 пунктов рекомендаций применимы и к деятельности ученых — представителей социальных наук: необходимы общая инфраструктура (центры обмена информацией) и стандарты (гlossарий, этическая рамка) сбора данных; требуется координация нововведений (медиатор) и дополнительное обучение (тренинги или видеоинструкции); нужно постоянно подстраивать систему под реальные потребности работы; следует сохранять все изменения и манипуляции данными. Большие данные нуждаются в большой аналитике и координации разных сил, а технологии влекут за собой сложности в работе с данными, и к этому надо быть готовыми.

Отдельная дискуссия ведется о том, в чем специфика цифровых данных и чем они отличаются от привычных, собранных традиционными методами (*Burrows, Savage 2014; Lupton 2015*). Среди основных характеристик выделяются следующие: цифровые данные создаются, собираются и воспроизводятся пользователями самостоятельно (контролируемым и неконтролируемым образом); количество этих данных постоянно растет, при этом они приобретают разные форматы — от текстовых и графических до аудиальных и визуальных; большая часть этих данных находится в открытом доступе, они постоянно обновляются. Разумеется, не весь производимый в сети контент становится данными, но исследовательский потенциал такого количества доступной информации способствует не только росту интереса представителей социальных наук, но и осознанию необходимости понимания ее природы. Для исследователей социальной сферы взаимодействие с цифровыми данными представляет отдельную и самостоятельную задачу, связанную с конкретными навыками (*McFarland et al. 2016*), предполагающими наличие знания о том, как в целом устроен сбор таких данных, как их можно структурировать, группировать, по каким принципам анализировать и с какими ограничениями интерпретировать. Если с первыми тремя вопросами сегодня лучше справляются технические специалисты, то для интерпретации данных подключаются представители социальных наук.

Наибольшей рефлексивностью отличаются те исследователи, которые работают на стыке академической и корпоративной наук. Так, критикуя большие данные, Дана Бойд и Кейт Кроуфорд приходят к шести ключевым “провокациям”, по которым предлагают обсуждать междисциплинарность этой социотехнической системы: 1) большие данные меняют определение знания; 2) требования к объективности и точности вводят в заблуждение; 3) больше данных — это не всегда лучше; 4) большие данные теряют смысл вне контекста; 5) доступность не означает этичность; 6) ограниченный доступ к большим данным создает новые цифровые различия (*boyd, Crawford 2012*). Каждый из этих пунктов и все они вместе отражают напряжения между традиционными способами обращения с данными, принятыми в социальных науках, и современными практиками, — в первую очередь индустриальными, — где еще нет устоявшихся регламентов, правил и регулирования в отношении работы с данными. Особо ощущается нехватка специалистов-экспертов, способных анализировать большие данные (*Manovich 2011*), в частности с исследовательским опытом. Возникает вопрос, можно ли провести четкую границу между данными и тем, к чему исследователи привыкли относиться как к эмпирике для последующего анализа и интерпретации. Посмотрим на один из примеров пересечения этих областей.

В мае-июне 2017 г. междисциплинарная команда (географов, аналитиков и программистов) из МГУ опубликовала результаты своего проекта “Виртуальное население России”, представив их в виде интерактивного атласа (Атлас 2017). Ученые собрали данные по всей социальной сети “ВКонтакте” с января по март 2015 г., проанализировали их и нанесли на карту. Конечно, этот новый тип “переписи” охватывает лишь тех, кто зарегистрирован в социальной сети, а в выборку исследования виртуальных сообществ не могут попасть те, кого “ВКонтакте” нет, — эти ограничения

оказываются справедливыми на момент реализации проекта. Исследователи отмечают, что виртуальное население, как “кривое зеркало”, может отражать какие-то тенденции, которые не видны в привычной переписи. А в некоторых случаях и вовсе сложно достоверно сказать, какие из данных являются более показательными: например, если необходимо проследить внутренние перемещения граждан, когда они не меняют прописки или регистрации, но вносят информацию о текущем местоположении на свою страничку. Здесь прослеживаются масштабы распространения социальных сетей, а также (на основании данных о себе, указанных по собственному желанию) закономерности поведения пользователей “в реальной жизни”. С другой стороны, исследование только социальной сети ставит дополнительные требования к проверке данных: на них можно опираться, но анализ должен учитывать значительное количество нюансов и оговорок.

В данных социальных сетей много смещений: пользователи выдумывают для себя разные образы/личности, регистрируют несколько страниц, указывают ложную информацию, умирают (а персональные данные остаются). Преодолевать эти сложности можно с помощью тех же цифровых методов, создавая дополнительные алгоритмы вторичной проверки (напр., учитывая то, как ведет себя пользователь в сети, семантические характеристики доступных записей, анализ визуальных материалов и др.). При этом всегда необходимо иметь в виду возможное реальное поведение — представители социальных наук рефлексируют о классических трудностях в применении методов (информанты лгут; интервьюеры халтурят; люди, вводящие данные, ошибаются; см.: *Рогозин* 2004), значит, подобные эффекты в цифровых данных также не должны быть неожиданными.

Цифровые данные предполагают гибкость обращения с ними и в связи с этим пересмотр традиционных или конвенциональных алгоритмов работы. Связанность цифрового и материального укрепляется разными способами верификации, когда пользователя просят документально подтвердить свою уникальность (к примеру, прислать скан паспорта или водительских прав). Таким образом осуществляется сглаживание границы между материальным и цифровым, но цифровые данные не становятся исчерпывающими. На одной из дискуссий в рамках форума “Открытые инновации” в 2017 г. поднимался вопрос о том, будет ли востребована профессия аналитика данных или маркетолога после массового внедрения технологии искусственного интеллекта. Разные эксперты сошлись во мнении, что не получится заменить тех специалистов, которые выносят содержательные заключения на основе массива данных и которые могут найти тонкие моменты и частные решения задач. Технократические стремления к квантификации и цифровизации требуют более внимательного отношения к тому, что остается неучтенным, что не может быть подвергнуто манипуляциям с данными. С другой стороны, чтобы сохранять уникальные компетенции в работе с данными, представителям социальных наук нужны новые базовые цифровые навыки и готовность в очередной раз поставить под вопрос устоявшуюся картину привычного исследовательского поля.

Границы дисциплин и цифровые навыки

В связи с тем что цифровые данные приходят в другие сферы благодаря инфраструктурам и практикам ИТ, вместе с данными переходят и дисциплинарные способы обращения с ними. С одной стороны, профессиональное ИТ-сообщество постоянно работает над тем, чтобы появлялись пространства для пользователей, которые и формируют контент (данные). С другой стороны, этот поток данных не регулируется дополнительно и позволяет создавать связи и различные конфигурации взаимодействия. Из программирования в социальные науки приходят новые форматы вовлечения других разработчиков и пользователей.

Вовлечение пользователей в производство, отбор или интерпретацию данных может происходить разными способами, а в случае с цифровыми данными появляются самостоятельные, новые формы взаимодействия с технологиями. В этом контексте исследователи выделяют следующие типы человеко-компьютерных сетей (*Human-Machine Networks, HMN*): “добровольные вычисления” (*public resource computing*), краудсорсинг (*crowdsourcing*), поисковые системы, коллективное зондирование (*crowdsensing*), онлайн-рынки, социальные медиа, онлайн-игры и виртуальные миры, массовое сотрудничество (*Tsvetkova et al. 2016*). В исследовательской сфере все большую популярность обретает краудсорсинг как способ активного вовлечения пользователей.

В исследовательских проектах социогуманитарных наук краудсорсинг распространен в виде волонтерской поддержки. Один из таких масштабных проектов в России — “Прожито” — собирает личные истории в электронном корпусе дневников (Прожито б.г.). Эта инициатива объединила сотни специалистов, партнеров и волонтеров, заинтересованных в создании и развитии архива дневников, рукописей, различных эго-документов, в оцифровывании их и приведении в формат, доступный для интерактивного взаимодействия с ними. “Прожито” — классический пример проектов, которые реализуются в сфере *DH*. В основе цифровых гуманитарных дисциплин лежит представление о необходимости трансдисциплинарного сотрудничества на самых ранних этапах проектов.

DH охватывает действительно широкий спектр направлений, в которых технологии становятся неотъемлемой частью социогуманитарного знания. В рамках этой исследовательской области возникают такие задачи, как оцифровка разного рода материалов культурного наследия, обработка и визуализация больших массивов разрозненных (часто — качественных) данных, пересмотр традиционных подходов в связи с технологическим развитием. Хотя в большей степени *DH* работает в сфере искусства и культуры, достижением этой области стало налаживание конструктивного диалога между разными дисциплинарными направлениями. В его основе лежит партисипаторная культура, предполагающая вовлечение всех участников, производящих данные (контент) и имеющих доступ к ним, — но все это становится возможным благодаря общим, объединяющим технологическим инфраструктурным решениям (*Земнухова и др. 2019*).

DH не столько продолжает традиционные методы и практики, сколько выходит за их пределы, осваивая инновационные возможности и подходы, а основные изменения касаются как методов и данных, так и интерпретаций (*Burdick et al. 2012*). Исследователи имеют дело одновременно и с материальными артефактами, и с цифровыми. Действующими становятся альянсы человека и технологий, причем множественность форматов информации и знания, которую производят пользователи, формирует своеобразную цифровую экологию. Следует заранее учитывать, в каком виде и в какой форме предполагается получать результаты исследований.

С развитием новых медиа трансдисциплинарные проекты все чаще оформляются в (транс)медиаформатах (*Jenkins 2003*), которые требуют от исследователей дополнительных навыков и цифровой грамотности — общей технической, компьютерной грамотности, направленной на понимание того, как работают компьютеры, девайсы (по крайней мере их возможности, а не механика) и пространство сценариев в отношении программного обеспечения. Нужны также: информационная грамотность, которая подразумевает наличие общего представления о том, как появляется, распространяется, хранится информация онлайн и оффлайн; “сетевая” грамотность — чтобы понять, как устроены новые типы сообществ и информационных взаимодействий; грамотность в отношении социальных медиа, в которых сжимается мир, соприсутствуют и развлечения, и дискуссии, и разные типы коммуникации (*Jenkins et al. 2009*). Все это вместе представляет собой набор метанавыков (*metaskills*), обладание которыми способствует развитию новых подходов к дизайну исследований (*Neumeier 2012*).

Работа с цифровыми технологиями означает пересмотр сложившихся представлений не только о производстве и анализе данных, но и о жизненном цикле исследовательского проекта, включая его медиарепрезентации. В этой связи Джеффри Шнапп говорит о роли дизайнера знания (*knowledge designer*), который заранее учитывает последующую презентацию результатов исследования: графику, визуализацию данных, распространение в интернете, жанр презентации (*Schnapp* 2013). Поэтому методологические вызовы социальных наук должны обращаться в том числе к следующим вопросам: как оценить жанр анализа, интерпретации и представления результатов? как работать в междисциплинарных командах и думать о проекте как о дизайнерском? как поддерживать проект после его окончания, потому что медиа очень быстро меняют интересы, фокусы, акценты, — будет ли это карта, архив, база данных или сайт? Примером таких инициатив в России может стать Обнинский цифровой проект (Обнинский проект б.г.), где исследователи создают платформу для хранения, анализа и презентации своих текстовых, визуальных, аудиальных материалов. Методологический сдвиг социальных наук состоит в том, чтобы, используя свой инструментарий и расширяя его с помощью цифровых технологий, экспериментировать с форматами проведения исследования с момента его планирования и разработки дизайна до представления результатов после академических текстов.

Исследования как социотехническое производство

Границы практик ученых и разработчиков продолжают расширяться и взаимно пересекаться, а необходимость сотрудничества усиливается. Задачи исследователей социальной сферы сводятся во многом к тому, чтобы научиться “вписываться” в форматы взаимодействия с разными аудиториями, улучшать свои методы и разнообразить данные, которые теперь на любом этапе производства знания связаны с технологиями, и, что немаловажно, представлять результаты своих проектов более широкой аудитории, а также научиться разговаривать на разных языках. Дискуссии на различных конференциях свидетельствуют о том, что статус и позиция ученых, представляющих социальные науки, сегодня зависят от того, насколько они могут адаптироваться к технологическим изменениям и насколько могут отвечать ожиданиям в отношении экспертизы. В исследованиях науки и технологий (*STS*) акцент делается на прозрачности границ экспертного знания (*Collins, Evans* 2002), но представители социальных наук отстаивают свое право на производство экспертизы. С возможностями цифровых технологий на исследовательском рынке наиболее востребованы не долгие и кропотливые проекты, а быстрые “снимки”: диагностика и результат. Но при этом одной из особенностей социального знания являются не только его интерпретативные возможности, но и потенциальная доступность широкой аудитории. Сила исследователей социальной сферы в комбинировании наборов навыков в обращении с данными и использовании методов при постоянном поддержании связи с реальностью.

Рефлексивность социологов по отношению к социотехническому производству научного знания усиливалась в *STS*: их исследовательская повестка была тесно связана с технологическими особенностями деятельности и влиянием на ход научного производства представителей других социальных наук. Сегодня релевантными остаются вопросы о том, какую позицию занимают исследователи на каждом этапе социотехнического производства знания и как они могут влиять на этот процесс. Более того, знание производится совместно с исследуемыми, поскольку респонденты/информанты и сами данные участвуют в процессе конструирования интерпретации, особенно когда речь идет о цифровых данных и методах.

Технологии усложняются и закрываются, становятся “черными ящиками”, о чем особенно ярко свидетельствуют разработки в области искусственного интеллекта

(*Artificial Intelligence, AI*), которые все чаще оказываются в основе алгоритмов производства и обработки цифровых данных. Это “закрывание” технологий беспокоит и самих разработчиков, поскольку свидетельствует о слабом понимании того, что происходит внутри алгоритма. Так, в отчете исследователей из института *AI Now* Нью-Йоркского университета из 10 рекомендаций по дальнейшему развитию искусственного интеллекта половина касается социальных и этических аспектов, причем эксплицитно выражается требование к более активному взаимодействию с учеными, представляющими социальные науки (*Campolo et al. 2017*). Разрабатывая стандарты обработки баз данных, необходимо понимать природу смещений и ошибок в данных. Следует отказаться от узкотехнического подхода, поскольку он чрезмерно упрощает сложность социальных систем. Серьезная проблема сейчас состоит в том, что слабо учитывается разнообразие социальных групп (женщины, меньшинства и т.п.), для ее решения нужно более глубокое изучение редких и частных сюжетов из общественной жизни. Привлекая специалистов из неинженерных областей, надо убедиться, что их мнение и экспертиза реально учитываются в принятии решений, что для этого предоставлено достаточно ресурсов, особенно если речь идет о длительных проектах. Наконец, требуется постоянное сопровождение технологического развития в аспекте реализации этических принципов.

Таким образом, задачами исследователей теперь становятся не только поиск и объяснение искажений и смещений в наличествующих данных, но и корректировка работы технологий с учетом социального и культурного контекстов. То, что особенно интересует исследователей социального — смыслы и порядки взаимодействия, — остается во многом “за бортом”, поскольку пока практически не формализуется. Роль представителей социальных наук в цифровом пространстве лишь усиливается. Не вся информация квантифицируется, но вся требует объяснения и интерпретации: этнографы вынуждены обращаться к статистическим источникам для интерпретации контекста локальных историй (*Сивков 2017*); теперь необходимо соотносить цифровой контент с неквантифицируемыми материалами. Интерпретация данных, тенденций, сюжетов остается в сфере компетенций исследователей социального, с учетом особенностей реализации внеакадемических технологических проектов. Сложность междисциплинарного сотрудничества состоит в том, что первичный доступ к данным оказывается у разработчиков, занимающихся конструированием инструментов сбора и обработки.

Для анализа практик в цифровых данных нужна новая антропология, потому что цифровые технологии смешивают социальные группы в пространстве и времени (*Hine 2015*), а производство содержания и смыслов находится на пересечении границ онлайн и офлайн (*boyd 2007*). В широком контексте развитие цифровых технологий означает корректирующую роль ученых — представителей социальных наук — в технологическом, а точнее, в социотехническом производстве.

* * *

Дискурс о цифровых технологиях в исследовательской деятельности представителей социальных наук, как правило, вызывает неоднозначную реакцию. Цифровые технологии распространяются, выполняют все больше функций, становятся доступнее. Но происходит и обратный процесс: в них заложено такое количество алгоритмов и кодов, что исследователям социального (да и разработчикам) сложно понять, как они работают. Применять эти технологии все легче и привычнее, хотя их механизмы превратились для пользователей в “черные ящики” (*Латур 2013*). Это стало общим местом, вызывающим трудности в прикладном применении.

Цифровые технологии предоставляют новые методы исследователям социального, вследствие чего появляется еще больше возможностей для работы с данными: для их

сбора, трансформирования, интерпретирования. В этом можно увидеть призыв к сотрудничеству. Задача представителей социальных наук в том, чтобы предпринимать обоснованные попытки улучшать исследовательский инструментарий при работе с цифровыми данными: как собирать их и обрабатывать, как находить пробелы в сборе и обработке, как отслеживать ошибки выборки или сдвиги в отборе. Сейчас исследовательские возможности постоянно расширяются, появляются такие новые проекты, которые раньше нельзя было даже представить: сегодня цифровые платформы позволяют реализовывать масштабные коллаборативные программы (Deegan, McCarty 2012).

Навыки критического мышления и проблематизации остаются для представителей социальных наук базовыми и необходимыми, поскольку они принципиально важны в работе с огромными массивами неструктурированных данных. В дополнение к этому цифровые технологии заставляют с повышенным вниманием относиться к процессу производства социального знания и к собственно исследовательской деятельности. С точки зрения развития социальных наук также происходит пересмотр методологических принципов и дисциплинарных границ. Благодаря повороту к цифре возникает запрос на проведение нелинейного исследования, на создание по его результатам самостоятельного отчуждаемого продукта, на придумывание его медиаистории. Соучастие разработчиков, исследователей и пользователей приобретает форму междисциплинарного проекта с медианаправленностью, где предполагаются понятные каналы получения обратной связи и постоянное привлечение новых участников к исследовательскому процессу.

Примечания

¹Краудсорсинг — привлечение ресурсов “толпы”, т.е. широкого круга пользователей или публики для производства данных или их обработки. В отличие от бесконтрольного производства данных краудсорсинг предполагает направленные действия пользователей в отношении данных, которые потом собираются в определенном месте. Пользователи становятся соучастниками производства научного знания. Краудсорсинг стал очень популярной практикой, например, в сфере астрофизики и астрофотографии, где большое количество любителей дополняют общую базу данных наблюдений и визуализации объектов.

² Другие примеры проектов ДН в России: “Национальный корпус русского языка” (<http://www.ruscorpora.ru>), лингво-географическая система “Диалект” (<http://mns.udsu.ru/dl/common.main>), *Tolstoy Digital* (<http://digital.tolstoy.ru>), “Архитектурный ансамбль Соловецкого монастыря” (<http://solovky.ifmo.ru>), “Время советское” (<http://mizar2.kantiana.ru>), “1917. Свободная история” (<https://project1917.ru>) и др.

Источники и материалы

Атлас 2017 — Интерактивный атлас // Виртуальное население России. 2017. <http://webcensus.ru>
Прожито б.г. — Личные истории в электронном корпусе дневников // Прожито. <http://prozhito.org>
Обнинский проект б.г. — Обнинский цифровой проект. <http://obninsk-project.net>
Big Data 2015 — Big Data в социологии: дань моде или вызов времени? <http://www.ranepa.ru/sobytiya/novosti/6900-grushin-conference> (дата обращения: 20.11.2017).

Научная литература

Дудина В.И. Социологическое знание в контексте развития информационных технологий // Социологические исследования. 2015. № 6. С. 13–22.
Дудина В.И. Цифровые данные — потенциал развития социологического знания // Социологические исследования. 2016. № 9. С. 21–30.

- Журавлева Е.* Социология в сетевой среде: к цифровым социальным исследованиям // Социологические исследования. 2015. № 8. С. 25–33.
- Земнухова Л., Руденко Н., Сивков Д.* Цифровые городские исследования: проблемы взаимодействия и паттерны координации // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 4. С. 107–129.
- Латур Б.* Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2013.
- Орлова Г.* С качественного на цифровой: политика цифрового перевода в качественных исследованиях. SSRN. 2017. <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2981567>
- Рогозин Д.М.* Ошибки ввода данных открытых вопросов // Социология: методология, методы, математическое моделирование. 2004. № 9. С. 127–141.
- Сивков Д.Ю.* Большие данные в этнографии: вызовы и возможности // Социология науки и технологий. 2017. Т. 8. № 2. С. 56–67.
- Толстова Ю.* Социология и компьютерные технологии // Социологические исследования. 2015. № 8. С. 4–13.
- Babuta A.* Big Data and Policing: An Assessment of Law Enforcement Requirements, Expectations and Priorities // RUSI Occasional Paper, September 2017. <https://rusi.org/sites/default/files/rusi-bigdata-press-2017.pdf>
- Berry D.* The Computational Turn: Thinking About the Digital Humanities // Culture Machine. 2011. Vol. 12. P. 1–22.
- boyd d.* Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship // Journal of Computer-Mediated Communication. 2007. No. 13 (1). P. 210–230.
- boyd d., Crawford K.* Critical Questions for Big Data // Information, Communication & Society. 2012. No. 15 (5). P. 662–679.
- Burdick A. et al.* Digital Humanities. Cambridge: MIT Press, 2012.
- Burrows R., Savage M.* After the Crisis? Big Data and the Methodological Challenges of Empirical Sociology // Big Data & Society. 2014. P. 1–6. <https://doi.org/10.1177/2053951714540280>
- Campolo A., Sanfilippo M., Whittaker M., Crawford K.* AI now 2017 report. N.Y.: AI Now Institute at New York University, 2017.
- Collins H., Evans R.* The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience // Social Studies of Science. 2002. No. 32 (2). P. 235–296.
- Deegan M., McCarty W.* (eds.) Collaborative Research in the Digital Humanities: A Volume in Honour of Harold Short, on the Occasion of His 65th Birthday and His Retirement, September 2010. Aldershot: Ashgate Publishing, 2012.
- Edwards A., Housley W., Williams M.L., Sloan L.* Digital Social Research, Social Media and the Sociological Imagination: Surrogacy, Augmentation and Re-Orientation // International Journal of Social Research Methodology. 2013. No. 16 (3). P. 245–260.
- Gillespie T., Boczkowski P., Foot K.* Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society. Boston: MIT Press, 2014.
- Hine C.* Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday. Huntingdon: Bloomsbury Publishing, 2015.
- Jenkins H.* Transmedia Storytelling: Moving Characters from Books to Films to Video Games Can Make Them Stronger and More Compelling // MIT Technology Review. 15.06.2003. <https://www.technologyreview.com/s/401760/transmedia-storytelling>
- Jenkins H. et al.* Confronting the Challenges of Participatory Culture: Media Education for the 21st Century // Building the Field of Digital Media and Learning. Chicago: MacArthur Foundation, 2009. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED536086.pdf>
- Kitchin R.* Big Data, New Epistemologies and Paradigm Shifts // Big Data & Society. 2014. April–June. P. 1–12. <https://dx.doi.org/10.1177/2053951714528481>
- Lupton D.* Digital Sociology. L.: Routledge, 2016.
- Loos E., Haddon L., Mante-Meijer E.* (eds.) The Social Dynamics of Information and Communication Technology. Aldershot: Ashgate Publishing, 2008.
- Manovich L.* Trending: The Promises and the Challenges of Big Social Data // Debates in the Digital Humanities / Ed. M.K. Gold. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011. P. 460–475.
- McFarland D., Lewis K., Goldberg A.* Sociology in the Era of Big Data: The Ascent of Forensic Social Science // American Sociologist. 2016. Vol. 47 (1). P. 12–35. <https://dx.doi.org/10.1007/s12108-015-9291-8>

- Mills K.A. A Review of the Digital Turn in the New Literacy Studies // Review of Educational Research. 2010. No. 80 (2). P. 246–271.
- Neumeier M. Metaskills: Five Talents for the Robotic Age. San Francisco: New Riders, 2012.
- Ruppert E., Law J., Savage M. Reassembling Social Science Methods: The Challenge of Digital Devices // Theory, Culture & Society. 2013. No. 30 (4). P. 22–46.
- Schnapp J. Knowledge Design. 2013. [http://jeffreyschnapp.com/wp-content/uploads/2011/06/ HH_lectures_Schnapp_01.pdf](http://jeffreyschnapp.com/wp-content/uploads/2011/06/HH_lectures_Schnapp_01.pdf)
- Tsvetkova M. et al. Understanding Human-Machine Networks: A Cross-Disciplinary Survey // ACM Computing Surveys. 2017. Vol. 50 (12). P. 12:1–12:35. <https://doi.org/10.1145/3039868>

Research Article

Zemnukhova, L.V. How Digital Technologies Are Transforming Social Sciences [Kak tsifrovyye tekhnologii transformiruyut sotsial'nye nauki]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 23–33. <https://doi.org/10.31857/S086954150008753-8> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Liliia Zemnukhova | <https://orcid.org/0000-0002-2938-3629> | l.zemnukhova@gmail.com | Sociological Institute of the FCTAS RAS (25/14 7th Krasnoarmeyskaya Str., St. Petersburg, 190005, Russia)

Keywords

digital technologies, social sciences, data, methodology, digital humanities, digital literacy

Abstract

Digital technologies are transforming social sciences. Social networks, mobile applications, digital traces, virtual spaces, and much more either become an independent object of research or turn out to be inextricably linked to the “material” everyday life. But digital technologies require the formation of new skills (for example, digital literacy) for different stages of working with data – from their collection and processing to interpretation. Besides, disciplinary boundaries, methodological principles, and a general approach to research design are being rethought in connection with the proliferation of digital practices. The article discusses the changes that occur in the social sciences due to the spread of digital technologies and data, as well as the mixing of the boundaries of disciplines in research practice.

References

- Babuta, A. 2017. Big Data and Policing: An Assessment of Law Enforcement Requirements, Expectations and Priorities. RUSI Occasional Paper. September. <https://rusi.org/sites/default/files/rusi-bigdata-press-2017.pdf>
- Berry, D. 2011. The Computational Turn: Thinking About the Digital Humanities. *Culture Machine* 12: 1–22.
- boyd, d. 2007. Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication* 13 (1): 210–230.
- boyd, d., and K. Crawford. 2012. Critical Questions for Big Data. *Information, Communication & Society* 15 (5): 662–679.
- Burdick, A., et al. 2012. *Digital Humanities*. Cambridge: MIT Press.
- Burrows, R. and M. Savage. 2014. After the Crisis? Big Data and the Methodological Challenges of Empirical Sociology. *Big Data & Society*: 1–6. <https://doi.org/10.1177/2053951714540280>
- Campolo, A., M. Sanfilippo, M. Whittaker, and K. Crawford. 2017. *AI now 2017 report*. New York: AI Now Institute at New York University.
- Collins, H. and R. Evans. 2002. The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience. *Social Studies of Science* 32 (2): 235–296.
- Deegan, M., and W. McCarty, eds. 2012. *Collaborative Research in the Digital Humanities: A Volume in Honour of Harold Short, on the Occasion of His 65th Birthday and His Retirement, September 2010*. Aldershot: Ashgate Publishing.

- Dudina, V. 2015. Sotsiologicheskoe znanie v kontekste razvitiia informatsionnykh tekhnologii [Sociological Knowledge in the Context of Information Technologies Development]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 6: 13–22.
- Dudina, V. 2016. Tsifrovye dannye – potentsial razvitiia sotsiologicheskogo znaniia [Digital Data Potentialities for Development of Sociological Knowledge]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 9: 21–30.
- Edwards, A., W. Housley, M.-L. Williams, and L. Sloan. 2013. Digital Social Research, Social Media and the Sociological Imagination: Surrogacy, Augmentation and Re-Oriented. *International Journal of Social Research Methodology* 16 (3): 245–260.
- Gillespie, T., P. Boczkowski, and K. Foot. 2014. *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society*. Boston: MIT Press.
- Hine, C. 2015. *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Huntingdon: Bloomsbury Publishing.
- Jenkins, H. 2003. Transmedia Storytelling: Moving Characters from Books to Films to Video Games Can Make Them Stronger and More Compelling. *MIT Technology Review*. 15.06.2003. <https://www.technologyreview.com/s/401760/transmedia-storytelling>
- Jenkins, H., et al. 2009. Confronting the Challenges of Participatory Culture: Media Education for the 21st Century. In *Building the Field of Digital Media and Learning*. Chicago: MacArthur Foundation. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED536086.pdf>
- Kitchin, R. 2014. Big Data, New Epistemologies and Paradigm Shifts. *Big Data & Society* April–June: 1–12. <https://dx.doi.org/10.1177/2053951714528481>
- Latour, B. 2013. *Nauka v deistvii: sleduia za uchenymi i inzhenerami vntri obshchestva* [Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Loos, E., L. Haddon, and E. Mante-Meijer, eds. 2008. *The Social Dynamics of Information and Communication Technology*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Lupton, D. 2015. *Digital Sociology*. London: Routledge.
- Manovich, L. 2011. Trending: The Promises and the Challenges of Big Social Data. In *Debates in the Digital Humanities*, edited by M.K. Gold, 460–475. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- McFarland, D., K. Lewis, and A. Goldberg. 2016. Sociology in the Era of Big Data: The Ascent of Forensic Social Science. *American Sociologist* 47 (1): 12–35. <https://dx.doi.org/10.1007/s12108-015-9291-8>
- Mills, K.A. 2010. A Review of the Digital Turn in the New Literacy Studies. *Review of Educational Research* 80 (2): 246–271.
- Neumeier, M. 2012. *Metaskills: Five Talents for the Robotic Age*. San Francisco: New Riders.
- Orlova, G. 2017. S kachestvennogo na digital'nyi: politika tsifrovogo perevoda v kachestvennykh issledovaniiaakh [From Qualitative to Digital: A Policy of Digital Translation in Qualitative Research]. *SSRN*. <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2981567>
- Rogozin, D. 2004. Oshibki vvoda dannykh otkrytykh voprosov [Open-Ended Questions Data Entry Errors]. *Sotsiologiya: metodologiya, metody, matematicheskoe modelirovanie* 19: 127–141.
- Ruppert, E., J. Law, and M. Savage. 2013. Reassembling Social Science Methods: The Challenge of Digital Devices. *Theory, Culture & Society* 30 (4): 22–46.
- Sivkov, D. 2017. Bol'shie dannye v etnografii: vyzovy i vozmozhnosti [Big Data and Ethnography: Challenges and Opportunities]. *Sotsiologia nauki i tekhnologii* 8 (1): 56–67.
- Schnapp, J. 2013. *Knowledge Design*. http://jeffreyschnapp.com/wp-content/uploads/2011/06/HH_lectures_Schnapp_01.pdf
- Tolstova, Yu. 2015. Sotsiologiya i komp'yuternye tekhnologii [Sociology and Computer Technologies]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 8: 4–13.
- Tsvetkova, M., et al. 2017. Understanding Human-Machine Networks: A Cross-Disciplinary Survey. *ACM Computing Surveys* 50 (12): 12:1–12:35. <https://doi.org/10.1145/3039868>
- Zemnukhova L., N. Rudenko, and D. Sivkov. 2019. Tsifrovye gorodskie issledovaniia: problemy vzaimodeistviia i patterny koordinatsii [Digital Urban Studies: Collaboration Problems with Patterns of Coordination]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* 18 (4): 107–129.
- Zhuravleva, E. 2015. Sotsiologiya v setevoi srede: k tsifrovym sotsial'nym issledovaniyam [Sociology in Digital Environment: Towards Digital Social Research]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 8: 25–33.

ЦИФРОВОЕ “ПРОСТРАНСТВО ЗНАНИЯ” И МОБИЛИЗАЦИЯ ЭТНИЧНОСТИ: РАЗМЫШЛЕНИЕ О ЦИФРОВЫХ ПЕРСПЕКТИВАХ ПЕТЕРБУРГСКОЙ КУНСТКАМЕРЫ

Ключевые слова: цифровой музей, пространство знания, контактная зона, сообщества-источники, совместное курирование, Кунсткамера, этничность

Рассматривая цифровое расширение Кунсткамеры как “пространство знания”, я размышляю о том, какие формы знания и социальности могут производить цифровые медиа в этнографическом музее и рядом с ним. На основе коллекций и архивных документов Кунсткамеры можно создать цифровую среду, которая представит музейный предмет в контексте истории его получения, описания, изучения и экспонирования, так что станут видны практики производства этнографического знания. Цифровая среда расширяет возможности работы с сообществами — источниками коллекций и альтернативными формами знания. Существующие модели такой работы основаны на полифоничности и демократичности цифрового знания. В процессе выхода в цифровой мир музею необходимо выработать свою позицию по отношению к политическим повесткам, в которые могут быть встроены коллекции в интернете. На примере страницы “Дусунология” в сети “Фейсбук” я показываю, как коллекции МАЭ становятся частью локального этнического проектирования в Восточной Малайзии.

Виртуальные представительства музеев — сайты, электронные каталоги, страницы в социальных сетях — часто воспроизводят те же принципы категоризации и экспонирования, что и их аналоговые предшественники. Между тем, как замечает британский антрополог Х. Гейсмар, цифровые пространства способны на большее, чем репрезентировать старые аналоговые жанры; их особые свойства формируют новые виды знания и социальных отношений (*Geismar 2012*). Исследуя эпистемологические практики разных эпох и культур, Д. Тернбулл предложил термин “пространство знания” (*knowledge space*), чтобы описывать, как содержание и функционирование знания определяются локальными условиями его производства и существования (*Turnbull 2003: 20*). Вслед за группой музейных работников из Англии и США я предлагаю применить этот термин к описанию музея, его цифровых расширений и соседств (*Srinivasan et al. 2010*). На примере идущих процессов оцифровки в Музее антропологии и этнографии РАН (Кунсткамере) (МАЭ) я поразмышляю о том, какие условия создает для коллекций Кунсткамеры цифровое пространство, где двоичный код членит мир на одинаковые сегменты и перекраивает привычные границы каталога, архива и экспозиции, а открытость глобальной

Александра Константиновна Касаткина | <https://orcid.org/0000-0002-8827-9696> | alexkasatkina@gmail.com | младший научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/5011000006769> [проект № 18-78-10077]

электронной сети радикально расширяет доступ. Отдельно я останавлиюсь на проблеме новых контекстуализаций этнографических собраний в интернете, которые встраиваются в текущие политические повестки сообществ — источников коллекций (*source communities*) (далее — сообщества-источники) и могут служить для конструирования и мобилизации разнообразных идентичностей, в том числе этнической.

Цифровое “пространство знания” Кунсткамеры

Вещевые коллекции начали поступать в петербургскую Кунсткамеру с начала XVIII в.: анатомические препараты, измерительные инструменты, археологические древности, этнографические предметы и фотографии — на сегодняшний день музей хранит более 7 000 таких собраний. В МАЭ есть также Научный архив, в котором собраны научно-организационные и другие документы, связанные с деятельностью Кунсткамеры. Первый российский музей всегда функционировал еще и как исследовательский институт, а его сотрудники и сегодня регулярно ездят в полевые экспедиции и сдают в Научный архив полевые дневники и отчеты. Сейчас в МАЭ обсуждается возможность архивации цифровых экспедиционных материалов, которые постепенно вытесняют аналоговые записи в полевой практике. Еще один важный массив архивных материалов Кунсткамеры — сопровождающие коллекции документы (списки, описи и черновики описей, этикетки), которые скопились за столетия и отражают динамику принципов музейного описания разных эпох (см., напр., археология музейной документации океанийских коллекций МАЭ с XVIII в.: *Белков* 2015).

Оцифровка в Кунсткамере началась в 1996 г., когда сотрудники МАЭ разработали базу данных, куда внесли несколько сотен коллекций, в основном по археологии и физической антропологии (*Osintsov et al.* 2002). В 2000-е годы МАЭ перешел на коммерческую специализированную базу данных “Камис”, ориентированную прежде всего на нужды музейного учета. Сейчас в ней уже созданы карточки для большей части предметов, полностью отсканирована документация к коллекциям, которая доступна сотрудникам музея по паролю. Для широкой публики часть информации из “Камиса” транслируется в онлайн-каталог на сайте Кунсткамеры. Недавно на сайте появились 3d-экскурсии по залам; открыта онлайн-библиотека старых и текущих изданий МАЭ. Можно надеяться, что в скором времени будет оцифрован Научный архив и появится архив цифровых полевых материалов экспедиций последних десятилетий.

В цифровой среде музейные предметы, описи, полевые документы и публикации имеют равный статус: все это объекты с метаданными, сосуществующие в одной базе и, в идеале, связанные плотной сетью гиперссылок. Поэтому различие между каталогом, архивом и экспозицией на цифровой платформе сводится к различиям интерфейсов и режимов доступа. Возможность комментирования объектов на сайте или интеграция с социальными сетями способны стимулировать формирование новых социальностей вокруг коллекций. Разрабатывая дизайн сайта, можно сознательно создавать те или иные условия существования знания в цифровом пространстве, ориентируясь на задачи, которые ставит перед собой музей.

В случае МАЭ, как представляется, важно не допустить унификации и нивелирования тонких нюансов и локальных особенностей, к чему подталкивают цифровые технологии, которые в пределе сводят любое явление к двоичному коду. Коллекции поступали в МАЭ разными путями, в разные эпохи. Научные коллекции, подношения царственным особам, экзотические сувениры продавали, дарили, привозили из экспедиций. Принципы музейной регистрации и описания тоже менялись. Многие коллекции имеют уникальную историю сбора и документирования и нуждаются в собственной системе описания, которая позволила бы представить

их индивидуальные траектории, множественные системы нумерации предметов и слои материалов, созданных собирателями, регистраторами, хранителями, исследователями, кураторами и другими действующими лицами их биографий. Важность сохранения этой уникальности отмечалась еще при первом опыте оцифровки в МАЭ (*Osintsov et al.* 2002: 476). “Камис” не рассчитана на работу со “штучным” контентом, поскольку для учета необходима унификация. Возможное решение — создание наряду со стандартизированной системой учета и в связи с ней цифровой среды с набором цифровых инструментов, в которой можно было бы разрабатывать небольшие уникальные системы хранения для отдельных коллекций или их типов. Так можно было бы постепенно и индивидуально работать с оцифровкой предметов и документов.

Важно поддерживать множественные связи между разнообразными цифровыми материалами МАЭ, чтобы в цифровой среде можно было легко переходить от музейного предмета к архиву экспедиции, которая его привезла, к истории его описания и экспонирования или посвященным ему публикациям и обратно. Тогда в цифровом пространстве был бы воссоздан полный цикл если не формирования, то документирования музейного этнографического знания, и это не только вывело бы на новый уровень исторические и этнографические исследования в музее, но и способствовало бы более глубокому пониманию широкой публикой функционирования этой культурной институции (*Trant* 2007).

Кунсткамера и ее цифровые соседи: “Дусунология”

Перед лицом обширной интернет-аудитории любой музей должен выбирать, создавать ли площадку для дискуссий вокруг своих предметов и где это лучше делать — прямо на сайте или в социальных сетях. В электронном каталоге МАЭ пользователь сейчас может только поделиться карточкой предмета на своей странице в сети. Но заинтересованная публика все равно находит способ дать обратную связь. Сотрудники музея получают электронные письма из разных стран от людей, которые узнали своих родственников на фотоснимке в онлайн-каталоге или хотят добавить информацию либо исправить ошибку в атрибуции. Кроме того, обсуждения цифровых объектов из коллекций МАЭ разворачиваются в социальных сетях, не связанных с музеем.

Страница в сети “Фейсбук” под названием “Дусунология” (*Dusunology*) была создана 14 января 2018 г. и с тех пор быстро набирает популярность. Только за последние полгода, между апрелем и октябрём 2019 г., количество ее подписчиков выросло с 23 406 до 42 094 человек. Страница очень активна, новые посты появляются каждые несколько дней и обильно комментируются. Как гласит раздел “Информация”, “Дусунология” “представляет культуру и традиции дусунского сообщества Борнео”. Дусуны (кадазандусуны) — самая многочисленная языковая группа (точнее, группа разных идиомов с расплывчатыми культурными границами) в малайзийском штате Сабах в северо-восточной части о. Калимантан (Борнео). Посты пишутся по-малайски (официальный язык в Малайзии и лингва франка для населяющих ее народов), реже — по-английски, комментарии делаются на малайском, английском и дусунском. Все они посвящены истории и культуре дусунов: здесь цитируются газеты и архивные документы, пересказываются книги, размещаются старые фотографии людей, жилищ и ландшафтов или современные снимки общепризнанных культурных символов (напр., *тумпунга* — закуска для рисовой браги, которая подается как местный аналог дорогого импортного пива). Публикуются в том числе фотографии из коллекции МАЭ № 2344. Они есть даже в коллаже, вынесенном на обложку страницы (верхний ряд — первое фото слева, нижний — первое и предпоследнее слева; см.: Рис. 1).



Рис. 1. Обложка страницы “Дусунология” (публикуется с разрешения владельца сайта “Dusunology”. Разрешение от 18.02.2020). <https://web.facebook.com/sundayak777northborneo>

Коллекция МАЭ № 2344 — это снимки, сделанные немецким фотографом, этнологом и путешественником Альбертом Грубауэром в 1911 г. во время экспедиции в Сабах (тогда Британское Северное Борнео). На них не только дусуны, но и представители других этнических групп региона: муруты, бисайя, ибаны, китайцы. Коллекция представлена в открытом электронном каталоге МАЭ РАН, и администратор “Дусунологии” явно берет фотографии именно оттуда, но не делает ссылок. Он копирует названия фотографий (которые отчасти повторяют оригинальные подписи А. Грубауэра), обычно дополняя их именем автора и датой: “Дусуны Папара (топоним. — А.К.), проф. Альберт, 1910” (“Papar Dusun by Prof. Albert, 1910”). Подписи могут делаться на дусунском, имя А. Грубауэра может не упоминаться, но год присутствует неизменно, как, например: “Sumandak Dusun mantad Bundu Tuhan, 1910” (“Дусунские девушки из Бунду-Тухан [топоним. — А.К.], 1910”). В каталоге на сайте МАЭ нет точной даты экспедиции, указано только расплывчатое “начало XX в.”. Датировка 1910-м годом — это, видимо, следы моей первой поездки в Малайзию в 2010 г., когда я представила эти фотографии на конференции Исследовательского совета Борнео и показала их жителям нескольких деревень в Сабахе. На тот момент я еще не установила точную дату экспедиции А. Грубауэра и предполагала, что это был 1910 г. Во время моей полевой работы в Сабахе в 2012 г. с помощью Стеллы Му-Тан из отдела истории Музея Сабаха мне удалось выяснить, что немецкий этнолог путешествовал по Британскому Северному Борнео летом 1911 г. Хозяин “Дусунологии” позволяет себе и более вольные реинтерпретации фотографического наследия А. Грубауэра. Из двух снимков мужского и женского погребений он сделал коллаж с соответствующими подписями (по-дусунски), чтобы читатели могли сравнить их (Рис. 2). Кроме того, А. Грубауэру оказалась приписана фотография вообще не из его коллекции и атрибутированная совсем другим годом: “Дусунское погребение, 1924, проф. Альберт” (“Kalabangan tulun Dusun, 1924” — “Dusun burial place, 1924, by prof. Albert”), видимо, по аналогии с теми снимками дохристианских дусунских могил, которые действительно делал он.

В комментариях участники группы не только благодарят авторов контента и выражают одобрение проекту, в том числе при помощи эмодзи, но и ностальгируют по былому, размышляют о нынешнем состоянии дусунской культуры, задают вопросы, делятся своими познаниями и соображениями по поводу содержания поста: где и когда была сделана фотография, как использовался тот или иной предмет, где они сами видели нечто подобное и т.д. Я тоже не осталась в стороне и несколько раз попыталась указать на ошибку с годом (ведь именно я

невольно стала источником неуточненной информации) и дать ссылку на электронную публикацию снимка на сайте МАЭ (рис. 3). Но всякий раз мой комментарий в лучшем случае получал пару “лайков”. Фотографии А. Грубауэра и сейчас появляются на “Дусунологии” с указанием на 1910 г. и без ссылки на Кунсткамеру. Таким образом, мое уточнение даты и источника осталось всего лишь одним из комментариев, который любой участник группы мог принять (или не принять) к сведению.

Как музею реагировать на подобные посты? Можно ли добавлять в свою официальную документацию публикуемые в них сведения, которые нередко содержат ценные дополнения и уточнения к атрибуции музейного предмета, вводят важные культурные контексты? Что происходит с авторитетом музея, выполняющего в том числе и экспертные функции, и привычными иерархиями в этих новых условиях циркуляции информации? Такие вопросы сейчас обсуждаются в дискуссиях о цифровом будущем культурных институций и гуманитарных наук. Так, М. Террас отмечает, что непрофессиональные инициативы, подобные “Дусунологии”, нередко более успешны и в организации своих коллекций, и в развитии контактов со своими аудиториями, чем проекты культурных учреждений, и предлагает последним поучиться у первых (Terras 2010). А Дж. Рокуэлл, не без характерного для *digital humanities* пафоса радикального обновления, напротив, видит в подобных проектах прямую угрозу авторитету гуманитарных наук и рекомендует ученым срочно перехватывать инициативу и брать организацию заинтересованной интернет-публики в свои руки, чтобы укрепить позиции профессионального гуманитарного знания и заодно сделать его ближе к народу (Rockwell 2012). Когда речь заходит об этнографических коллекциях, к перечисленным проблемам добавляется политический аспект отношений с сообществами-источниками.

“Контактная зона” или “пространство знания”?

В музеях и архивах, где хранятся этнографические коллекции, проблема пересмотра прежних иерархий знания обостряется в связи с постколониальной ситуацией, особенно в странах, где коренное население активно борется за свои права (США, Австралия), и в бывших метрополиях. В 1997 г. Дж. Клиффорд предложил описывать музеи как “контактные зоны” — пространства в постколониальном мире, где сталкиваются культуры бывших угнетателей и угнетаемых, центра и периферий и где за счет сложной истории этих взаимодействий и еще не пересмотренных иерархий возникает сильное политическое напряжение (Clifford 1997). Как отмечает Р. Боуст, энтузиасты “контактных зон” как в самих музеях, так и в сообществах-источниках часто забывают о критическом компоненте этого понятия. В результате появляется “неоколониальный жанр” “стерильного сотрудничества”, “консультаций”, когда музейные эксперты отбирают удобную им информацию и игнорируют все остальное, сохраняя свои стандарты документации и научный язык описания и экспонирования, т.е. последнее слово, как и прежде, остается за музеем и метрополией (Boast 2011: 66). То же самое происходит в проектах с привлечением широкой публики через интернет к курированию неэтнографических коллекций: расшифровка рукописей, присвоение тегов (меток) живописи. Пользователи выполняют поставленную институцией задачу, а результаты их труда проверяют профессиональные эксперты (Ridge 2014).

Расширяя возможности доступа, контакта и вовлечения, цифровые медиа так или иначе расшатывают привычные иерархии, но этого недостаточно, чтобы снять политические напряжения “контактной зоны” в этнографическом музее. Нужно искать цифровые средства для налаживания диалога между системами знания. Не случайно держатели этнографических коллекций называют свои цифровые



Рис. 2. Публикация на странице “Дусунология” от 02.05.2019. Подпись на дусунском: “Дусунские погребения, 1910. Могила мужчины и могила женщины”; по-английски добавлено: “Фотография дусунской могилы проф. Альберта”. (Публикуется с разрешения владельца сайта “Dusunology”. Разрешение от 18.02.2020.) <https://www.facebook.com/sundayak777northborneo/photos/a.336147920199150/601269437020329/?type=3>

проекты в сотрудничестве с сообществами-источниками совместным курированием (*co-curation*), признавая таким образом, что представители сообществ имеют тот же статус, что и сотрудники музеев со специальным образованием, а уникальные познания носителей культуры равны профессиональному знанию музейного работника и этнографа (т.е. все они кураторы). Я остановлюсь на примерах проектов, которые реализуют две принципиально разные модели обращения с альтернативными системами знания и соответственно организуют свою электронную инфраструктуру.

“Веб-портал народов Великих равнин” (Университет Вашингтона и индейские племена прерий) совмещает музейное и “племенное” знания о коллекциях университетской библиотеки, связанных с прериями. Первоначально для одного и того же цифрового объекта предусматривались две электронные формы: карточку “каталога” заполняли сотрудники библиотеки и исследователи согласно архивным стандартам, карточку “племенного каталога” — представители индейцев Великих равнин согласно собственным представлениям. Две группы не могли редактировать карточки друг друга, но пользователь видел разные описания одного и того же предмета (*Christen*

2011). К 2019 г. портал пережил серьезные изменения, и сейчас незарегистрированный пользователь может увидеть только скупые “музейные” метаданные, сопровождающие фотографии и документы. Вместо обещанного “племенного” описания к некоторым объектам прилагаются видеозаписи с комментариями представителей коренных народов. Возможно, так в итоге и выглядят “племенные” варианты каталожных карточек. Так или иначе общая идея динамичного цифрового места встречи разных систем знания на “Веб-портале народов Великих равнин” по-прежнему выдерживается. В 2011 г. куратор проекта от университета К. Кристен концептуализировала это сотрудничество как “реципрокное курирование”, она делала ставку на многослойный и динамичный характер знания, которое таким образом создается, и эффект дестабилизации незыблемого авторитета каталожной карточки (Christen 2011: 193).

В совместном проекте Музея Ашиви Аван и Центра наследия индейцев зуни и Музея археологии и антропологии (МАО) в Кембридже “племенное” знание и знание музейное разведены еще дальше — они существуют на разных веб-ресурсах. Музейные работники — представители зуни описывают предметы своей культуры, хранящиеся в МАО, как считают нужным. Каталог МАО, сформированный согласно международным музейным стандартам, существует параллельно на сайте музея, но каждая карточка имеет ссылку на каталог Центра зуни. Авторы статьи об этом проекте уверены, что напряжения “контактной зоны” необходимо не сглаживать, а, напротив, стимулировать и описывать возникающие в них разнообразные виды знания о музейном предмете. Обращаясь к тезису Д. Тернбулла о локальной обусловленности знания, они утверждают, что такую информацию лучше аккумулировать не в самой “зоне контакта”, где институциональный контекст музея диктует свои правила, а в нейтральном “пространстве знания”, например, в цифровой среде, где предмет уходит от навязанной ему музеем стабилизации и открывается новым интерпретациям и альянсам, а разные системы знания могут вступать в продуктивные диалоги (Srinivasan et al. 2010). Нужно заметить, однако, что инфраструктурное решение авторов проекта дает мало возможностей для диалога, жестко распределяя разные виды знания между разными сайтами.

Альтернативная модель сотрудничества представлена в проекте совместного курирования филиппинской коллекции в Музее Филда в Чикаго. Проект ориентирован на вовлечение в работу чикагской филиппинской диаспоры и реализуется главным образом в виде регулярных встреч на территории музея. В 2014–2016 годах функционировало его цифровое расширение под названием “10 000 историй” (тагальск. — “10.000 Kwentos”): усилиями волонтеров — команды студентов и представителей диаспоры — под руководством сотрудника музея К. Понтоун большая часть предметов коллекции была отснята и выложена в независимом от сайта музея блоге. Под каждой фотографией разместили данные из музейной описи. “Пожалуйста, прокомментируйте эту фотографию, особенно если вы знаете, что это за предмет, помните, где вы его видели, из чего он сделан, что значит его орнамент или цвет, или любой другой контекст, который поможет лучше понять его историю. Комментарии не модерируются и открыты для всех”, — гласил призыв, на который мог откликнуться любой зарегистрированный пользователь. За два года работы проекта желающих поучаствовать в нем оказалось немного; кроме нескольких личных историй в блоге появились комментарии профессиональных исследователей, пересказы информации с других ресурсов — иногда со ссылками, иногда без — и (реже) политизированные высказывания, например требование вернуть коллекции Филиппинам. Сейчас интерактивная платформа для совместного курирования действует по такому же принципу на сайте самого Музея Филда в разделе “Anthropology curation portal”. На странице каждого предмета есть его фотография, скан каталожной карточки и стандартные музейные

метаданные: номер, народ (*cultural affiliation*), регион, собиратель, год сбора, краткое описание; есть возможность обратной связи. Известный этномузыколог Х. Брандейс оставил более 30 комментариев, в том числе с важными корректировками атрибуции предметов. Но даже профессиональные ремарки никак не учитываются в музейном описании предмета и просто остаются внизу страницы, где любой может их прочесть.

В Музее Филда, таким образом, идея динамичного, многоголосого и демократичного знания цифровой эпохи, которое можно наблюдать в социальных сетях, воплощена прямо в электронном каталоге. Авторы статей, посвященных проекту, обходят молчанием проблему достоверности комментариев (Carlson 2018; *Matherne, Quaintance* 2019). Очевидно, правильность и релевантность полученных сведений здесь не так важна, как заинтересованность диаспоры, возвращение предметов в жизнь сообщества. Во время встреч с представителями диаспоры (“со-кураторами”) сотрудники музея поощряют любые оживленные дискуссии, даже если речь идет не о предметах коллекции, а, скажем, о мусульманском многоженстве (Carlson 2018: 64). Объясняется это просто: на тот момент в Музее Филда не было специалиста по Филиппинам, который мог бы проверить полученные сведения (об этом проговариваются авторы статьи: *Matherne, Quaintance* 2019). Вероятно, потому и пришлось выбрать следование принципам новой музеологии и сделать ставку на новую “социализацию” предметов и создание сообщества друзей Музея.

Впрочем, со-кураторы, особенно молодые, и сами остро осознают недостаточность своих познаний, например в ситуации, когда музей обращается к ним за советом о закупках новых филиппинских предметов (*Matherne, Quaintance* 2019: 24). А значит, для равноправного диалога разных систем знания действительно необходимо нейтральное “пространство знания”; даже когда конкретный носитель высшего авторитета (профессиональный куратор) отсутствует, территория музея все равно задает свои нормативные иерархии. Но и цифровое пространство чикагского портала совместного курирования не нейтрально: сама организация интерфейса закрепляет жесткую иерархическую структуру знания. Если на “Веб-портале народов Великих равнин” описания коллекций в удобных им форматах могут создавать в равной степени и представители племен, и исследователи, то здесь (чикагский портал) явное преимущество имеет карточка музейного каталога. Именно она создает стабильную основу страницы предмета, в то время как и исследователи, и носители культуры толпятся внизу в эгалитарном пространстве комментариев.

В Музее Филда создание всеобщего равенства в комментариях и отказ интегрировать новые сведения в музейную документацию позволяют решить проблему разнообразия участников подобных сотрудничеств. Ведь на самом деле не существует ни объединенного сообщества исследователей/музейных работников, ни гомогенных сообществ-источников. Эта последняя единица, возникшая в пост-колониальной ситуации, имеет политический характер и игнорирует внутренние противоречия и разнообразие акторов и интересов, стягивающихся вокруг музейных коллекций. В проектах, имеющих дело с индейцами, решение проблемы гетерогенности делегируется последним, например, Музеем зуни или племенам прерий, которые сами решают, кто будет заниматься заполнением каталогов со стороны индейцев.

Различия в организации описанных проектов связаны с различиями политических ситуаций: в первом случае это американские индейцы, которые борются за свой суверенитет и обладают собственными развитыми институтами культурной экспертизы, во втором — локальная диаспора жителей другой страны; представители диаспоры сами понимают, что недостаточно знают о своей культуре.

Это значит, что, принимая решение о стратегии вовлечения сообществ-источников в работу с коллекциями, необходимо каждый раз изучать конкретную политическую ситуацию. Невозможно создать раз и навсегда единый алгоритм и электронную инфраструктуру сотрудничества, которые бы работали для всех регионов, представленных в коллекциях МАЭ — политические импликации совместного курирования коллекций из Сибири, Малайзии или США будут разными.

Мобилизация этничности в пограничье цифрового музея

Статья Дж. Клиффорда о “контактной зоне” в музее начинается с описания эпизода “консультаций” в Музее искусства в Портленде. Кураторы разложили перед группой тлинкитских старейшин коллекционные предметы, ожидая услышать о техниках их производства, значении форм и орнаментов, способах бытования — обо всем, из чего складывается профиль вещи как “представителя” культуры в музейном собрании. Но вместо этого тлинкиты три дня пели песни и рассказывали истории, где связывали фольклорные сюжеты с актуальными проблемами настоящего: с потерей клановых земель и ограничениями традиционного рыбного промысла (Clifford 1997). Сообщества-источники встраивают музейные коллекции в свои собственные культурные и политические повестки. Не связанные с музеем цифровые площадки, подобные странице “Дусунология”, позволяют наблюдать эти процессы и заранее выбирать возможную модель совместного курирования.

Способность музея аккумулировать символы и легитимировать идентичности в современном мире охотно используется для проектирования “воображаемых сообществ” и внутри, и поверх признанных границ государств и этнических групп. Цифровые ресурсы, те, что сознательно эксплуатируют метафору виртуального музея, и те, что представляют собой просто сборки из оцифрованных коллекций, могут играть ту же роль, что и обычный музей в национальном государстве: конструировать и мобилизовать идентичности, например, посредством этнизации исторических материалов (Куприянов 2010). Для небольших личных инициатив такого рода, работающих с этнической идентичностью, предложен термин “этнопроект” (Головнёв и др. 2016). Страница “Дусунология” — это и реплика в давней дискуссии о кадазандусунском самоопределении, и площадка для продолжения этой дискуссии, частью которой стали фотографии из коллекции МАЭ.

Слово “дусун” как одно из возможных названий представителей самой многочисленной языковой группы побережья северо-востока Калимантана было перенято британскими колониальными властями от других групп местных жителей. В середине XX в. выпускники миссионерских школ побережья (нарастающая образованная элита) начали бороться с обозначением “дусун”, видя в нем уничижительный оттенок. Они предложили вместо него еще один местный этноним “кадазан”, значение которого связывали со словом “город” (подчеркивая урбанизацию “сельских” дусунов; *dusun* — по-малайски “сад, огород”). Вариант языка со стандартизованной латинской письменностью, разработанный в этих школах, стал называться кадазанским. Но далеко не все жители внутренних районов поддержали эту инициативу, что стало очевидно в 1980-е годы: они соглашались называться дусунами и хотели сохранить отличия своих идиомов от стандартизованного прибрежного кадазанского. Чтобы не допустить раскола, кадазанские активисты пошли на уступки, и во всех официальных контекстах оба этнонима теперь пишутся через слэш или слитно: кадазаны/дусуны или кадазандусуны (Reid 1997). Название “Дусунология” указывает на продусунские симпатии администраторов. При этом страница аккумулирует информацию об истории и культуре и прибрежных кадазанов, и горных дусунов как

единого народа, на ней выкладываются и фотографии, сделанные в прибрежном Папаре, с подписью “Дусуны Папара” (“Papar Dusun”).

Красноречивый эпизод, усложняющий картину этнического проектирования на “Дусунологии”, — фотография, в которой не сразу можно распознать снимок из коллекции № МАЭ 2344-101 (см. Рис. 3, 4), реинтерпретированный при помощи зума и обрезки. На оригинале запечатлена группа мужчин, устраивающихся на ночевку у горной стены (в посте следы этой информации есть в развернутой аннотации, но отсутствуют в короткой подписи). Сделав сильное приближение и обрезав изображение так, что главным героем снимка стал мужчина, который в оригинале стоит в тени на заднем плане, автор поста выделил самое для себя главное: дусунского проводника — фигуру, которая объединяет настоящее и прошлое горных дусунов. В эпоху А. Грубауэра европейские путешественники, идущие к вершине горы Кинабалу, нанимали носильщиков и проводников в дусунских деревнях на ее склонах. Сейчас жители тех же деревень работают в Национальном парке Кинабалу научными сотрудниками, лесниками, проводниками и носильщиками, сопровождающими различные экспедиции и туристов.



Рис. 3. Публикация на странице “Дусунология” от 04.04.2019. Подпись на английском: “Проводник дусун, 1910”; ниже на малайском: «Один из старших дусунских проводников, который стал проводником проф. Альберта, когда он поднимался на гору Кинабалу примерно в 1910 г. Эта фотография сделана на склоне горы Кинабалу на высоте 3000 метров над уровнем моря. Здесь проф. Альберт и его спутники провели ночь. По-дусунски проводник называется “manapanud”»; ниже первый комментарий (мой. — А.К.) по-малайски: “Это 1911 год. И источник: [ссылка на сайт МАЭ]. Фотография хранится в музее в России”. (Публикуется с разрешения владельца сайта “Dusunology”. Разрешение от 18.02.2020.) <https://www.facebook.com/sundayak777northborneo/photos/a.33614792019150/586271805186759/?type=3>



Рис. 4. Фотография МАЭ № 2344-101. Подпись собирателя: “Ночной лагерь в горах Кинабалу на высоте около 3 тысяч метров”. Автор: А. Грубауэр. Малайзия. Начало XX в. (Публикуется с разрешения МАЭ РАН от 19.02.2020.)

Вокруг Кинабалу с XIX в. существует конфликт интерпретаций. Европейских натуралистов привлекал уникальный растительный и животный мир горы. В 1964 г. территория вокруг вершины получила статус заповедника и Национального парка, там были выделены зоны для посетителей, а восхождения теперь организовывала администрация парка. С тех пор, чтобы пойти в парк, нужно купить билет, а чтобы попасть на вершину горы — заплатить за услуги проводников и носильщиков и за ночевку в горном отеле. Местные жители, таким образом, лишились доступа к части своих традиционных угодий. Более того, для дусунов вершина горы Кинабалу — священное место, где обитают духи умерших, и в XIX в. заходить туда без специальных ритуалов считалось опасным (вероятно, в корзине, которую можно увидеть на переднем плане фотографии № МАЭ 2344-101, проводники несли курицу для жертвоприношения; см.: Рис. 4). Теперь на вершине каждый год бывают тысячи туристов. На территории парка о дусунской культуре напоминает только небольшой музейчик у входа, где представлены плетеные изделия и сельскохозяйственные орудия местных жителей, но не локальная интерпретация вершины Кинабалу. В этой ситуации дусунские проводники — единственная связь между туристами, которые приезжают в парк со всего мира, и местной культурой.

В 2011 г. конкуренция за Кинабалу перешла в активную стадию: общины деревень на склонах горы (Киау, Бунду-Тухан и др.) подняли вопрос о своих особых правах на вершину и попросили администрацию парка выделить один день в году, когда они могут бесплатно получить к ней доступ. Так появился праздник День общин (*Community Day*), который проводится с тех пор каждый год в декабре. В 2011 г. в нем принимали участие и фотографии А. Грубауэра, сделанные в

Киау и Бунду-Тухан, которые МАЭ предоставил по просьбе организаторов. Распечатки снимков красовались на стендах, подтверждая давние связи дусунов из деревень у вершины горы с этим местом. Позднее я слышала от своих друзей из Киау, будто соседи из Бунду-Тухан на празднике пытались подменить подписи к киаусским фотографиям А. Грубауэра, указав на них название своей деревни. Конкуренция за гору, таким образом, существует не только между дусунами и парком/туристами, но и внутри самого дусунского сообщества, а этническое самоопределение идет рука об руку с борьбой за статус и ресурсы. И это сюжет для глубокой (и на сей раз не цифровой) этнографии.

Наблюдение за страницей “Дусунология” в сети “Фейсбук” позволяет увидеть раскладку интересов, идей и эмоций, принимающих участие в процессе, который можно интерпретировать как проектирование этнической идентичности, и сделать шаги к пониманию сложного политического контекста, в котором сейчас существуют казандусуны в Сабахе. Появление коллекции А. Грубауэра в открытом доступе в цифровом каталоге МАЭ совпало с усилением активности дусунов в продвижении своей культуры онлайн и оффлайн, а может быть, и способствовало ему. Внимательный анализ дискуссий в комментариях к фотографиям и профилей участников поможет выявить повестки и дискурсы, которые актуализируют старинные музейные коллекции в Сабахе, в том числе оценить роль в них этнизации и разглядеть контуры существующих интерпретационных сообществ. В то же время необходимо понимать, что, хотя в Сабахе сейчас распространяется мобильный интернет и “Фейсбук” чрезвычайно популярен, аудитория социальной сети включает далеко не всех жителей деревень и в наименьшей степени — старшее поколение. Поэтому результат такой цифровой этнографии будет заведомо неполным, как, впрочем, и любого этнографического исследования.

* * *

Если рассматривать цифровое расширение петербургской Кунсткамеры как “пространство знания”, то размышлять о путях его возможного развития означает выбирать условия, которые будут поддерживать те или иные практики производства знания. Сохранение уникальности биографий отдельных коллекций и предметов и создание плотной системы связей между разными корпусами цифровых объектов (предметов, архивных документов) позволят исследователям, кураторам, представителям сообществ-источников и широкой публике прямо на сайте МАЭ проследить историю предметов, коллекций, документов, экспедиций, научных проектов и экспозиций. Возможность увидеть музейный предмет в контексте истории его получения, описания, изучения и экспонирования выводит на поверхность обычно скрытые практики и тем самым “расколдовывает” музей и для исследователя, и для обычного посетителя.

Для этнографического музея в постколониальной ситуации важно тщательно подходить к выбору тактики отношений с каждым конкретным сообществом-источником. Цифровое пространство более нейтрально, чем музейный зал, там есть возможность поддерживать альтернативные формы производства знания. Мировой опыт предлагает несколько моделей совместного курирования музейных и архивных коллекций в цифровой среде, которые объединяют экспертов и непрофессионалов и по-разному отвечают на вопрос о том, как быть с поступающими от культур-источников знаниями о коллекциях. Интеграция таких сведений в музейную документацию означала бы подтверждение авторитета музейных экспертов и в этом смысле могла быть интерпретирована как неоколониальный жест. Кроме того, встал бы вопрос достоверности этой информации. Поэтому для аккумуляции таких данных либо выделяют отдельный ресурс, либо отводят место

на веб-ресурсе со стандартными музейными или архивными карточками, но сохраняют границу между этими видами знания. Обе модели поддерживают формат многоголосого, открытого интерпретациям и изменениям знания, характерный для социальных сетей. Как сохранять это знание и его связь с предметом в подвижных цифровых средах, где платформы закрываются или переносятся, а ссылки теряются, — задача на будущее.

Особый этнографический интерес представляют цифровые пространства, не связанные формально с музеем, где представители сообществ-источников свободно обсуждают музейные коллекции и можно наблюдать, как предметы включаются в новые актуальные политические и культурные контексты. Так, старинные экспедиционные фотографии из Британского Северного Борнео из коллекции МАЭ, которые публикуются на странице “Дусунология” в сети “Фейсбук”, стали частью давней дискуссии о кадазандусунском самоопределении и процесса проектирования кадазандусунской этнической идентичности. Это сюжет для антропологического исследования, сочетающего методы цифровой этнографии и этнографии традиционной, которое может помочь определить, в частности, принципы электронного экспонирования и работы с сообществами-источниками кадазандусунских коллекций в МАЭ РАН.

Благодарности

Статья публикуется при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта № 18-78-10077 “Виртуальная этничность и киберэтнография: традиция на фоне новации” (рук. С.Ю. Белоруссова).

Примечания

¹ Например, у предметов коллекции № 2286, привезенной А. Грубауэром из Британского Северного Борнео в 1911 г., помимо музейных номеров имеются также номера собирателя, а в документирование коллекции внесли вклад и сам А. Грубауэр, и многие сотрудники отдела Индонезии МАЭ (Касаткина 2018).

² <https://www.facebook.com/sundayak777northborneo>

³ Подробнее о традиционных видах алкоголя в Юго-Восточной Азии см.: Станюкович 2018.

⁴ Публикация на странице “Дусунология” от 26.10.2019.

⁵ <http://collection.kunstkamera.ru> (чтобы найти эту коллекцию, нужно ввести 2344).

⁶ Имя Грубауэра здесь стало фамилией по той простой причине, что в англоязычной версии онлайн каталога МАЭ почему-то указана сначала фамилия, а потом имя собирателя. В англоязычном мире фамилия обычно ставится после имени.

⁷ Я очень благодарна госпоже Му-Тан за помощь.

⁸ Публикация на странице “Дусунология” от 02.05.2019.

⁹ Публикация на странице “Дусунология” от 27.04.2019.

¹⁰ <https://plateauportal.libraries.wsu.edu>

¹¹ <https://www.fieldmuseum.org/node/22086>

¹² Такое бытование знания характерно для интерактивных новых медиа. Помимо приведенного выше примера из комментариев на странице “Дусунология” сошлюсь на исследование в группе любителей старых фотографий г. Обнинска “ВКонтакте” (Касаткина 2017).

¹³ Новая музеология предполагает демократизацию музеев, смещение внимания с музейного предмета на человека и общество. Эти принципы отражены в декларации ЮНЕСКО и ИКОМ 1972 г., которая призвала музеи уйти от присущей им элитарности, работать с актуальными для общества проблемами и предлагать образовательные программы, рассчитанные на разнообразную публику (Ананьев 2018: 351).

¹⁴ Историк Ж. де Гроот сомневается, что ресурс, созданный на коммерческой платформе (такой как “Фейсбук”), может быть серьезным инструментом формирования сообщества,

поскольку полностью зависит от воли корпорации (*de Groot* 2009). Исследовательница медиа Ж. ван Дейк указывает, что социальные сети создают лишь иллюзию вовлеченности (*van Dijck* 2012). Тем не менее наблюдения за функционированием любительских архивов и музеев в социальных сетях показывают, что их роль в создании и поддержании социальности невозможно отрицать, хотя социальность эта специфична, а ее потенциал для выхода за пределы сети и активных действий может быть низким (*Касаткина* 2017).

¹⁵ Любопытно, что “кадазанского” аналога у “Дусунологии” в сети “Фейсбук” не существует. “Kadazan” есть в названии только двух страниц: “Kadazan Dusun Sabahan Community”, где публикуется в основном реклама и анонсы локальных событий, и закрытой, очень маленькой и совсем не активной “Komuhakan Kadazan Uvang Putatan”.

¹⁶ Публикация на странице “Дусунология” от 15.04.2019.

¹⁷ Публикация на странице “Дусунология” от 04.04.2019.

¹⁸ Громкий конфликт на этой почве вспыхнул в 2015 г., когда в Сабахе произошло сильное землетрясение. Погибло 18 человек, которые в это время поднимались на Кинабалу, в том числе четверо дусунских проводников. Дусуны обвинили в этом европейских туристов, которые за неделю до этого сфотографировались голыми на вершине и выложили фотографии в соцсети. Туристы были задержаны, но быстро вышли на свободу. Отдельные сообщества дусунов провели ритуалы, чтобы умиротворить духов горы (*Yunci, Baptist* 2016).

¹⁹ Интерпретационные сообщества в терминологии Э. Хупер-Гринхилл, изучавшей аудитории музеев, — люди, объединенные общими стратегиями интерпретации тех или иных текстов (*Hooper-Greenhill* 2007; цит. по: *Ананьев* 2018: 166).

Научная литература

- Ананьев В.Г.* История зарубежной музеологии. Идеи, люди, институты. М.: Памятники исторической мысли, 2018.
- Белков П.Л.* Очерки истории ранних океанийских коллекций МАЭ. СПб: МАЭ РАН, 2015.
- Головнёв А.В., Перевалова Е.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С.* Этнопроект, или персонализация этничности (по материалам Уральской этноэкспедиции) // Уральский исторический вестник. 2016. №. 4. С. 142–148.
- Касаткина А.К.* “ВКонтакте” с историей: историческая культура соучастия в группе “Ретро Обнинск” // Электронный научно-образовательный журнал “История”. 2017. № 7. <https://doi.org/10.18254/S0001933-5-1>
- Касаткина А.К.* К каталогу материалов Альберта Грубауэра из Северного Борнео // Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 65 / Ред. М.В. Станюкович, А.К. Касаткина. СПб.: МАЭ, 2018. С. 50–60.
- Куприянов П.С.* Боярский быт, русский дух и освоение прошлого в историческом музее // Этнографическое обозрение. 2010. №. 4. С. 43–50.
- Станюкович М.В.* Кокосовая чарка, бамбуковый стакан. Этнография и этноботаника хмельной культуры Юго-Восточной Азии // Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 65 / Ред. М.В. Станюкович, А.К. Касаткина. СПб.: МАЭ, 2018. С. 29–49.
- Boast R.* Neocolonial Collaboration: Museum as Contact Zone Revisited // Museum Anthropology. 2011. Vol. 34. No. 1. P. 56–70.
- Carlson S.E.* An Evolving Experiment in Community Engagement: The Philippine Co-Curation Partnership at the Field Museum. Theses and Dissertations. № 1768. University of Wisconsin Milwaukee, 2018. <https://dc.uwm.edu/etd/1768>
- Christen K.* Opening Archives: Respectful Repatriation // American Archivist. 2011. Vol. 74. No. 1. P. 185–210.
- Clifford J.* Museums as Contact Zones // Routes: Travels and Translations in the Late 20th Century. Cambridge: Harvard University Press, 1997. P. 188–219.
- Dijk van J.* The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Geismar H.* Museum+digital=? // *Digital Anthropology* / Ed. D. Miller, H. Horst. N.Y.: Berg Publications, 2012. P. 266–287.
- Groot de J.* Consuming History: Historians and Heritage in Contemporary Popular Culture. L.: Routledge, 2009.
- Hooper-Greenhill E.* Museums and the Interpretations of Visual Culture. L.: Routledge, 2007.
- Matherne N., Quaintance H.* Meaningful Donations and Shared Governance: Growing the Philippine Heritage Collection through Co-Curation at the Field Museum // *Museum Anthropology*. 2019. Vol. 42. No. 1. P. 14–27.
- Osinov Y., Chistov Y., Gerasimov D.* The Computer Catalogue of the Kunstkammer Museum Collections and Perspectives of an Internet-Shared Anthropological Database // *Archaeological Informatics: Pushing the Envelope*. CAA2001. Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology. Proceedings of the 29th Conference, Gotland, April 2001 (BAR International Series 1016) / Ed. G. Burenhult, J. Arvidsson. Oxford: Archaeopress, 2002. P. 475–482.
- Reid A.* Endangered Identity: Kadazan or Dusun in Sabah (East Malaysia) // *Journal of Southeast Asian Studies*. 1997. Vol. 28. No. 1. P. 120–136.
- Ridge M.* (ed.) *Crowdsourcing Our Cultural Heritage*. Farnham: Ashgate, 2014.
- Rockwell G.* Crowdsourcing in Humanities: Social Research and Collaboration // *Collaborative Research in the Digital Humanities* / Ed. G. Rockwell, W. McCarty, M. Deegan. Farnham: Ashgate, 2012. P. 135–154.
- Srinivasan R., Becvar K., Boast R., Enote J.* Diverse Knowledges and Contact Zones Within the Digital Museum // *Science Technology and Human Values*. 2010. Vol. 35. No. 5. P. 735–768.
- Terras M.* Digital Curiosities: Resource Creation Via Amateur Digitization // *Literary and Linguistic Computing*. 2010. Vol. 25 (4). P. 425–438.
- Trant J.* Curating Collections Knowledge: Museums on the Cyber Infrastructure // *Museum Informatics: People, Information, and Technology in Museums* / Ed. P.F. Marty, K. Jones. N.Y.: Routledge, 2007. P. 275–292.
- Turnbull D.* *Masons, Tricksters and Cartographers: Comparative Studies in the Sociology of Scientific and Indigenous Knowledge*. L.: Taylor & Francis, 2003.
- Yunci C., Baptist J.J.* Cleansing the Sacred Mountain in the Aftermath of the 2015 Mount Kinabalu Earthquake // *Journal of the Malaysian Branch of Royal Asiatic Society*. 2016. Vol. 89. No. 310. P. 61–78.

Research Article

Kasatkina, A.K. The Digital “Space of Knowledge” and the Mobilization of Ethnicity: Reflecting on Digital Prospects of the St. Petersburg Kunstkamera [Tsifrovoye “prostranstvo znaniia” i mobilizatsiia etnichnosti: razmyshlenie o tsifrovyykh perspektivakh peterburgskoi Kunstkamery]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 34–50. <https://doi.org/10.31857/S086954150008754-9> ISSN 0869-5415 ©Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Aleksandra Kasatkina | <https://orcid.org/0000-0002-8827-9696> | alexkasatkina@gmail.com | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) (3 University Emb., Saint-Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

digital museum, knowledge space, contact zone, source communities, co-curation, Kunstkamera, ethnicity

Abstract

Considering the digital extension of Kunstkamera as a “knowledge space”, I discuss the potential forms of knowledge and sociality that can be produced by digital media in an ethnographical museum and beside it. The Kunstkamera collections and archival documents can be integrated into a digital

environment that would represent a museum object in the context of the history of its acquisition, description, exploration, and exhibition and thus bring to the surface tacit practices of ethnographic knowledge-making. The digital environment enhances working with source-communities and alternative forms of knowledge. Existing models of such work are based on the polyphony and openness typical of digital knowledge. When entering the digital world, a museum should take a certain stance towards political agendas into which its collections may be incorporated. Taking the case of the Dusunology page on Facebook, I show how the Kunstkamera collections gain their role in local ethnic projects of East Malaysia.

References

- Ananiev, V.G. 2018. *Istoriia zarubezhnoi muzeologii. Idei, liudi, instituty* [History of Foreign Museology, Ideas, People, Institutions]. Moscow: Pamiatniki istoricheskoi mysli.
- Belkov, P.L. 2015. *Ocherki istorii rannikh okeanitskikh kollektsii MAE* [Essays on the History of Early Oceania Collections in MAE]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Boast, R. 2011. Neocolonial Collaboration: Museum as Contact Zone Revisited. *Museum Anthropology* 34 (1): 56–70.
- Carlson, S.E. 2018. An Evolving Experiment in Community Engagement: The Philippine Co-Curation Partnership at the Field Museum. MA diss., University of Wisconsin Milwaukee.
- Christen, K. 2011. Opening Archives: Respectful Repatriation. *American Archivist* 74 (1): 185–210.
- Clifford, J. 1997. Museums as Contact Zones. In *Routes: Travels and Translations in the Late 20th Century*, 188–219. Cambridge: Harvard University Press.
- Dijk, van J. 2013. *The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media*. Oxford: Oxford University Press.
- Geismar, H. 2012. Museum+digital=? In *Digital Anthropology*, edited by D. Miller and H. Horst, 266–287. New York: Berg Publications.
- Golovnev, A.V., E.V. Perevalova, S.Yu. Belorussova, and T.S. Kisser. 2016. Etnoproekt, ili personalizatsiia etnichnosti (po materialam Ural'skoi etnoekspeditsii) [Ethnoproject, or Ethnicity Personalization (Based on Materials of the Ural EthnoExpedition)]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 4: 142–148.
- Groot, de J. 2009. *Consuming History: Historians and Heritage in Contemporary Popular Culture*. London: Routledge.
- Hooper-Greenhill, E. 2007. *Museums and The Interpretations of Visual Culture*. London: Routledge.
- Kasatkina, A.K. 2017. “VKontakte” s istoriei: istoricheskaiia kul'tura souchastiia v gruppe “Retro Obninsk” [Contacting History in the “VKontakte”: Participatory Historical Culture in the Social Networking Group “Retro Obninsk”]. *Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal “Istoriia”* 7. <https://doi.org/10.18254/S0001933-5-1>
- Kasatkina, A.K. 2018. K katalogu materialov Al'berta Grubauera iz Severnogo Borneo [Towards the Catalogue of Materials Brought by Albert Grubauer from North Borneo]. In *Muzeinye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filippin, Okeanii* [Museum Collections and Contemporary Culture of Peoples of Indonesia, Malaysia, the Philippines, Oceania], edited by M.V. Sanyukovich and A.K. Kasatkina, 65: 50–60. St. Petersburg: MAE.
- Kupriyanov, P.S. 2010. Boiarskii byt, russkii dukh i osvoenie proshlogo v istoricheskom muzee [The Boyar Everyday, the Russian Spirit, and the Mastering of the Past in a History Museum]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 43–50.
- Matherne, N., and H. Quaintance. 2019. Meaningful Donations and Shared Governance: Growing the Philippine Heritage Collection through Co-Curation at the Field Museum. *Museum Anthropology* 42 (1): 14–27.
- Osintsov, Y., Y. Chistov, and D. Gerasimov. 2002. The Computer Catalogue of the Kunstkammer Museum Collections and Perspectives of an Internet-Shared Anthropological Database. In *Archaeological Informatics: Pushing the Envelope. CAA2001: Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology: Proceedings of the 29th Conference, Gotland, April 2001*, edited by G. Burghult and J. Arvidsson, 475–482. Oxford: Archaeopress.
- Reid, A. 1997. Endangered Identity: Kadazan or Dusun in Sabah (East Malaysia). *Journal of South-east Asian Studies* 28 (1): 120–136.

- Ridge, M., ed. 2014. *Crowdsourcing Our Cultural Heritage*. Farnham: Ashgate.
- Rockwell, G. 2012. Crowdsourcing in Humanities: Social Research and Collaboration. In *Collaborative Research in the Digital Humanities*, edited by G. Rockwell, W. McCarty, and M. Deegan, 135–154. Farnham: Ashgate.
- Srinivasan, R., K. Becvar, R. Boast, and J. Enote. 2010. Diverse Knowledges and Contact Zones Within the Digital Museum. *Science Technology and Human Values* 35 (5): 735–768.
- Stanyukovich, M.V. 2018. Kokosovaia charka, bambukovyi stakan. Etnografiia i etnobotanika khmel'noi kul'tury Yugo-Vostochnoi Azii [Coco Cup, Bamboo Cup: Ethnography and Ethnobotany of Alcohol in Southeast Asia]. In *Muzeinye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filippin, Okeanii* [Museum Collections and Contemporary Culture of Peoples of Indonesia, Malaysia, the Philippines, Oceania], edited by M.V. Stanyukovich and A.K. Kasatkina, 65: 29–49. St. Petersburg: MAE.
- Terras, M. 2010. Digital Curiosities: Resource Creation Via Amateur Digitization. *Literary and Linguistic Computing* 25 (4): 425–438.
- Trant, J. 2007. Curating Collections Knowledge: Museums on the Cyber Infrastructure. In *Museum Informatics: People, Information, and Technology in Museums*, edited by P.F. Marty and K. Jones, 275–292. New York: Routledge.
- Turnbull, D. 2003. *Masons, Tricksters and Cartographers: Comparative Studies in the Sociology of Scientific and Indigenous Knowledge*. London: Taylor & Francis.
- Yunci, C., and J.J. Baptist. 2016. Cleansing the Sacred Mountain in the Aftermath of the 2015 Mount Kinabalu Earthquake. *Journal of the Malaysian Branch of Royal Asiatic Society* 89 (310): 61–78.

ПРИМЕНЕНИЕ НАРРАТИВНОГО АНАЛИЗА К ИЗУЧЕНИЮ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В РАМКАХ ВИРТУАЛЬНОЙ ЭТНОГРАФИИ: ВОЗМОЖНОСТИ И ОГРАНИЧЕНИЯ

Ключевые слова: виртуальная этнография, нарративный анализ, идентичность, процесс конструирования идентичности, качественные методы

Виртуальное пространство отличается от привычной нам действительности такими характеристиками, как общедоступность, анонимность акторов и размывание привычных представлений о пространстве и времени. Данная работа является попыткой определить границы применимости нарративного анализа и конкретных его техник в виртуальной этнографии с учетом специфики цифровой среды. В статье описаны особенности конструирования идентичности в виртуальной реальности. Авторы объясняют, почему необходимо изучать эти особенности и почему именно нарративный анализ является в этом случае подходящим инструментом. Статья состоит из трех частей: в первой описывается специфика работы с качественными данными в виртуальной среде; во второй – процесс конструирования идентичностей в цифровом пространстве; в заключительной части анализируются особенности методологии нарративного анализа при изучении идентичностей в рамках виртуальной этнографии.

Виртуальная реальность является одним из тех пространств, где формируются социальные и политические практики, в процессе реализации которых воспроизводятся разнообразные типы идентичностей. Антропологи и этнографы, занимаясь виртуальной реальностью, могут извлечь массу полезных данных для последующего анализа, но из-за малоизученности данного предмета и сложности в подходах к нему методологические принципы исследования не всегда ясны. Множество трудностей возникает с одной из ключевых составляющих цифровой культуры – нарративом. В данной статье мы выделим ряд особенностей работы с качественными данными в цифровой среде, а также дадим описание альтернативных исследовательских стратегий при использовании нарративного анализа в изучении виртуальных идентичностей. Итогом работы станут рекомендации по применению оформленных в методологической рамке цифровой этнографии современных и классических техник нарративного анализа.

Анастасия Анатольевна Порецкова | <https://orcid.org/0000-0002-1051-7068> | a.poretskova@hse.ru | магистр политических наук, преподаватель факультета социальных наук Департамента политики и управления | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (ул. Мясницкая 20, Москва, 101000, Россия)

Тимур Витальевич Славгородский-Казанец | <https://orcid.org/0000-0002-7291-4448> | tvslavgorodskiy-kazanets@edu.hse.ru | бакалавр политических наук, преподаватель лицей | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (ул. Мясницкая 20, Москва, 101000, Россия)

Особенности работы с качественными данными в виртуальной среде

В первую очередь необходимо определиться, какую специфику цифровых пространств важно учитывать при проведении качественного исследования в границах выбранного нами предметного поля. Изучение сообществ и культуры, конструируемой в цифровой среде, изначально базировалось на переосмыслении классических правил и стандартов этнографического подхода к пониманию *времени* и *пространства* в эпоху интернета. Есть несколько причин, по которым именно эти две категории оказались конституирующими для современной методологии виртуальной этнографии.

Прежде всего, осознание хронологических границ поля — важная составляющая качественной полевой этнографической работы. Локализация жизни и развития сообществ в определенных временных рамках порождает множество исследовательских возможностей. Технологические особенности коммуникации в интернете требуют переосмысления понимания этих рамок — поведение в онлайн не привязывается ко времени так сильно, как в реальности, и потому, например, люди, включающиеся в диалог в социальных сетях, зачастую не воспринимают как отклонение от нормы задержку ответа на день или даже на неделю, после того как их сообщение было получено собеседником. Таким образом, расширяются возможности методов сбора данных: в некоторых исследовательских ситуациях предпочтительным будет формат асинхронного интервью (напр., переписка по *e-mail*) (James, Busher 2006). *Время* в данном случае выступает своеобразной “условностью”, которую нужно учитывать, скорее, в точках исследования, где виртуальный мир соприкасается с реальным (напр., при изучении поведения в социальной сети, формируемого под влиянием повседневных привычек). В остальных же случаях, когда мы фокусируемся на практиках или идентичностях, рассматриваемых сугубо в виртуальной среде, привязка ко времени, особенно в процессе сбора данных, будет ошибкой.

В отношении *пространства* мы наблюдаем похожее методологическое переосмысление, т.к. и эта категория, обычно задающая рамки полевой работы и сбора данных, не может быть включена в исследовательский дизайн на условиях классического этнографического подхода. Этнографы, изучающие виртуальную реальность, отмечают, что интернет — мультигеографическое пространство, не локализованное в каком-то определенном месте, и это необходимо учитывать наравне с особенностями *времени* (Hine 2000; Carter 2005; Markham, Baym 2008). Формально, изучая сообщества в цифровой среде, мы можем сделать выводы об их конкретном местоположении (напр., если сообщество посвящено проблемам конкретного города или региона), но главным преимуществом виртуального пространства является отсутствие географической привязки, что упрощает процесс коммуникации, одновременно наделяя его уникальным значением и смыслом. Отсюда следует, что в рамках виртуальной этнографии именно взаимодействия акторов в условиях отсутствия географических границ порождают совершенно новые, уникальные *пространства*. Для изучаемого сообщества основой такого *пространства* более не является какая-либо реальная территория — вследствие потребности пользователей в коммуникации возникает общая для них территория виртуальная. Но, что характерно, эти же новые *пространства* выступают одновременно источником воспроизведения системы коммуникации.

Примером подобного пространства виртуальной коммуникации может послужить, например, форум, объединяющий по интересам людей с разным социальным и политическим бэкграундом. Разнообразие взаимодействий акторов в гетерогенной группе предоставляет уникальную возможность изучить формирование идентичностей в их столкновении друг с другом, когда акторы переосмысливают собственный опыт через персональные истории (McAdams 2001). Чаще всего форум возникает как следствие формирующейся в процессе взаимодействия его участников некой общей

идеи, которая, в свою очередь, распространяется и поддерживается именно благодаря форуму: он выступает одновременно площадкой для коммуникации и источником, впоследствии воспроизводящим данную идею (Hine 2000).

К новым подходам ко *времени* и *пространству* в контексте этнографических исследований также необходимо добавить понимание того, что практически все сообщества в виртуальном мире имеют сетевую природу (Castells 2010). Важно обратить внимание на то, какие ограничения это накладывает на работу с качественными данными.

Первой важной характеристикой, порождаемой сетевой структурой взаимодействия, является *индивидуализированность* интернета. В отличие от сообществ в реальном мире, где отдельные индивиды в большей степени зависимы от контекстуальных факторов жизни (географическое положение, культурные столкновения, ограничения, связанные с полом, расой и т.д.), в цифровой среде каждый актор так наз. сетевого общества максимально автономен и менее зависим от перечисленных выше параметров.

Вторая важная характеристика — *неограниченное множество пользователей* и *низкий порог вхождения* — существенно влияет на разграничение виртуальных этнографических исследований и классических подходов. Структура сети предполагает, что для попадания в нее достаточно минимального соответствия критерию “звена”. Это позволяет привлекать массы людей, связанных друг с другом лишь наличием общих интересов (Castells 2010). Все остальные элементы идентификации обычно носят вторичный характер и не имеют столь важного значения — интернет в большинстве случаев позволяет своим пользователям оставаться анонимными. Это одна из причин, почему в цифровой среде не стоит пытаться проводить интервью с респондентами “вживую”, а лучше ограничиться онлайн-общением. Используя такой метод сбора данных, исследователи не нарушают систему коммуникации, привычную для участников интернет-сообществ, что сохраняет аутентичность виртуального взаимодействия (Boellstorff et al. 2012).

Третья важная характеристика — *многозадачность* — возможность выполнять *множество операций одновременно* в рамках сетевого взаимодействия за счет мобильности информации в интернете. Следовательно, исследователь-этнограф должен учитывать, что участник онлайн-сообщества — это всегда многозадачный актор, вовлекающийся в значительно большее число активностей, чем респондент, находящийся в привычной ему офлайн-среде (Rainie, Wellman 2012). Таким образом, перечисленные характеристики напрямую влияют на форму и содержание собираемых качественных данных, а впоследствии и на процесс анализа.

Продолжая эту мысль, отметим, что этнографы, изучающие виртуальное пространство, вынуждены использовать именно *текст* как основной источник качественных данных — в отличие от своих коллег, специализирующихся в классических исследовательских областях, ориентированных на устную коммуникацию (Hammerley, Atkinson 1995). Связано это с тем, что ритуалы или обычаи, находящиеся в фокусе этнографов-антропологов, в виртуальной среде чаще всего обретают символическое значение именно в текстовой форме. Следовательно, переосмысление текста как совершенно новой формы этнографического материала — одна из ключевых задач при работе с цифровым миром. Текст в данном случае — нечто, имеющее потребителя и производителя “в одном лице”, это и способ достижения целей, передачи идей, и ключевой элемент всех возможных операций формирования повседневности в виртуальной среде (Potter 1996). Классические способы интерпретации текста здесь не срабатывают, поскольку (по причинам, приведенным выше) мы не можем, к примеру, опираться на пространственно-временной контекст, как это происходит при исследовании реального мира.

В вопросе интерпретации текста и его особенностей важно отметить взаимосвязь феномена рефлексивности исследователя и понимания текста, производимого

в виртуальном пространстве. Два классических подхода к рефлексивности подразумевают, что эта характеристика должна либо проявляться в постоянных сомнениях в словах респондентов (учитывать возможность интерпретации их ответов с позиции, отличающейся от заданного ими контекста), либо в критической оценке исследовательской способности понять респондента, не искажая получаемые результаты собственными переживаниями и оценками (*Woolgar 1991*). Эти подходы не в полной мере реализованы в изучении виртуальной среды, поскольку в силу специфики коммуникации в интернете исследователь волей-неволей становится на одну и ту же позицию с исследуемыми, создавая горизонтальное по своей природе взаимодействие, характерное в целом для сетевой организации. Следовательно, асимметрия между респондентами и этнографом, лежащая в основе рефлексивности при работе с качественным материалом, становится менее значимой. Но это не означает, что проблема позиционирования исследователя и вопрос о принципе рефлексивности исчезают полностью. Решением служит другой способ рефлексивности, заключающийся в особой интерпретации текста. В классической этнографии мы воспринимаем текст как размышления автора в ответ на какой-либо жизненный опыт. Здесь же нам следует относиться к тексту как к *сконструированным смыслам и идеям* (*Denzin 1997*). После глубокого анализа может выясниться, что идея не нова, но в процессе сбора данных важно подойти к ней как к чему-то уникальному.

Иллюстрацию столь важного значения текста для виртуальной этнографии можно найти в другом продукте цифровой культуры — видеоигре *Talos Principle*, выпущенной компанией *Croteam* в 2014 г. (*Talos Principle 2014*). Главным герой может взаимодействовать с особым сообществом “людей” только в виде коммуникации через текст на форуме. У человека, хоть раз появлявшегося на любом форуме в интернете и знакомого с таким форматом общения вне игры, возникает ощущение дежавю после наблюдения за жителями этого сообщества: поведение, привычки, шутки, иерархия, ограничения — все выражено через текст. Интересно, что в самой игре “люди” оказываются итерациями искусственного интеллекта, что еще раз возвращает нас к проблеме невозможности корректной интерпретации пространственно-временного контекста в виртуальной среде. Даже если мы абсолютно уверены, что собеседники, взаимодействующие с нами через форум, реальны (имеют определенные расу, гендер, национальность или иные характеристики), мы будем вынуждены признать, что не существует способов доказать это. Текст, таким образом, оказывается более важным источником данных для стандартных виртуальных пространств с сетевыми сообществами, чем акторы, его воспроизводящие.

Итак, при работе с цифровыми качественными данными следует учитывать, что перед исследователями стоит задача избавиться от классических импликаций времени и пространства, способных вызвать искажение в интерпретации собираемых данных. Кроме этого, сетевой характер взаимодействия членов виртуальных сообществ обуславливает специфику воспроизводства ключевого источника качественных данных — текста, который следует понимать не как рефлексии автором собственного опыта, но как конструирование новых смыслов и идей.

Конструирование идентичностей в виртуальном пространстве на примере онлайн-игр

Концепт идентичности — одна из главных составляющих понимания жизни виртуальных сообществ. В первую очередь это связано с раздвоением идентичности на реальную и виртуальную, возникающим вследствие особой природы интернета и любых других сетевых виртуальных пространств. Например, в социальных сетях или на форумах вам совершенно не обязательно раскрывать свою идентичность, чтобы взаимодействовать с другими пользователями. “Пользователь” — наверное, одно из наиболее уместных обозначений участников виртуальных сообществ, поскольку, как мы уже отмечали, нет убедительного способа доказать, что перед нами текст, написанный

конкретным человеком (и человеком вообще). Мы не понимаем, а скорее, верим в то, что в рамках коммуникации реципиентом и производителем действительно является индивид, такой же, как и мы. Однако есть несколько интересных особенностей, которые указывают на то, что априорные предпосылки такого рода могут быть неуместными при полевой работе в виртуальном пространстве.

Б. Нарди в своем исследовании, описанном в книге “Моя жизнь как жизнь ночно-го эльфа-жреца” (Nardi 2010), использовала методы виртуальной этнографии в изучении массовой онлайн-игры *World of Warcraft* (WoW), выпущенной в 2004 г. компанией *Blizzard Entertainment* (World of Warcraft 2004). В ходе описания работы с интервью она упомянула интересный случай, связанный с онлайн-чатом. Как было отмечено ранее, если вы хотите изучить поведение и идентичности человека в игре или в любом другом виртуальном пространстве, вам лучше проводить онлайн-интервью в виде переписки, чтобы не нарушать аутентичность процесса коммуникации. Так же поступила и Б. Нарди. В ходе интервью она стала замечать, что у одного из ее респондентов сильно меняется стиль письма в зависимости от времени суток. Как оказалось, переписываясь с одним и тем же персонажем игры (аватаром реального человека), она одновременно опрашивала двоих: молодого человека и его девушку. Уверенность в том, что виртуальная идентичность является проекцией реально существующей личности, обманчива — очень часто человек выдает себя за другого. Некоторые исследователи объясняют это тем, что существование в виртуальном пространстве может быть формой эскапизма: люди бегут от проблем реального мира в воображаемый (Calleja 2010). Это необходимо учитывать при изучении идентичностей в цифровой среде. Тем не менее воспроизводимые там практики очень часто копируют способы взаимодействия, которыми пользуется человек в реальных сообществах. “Бегущие от реальности” могут избавиться от своих аскриптивных характеристик, но идентичности, не основанные на предписываемых параметрах, становятся более “видимыми”. Следовательно, структура и значение практик в виртуальном пространстве могут сохраняться, и посредством разного рода нарративов, воспроизводимых участниками, можно исследовать, каким образом эти практики переосмысляются и трансформируются, а также какие идентичности сам участник транслирует вовне (Schiano et al. 2011).

С. Ретберг, исследовавший *WoW*, отмечает, что виртуальные пространства наполнены людьми, которые не могут полностью избавиться от привычек, сформированных в реальности (Rettberg 2008). В его понимании *WoW* полностью выстроен на основе капиталистической модели достижения благ: чтобы получать больше ресурсов, нужно много работать, тратить на это массу времени и иметь достижения. Люди, которые решают провести в *WoW* несколько часов после работы, чтобы “отдохнуть” от условной эксплуатации в реальности, на деле попадают в такую же систему эксплуатации, но теперь уже в цифровом мире (Yee 2006). Геймеры во время своей активности часто используют управленческие практики крупных компаний (Taylor 2006). В том или ином виде это влияет на игровую идентичность, т.к. люди могут негативно относиться к капиталистическим стимулам в игре, следовательно, проявлять слабую активность или, наоборот, интенсивно реагировать на такого рода стимулы и энергично включаться в “экономику” игры.

С другой стороны, виртуальная идентичность может сформироваться под влиянием практик и механизмов, уже заложенных в цифровую среду. В предыдущих исследованиях авторы настоящей статьи изучали отношение русскоязычных игроков в *WoW* к различным социальным практикам. Например, если сообщество в виртуальном пространстве выстраивается по иерархическому, а не сетевому (горизонтальному) принципу, его участники могут воспроизводить положительное отношение к авторитарным практикам. Аналогом элиты здесь выступают игровые гильдии, организующие рейды для получения большей прибыли, помогающие новичкам и облегчающие коммуникацию между своими членами.

Важно прояснить, что именно мы подразумеваем под цифровой идентичностью. В контексте нашей работы — это осознание себя, состоящее из множества позиций по отношению к различным концептам и идеям. Это несколько модифицированный вариант определения идентичности по Р. Гилпину, понимавшему ее как совокупность смыслов, положенных в основу осознания себя через пережитый опыт (*Gilpin* 2011). Связано такое измененное понимание идентичности с тем, что в комплексных виртуальных мирах “пережитый опыт” воспринимается людьми не как основание для формирования нового “осознания себя”, а в лучшем случае, как часть своей реальной идентичности, в худшем — как ни на что не влияющее развлечение. Конструирование виртуальной идентичности — процесс достаточно сложный, поэтому концептуализация и операционализация данного термина — задача нетривиальная, осложняющаяся нехваткой исследований, посвященных взаимосвязи реальной и виртуальной идентичностей. Кроме внутриигровых практик на процесс конструирования влияет нарратив, который может быть выражен в различных формах: для социальных сетей или форумов это тематическая наполненность и ориентация сообщества, для видеоигр — сюжет.

Виртуальное пространство чаще всего состоит из механик, заложенных разработчиками, практик, порождаемых механиками и участниками, а также сюжета, или тематического поля, в котором геймеры взаимодействуют. На формирование виртуальной идентичности, вероятнее всего, влияют все три компонента: полноценная навигация в игровом мире происходит в момент, когда ты можешь сформулировать свое отношение хотя бы в какой-то степени к механикам, к порождаемым ими практикам и к сюжету. Из этих позиций, в свою очередь, будет складываться то, кем геймер воспринимает себя в игровом пространстве. Примером может служить популярная сегодня игра *Heroes of the Storm*, выпущенная в 2015 г. компанией *Blizzard Entertainment* (*Heroes of the Storm* 2015). В отличие от массовых многопользовательских ролевых игр *Heroes of the Storm* фокусируется в большей степени на геймплее (т.е. непосредственно на тех действиях, которые игра предлагает совершать), нежели на нарративе (смысловом и символическом наполнении совершаемых участниками действий). Тем не менее последний в любом случае присутствует. Одна из механик геймплея данной игры — уничтожение башен противника для достижения преимущества, однако другие задачи геймеров воспроизводят практики, имеющие социальные характеристики и аналоги в повседневном взаимодействии. В той же *Heroes of the Storm* опыт (вознаграждение, которое игроки получают за победы) между участниками всей группы распределяется равномерно и никто не может стать лучше остальных, т.е. поощряется командная работа, а индивидуализм и отклонение от общей стратегии осуждаются. В альтернативных играх этого жанра подобной механики (как части геймплея) обычно нет, и поэтому к успешным геймерам-одиночкам будут относиться лояльнее. Столкновение со столь разными практиками вынуждает вас определять свое отношение к ценностям и понятиям, стоящим за ними, а следовательно, формировать собственную игровую идентичность.

В многопользовательских массовых ролевых играх сюжет накладывается на внутриигровое географическое пространство, в котором, в отличие от социальных сетей, пользователи могут “ощущать” своего персонажа, видеть его внешность, полноценно управлять им (*Chen* 2009). Получается своеобразная вторая жизнь, в рамках которой должно сформироваться ощущение своего места в этом мире, своего отношения к разным идеям, сообществам, практикам и т.д. Наиболее доступным способом самовыражения оказывается нарратив, в котором реализуется процесс переосмысления виртуальных практик. Без нарратива банальное накопление опыта и ресурсов персонажем не имело бы никакого содержательного смысла, т.к. любую игровую механику надо подать как контекстуально важную задачу разрешения проблем в рамках предлагаемой Вселенной. Геймер, таким образом, “вынужден” выработать собственную позицию по

ключевым сюжетным вопросам (если он хочет продолжать играть), поскольку обычно совершение некоторых внутриигровых действий является обязательным (напр., необходимо убить определенного персонажа, чтобы продвинуться по сюжету). При этом геймер остается свободным в интерпретации причин таких действий. Тем не менее в рамках нарратива ему могут быть навязаны ценности или объяснения, которые потом лягут в основу конструирования внутриигровой идентичности. Как показывают исследования, в игры с территорией и комплексным нарративом разработчики часто вкладывают идеологические коннотации, о которых сами даже не подозревают (вроде латентного расизма), поскольку не осознают, что, создавая нарратив, они фреймируют его согласно своим взглядам и ценностям (*Wiemker 2007*).

Важным моментом в формировании идентичности под воздействием сюжета является коммуникация между пользователями. Такого рода коммуникация, особенно в играх с глубоким проработанным сюжетом, невозможна без нарратива. Из-за того что чаще всего о собеседнике вы знаете только внутриигровые имя, расу, класс его персонажа и фракцию (т.е. внешние игровые характеристики аватара), ваше обсуждение, скорее всего, будет касаться чего-то, связанного с геймплеем, — однако и в этом случае коммуникация все равно будет опираться на нарративную основу. Исключения составляют “сообщества в сообществе”, в которых есть офлайн-коммуникация (напр., когда участники игровой гильдии проживают в одном городе и по выходным вместе играют в боулинг), но, как мы уже отмечали выше, в этом случае вам будет интересна не только виртуальная идентичность человека, но и реальная.

Применение нарративного анализа в рамках виртуальной этнографии

Идею конструирования собственной идентичности через нарратив нельзя назвать новой. В последние несколько десятилетий такая концепция укоренилась как в гуманитарных, так и в социальных науках (*McAdams 2001*). Наша задача состоит в том, чтобы разобрать конвенциональные характеристики и этапы нарративного анализа в приложении к исследованиям идентичности в рамках виртуальной этнографии.

Можно выделить следующие основные характеристики нарратива:

1. Чаще всего нарратив предполагает агента. Агент/агенты действуют в истории в соответствии с определенной ролью.

2. Нарратив указывает на то, что его автор считает каноничным (обыденным). Акценты обычно расставляются там, где указывается необычная или нетипичная информация.

3. В нарративе всегда есть последовательность.

4. Нарратив всегда отражает точку зрения своего автора. Очень важно, с помощью каких методов/приемов автор передает собственный опыт (*Patterson, Monroe 1998*).

Последняя характеристика является ключевой для изучения идентичности. Через организацию и осмысление пережитого опыта, а также через выражение позиции относительно событий и других участников интеракции можно выявить своеобразную когнитивную карту того, как человек мыслит, как относится к себе и к окружающим.

В рамках метода нарративного анализа существуют различные способы конструирования дизайна исследования, выделим среди них наиболее подходящие для виртуальной этнографии. Прежде всего, необходимо определиться с единицей анализа, а для этого выбрать между холистическим и категориальным подходами. В первом случае мы рассматриваем законченный текст (напр., интервью) и не стремимся делить его на структурные части, во втором — изучаем весь массив доступных данных, чтобы определиться с интересующими исследователя категориями и отыскать их (*Lieblich et al. 1998*). Выделив желаемые категории (напр., отношение к другим участникам интеракций), можно приступить к анализу того, как в нарративе респондентов позиционируется конкретная информация. В рамках изучения виртуальных

идентичностей наиболее целесообразным нам видится выбор в пользу *категориального подхода*. Это связано со следующими причинами: *время* и *пространство* не имеют в виртуальном мире того же значения, что и в реальном; процесс сбора данных может быть менее структурированным по своим форме и содержанию — очень часто при изучении виртуальных сообществ нарратив конструируется не только агентами, но и самим пространством или способом коммуникации.

Далее в рамках метода нарративного анализа следует определить, на чем необходимо сделать акцент: на форме нарратива или на его содержании. В первом случае нас интересует структура и основные элементы нарративного анализа, т.е. то, какова форма разворачивающейся истории. Во втором — мы в большей степени концентрируемся на том, что именно сказано, кто герой данной истории, какие события описаны и каким образом (Ibid.). Мы считаем, что в изучении виртуальных идентичностей выбор в пользу содержания дает больше, чем концентрация на форме (структуре). Выше приводилось следующее определение идентичности: *осознание себя, состоящее из множества позиций по отношению к различным концептам и идеям*. Ключевым здесь является отношение и воспроизводство своего мнения касательно практик и других участников взаимодействия. Поскольку основным источником информации является текст, целесообразно обращаться именно к содержанию, а не к форме.

Существует мнение, что применение нарративного анализа с акцентом на структуре — более результативно, т.к. изучение содержания слишком очевидно, в то время как форма текста может раскрыть глубинные характеристики идентичности (Mishler 1986; Labov, Waletzky 1967; Wengraf 2001). Эта логика, однако, слабо применима в рамках изучения виртуальных пространств, поскольку: 1) в них агенты более автономны, менее подвержены контекстуальным факторам, следовательно, можно предположить, что воспроизводимые ими нарративы не будут иметь явной структуры; 2) их сложность выражается в их многослойности — некоторые структурные элементы нарратива могут проявляться даже в практиках, реализуемых участниками взаимодействия; 3) в них люди многозадачны, их внимание рассеяно, поэтому материал, собранный в процессе онлайн-интервью (по сравнению с данными, полученными офлайн), зачастую оказывается неупорядоченным, из-за чего структура нарратива может быть слабо выражена и подвержена постоянному изменению со стороны респондента.

Существует альтернатива и на уровне того, на что обращать внимание при проведении анализа, что именно выделять при исследовании контента; акцент на эти вопросы и определяет аналитический фокус. Традиционно нарративный анализ концентрируется либо на том, как люди переживают события, произошедшие с ними, и как рассказывают истории об этих событиях, либо на опыте, пережитом участниками событий (Squire et al. 2008). Но существует и альтернатива, более подходящая для изучения виртуальных идентичностей. Эта концепция основывается на идее соконструирования нарративов их трансляторами и потребителями; в текстах/историях могут быть отражены социальные или политические идентичности и даже их влияние на эмпирические процессы. Преимуществом такого подхода является отсутствие требования к нарративу быть законченным и объемным — его малый объем и фрагментированность информации не противоречат поиску социальных кодов и элементов, указывающих на характеристики идентичности актора (Bamberg 2006).

Если доступность и качество данных позволяют исследователю виртуального пространства принимать во внимание и форму, и содержание нарратива, то можно совмещать оба аналитических фокуса, и такие подходы существуют. Примером такого совмещения может выступить анализ когерентности — методология, разработанная Ш. Линде. Изучая персональные истории, исследователь должен учитывать сразу несколько уровней анализа: культурный и исторический контекст, структуру нарратива, социальное значение, которое в него вкладывается. Подход Ш. Линде направлен на тщательное изучение системы ценностей индивидов и на то, как эти

ценности взаимодействуют между собой и меняются с течением времени. При совмещении разных уровней анализа с фокусом на системах ценностей можно реконструировать причинно-следственные связи и между событиями жизни индивида, и между разными ценностными ориентациями (Linde 1993).

Необходимо добавить, что нарративы способны отражать не только индивидуальные, но и коллективные идентичности. «Истории рождаются и воспроизводятся в “интерпретирующих их сообществах” говорящих и слушающих <...> они создают коллективные идентичности, которые могут, пусть медленно и непоследовательно, приводить к культурным и политическим изменениям» (Squire et al. 2008). Мы считаем, что виртуальное пространство из-за отсутствия временных и географических ограничений порождает больше возможностей для построения коллективных идентичностей: агенты менее зависимы от аскриптивных характеристик и навязанных идентичностей, что ускоряет построение сообщества. Это, в свою очередь, позволяет исследовать социально-политические процессы с помощью нарративного анализа применительно к виртуальным пространствам.

* * *

При изучении виртуальных идентичностей исследователи должны уделять особое внимание специфике получаемых качественных данных. Нужно учитывать следующие ключевые характеристики виртуального пространства и его участников: 1) особое отношение к категориям *пространства* и *времени*; 2) *индивидуализированность* и *автономность* агентов в виртуальном пространстве; 3) многозадачность (выполнение множества операций одновременно). Все это, в свою очередь, влияет и на процесс конструирования идентичностей, и на методологические особенности применения нарративного анализа для их изучения. В вопросе конструирования идентичности необходимо уделять особое внимание тому, каким образом могут сочетаться реальная и виртуальная идентичности индивида, как и насколько активно участник включается в виртуальные практики и как выражает свое отношение к ним. Что касается методологии, то выбор нарративного анализа является наиболее оптимальным: через нарративы люди переосмысливают пережитый опыт и конструируют собственную идентичность как в реальности, так и в виртуальном пространстве. Однако необходимо быть очень аккуратными в выборе единиц анализа (холистический или категориальный подход) и аналитического фокуса (акцент на форме или содержании нарратива).

Источники и материалы

- World of Warcraft 2004 — Blizzard Entertainment. 2004. World of Warcraft. Online Game. Anaheim: Blizzard Entertainment.
 Heroes of the Storm 2015 — Blizzard Entertainment. 2015. Heroes of the Storm. Online Game. Anaheim: Blizzard Entertainment.
 Talos Principle 2014 — Croteam. 2014. Talos Principle. Videogame. Zagreb: Croteam.

Научная литература

- Bamberg M. Stories: Big or Small: Why do We Care? // Narrative Inquiry. 2006. Vol. 16 (1). P. 139–147.
 Boellstorff T., Nardi B., Pearce C., Taylor T.L. Ethnography and Virtual Worlds. Princeton: Princeton University Press, 2012.
 Castells M. The Rise of the Network Society. Hoboken: Blackwell Publishing Ltd, 2010.
 Carter D. Living in Virtual Communities: An Ethnography of Human Relationships in Cyberspace // Information, Communication & Society. 2005. Vol. 8 (2). P. 148–167.
 Calleja G. Digital Games and Escapism // Games and Culture. 2010. Vol. 5 (4). P. 335–353.
 Chen M. Communication, Coordination, and Camaraderie in World of Warcraft // Games and Culture. 2009. Vol. 4. P. 47–73.
 Denzin N.K. Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century. Thousand Oaks: Sage, 1997.

- Gilpin R.D.* Working the Twittersphere: Microblogging as Professional Identity Construction // *A Networked Self: Identity, Community, and Culture on Social Network Sites* / Ed. Z. Papacharissi. N.Y.: Routledge, 2011. P. 232–250.
- Hammersley M., Atkinson P.* Ethnography: Principles in Practice. L.: Routledge, 1995.
- Hine C.* Virtual Ethnography. Thousand Oaks: Sage, 2000.
- James N., Busher H.* Credibility, Authenticity and Voice: Dilemmas in Online Interviewing // *Qualitative Research*. 2006. Vol. 6 (3). P. 403–420.
- Labov W., Waletzky J.* Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience // *Essays on the Verbal and Visual Arts* / Ed. J. Helme. Seattle: University of Washington Press, 1967. P. 12–44.
- Linde C.* Life Stories: The Creation of Coherence. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Lieblich A., Tuval-Mashiach R., Zilber T.* Narrative Research: Reading, Analysis and Interpretation. Thousand Oaks: Sage, 1998.
- Markham A.N., Baym N.K.* Internet Inquiry: Conversations about Method. L.: SAGE Publications, 2008.
- McAdam, D.P.* The Psychology of Life Stories // *Review of General Psychology*. 2001. Vol. 5. P. 100–122.
- Mishler E.G.* Research Interviewing: Context and Narrative. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- Nardi B.* My Life as a Night Elf Priest. Michigan: University of Michigan Press, 2010.
- Patterson M., Monroe K.R.* Narrative in Political Science // *Annual Review of Political Science*. 1998. Vol. 1. P. 315–331.
- Potter J.* Representing Reality: Discourse, Rhetoric and Social Construction. L.: Sage, 1996.
- Rainie L., Wellman B.* Networked: The New Operating System. Massachusetts: The MIT Press, 2012.
- Rettberg S.* Corporate Ideology in World of Warcraft // *Digital Culture, Play and Identity* / Ed. H.G. Corneliusen, J.W. Rettberg. Cambridge: MIT Press, 2008. P. 19–38.
- Schiano D. et al.* A New Look at World of Warcraft's Social Landscape // *Foundations of Digital Games Conference*. Bordeaux. 2011. P. 1–6.
- Squire C., Andrews M., Tamboukou M.* Introduction: What is Narrative Research? // *Doing Narrative Research* / Eds. M. Andrews et al. L.: Sage, 2008. P. 1–26.
- Taylor T.L.* Beyond Management: Considering Participatory Design and Governance in Player Culture // *First Monday Special*. 2006. Vol. 7. <https://journals.uic.edu/ojs/index.php/fm/article/view/1611/1526>
- Wengraf T.* Qualitative Research Interviewing: Biographic Narrative and Semi-Structured Methods. L.: Sage, 2001.
- Wiemker M.* Cultures of Digital Gamers: Practices of Appropriation // *Situated Play, Proceedings of DiGRA Conference*. Tokyo: University of Tokyo, 2007.
- Woolgar S.* Reflexivity is the Ethnographer of the Text // *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge* / Ed. S. Woolgar. L.: Sage, 1991.
- Yee N.* The Labor of Fun: How Video Games Blur the Boundaries of Work and Play // *Sage Journals*. 2006. Vol. 1 (2). P. 68–71.

Research Article

Poretskova, A.A., and T.V. Slavgorodskii-Kazanets. The Use of Narrative Analysis in Identity Research in Virtual Ethnography: Possibilities and Constraints [Primenenie narrativnogo analiza k izucheniiu identichnostei v ramkakh virtual'noi etnografii: vozmozhnosti i ogranicheniia]. *Этнографическое обозрение*, 2020, no. 1, pp. 51–61. <https://doi.org/10.31857/S086954150008755-0> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Anastasia Poretskova | <https://orcid.org/0000-0002-1051-7068> | a.poretskova@hse.ru | Higher School of Economics – National Research University (20 Myasnitskaya St., Moscow, 101000, Russia)

Timur Slavgorodskii-Kazanets | <https://orcid.org/0000-0002-7291-4448> | tvslavgorodskiy-kazanets@edu.hse.ru | Higher School of Economics – National Research University (20 Myasnitskaya St., Moscow, 101000, Russia)

Keywords

virtual ethnography, narrative analysis, identity, identity construction process, qualitative methods

Abstract

Cyberspace differs from offline reality due to its anonymity, general accessibility, fuzziness of space-time coordinates, etc. In this article, we try to outline the advantages of narrative analysis for the study of online identities. The examination sheds light upon various peculiarities of the identity construction

process in virtual reality. The first part of the article deals with the form and content of qualitative data in virtual environment; the second part discusses the identity construction process in the digital world; while the final part focuses on the use of narrative analysis methods and their specificities in research on identity in the framework of virtual ethnography.

References

- Bamberg, M. 2006. Stories: Big or Small: Why do We Care? *Narrative Inquiry* 16 (1): 139–147.
- Boellstorff, T., B. Nardi, C. Pearce, and T.L. Taylor. 2012. *Ethnography and Virtual Worlds*. Princeton: Princeton University Press.
- Castells, M. 2010. *The Rise of the Network Society*. Hoboken: Blackwell Publishing Ltd.
- Carter, D. 2005. Living in Virtual Communities: An Ethnography of Human Relationships in Cyberspace. *Information, Communication & Society* 8 (2): 148–167.
- Callege, G. 2010. Digital Games and Escapism. *Games and Culture* 5 (4): 335–353.
- Chen, M. 2009. Communication, Coordination, and Camaraderie in World of Warcraft. *Games and Culture* 4: 47–73.
- Denzin, N.K. 1997. *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century*. Thousand Oaks: Sage.
- Galpin, R.D. 2011. Working the Twittersphere: Microblogging as Professional Identity Construction. In *A Networked Self: Identity, Community, and Culture on Social Network Sites*, edited by Z. Papacharissi, 232–250. New York: Routledge.
- Hammersley, M., and P. Atkinson. 1995. *Ethnography: Principles in Practice*. London: Routledge.
- Hine, C. 2000. *Virtual Ethnography*. Thousand Oaks: Sage.
- James, N., and H. Busher. 2006. Credibility, Authenticity and Voice: Dilemmas in Online Interviewing. *Qualitative Research* 6 (3): 403–420.
- Labov, W., and J. Waletzky. 1967. Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience. In: *Essays on the Verbal and Visual Arts*, edited by J. Helme, 12–44. Seattle: University of Washington Press.
- Linde, C. 1993. *Life Stories: The Creation of Coherence*. Oxford: Oxford University Press.
- Lieblich, A., R. Tuval-Mashiach, and T. Zilber. 1998. *Narrative Research: Reading, Analysis and Interpretation*. Thousand Oaks: Sage.
- Markham, A.N., and N.K. Baym. 2008. *Internet Inquiry: Conversations about Method*. London: SAGE Publications.
- McAdams, D.P. 2001. The Psychology of Life Stories. *Review of General Psychology* 5: 100–122.
- Mishler, E.G. 1986. *Research Interviewing: Context and Narrative*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nardi, B. 2010. *My Life as a Night Elf Priest*. Michigan: University of Michigan Press.
- Patterson, M., and K.R. Monroe. 1998. Narrative in Political Science. *Annual Review of Political Science* 1: 315–331.
- Potter, J. 1996. *Representing Reality: Discourse, Rhetoric and Social Construction*. London: Sage.
- Rainie, L., and B. Wellman. 2012. *Networked: The New Operating System*. Massachusetts: The MIT Press.
- Rettberg, S. 2008. Corporate Ideology in World of Warcraft. In *Digital Culture, Play and Identity*, edited by H.G. Corneliussen and J.W. Rettberg, 19–38. Cambridge: MIT Press.
- Schiano, D., et al. 2011. A New Look at World of Warcraft's Social Landscape. In *Foundations of Digital Games Conference*, 1–6. Bordeaux.
- Squire, C., M. Andrews, and M. Tamboukou. 2008. Introduction: What is Narrative Research? In *Doing Narrative Research*, edited by M. Andrews et al., 1–26. London: Sage.
- Taylor, T.L. 2006. Beyond Management: Considering Participatory Design and Governance in Player Culture. *First Monday Special* 7. <https://journals.uic.edu/ojs/index.php/fm/article/view/1611/1526>
- Wengraf, T. 2001. *Qualitative Research Interviewing: Biographic Narrative and Semi-Structured Methods*. London: Sage.
- Wiemker, M. 2007. Cultures of Digital Gamers: Practices of Appropriation. In *Situated Play, Proceedings of DiGRA Conference*. Tokyo: University of Tokyo.
- Woolgar, S. 1991. Reflexivity is the Ethnographer of the Text. In *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, edited by S. Woolgar. London: Sage.
- Yee, N. 2006. The Labor of Fun: How Video Games Blur the Boundaries of Work and Play. *Sage Journals* 1 (2): 68–71.

ТИПОЛОГИЯ ЗНАНИЯ В БИОХАКИНГЕ

Ключевые слова: биохакинг, биохакеры, знание, рациональность, *идеальный тип*

В статье рассматривается феномен биохакинга. Помимо прояснения на полевого материале, что именно подразумевается под этим понятием в России, авторы фокусируются на особенностях знания биохакеров и его распространения, исследуя систему социальных взаимосвязей и процессов, разворачивающихся в настоящее время онлайн и офлайн. Биохакинг может проявляться как множество частных попыток взять заботу об эффективности собственного тела и ума на себя, т.е. как “персональное знание”, что видится частью растущей тенденции *DIY (Do-It-Yourself – сделай сам)*, но вместе с тем он оказывается вовлеченным в формирование “коллективного/социетального знания”. В публичном пространстве биохакинг пытается апеллировать к “научному/лабораторному знанию”, а также связывается с индустриями биомедицинских и информационных технологий.

Сергей Фаге, русский предприниматель, живущий в США, и самый известный в России биохакер, кратко и метафорично сформулировал свою позицию в одном из постов в сети “Фейсбук”: “Ты биоробот. Наблюдай свои программы. Перепиши те, которые тебе не нравятся” (*Faguet* 2018). Перевод его статьи на русский язык, появившийся в октябре 2017 г. (*Faguet* 2017a), стал отправной точкой массового интереса к биохакингу в России. Подход Фаге включает шесть основных блоков, которые работают в комплексе: гигиена сна, оптимальное питание, оптимальные физические нагрузки, ментальное здоровье, медицинские тесты, добавки и лекарства. Фаге видит в биохакинге не только большие возможности для развития ума и тела – “можно улучшать способности здоровых людей до сверхчеловеческих” (Там же), – но и существенные риски, поэтому следует собственному методу проверки, выбирая ту или иную тактику. В статье он не только подробно рассказывает о своих принципах, но и делится информацией о препаратах, которые принимает, а также выкладывает результаты своих тестов.

Мне хотелось стать более энергичным, здоровым, счастливым, уверенным, волевым и умным, улучшить настроение и концентрацию, а также продлить свою жизнь.

Елена Константиновна Соколова | <https://orcid.org/0000-0002-4884-5446> | elena.k.sokolova@gmail.com | независимый исследователь (Москва, Россия)

Сергей Юрьевич Шевченко | <https://orcid.org/0000-0002-7935-3444> | simurg87@list.ru | к. филос. н., научный сотрудник | Институт философии РАН (ул. Гончарная 12, стр. 1, Москва, 109240, Россия) | преподаватель | ФГАОУ ВО РНИМУ им. Н.И. Пирогова Минздрава России (ул. Островитянова 1, Москва, 117997, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 19-011-00848]

Последние 4-5 лет я занимаюсь биохакингом тела и разума с помощью логики и научного подхода. Для этого я оптимизировал сон, питание и тренировки, прошёл через тысячи тестов, принял десятки разных препаратов и сотни добавок... работал вместе с великолепными врачами, медитировал более тысячи раз, ходил к психотерапевту — и потратил на всё это примерно двести тысяч долларов. <...> Моя цель проста: точно управлять своей биохимией, чтобы повышать те физические и ментальные состояния, которые мне полезны (Там же).

Рольевые модели улучшения собственных “программ”, которые создаются бизнес-менами-энтузиастами, такими как Сергей Фаге, Дэйв Эспри, Рей Курцвейл, подразумевают наличие возможностей персонализированной биомедицины. При этом, понимая, что далеко не каждый может позволить себе потратить значительные суммы на биохакинг, Фаге говорит о том, что начинать можно с наиболее доступных инструментов и тактик. По причинам, связанным не только с финансовой, но и с инфраструктурной доступностью, в качестве альтернативы программам, включающим медицинские консультации, а также многочисленные тесты и анализы, в сети появились концепции доступного биохакинга, *биохакинга для бедных*. Возможно, такое разделение может выступать основанием для последующего роста неравенства, о чем упоминает Фаге: “...из-за такой персонализированной медицины разрыв между богатыми и бедными станет ещё больше” (Там же). В некоторых случаях речь идет не только о доступе к дорогостоящей персонализированной медицине, но и о наиболее инновационных возможностях биомедицинских технологий, не поддерживаемых законодательно во многих странах. Радикальное видение биохакинга предложил Михаил Батин, связав его с изменением генома, который может попытаться “хакнуть” биохакер: “...если мы вмешиваемся в экспрессию генов, РНК, модификацию белков — все это биохакинг”, но таких биохакеров, по его словам, в России нет (ПМА 2019: Батин).

В то же самое время в медийном пространстве биохакинга происходит инфляция понятий, в результате которой массовый биохакинг превращается, по сути, в “мировой ЗОЖ, когда мы бегаем, прыгаем, питаемся правильно и смотрим на цифры” (Там же), и в этом смысле он включает практики для ума и тела, для здоровых и не очень и может связываться с такими понятиями, как “превенция”, “антиэйдж”, “тюнинг”, “личная эффективность” и т.п. Вместе с биохакингом в сети часто ищут препараты и диеты. Помимо энтузиастов, практикующих биохакинг на себе, в поисковых запросах в связи с ним можно обнаружить имена врачей, консультантов по вопросам ЗОЖ, ученых и людей, близких к институциональной науке или активно проявляющих себя в социальной сфере, представителей коммерческой биомедицинской индустрии, предпринимателей в сфере технологий и инфобизнесменов. Похоже, биохакером может себя называть любой, кто практикует то, что сам считает биохакингом, зачастую получая все необходимые для этого сведения в интернете. Основным информационным каналом, помимо поисковых систем, становятся социальные сети, где размещено 80 % всех публикаций по этой теме в рунете: с большим отрывом лидирует крупнейшая русскоязычная сеть “ВКонтакте”, за ней следуют “Фейсбук” и “Инстаграм”, далее — видеоформаты, прежде всего “YouTube”. Таким образом, важным становится не только текст, но и визуальные инструменты. Поиск в сети “ВКонтакте” по ключевому слову “биохакинг” выдает 59 сообществ; ниже — пример информации, размещенной на публичной странице, которая имеет более 67 тыс. подписчиков:

Привет, меня зовут Андрей Манов, мне 26 лет. Добро пожаловать в мою лабораторию. 7 лет я изучаю Биохакинг. У меня огромный практический опыт и мне есть чем поделиться! <...> Моя цель — помочь тебе стать лучше в вопросах спорта, психологии, позитивного мышления и здорового образа жизни. <...> Помни: чем выше эффективность, тем быстрее и проще получаешь ресурсы и вообще все блага этого мира (Биохакинг 2.0 б.г.).

Интересно, что практически никто из биохакеров не идентифицирует себя с биохакингом без оговорок и уточнений. Это «гаражной» науки, предполагающий удовольствие от экспериментирования и ориентацию на «хакерские добродетели» (*hacker virtues*) вмешательства в биологические процессы, трудно обнаружить в чистом виде. Тем не менее приверженность идеологии *DIY* в рамках воздействия на процессы, локализованные в собственном теле, позволяет истолковывать отечественные апелляции к биохакингу как нечто большее, чем просто следование общемировым тенденциям, множество связей с которыми, впрочем, лежит на поверхности. Производимые при идентификации себя как биохакера уточнения касаются по большей части методов и целей этого самостоятельного делания. Сделай это (*do-it*)! Но что именно стоит делать и каким способом — в этих вопросах российские биохакеры довольно четко различаются, это и позволило нам выделить некоторые типы социальной динамики знания.

Практикующие биохакеры, как правило, подчеркивают ценностную и практическую направленность своих действий: «...биохакер видит свое тело как сложную систему, которую можно исследовать, анализировать, понимать и подвергать испытанию», он использует «контролируемые эксперименты <...> для достижения саморазвития и более глубокого самопонимания» (*Biohacker's Handbook n.d.*). Исследователи могут смотреть на биохакинг иначе, обращая внимание в первую очередь на социальные эффекты. Например, Алессандро Дельфанти определяет биохакеров прежде всего как «ученых (*life scientists*), чьи практики демонстрируют смешение культур и обновляют традиционный научный этос, добавляя элементы хакинга и программного обеспечения с открытым доступом» (*Delfanti 2013: 1*). Замечая, что «биохакинг» имеет отношение к хакерской культуре, возникшей в 1960-е годы в США, он подчеркивает, что не использует термин «хакер» как нативную категорию, поскольку биологи, обращающиеся к инструментам и методам открытой науки, не считают себя хакерами — в этой связи Дельфанти отсылает читателей к кейсам *DIY Biology*, имеющим «явные связи» с хакингом (*Ibid.*: 3). Он также проводит различие между хакингом биологии и хакингом ДНК, отмечая, что первый касается изменения технонаучных институций, а не генов и клеток. Биохакинг выходит за пределы лабораторий, свидетельствуя об открытии биологии для участия общественности, а также для новых форм массового предпринимательства (*Ibid.*: 130–132).

Как следует из приведенного выше материала, термин «биохакинг» обладает целым рядом значений. Он может обозначать особый вид внеинституционального биологического экспериментирования, ориентированного не просто на получение знаний об объектах исследования, но и на «хакерскую добродетель». В этом смысле он может рассматриваться как типичная практика «гаражной» науки, своего рода внешний «фронт» синтетической биологии. С другой стороны, в практиках, артикулирующих свою принадлежность к биохакингу, зачастую заметны черты «народной» науки, призванной удовлетворить запросы широких масс населения на бытовое, рутинное использование инновационных подходов. Такой народный биохакинг в основном направлен на решение частных проблем, в том числе на устранение лагун действующей системы здравоохранения. Не пытаясь выбрать перед началом полевого исследования единственно верное определение биохакинга, мы ориентировались на изучение агентов, ведущих внеинституциональный поиск средств воздействия на биологические объекты и процессы, зачастую связанные с собственным здоровьем или здоровьем человека вообще. При этом сами агенты должны декларировать свою принадлежность к биохакингу и использование передовых достижений наук о жизни и/или конвенциональной либо неконвенциональной медицины.

Краткий обзор, приведенный выше в качестве введения и необходимый для того, чтобы прояснить суть понятия, показывает, что биохакинг с точки зрения содержания практик и с позиции сообществ, которые в это вовлечены, представляется комплексным

феноменом. Мотивацией к биохакингу зачастую выступает осознанное желание биохакера улучшить жизнь в целом или в отдельных ее аспектах. С другой стороны, можно отметить такие факторы, как любопытство, интерес к новому опыту, открытую и активную жизненную позицию — то, что составляет важный аспект биохакинга как концепции персональной *DIY*-лаборатории, но, похоже, оказывается в меньшем приоритете по сравнению с рациональными мотивациями. Можно обнаружить (особенно это заметно в интервью), что одним из основных способов определения своего отношения к биохакингу является проведение границ рациональности. Определяя себя как биохакера, информанты могут оговаривать свои отличия от остального поля практикующих биохакинг через указание на пределы разумности, осознанности, рациональности этих практик. Рациональность при этом характеризует не целеполагание, а употребляется в наиболее привычном смысле — как указание на оптимальные, наиболее эффективные и релевантные задачам способы производства знания. Например, это могут быть стандартные рандомизированные контролируемые испытания (в частности, опыты на животных), статистическое накопление экспериментальных данных биомедицинских исследований с одним участником или “практики себя” — телесные и ментальные, позволяющие достичь осознанности, когда полученное знание во многом и составляет результат практики.

Такие варианты генерации и генерализации знания вместе со способом его социального распределения, а также получения практической обратной связи могут быть сведены к четырем “идеальным типам”: 1) “научное знание” (самое распространенное в пространстве биохакинга), получаемое в лаборатории, — именно к нему нас отсылают ученые и сами биохакеры в многочисленных дебатах в интернете и в интервью, оно иногда используется в биомедицинской индустрии; 2) “индивидуальное/персональное знание” — знание о себе, предполагающее осознанность целей, относящихся к собственному здоровью и ментальному благополучию, к реализации тех или иных функциональных потребностей, а также действий, направленных на достижение результата; 3) “коллективное (социальное или даже социетальное) знание”, которое в той или иной степени апеллирует к научной рациональности, но его источником выступают статистически обработанные индивидуальные биомедицинские данные; 4) “коммерческое знание” — продукт, произведенный с целью продажи, главной характеристикой которого является не “рациональность” методов его генерации, а способность эффективно использовать процессы его социального распределения — т.е. прямая монетизация этого знания и/или накопление социального капитала с последующей коммерциализацией. Необходимо отметить, что любой человек, имеющий дело с биохакингом, может обращаться сразу к нескольким “идеальным типам” знания.

Целью настоящей статьи будет рассмотрение выделенных типов взаимодействия со знанием на полевом материале. В работе использовались смешанные методы полевого исследования, включающие цифровую этнографию и интервью, проведенные в 2019 г., а также предыдущие наработки авторов по связанным тематикам в области био- и нейротехнологий начиная с 2012 г. Несмотря на то что, как указано выше, статья посвящена конкретной теме знания о биохакинге, для понимания общих рамок и российской повестки этого явления авторами была изучена среда русскоязычного интернета. В частности, были проанализированы поисковые запросы, социальные сети, сайты и прочие медиаресурсы, что было реализовано посредством специализированных инструментов (Google Trends, Yandex WordStat, Semantic Force и др.), а также с помощью метода включенного наблюдения в цифровой среде. Это позволило авторам на основании количественных данных судить о распространенности биохакинга и различных подходов к нему, о популярности отдельных лиц и групп, о социально-демографических и географических параметрах активных пользователей и способствовало нашему вовлечению в живое обсуждение биохакинга

в публичном пространстве интернета. Интервью с биохакерами, а также с представителями институциональной науки и медицины позволили прояснить отношение к биохакингу и подойти более глубоко и всесторонне к формулированию исследовательских гипотез относительно знания о нем. Помимо частных материалов, анонимизированных по этическим соображениям, в статью вошли цитаты публичных персон, известных в связи с биохакингом, таким образом была осуществлена попытка составить целостную картину знания о нем.

Научное знание

Исследование медийной составляющей биохакинга показывает, что к “научному знанию” как важнейшей инстанции апеллируют многие. При этом “научное знание” транслируется не только и не столько учеными: русские биохаkers освоили *PubMed* и подкрепляют свои аргументы ссылками на научные статьи. В качестве яркого примера можно привести открытую дискуссию в сети “Фейсбук”, инициированную постом Батина — разбором методов биохакинга Фаге, в которой приняли участие сам Фаге, а также ученые, врачи, активисты, биохаkers и все желающие (Батин 2017). О нехватке ссылок на исследования в комментариях к этому посту высказался Денис Варванец, предложив участникам дискуссии обязательно подкреплять каждый тезис “ссылочками” (Там же), — в итоге ссылок на научные статьи было сделано достаточно. Отразить все разнообразие этой полемики не представляется возможным, но можно привести небольшой фрагмент обсуждения Дарьей Халтуриной и Дмитрием Веремеенко темы использования глицина. Халтурина, резюмируя, “что Серж, что комментаторы далеки от методов доказательной медицины”, приложила ссылку на *Journal of Nutrition*, сопроводив ее своим комментарием (Там же). В ответ Веремеенко также привел ссылку на научную статью журнала *Stroke* с портала *PubMed*:

Прокомментируйте вот это. Японскими исследователями выявлена прямая корреляция между ишемическим повреждением головного мозга и экстрацеллюлярной концентрацией глицина у мышей. Внеклеточная концентрация глицина регулируется глицин-разрушающей мультиферментной системой (glycine cleavage system — GCS). Сравнилось воздействие фокальной церебральной ишемии (окклюзия CMA) у мышей с повышенной активностью GCS (high-GCS) и сниженной активностью GCS (low-GCS). У low-GCS мышей внеклеточная концентрация глицина была в 2 раза выше, а размеры инфаркта мозга на 69 % больше по сравнению с контролем. У high-GCS мышей с более низкой концентрацией глицина объем инфаркта мозга был меньше на 29 % (Там же).

Рассматривая подобную дискуссию в социальных сетях, можно различить два варианта отношения к полученному в лаборатории знанию. С одной стороны, такое знание может использоваться для пополнения списка молекул-кандидатов, влияющих на продолжительность жизни, или для углубления понимания молекулярных механизмов, работающих в живых клетках, — в этом ключе могут рассуждать академические ученые. С другой — это знание может использоваться для легитимации собственной позиции биохаkers, например, для рекомендаций по продлению жизни или улучшению тех или иных функциональных показателей, — все это можно наблюдать в комментариях в сети “Фейсбук” или в любом другом месте в сети. Важно отметить, что вторая позиция может вызывать резкое отторжение со стороны академических ученых или других квалифицированных специалистов, поэтому под “научным знанием”, с их точки зрения, понимается обычно первый вариант. Тем не менее, если говорить о практике использования информации из научных статей в медиасреде, связанной с биохакингом, можно отметить, что часто приходится сталкиваться с ситуацией, которую описывает второй вариант.

Приведенные выше цитаты — показательный пример отсылки к “научному знанию” тех, кто формально может не являться ученым в области биологии и биомедицины, но признаваться некоторыми респондентами, с которыми мы общались, экспертом, например, в профилактике старения. Блог упомянутого выше Веремеенко представляется как “систематизированный ресурс научно обоснованной информации о замедлении старения и продлении жизни” и предлагает библиотеку знаний по разным аспектам, связанным со старением и его профилактикой, где в том числе присутствует специальный раздел “Доказательная медицина” (Веремеенко б.г.). При этом Батин, ранее тесно сотрудничавший с Веремеенко по проекту *Open Longevity*, публично высказал несогласие с его сервисом “интерпретатора биологических данных”, объяснив это тем, что “любая терапия назначается на основании клинических рекомендаций, а не на основании трактовки тех или иных исследований” (Батин 2020).

Необходимо отметить, что в упомянутой выше дискуссии в сети “Фейсбук” участвовали также ученые, медики и биологи. Например, биogerонтолог Алексей Москалев в длинной ветке комментариев отвечал на вопросы про эффекты кето-диеты Фаре (Батин 2017). Резюмируя обзор кейса коллективных дебатов в сети “Фейсбук”, хотелось бы обратить внимание на подспудное желание выделить тех, кто занимается биохакингом, но при этом имеет “адекватный взгляд на науку” (ПМА 2019), которое можно заметить не только у информантов, но также и у авторов настоящей статьи. В качестве “серьезных” отечественных ученых, которые ассоциируются с биохакингом, в интервью приводятся, например, имена Вадима Гладышева и уже упомянутого выше Алексея Москалева, но при этом исследование медиапространства выявляет, что врачей и ученых, которые так или иначе сталкиваются с темой или комментируют ее, достаточно много. Возможно, представление о нормативных способах получения биологического знания связано с социальными траекториями тех, кто занимается биохакингом или активно поддерживает эту сферу деятельности.

Приверженность институциональным способам получения знания прослеживается также в критике использования биохакерами больших денег для экспериментов на себе, тогда как можно было бы провести научные исследования, например проверку ряда потенциальных геронтопротекторов, на модельных механизмах, а потом на людях — и это принесло бы большую пользу. Сложившаяся в академической среде и в фармацевтическом бизнесе динамика производства биомедицинского знания (молекулы-кандидаты — эксперименты на животных — исследования с участием людей) признается нормативной. Полученное в лаборатории биологическое знание о воздействии определенных молекул на живые организмы служит эталоном в рамках рассматриваемого “идеального типа”. Оно, как правило, не всегда может быть использовано для продления жизни людей, поскольку зачастую не релевантно конкретному человеку или человеку как биологическому виду, но позволяет рационально спланировать исследования с участием людей, а также снизить риски.

Популяризация такого знания может послужить привлечению добровольцев в лабораторные практики биохакинга и в практики получения коллективного (социетального) статистического биомедицинского знания, речь о котором пойдет далее. Биохакинг становится значимым социальным явлением, в том числе благодаря участию в нем тех, кто, с одной стороны, достаточно образован, а с другой — недостаточно хорошо представляет себе статус науки, например, в вопросах продления жизни: нехватка рациональности в их поведении может быть обусловлена недооценкой “научного знания”. В этой связи конструктивная критика действий этих людей направлена не на их цели и ценности и не на конкретные способы получения биологического знания — она носит общеметодологический характер: “Я их пытаюсь критиковать мягко, в том смысле, что надеюсь, что это — то сообщество, которое сумеет трансформироваться во что-то разумное. Может быть, до них дойдет, что их личное состояние напрямую зависит от состояния науки” (ПМА

2019: Панчин). Таким образом, выдвигается положение о том, что “персональное знание” как знание, приносящее непосредственную биомедицинскую пользу познающему индивиду, не может быть получено в обход сложившихся научных методов познания.

Приводя контраргументы, отметим, что “научное знание” о биохакинге может сводиться к ограниченному количеству фактов (ПМА 2012–2017, 2019), о которых большинство ученых в данный момент, возможно, не готовы спорить, тогда как биохакеров зачастую интересует системность и персонализация. Кроме научной осведомленности и обоснованности, биохакеров подстегивают желание достичь результата и любопытство, которые выходят за пределы существующих доказательств и ведут к экспериментам. Интернет, в частности социальные сети, становится тем местом, где участники с самым разным опытом общаются на тему биохакинга в режиме открытого диалога. В качестве подтверждения своей позиции биохаkers используют не только персональный опыт, но и научные публикации, что не всегда является индикатором квалификации тех, кто их постит. Крылатая фраза “британские ученые доказали”, с которой начинаются популярные статьи, стала мемом, одновременно подтверждая интерес к научным открытиям и выражая скепсис, поскольку такое “научное знание” может быть не только нерелевантным с точки зрения контекста или практической пользы, но и ошибочным.

В предыдущих исследованиях эпистемологических особенностей биохакинга можно выделить два основных различия, указания на которые пока не были в полной мере подтверждены полевыми материалами. Первое касается отличия биохакинга от институциональной науки — специфики генерации знания в *DIY Biology* по сравнению с существующей в академической среде или в сфере технопредпринимательства в области синтетической биологии. Последняя развивается в рамках инженерной рациональности, которая предполагает формулировку целей и задач, планирование каждого этапа исследования. Биохакинг же характеризуется как совершенно иная форма деятельности, движимая не планом, а удовольствием от того, что экспериментатор “возится” (*tinker*) с оборудованием и исследуемыми/конструируемыми объектами. Основные черты этой деятельности раскрываются через понятие “бриколаж” — в том же смысле, в каком оно вслед за Клодом Леви-Стросом используется в антропологии. Биохаkers лишь от случая к случаю прибегают к стандартизированным инструментам молекулярной биологии, как бриколер, изготавливающий из старого велосипедного колеса настольную рулетку (*Roosth* 2013). Биохакинг тем самым противостоит “молекулярному тейлоризму” синтетической биологии, стандартизации процессов экспериментального познания и технологических артефактов как финальных результатов такого познания. С этим противопоставлением связано второе различие биохакинга и практик институционализированной науки: степень открытости знания. Всеобщий свободный доступ к знанию, декларируемый биохакерами, относится не только к результатам исследовательской деятельности, но и к ее методологии, способам экспериментирования и схемам самостоятельного изготовления лабораторного оборудования (*Kera* 2014).

Характеристики генерации (*tinkering*) и распространения (свободный доступ) знания, присущие зарубежным исследованиям *DIY Biology*, могут послужить контрастным фоном для отражения специфики российских практик биохакинга. Тема самостоятельного изготовления лабораторного оборудования, открытого доступа к исследовательским результатам в рассматриваемых нами материалах явно не артикулирована. Проблема рационально спланированного производства знания в лаборатории, наоборот, обозначена весьма четко, а в качестве нормативного образца лабораторного экспериментирования указан инженерный подход с четким разделением этапов исследования. Такое положение представляет особый интерес и требует дальнейшего продолжения полевых исследований.

Персональное знание

Несмотря на некоторую критику “персонального знания”, приведенную выше, оно составляет важнейшую часть феномена биохакинга. При этом биохакеры демонстрируют некоторую двойственность: делясь своим опытом, они заявляют не только о пользе, но и о рисках биохакинга. Например, начинают оправдываться, что не являются врачами, а их знания и опыт — персональны. Подобная практика достаточно распространена, например Фаге пишет вскользь об этом в комментариях в сети “Фейсбук”: “...мне довольно комфортно с происходящим, хотя я абсолютно согласен, что мой режим дублировать никому не нужно, потому что это все сугубо индивидуально” (Батин 2017), а в англоязычной статье использует соответствующую оговорку, снижающую юридические риски (Faguet 2017b). В таком биохакинге, который представляет Фаге, а также многие другие биохакеры и врачи, субъективное “персональное знание” подкрепляется знанием биомедицинским, прежде всего результатами анализов. При этом речь идет о возникновении ответственности биохакера за свои практики и свою жизнь. Фаге говорит об “осознанном” управлении “биороботом”: “...наблюдай свои программы”. Наблюдение состоит как в субъективном опыте, так и в трекинге целого спектра биомедицинских характеристик. Фаге часто ссылается на врачей, но фактически он предлагает собственное видение системы биохакинга, а также руководствуется собственной методологией при выборе тактики: сам проверяет научность и логичность, мнения независимых экспертов (врачей); его интересует, стоит ли результат затрат, а также может ли он отслеживать свои субъективные или объективные характеристики, связанные с этой тактикой (Faguet 2017a).

В массовом сегменте, как уже было обозначено во введении, происходит размытие понятий в процессе перехода биохакинга от комплексных контролируемых интервенций к ЗОЖ в самом широком его понимании. Возникает гипотеза о том, что существует прямая связь между развитием биохакинга и недостатками биомедицинской инфраструктуры. Как следствие, некоторые предпочитают организовывать профилактику самостоятельно: “...прочитать американские статьи, увидеть нечто такое интересное и полезное” (ПМА 2019). При этом задачи биохакеров, как правило, обычны, например, “человек хочет просто себя лучше чувствовать” (ПМА 2019), но не может реализовать свое желание по целому ряду причин, включая низкую квалификацию врачей, ценовую доступность и др. Количественные опросы также подтверждают, что многие россияне привыкли брать ситуацию в свои руки и лечить себя сами (ФОМ 2015). В результате ЗОЖ становится чем-то большим, чем просто практика здоровья. По словам социолога Григория Юдина, приведенным в статье с говорящим названием “Фитнес как религия”, “[з]доровье и питание стали вторым, если не первым по частоте предметом досужих разговоров, кроме погоды” (Медведев 2019).

Практики биохакинга как проявление ответственной заботы биохакера о себе призваны улучшить жизнь и снизить риски, что тут же вступает в логическое противоречие, которое отмечается не только квалифицированными источниками и ведущими активистами, но также присутствует в частных рассуждениях в сети: “Биохакеры тестируют препараты либо на подопытном материале (крысы, мыши), либо на себе. И вот эту часть сложно связать мотивацией к долголетию. С одной стороны, биохакер рискует здоровьем, с другой — получает шанс улучшить себя” (ПМА 2019: “ВКонтакте”).

Есть тенденция приводить в качестве примера “извечности” экспериментов человека над собой исторические травмирующие интервенции прошлого: использование ртути, радиации, переливание крови и пр. Возможно, будет некорректно сравнивать потребление БАДов или другие формы доступного биохакинга с приведенным списком, скорее, для этого больше подойдет “генетический хакинг”, использование

которого ограничивается как законодательством, так и дороговизной технологии. Однако очевидно, что специфика настоящего времени состоит в том, что некоторые формы биохакинга становятся массовыми. На данном витке развития технологий то, что раньше принадлежало исключительно специалистам (ученым, врачам, спортсменам) или же богатым людям, в том или ином виде становится доступно всем желающим и получает распространение в определенных кругах: «...у нас в сфере айти тема “биохакинга” очень сильно обсуждается, погуглите — очень много для себя нового узнаете, чем можно легально закидываться» (ПМА 2019: “ВКонтакте”). В этой связи вопрос рисков возникает не только у специалистов, занимающихся биоэтикой, но и у самих биохакеров; риски также становятся персональными.

“Персональное знание” может очерчиваться через апелляцию к осознанности, а не только к разумности или рациональности. Обращение к этому “идеальному типу” предполагает, что сам процесс понимания себя, своего ума и тела способен генерировать знания, релевантные решению индивидуальных биомедицинских задач. Биохакинг, как и различные когнитивные и телесные практики, оказывается вписанным в более широкий контекст того, что Мишель Фуко называл “практиками себя”. Интересно рассмотреть биохакинг в контексте традиционных практик и систем традиционной медицины. Например, при “правильном” развитии биохакинг как попытка человека осознанно взять здоровье в свои руки может выглядеть “контентом из тибетской медицины” в распространенном сегодня толковании, который успешно совмещается с современным биомедицинским знанием: “...человек же не только доверяет своим чувствам, но когда он видит еще и анализы в динамике”; улучшение показателей позволяет ему “вовлекаться в процесс лечения” (ПМА 2019: Данзанов).

Биохакинг, как йога или медитация, вписан в общий контекст “практик себя”, при этом носитель экспертного статуса не может транслировать знание, необходимое для их осуществления, — “персональное знание” как осознанность неотделимо от самого процесса. Транслировать можно только инструкции, комментарии, обратную связь — таким образом может выглядеть обучение практикам. Тем не менее для данного “идеального типа” невозможно выделить этапы генерации и распространения знания, они слиты в единый процесс самопонимания.

Биохакинг, существующий вне контекста “практик себя”, может быть подвергнут критике как не соответствующий релевантным целям, но это уже не столько методологический, сколько ценностный недостаток его практик, который может быть восполнен только через включение в процессы производства “персонального знания”.

Коллективное знание

Рассмотренные выше типы знания позволяли осуществить позиционирование биохакинга через проведение границ рациональности и осознанности в рамках методологической (“научное знание”) или ценностной (“персональное знание”) критики тех, кого относят к основной массе биохакеров. “Идеальный тип” “коллективное знание” прибегает к обоим направлениям критики, но наиболее значимые и четко артикулированные претензии относятся к конкретным инструментам познания, которыми пользуются биохакеры и трансгуманисты.

Здесь необходимо обратиться к трансгуманизму и его отличиям от биохакинга. Развитие трансгуманизма в России, его исторические корни и разнообразие подходов заслуживают внимания, и это уже нашло отражение в работах антропологов (напр.: Bernstein 2015, 2019). В связи с настоящей статьей наиболее важно положение о том, что трансгуманисты могут также практиковать биохакинг. Известны особые меры, направленные на поддержание здоровья и продление активного долголетия “звездных” трансгуманистов, речь идет об использовании персонализированной медицины и употреблении большого количества препаратов и БАДов. В той или иной степени биохакерами считают себя и некоторые отечественные трансгуманисты

(ПМА 2019). Но необязательно трансгуманист будет биохакером и наоборот — скорее, это пересекающиеся множества. Различия в целях — “трансгуманизм все-таки предполагает идею бессмертия, а для хакера можно просто светиться зеленым светом” — могут диктовать также существенные различия в методах: “...трансгуманизм классический не будет ставить опыты на себе, он будет ставить опыты на журналистах, на антропологах (смеются)”, тогда как “биохакинг — это вариант гражданской науки <...> когда человек на себя смотрит как на исследователя своего тела, своей биохимии” (ПМА 2019: Батин, Турчин). Отличительной чертой трансгуманизма является позиция относительно общественной пользы: “Трансгуманизм — это все-таки предложение всему обществу решить задачи с радикальным продлением жизни”, и для этих целей он может использовать знания биохакинга, поскольку “биохакингу тоже свойственно объединяться” (Там же). Таким образом, трансгуманисты берут на себя задачу фасилитировать и ускорить процессы, которые происходят в науке и бизнесе.

Граница рационального проводится в рамках данного “идеального типа” между несистемным решением частных задач (биохакинг) и действиями, направленными на реализацию программы радикального продления жизни (трансгуманизм), рассматриваемой как этическая позиция. Только через производство знания, релевантного не отдельному индивиду, а группам схожих с ним людей, и далее — человеку как биологическому виду, трансгуманизм обретает разумность. “Персональное знание” не считается ценным само по себе, но эталонным видится не полученное в лаборатории биологическое знание о возможных спектрах действия молекул, а статистически обоснованное знание о действии этих молекул на организмы разных групп людей. При этом сбор данных может быть произведен через использование новых цифровых технологий, но сложившаяся до их формирования нормативность биомедицинских доказательств (кокрейновская пирамида доказательности) признается “святой”. Производство “коллективного знания” распределено социально, для его генерации необходимо включение в этот процесс добровольцев, например через распространение этических представлений трансгуманизма, мобилизацию людей для реализации “суперрациональных” целей борьбы со старением. Но само по себе накопление этого знания имеет универсальное, социетальное или даже цивилизационное значение.

Милые друзья, всем нам нужны клинические исследования. Нельзя на себе всё проверить за одни присест — быстро отправишься на тот свет. Где взять то 10000 толсто-сумов для экспериментов? А вот небогатые люди как раз и смогут объединиться <...> От самопожертвования Сергея Фаге могла бы быть большая польза, если бы он объединился с другими людьми для осуществления клинических экспериментов терапий старения (Батин 2017).

Приведенная выше цитата Батина из все той же дискуссии в сети “Фейсбук” о подходе Фаге свидетельствует, что процесс формирования коллективного понимания того, что такое биохакинг и каким он должен быть, зачастую происходит непосредственно в сети. На открытый призыв объединиться Фаге откликнулся следующим образом: “Mikhail Batin также призываю поделиться всеми своими маркерами. Если вы делаете правильнее, чем я, то это где-то должно быть видно, если мы стараемся быть объективными и основываться на данных” (Батин 2017). Теперь осталось найти способ, чтобы “коллективное знание” стало возможным не только в рамках обмена анализами в соцсетях, но и привело к формированию “научного коллективного знания”.

Коммерческое знание

Цифровые каналы публичной и персонализированной коммуникации открывают широкие возможности не только для дискуссий о биохакинге, но и для продвижения

коммерческих товаров и услуг, в том числе информационного характера. Проблемой продвижения биохакинга в социальных сетях и медиапространстве в целом (включая поиск) становится большое количество информации самого разного, зачастую низкого качества — информационный шум, в котором достаточно трудно разобраться, особенно неспециалистам. Вне зависимости от квалификации тех, кто предлагает коммерческие услуги, для продвижения последних могут использоваться одни и те же “ключевые слова”, а также ссылки на “научное знание”. В результате информация зачастую может транслироваться и пониматься некорректно. Возникают риски ее искажения, намеренного или ненамеренного, которые могут касаться любого из описанных выше “идеальных типов” знания. При этом коммерциализация является своеобразным популяризатором повестки биохакинга в массовом информационном поле. Есть мнение, что биомедицинская индустрия, в частности клиники, — своего рода драйвер этой повестки (ПМА 2012–2017, 2019).

Некоторые медучреждения и отдельные врачи активно используют медиаресурсы и продвигают свои программы, таргетируя не только потенциальных пациентов, но и коллег, которым может быть интересно обучение. Квалификация, специализация, а также отношение к биохакингу тех, кто предлагает в сети коммерческие услуги, могут существенным образом различаться. Кроме клиник и врачей есть поставщики БАДов, здорового питания, консультанты и другие. Если программы превенции, например чек-апы, только набирают свои обороты, и еще несколько лет назад шла речь о том, что общество к ним массово не готово (ПМА 2012–2017), то “околомедицинский” информационный бизнес показывает высокий рост при минимальных затратах. Особенность состоит в том, что предлагаемые в соцсетях многочисленные “школы” и “вебинары” по темам, связанным с биохакингом, ведут не обязательно врачи. Такой бизнес предполагает быстрое тестирование востребованности того или иного контента, поиск ниши и формирование спроса, тогда как продуктом выступает информация, “экспертиза” в области биохакинга. В этой связи возникает вопрос: что это за экспертиза, которая продается таким образом? И здесь мы опять приходим к рассмотренным выше “идеальным типам”. Продукт может быть связан с “персональным знанием”, когда эксперты или сами биохакеры учат других биохакеров, или же с “научным знанием”, которое используется как фактор, повышающий доверие, и транслируется опять же не обязательно учеными или врачами. Имеется также ниша для “коллективного знания” — речь идет об обмене информацией в рамках конференций, групп, чатов; эта ниша пока окончательно не оформлена, но в потенциале может приносить общественную пользу, целенаправленно собирая информацию согласно протоколам.

В сети в открытом доступе можно увидеть разнообразие подходов и мнений, что отчасти помогает понять, что стоит за тем или иным предложением. Врач Юлия Юсипова признается, что со словом “биохакинг” примирилась совсем недавно: «Да, да, я тот человек из 70-х, который с благоговением относится к биологическим системам и не желает их хакать. Хотя некоторые меня и называют в узких кругах “врачом-биохакером”, но моей жизненной позицией это не подтверждается» (Yusipova 2019). Ее аккаунт в сети “Инстаграм” помимо популярных вопросов про диеты и антиэйдж поднимает такие темы, как органические кислоты и гиперметилование, но при этом является достаточно массовым — более 68 тыс. подписчиков. В том, что касается биохакинга, Юлия поддерживает самонаблюдение с использованием анализов, “грамотные умеренные” вмешательства, фиксируемые в дневнике наблюдений, “продуманный” спорт, соблюдение режима, антиэйджконтроль и здоровое окружение, но выступает против “необдуманных и не мотивированных интервенций — разогнаться гормонами, тестиком или ноотропами”. С другой стороны, в открытом подходе соцсетей таятся риски. Так, “Инстаграм” становится площадкой инфобизнесменов и мошенников, которые выкладывают в массовый доступ некорректную, опасную информацию или выдают себя за врачей

просто потому, что это технически возможно; как говорит известный мем: “в интернете никто не знает, что ты — кот”. Примером может служить публикация РБК о блогере-биохимике с последующим опровержением (Мерзликин 2019), и этот случай не единичен (Соломонова 2019).

Важно заметить, что социальная динамика любого из трех описанных выше “идеальных типов” знания не исключает его монетизацию. Различия проступают в том, какую глубину преобразований должно претерпеть это знание для того, чтобы стать “продаваемым”. Еще одна шкала различий может быть построена исходя из зависимости типов знания от внешних условий, так наз. хайпа. Знание, произведенное специально на продажу, в рассматриваемых нами материалах часто служит для противопоставления декларируемого в данный момент “идеального типа” знания и информационного шума — беспочвенного хайпа. В этом смысле информанты нередко демонстрируют приверженность рациональной, “инженерной” организации процессов получения знания и тем самым оказываются далеки от выстраиваемого некоторыми зарубежными исследованиями образа биохакера: их эпистемологические позиции отличаются от прописанных в текстах вроде “Биопанк манифеста” (Patterson 2010), при этом этические, ценностные позиции в плане противостояния не технологической, но неolibеральной рациональности — в целом близки. Когда усвоение знания рыночными механизмами мешает его генерации или распределению, предлагается найти иные способы его поддержки.

Возможно, наибольшие усилия требуются для популяризации лабораторного “научного знания”, поскольку для его генерации и социального распределения необходима большая работа. Как видно из дискуссии, приведенной выше, это знание может также использоваться для легитимации рекомендаций по воздействию на биологические процессы в собственном организме. В этом случае компоненты “научного знания” как бы распространяются сами собой, однако зачастую при таком развитии событий ссылки на произведенное в лаборатории знание служат лишь знаком обоснованности излагаемой позиции, содержательно же оно может и не усваиваться. Если решается задача ознакомления именно с текущим состоянием “научного знания”, требуется глубокое его перекодирование, радикальное изменение способа его изложения. При этом способы генерации и распределения этого знания хорошо институционализированы и дальнейшая их легитимация в обществе не нужна. От хайпа социальная динамика этого знания зависит серьезно, но опосредованно — через принятие институциональных решений. Монетизация в данном случае может происходить через утилизацию человеческого любопытства или стремления обрести профессиональные исследовательские навыки. “Коллективное (социетальное) знание” востребовано, его распространение не нуждается в глубокой переработке, но его генерация в наибольшей степени зависима от социальной поддержки, степени доверия и мобилизации общества. Практики открытой монетизации могут быть вписаны в социальную динамику, но они не обладают критическим значением. “Персональное знание” кажется абсолютно независимым от хайпа и само по себе не может выступать объектом продажи, но процесс его генерации легко монетизируем через оплату участия эксперта в процессах передачи практик достижения осознанности.

* * *

Сам по себе факт осознанных усилий человека, направленных на исследование и изменение себя — своих ума и тела, не является чем-то новым, однако в настоящее время возможности в этой сфере выглядят как никогда притягательно. Слова Спинозы “на самом деле до сих пор никто еще не определил, что в состоянии делать тело...” (Спиноза 2001: 124), которые несколько ученых цитировали авторам настоящей статьи в контексте исследований тела и технологий, отсылают к философской сути человеческой природы, и вряд ли с этим нужно спорить. Бесконечно спорить

можно о смысле и методах изменений ума и тела. Так, посвященные трансгуманистам работы показывают, как давно начаты дискуссии, которые сейчас выглядят инновационными:

Мечниковъ придумываетъ, какъ посредствомъ вырѣзанія кишки, ковырянія въ задницѣ обезвредить старость и смерть. Точно безъ него и до него никто не думалъ этого. Только онъ теперь хватился, что старость и смерть не совсѣмъ пріятны. Думали прежде васъ, Г-нъ Мечн[иковъ], и думали не такія дѣти по мысли, какъ вы, а величайшіе умы міра, и рѣшали и рѣш[или] вопросъ о томъ, какъ обезвредить старость и смерть, только рѣшали этотъ вопросъ умно, а не такъ, какъ вы: искали отвѣта на вопросъ не въ задницѣ, а въ духовномъ существѣ чело­вѣка (Толстой 1904).

Исследования микробиома являются весьма актуальными в настоящее время, примером из отечественной практики могут послужить работы упомянутого выше Москалева, в частности его книга “Кишечник долгожителя” (Москалев 2019а). Революционный порыв, желание привести человека к счастью — также отнюдь не уникальное явление начала XX в.: через столетие после диалога Толстого и Мечникова в соцсетях трансгуманисты репостили мем: “Да кого интересует твое мнение, когда решается вопрос бессмертия! — сказал Кашей зайцу, запихивая ему в задницу утку” (ПМА 2017: “Фейсбук”).

Сдругой стороны, сегодня нельзя не отметить существенного изменения внешних факторов по отношению к человеку, например, ускорения технологического развития, перспективы которого позволяют заявлять, что “фундаментальные параметры человеческого существования” будут трансформироваться (Miah 2016). Следствием этого будет вынужденное изменение и “улучшение человека” (*human enhancement*) — оно может быть благом (Fröding 2012) или таить в себе опасность (Agar 2013). Публичное обсуждение направлений, возможностей и рисков совершенствования человека включает в себя различные позиции, начиная от пропагандистов технологической сингулярности (Kurzweil 2006) и заканчивая консервативными критиками (Fukuyama 2003; Coeckelbergh 2013; Taleb 2014). Процесс поиска и экспериментов идет постоянно, однако на каждом этапе технологического и социального развития возникают возможности, которых не было прежде.

Рассмотренные нами способы понимания биохакинга не сводят его ни к “гражданской науке”, ни к практикам “улучшения человека”, он выступает формой гражданской, сетевой активности. Тем не менее, причисляя себя к этому полю, наши информанты сразу же дистанцируются от него. Определяя свою деятельность как “биохакинг, но разумный/осознанный”, они рассматривают биохакинг как точку отсчета, а также как маркер принадлежности к современным общемировым трендам. В этой связи отсутствие в предложенной нами типологии чистого “знания через удовольствие от экспериментирования” может внести новый акцент в рассмотрение проблемы о социальных ролях биологического и медицинского знания в российском обществе. Сама типология обозначает фокусы полевого исследования биохакинга как наиболее заметной формы сетевой гражданской активности, включающей в свою орбиту и научные институции, и “человека с улицы” (*lay person*). Вероятно, изучение биохакинга позволяет обозначить и те проблемы, которые не решаются в институциональной академической среде или в сфере здравоохранения и требуют обращения к более гибким социальным практикам. Рассмотренный нами полевой российский материал интересен прежде всего отсутствием в нем собственно характерных для *DIY Biology* эпистемологических представлений. Биохакинг не упоминался как занятие, само по себе приносящее удовольствие и потому ценное. Напротив, он представлялся как инструмент, применение которого становится рациональным лишь в контексте более значительных практических задач, а сам он обретает разумную законченность только благодаря методологическим поправкам. Возможно, такая приверженность

“целерациональному” биохакингу является ответом на характерную для России “любовь к творчеству”, излишняя распространенность которой может мешать развитию технологических инициатив (Бычкова и др. 2019), а также попыткой капитализировать эту любовь на пользу себе и обществу. В этой связи было бы интересно использовать потенциал сравнительной антропологии в изучении биохакинга по аналогии с проектами британского антрополога Дэниела Миллера, практикующего продолжительные полевые экспедиции одновременно в нескольких странах, как, например, в случае исследования смартфонов и старения (ASSA n.d.) или социальных сетей (Why We Post n.d.). Такой подход позволяет выявлять, анализировать и сравнивать результаты разных полей методологически корректным способом, но одновременно требует иной формы организационной работы и финансирования, к сожалению, недоступной в настоящее время. В рамках текущих возможностей авторы видят продолжение работы в углубленном исследовании и описании региональных практик в пределах России, а также взаимосвязи биохакинга с ЗОЖ и медициной, конвенциональной и неконвенциональной.

Примечания

¹ По данным *Yandex WordStat* (2017 — май 2019).

² По данным *Yandex WordStat* (2017 — май 2019) и *Google Trends* (2017 — май 2019).

³ Книга Д. Эспри “Биохакинг мозга” (*Эспри* 2018) вышла в русском переводе в 2018 г.

⁴ Р. Курцвейл, предприниматель, футурист и трансгуманист, автор ряда книг (см., напр.: *Kurzweil* 2006) стал известен российским технооптимистам задолго до “хайпа” биохакинга.

⁵ Из названия популярной статьи “Биохакинг для бедных — как я спас здоровье, не потратив миллион” (*Fellow Russian* 2018).

⁶ М. Батин, предприниматель, политический деятель и трансгуманист, активист борьбы со старением, основатель фонда “Наука за продление жизни” и проекта “Open Longevity”, направленного на вовлечение пациентов в клинические испытания терапий, замедляющих старение.

⁷ Здоровый образ жизни.

⁸ По данным “Semantic Force”, май 2019.

⁹ А. Манов, предприниматель и биохакер, организатор пабликов в социальных сетях, автор обучающих материалов. По его собственным словам, не имеет высшего и среднего образования, описывает свой опыт биохакинга как личную историю (*Манов* 2018), предлагает консультации.

¹⁰ *DIY (Do-It-Yourself)* — сделай сам. Например, *Do-it-yourself biology* — “гаражный” способ проведения биологических экспериментов, предполагающий, что лабораторные практики молекулярной биологии переносятся во внеинституциональную среду.

¹¹ Глобальные связи проявляются на многих уровнях и выходят онлайн. Например, визиты в Россию Обри ди Грея, британского биогеронтолога, президента фонда “SENS Research Foundation”, и Лиз Пэрриш, CEO американского стартапа “BioViva”, известной экспериментами антивозрастной генной терапии на себе (*Карасюк* 2016; *Deigin* 2017). Проект “Open Longevity” отсылает к опыту коллективных исследований пациентов сообществ в США. Коммерческие клиники могут брать за основу своих программ наработки из других стран. Несмотря на декларируемую незрелость рынка в области профилактических мер, продвигаются генетические тесты, исследуются биомаркеры, вводятся системы “чек-ап”.

¹² М. Вебер отмечает инструментальный характер “идеальных типов”. “Идеальный тип” — логическая конструкция, за которой не стоит искать прямо соответствующих ей явлений социальной реальности. Вебер определяет “идеальный тип” в основном через то, чем тот не является: исследовательской гипотезой, фиксацией социальной нормы (среднего значения), общим родовым понятием (*Вебер* 1990). А. Шюц, обращаясь к веберовской методологии, подчеркивает, что сами агенты социального мира постоянно конструируют “идеальные типы”, и именно обращение к способам этого конструирования может вывести нас к более фундаментальной типологии (*Psathas* 2005).

¹³ *PubMed* — база данных научных публикаций в области биомедицины.

¹⁴ Д. Варванец, биохакер и активист, сотрудник “Лаборатории биохакинга”; работал в “Open Longevity”; выступает с лекциями на “Geek Picnic”, например, “Метрики организма” в рамках трека “Оцифруй свой организм” (Т&Р 2019).

¹⁵ К посту оставлено 302 комментария.

¹⁶ Д. Халтурина, социальный исследователь, общественный деятель, председатель РОО “Совет по общественному здоровью и проблемам демографии”, член Экспертного совета при Правительстве РФ. Вместе с Артемом Гилем (ПМГМУ) и Еленой Миловой (“Life Extension Advocacy Foundation”) работала над изданием “Профилактика старения для всех” (Гиль и др. 2015). Халтурина — дочь Валерии Прайд (Удаловой), трансгуманиста и пропагандиста крионики, генерального директора криофирмы “КриоРус”.

¹⁷ Д. Веремеенко, по образованию педагог по физической культуре и спорту, педагог-валеолог, позиционируется как “научный аналитик в области биологии старения” (Веремеенко б.г.). Является автором интернет-ресурса “Остановить старение человека”, ранее сотрудничал с проектом “Open Longevity”.

¹⁸ Помимо блога и библиотеки ресурс содержит материалы о школе и вебинарах.

¹⁹ А. Москалев, доктор биологических наук, профессор, член-корреспондент РАН, руководит рядом научных подразделений, в частности лабораторией генетики продолжительности жизни и старения МФТИ, является членом научного совета “Лаборатории биохакинга”. В числе публикаций не только научные, но и популярные издания, такие как “Секреты вечной молодости” (Москалев 2018) и др. Интерес представляют его блог в ЖЖ (Москалев 2019б), где содержатся материалы лекций, а также страницы в социальных сетях “Фейсбук” и “ВКонтакте”.

²⁰ В. Гладышев, профессор, заведующий лабораторией по изучению старения медицинской школы Гарвардского университета, заведующий лабораторией системной биологии старения в МГУ; читает курс лекций “Systems Biology of Aging”.

²¹ Интересно, что в русскоязычной статье аналогичного предупреждения нет.

²² Из этических соображений цитаты из открытых аккаунтов социальных сетей приводятся в анонимизированном виде, если это не касается публичных активистов и авторов.

²³ Работа 2019 г. — монография Ани Бернштейн, описывающая персоналии и разные направления российского трансгуманизма, в т.ч. радикальное продление жизни, крионику, проект разработки аватаров, нейронет и др., была опубликована по итогам этнографического поля.

²⁴ В качестве примера можно привести практики 71-летнего Рея Курцвейла, которые, несмотря на появление молодого поколения биохакеров, по-прежнему вдохновляют и удивляют: “Рей Курцвейл принимает 100 таблеток в день, чтобы дожить до наступления сингулярности” (Jeston 2015).

²⁵ Можно также отметить просветительскую активность офлайн. На упомянутом выше “Geek Picnic” в 2019 г. трансгуманизму и биохакингу был посвящен трек “(Im)mortal”: 11 лекций, 5 стендов, 2 мастер-класса (Geek Picnic 2019), в рамках которого выступали как ученые, так и активисты. Например, тема Даниила Медведева (“КриоРус”) звучала, как “От космизма к лонгевити: как мы создали тренд на бессмертие”. Осенью 2019 г. прошла конференция по биохакингу (Conference Moscow 2019).

²⁶ Чек-апы — комплексные диагностические программы. В госклиниках, например, это программа диспансеризации.

²⁷ Лев Толстой в своем дневнике комментирует идеи Ильи Мечникова, в частности его “Этюды о природе человека” (Мечников 1903). Изначально цитата была обнаружена в работе Бернштейн (Bernstein 2019: 139).

Источники и материалы

Батин 2017 — Батин М. Пост от 04.10.2017 // Facebook. 2017. <https://www.facebook.com/MikhailBatin/posts/1706518732701357>

Батин 2020 — Батин М. Пост от 21.01.2020 // Facebook. 2020. <https://www.facebook.com/MikhailBatin/posts/2988980091121875>

Биохакинг 2.0 б.г. — Биохакинг 2.0 // VK. <https://vk.com/biohack>

Веремеенко б.г. — Веремеенко Д. Остановить старение человека. <https://nestarenie.ru>

Гиль и др. 2015 — Гиль А.Ю., Милова Е.А., Халтурина Д.А. Профилактика старения для всех. М.: Учитель, 2015.

Карасюк 2016 — Карасюк Е. “Мы не актеры!” Как Москва приняла первую в мире женщину, отказавшуюся стареть // Republic. 24.06.2016. <https://republic.ru/posts/69942>

Манов 2018 — Манов А. Как “Биохакинг 2.0” изменил мою жизнь до неузнаваемости! // VK. 20.10.2018. <https://vk.com/@biohack-kak-ya-izmenil-svou-zhizn-s-pomoschu-biohackinga>

- Медведев 2019 — *Медведев С.* Фитнес как религия // Радио Свобода. 29.04.2019. <https://www.svoboda.org/a/29901618.html>
- Мерзликін 2019 — *Мерзликін П.* Возможно, катастрофа уже происходит // Meduza. 25.04.2019. <https://meduza.io/feature/2019/04/25/vozmozhno-katastrofa-uzhe-proishodit>
- Мечников 1903 — *Мечников И.И.* Этюды о природе человека. М.: АН СССР, 1961.
- Москалев 2018 — *Москалев А.А.* Секреты вечной молодости. М.: Изд-во “Э”, 2018.
- Москалев 2019а — *Москалев А.А.* Кишечник долгожителя. 7 принципов диеты, замедляющей старение. М.: Эксмо, 2019.
- Москалев 2019б — *Москалев А.* Старение и гены // LiveJournal. 15.05.2019. <https://aging-genes.livejournal.com/80010.html>
- ПМА 2012–2017 — Полевые материалы авторов. Содержат наработки авторов в области био- и нейротехнологий за 2012–2017 гг.; приводятся некоторые неанонимизированные материалы публичных цифровых ресурсов “ВКонтакте” и “Фейсбук”.
- ПМА 2019 — Полевые материалы авторов, включают цифровую этнографию и интервью (очные, телефонные), Москва, май–июнь 2019 г. Часть материалов анонимизирована по этическим соображениям. В неанонимизированном виде в текст вынесены фрагменты интервью с информантами Михаилом Батиным, Алексеем Турчиным, Александром Паниным, Жимбой Данзановым с их разрешения.
- Соломонова 2019 — *Соломонова И.* Царство натуропатов. 5 популярных лже-врачей в Instagram // Republic. 05.07.2019. <https://republic.ru/posts/94101>
- Спиноза 2001 — *Спиноза Б.* Этика. М.: АСТ, 2001.
- Толстой 1904 — *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений / Под ред. В.Г. Черткова. Т. 55. М.: Художественная литература, 1935–1958. <http://tolstoy.ru/online/90/55>
- ФОМ 2015 — Как россияне лечатся // ФОМ. 15.10.2015. <https://fom.ru/Zdorove-i-sport/12348>
- Эспри 2018 — *Эспри Д.* Биохакинг мозга. Проверенный план максимальной прокачки вашего мозга за две недели. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2018.
- ASSA n.d. — Anthropology of Smartphones and Smart Ageing. <https://www.ucl.ac.uk/anthropology/assa>
- Biohacker’s Handbook n.d. — Biohacker’s Handbook. <https://biohackingbook.com>
- Conference Moscow 2019 — Biohacking Conference Moscow. 2019. <https://moscow.biohacking.events>
- Deigin 2017 — *Deigin Y.* Генная терапия Лиз Пэрриш — попытка разобраться // Habr. 21.06.2017. <https://habr.com/ru/post/404673>
- Faguet 2017a — *Faguet S.* Мне 32 года, и я потратил \$200 тысяч на “биохакинг” // vc.ru. 2017. <https://vc.ru/future/26886-personal-biohacking>
- Faguet 2017b — *Faguet S.* I’m 32 and spent \$200k on biohacking // Hackernoon. 24.09.2017. <https://hackernoon.com/im-32-and-spent-200k-on-biohacking-became-calmer-thinner-extroverted-healthier-happier-2a2e846ae113>
- Faguet 2018 — *Faguet S.* Пост от 21.09.2018 // Facebook. 2018. <https://www.facebook.com/sergef/posts/10104132396121843>
- Fellow Russian 2018 — *Fellow Russian.* Биохакинг для бедных — как я спас здоровье, не потратив миллион // vc.ru. 2018. <https://vc.ru/life/36388-biohaking-dlya-bednyh-kak-ya-spas-zdorove-ne-potrativ-million>
- Fukuyama 2003 — *Fukuyama F.* Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. L.: Profile Books, 2003.
- Geek Picnic 2019 — (Im)mortal // Geek Picnic. Москва. 20–21 июня. 2019. <https://geek-picnic.me/content/moscow/campus1/immortal?sch=>
- Jeston 2015 — *Jeston.* Рей Курцвейл принимает 100 таблеток в день, чтобы дожить до наступления сингулярности // Habr. 2015. <https://habr.com/ru/post/386587>
- Kurzweil 2006 — *Kurzweil R.* The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology. N.Y.: Penguin Books, 2006.
- Miah 2016 — *Miah A.* The Ethics of Human Enhancement // MIT Technology Review. 03.09.2016. <https://www.technologyreview.com/s/602342/the-ethics-of-human-enhancement>
- Patterson 2010 — *Patterson M.* A Biopunk Manifesto // LiveJournal. 30.01.2010. <http://maradydd.livejournal.com/496085.html>
- T&P 2019 — T&P на Geek Picnic: метрики организма. Биохакинг // T&P. 2019. <https://theoryandpractice.ru/cycles/2952-tp-na-geek-picnic>
- Taleb 2014 — *Taleb N.* Antifragile: Things That Gain from Disorder. N.Y.: Random House Trade Paperbacks, 2014.

Why We Post n.d. — Why We Post. <https://www.ucl.ac.uk/why-we-post>

Yusipova 2019 — Yusipova Y. Пост от 19.03.2019 // Instagram. 2019. <https://www.instagram.com/p/BvL1vlnhIu3>

Научная литература

Бычкова О.В., Гладарев Б.С., Хархордин О.В., Цинман Ж.М. Фантастические миры российского хай-тека. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2019.

Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Прогресс, 1990.

Agar N. *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*. Cambridge: A Bradford Book, 2013.

Bernstein A. Freeze, Die, Come to Life: The Many Paths to Immortality in Post-Soviet Russia // *American Ethnologist*. 2015. Vol. 42 (4). P. 766–781. <https://doi.org/10.1111/amet.12169>

Bernstein A. *The Future of Immortality: Remaking Life and Death in Contemporary Russia*. Princeton: Princeton University Press, 2019.

Coeckelbergh M. *Human Being @ Risk: Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*. N.Y.: Springer, 2013.

Delfanti A. *Biohackers: The Politics of Open Science*. L.: Pluto Press, 2013.

Fröding B. *Virtue Ethics and Human Enhancement*. Dordrecht: Springer, 2012.

Kera D. Innovation Regimes Based on Collaborative and Global Tinkering: Synthetic Biology and Nanotechnology in the Hackerspaces // *Technology in Society*. 2014. Vol. 37. P. 28–37. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2013.07.004>

Psathas G. The Ideal Type in Weber and Schutz // *Explorations of the Life-World* / Eds. M. Endress, G. Psathas, H. Nasu. Dordrecht: Springer, 2005. P. 143–69.

Roosth H.S. Biobricks and Crocheted Coral: Dispatches from the Life Sciences in the Age of Fabrication // *Science in Context*. 2013. Vol. 26 (1). P. 153–171. <https://doi.org/10.1017/S0269889712000324>

Research Article

Sokolova, E.K., and S.Yu. Shevchenko. A Typology of Knowledge in Biohacking [Tipologiya znaniia v biokhackinge]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 62–79. <https://doi.org/10.31857/S086954150008758-3> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Elena Sokolova | <https://orcid.org/0000-0002-4884-5446> | elena.k.sokolova@gmail.com | independent researcher (Moscow, Russia)

Sergei Shevchenko | <https://orcid.org/0000-0002-7935-3444> | simurg87@list.ru | Pirogov Russian National Research Medical University (RNRMU) (1 Ostrovityanova St., Moscow, 117997, Russia)

Keywords

biohacking, biohackers, knowledge, rationality, *ideal type*

Abstract

The article examines the phenomenon of biohacking. Drawing on field research data, we attempt to explain what exactly is meant by this concept in Russia, and focus on specificities of biohackers' knowledge and ways of its dissemination by exploring the system of social relationships and processes that are currently unfolding online and offline. Biohacking can manifest itself as a variety of individual attempts to take upon oneself the task of caring about the effectiveness of one's own body and mind, that is as "personal knowledge", which may be seen as part of the growing trend of DIY (Do-It-Yourself); but at the same time, it is involved in shaping the "collective/societal knowledge". In public space, biohacking seeks to appeal to the "scientific/laboratory knowledge" and is associated with the biomedical and information technology industries.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [19-011-00848]

References

- Agar, N. 2013. *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*. Cambridge: A Bradford Book.
- Bernstein, A. 2015. Freeze, Die, Come to Life: The Many Paths to Immortality in Post-Soviet Russia. *American Ethnologist* 42 (4): 766–781. <https://doi.org/10.1111/amet.12169>
- Bernstein, A. 2019. *The Future of Immortality: Remaking Life and Death in Contemporary Russia*. Princeton: Princeton University Press.
- Bychkova, O.V., B.S. Gladarev, O.V. Kharkhordin, and Zh.M. Tsinman. 2019. *Fantasticheskie miry rossiiskogo khai-teka* [Fantastic Worlds of the Russian Hi-Tech]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Coeckelbergh, M. 2013. *Human Being @ Risk: Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*. New York: Springer.
- Delfanti, A. 2013. *Biohackers: The Politics of Open Science*. London: Pluto Press.
- Fröding, B. 2012. *Virtue Ethics and Human Enhancement*. Dordrecht: Springer.
- Kera, D. 2014. Innovation Regimes Based on Collaborative and Global Tinkering: Synthetic Biology and Nanotechnology in the Hackerspaces. *Technology in Society* 37: 28–37. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2013.07.004>
- Psathas, G. 2005. The Ideal Type in Weber and Schutz. In *Explorations of the Life-World*, edited by M. Endress, G. Psathas, and H. Nasu, 143–169. Dordrecht: Springer.
- Roosth, H.S. 2013. Biobricks and Crocheted Coral: Dispatches from the Life Sciences in the Age of Fabrication. *Science in Context* 26 (1): 153–171. <https://doi.org/10.1017/S0269889712000324>
- Weber, M. 1990. *Izbrannye proizvedeniia* [Selected Works]. Moscow: Progress.

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ: СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ

Ключевые слова: искусственный интеллект, этика, телесность, технологии

Данная статья — этико-культурологический анализ взаимодействия человека с искусственным интеллектом (ИИ). Авторы рассматривают ИИ как “умного помощника” и как потенциально автономную личность. В первом случае речь идет о таких угрозах для человека, как усиленный контроль над частной жизнью, незащищенность личных данных, создание фейковой информации, сокращение рабочих мест, постепенное купирование человеческих способностей за счет технологической поддержки. Во втором — об угрозе порабощения человечества искусственным интеллектом или гибели человечества в результате того, что ИИ будет прогрессировать в темпе, недостижимом для человеческого мозга. В статье рассматриваются варианты отношений с ИИ в зависимости от того, будет ли он признан объектом или субъектом морали; анализируются и сравниваются интересы и ценности человека и ИИ, выявляются варианты морали и этики, обусловленные спецификой технологического и биологического развития личности. Исходя из того, что существует два основных мнения об истоках человеческой морали — базирующееся на осознанном выборе и детерминированное биологией, — авторы делают вывод, что главной проблемой на пути к единству интересов и целей человека и ИИ будет биологическая “бестелесность” последнего, поскольку большинство человеческих интересов ограничивается рамками телесности и смертности. Предполагается также, что ИИ не будет антропоцентричным и что его этика может быть ИИ-центричной или вневидовой

Существование человечества в привычных для нас биологических и социальных рамках кажется уже невозможным. Более того, многие эксперты видят угрозу для нашего дальнейшего развития. Причина этого — растущие риски, вызванные милитаризацией, экономическим неравенством и ухудшением экологической обстановки, но прежде всего связанные с развитием НБИК-технологий и разработками в сфере искусственного интеллекта (ИИ).

ИИ уже вышел из сферы мечтаний о будущем. Это уже наша реальность, хотя многие еще не осознают этого факта. Как пользователи интернета, клиенты банка,

Магдалена Кожевникова | <https://orcid.org/0000-0001-7484-9638> | kmagdalenayandex.ru | к. филос. н. | Институт этнологии и культурной антропологии Варшавского университета (Żurawia 4, 00-503 Warszawa)

Светлана Васильевна Карпова | <https://orcid.org/0000-0002-4488-8131> | SVKarpova@fa.ru | д. э. н., профессор | Финансовый университет при Правительстве РФ (Ленинградский пр. 49, Москва, 125993, Россия)

Статья подготовлена по результатам исследований, выполненных за счет бюджетных средств в рамках государственного задания Финансовому университету в 2019 г.

покупатели и пациенты мы постоянно сталкиваемся с результатами работы самообучающихся нейронных сетей, для которых мы — источник новых данных. Сегодня ИИ для нас — это прежде всего “умный помощник”, который незаметно облегчает наши повседневные задачи на работе, помогает делать покупки, выбирать варианты отдыха. Существуют опасения, что это приведет не только к закрытию рабочих мест на рынке труда, изменению характера межчеловеческих контактов, но также ограничит наши способности — например, мы перестанем ориентироваться в пространстве без помощи GPS-навигации.

Некоторые, напротив, считают, что “умный помощник” — это технологическое расширение наших интеллектуальных способностей, некое усовершенствование (*enhancement*) человечества и неизбежный логический путь развития. Существуют опасения, что ИИ перерастет в самостоятельное, сознательное, автономное существо, которое, возможно, выйдет из-под контроля людей и станет угрозой для всего человечества. Однако существует также мнение, что даже в случае, если ИИ перерастет нас, он продолжит мирно к нам относиться.

Данная статья вписывается в русло этико-культурологического обсуждения взаимодействия человека с ИИ и связанных с этим рисков. Мы представим искусственный интеллект — каким он есть сегодня и каким он может стать завтра, — постараемся ответить на вопрос, возможно ли, чтобы ИИ руководствовался человеческими моральными нормами, а также задумаемся над тем, зачем людям вообще создавать ИИ.

История и метафизика

История исследований ИИ началась в середине прошлого века с развития кибернетики и компьютеров; целью этого развития было создание машины, решающей логические операции. Чаще всего появление размышлений об ИИ ассоциируют с “тестом Тьюринга” (эмпирический тест, предложенный Аланом Тьюрингом в статье “Computing Machinery and Intelligence”, опубликованной в 1950 г. в философском журнале *Mind*). Суть его в следующем: человек взаимодействует с компьютером и человеком, в ходе взаимодействия он должен определить на основании ответов на задаваемые вопросы, с кем разговаривает — с человеком или компьютерной программой. Стоит отметить, что в 2014 г. тест Тьюринга прошел чат-бот Женья Густман (*Eugene Goostman*), который представился 13-летним мальчиком из Одессы: 33 % судей приняли его за человека. Однако, несмотря на растущую схожесть поведения или, вернее, подражания человеку, до создания автономной и сознательной машины, которую можно было бы назвать “личностью”, все еще далеко.

Как это часто бывает с техническим прогрессом, большой скачок произошел во времена холодной войны: гонка вооружений и армейские разработки способствовали развитию новых технологий. Тренд актуален и сегодня и реализуется в создании автономного оружия и боевых роботов. Военным нужны машины, которые действовали бы максимально самостоятельно в боевых условиях и принимали решения почти без участия человека.

Термин “искусственный интеллект” (*Artificial Intelligence, AI*) ввел выдающийся информатик Джон Маккарти на Дартмутском семинаре в 1956 г. Семинар подразумевал двухмесячную работу группы ученых и профильных специалистов в сфере разработки вычислительных машин, его целью было помочь исследователям решить вопросы автоматизации и самообучения машин, использования ими языка, нейронных сетей и др. Участвующие в нем ученые согласились с тем, что мышление состоит из множества операций, которые можно провести вне биологического мозга, т.е. мышление не обязательно связано с биохимией.

В 1975 г. Хилари Патнэм представил функционалистский подход к теории разума, суть которого заключается в том, что интеллект может быть реализован на базе разных физических субстанций, если эти субстанции имеют определенную структуру. Согласно

теории функционализма, то, что “делает нечто ментальным состоянием определенного типа, зависит не от своего внутреннего устройства, а от того, как оно функционирует, какую роль играет в системе, частью которой является” (Левин 2013). Исходя из этой теории и рассматривалась возможность возникновения сознания в роботах или создание искусственного интеллекта. Современные разработчики предпочитают проектировать схемы, аналогичные схемам обработки сигналов биологическим мозгом (т.е. нейроморфные) как более эффективные.

Кшиштоф Гавковский приводит три самых популярных среди специалистов определения ИИ: “1) область исследований, которая пытается объяснить интеллектуальное поведение и подражать ему в терминах вычислительных процессов, 2) решение проблем методами, смоделированными на основе естественной человеческой деятельности и когнитивных процессов с помощью компьютерных программ, их имитирующих, и 3) попытки моделировать аспекты человеческого рассуждения (мышления) и решать такие проблемы, которые человек может решить быстрее при помощи компьютера” (Gawkowski 2018: 246). В общем, ИИ должен имитировать человеческое мышление и действовать в определенных ситуациях как человек. Преимущество ИИ перед человеком — его способность обрабатывать огромное число данных в максимально короткое время. В силу биологических и технических факторов человеческие способности сильно проигрывают возможностям компьютеров.

Сегодня искусственный интеллект — это способные решать задачи только определенного спектра узкоспециализированные программы, которые, однако, проявляются в виде “умного помощника” во множестве областей: в финансовой и банковской сферах, в управлении человеческими ресурсами, в службах поддержки клиентов и телекоммуникациях, в творчестве, в индустрии развлечений и игр, в СМИ и журналистике, в медицине и уходе за больными и престарелыми, в тяжелой промышленности и военных отраслях, на транспорте и в торговле, в криминалистике и др. Все эти применения приносят бесспорную пользу, иногда мы даже не замечаем участия умных технологий либо принимаем их как желаемое удобство и облегчение процесса. Однако в качестве факторов, усиливающих контроль над гражданами, ограничивающих личную свободу и постепенно вытесняющих людей с рынка труда, они вызывают также много вопросов социального и этического характера. Об этих рисках речь пойдет ниже.

Учитывая, что логическое мышление, т.е. одна из центральных характеристик ИИ, приписывается в основном (а во многих кругах — исключительно) человеку, можно сказать, что одной из важнейших задач разработок ИИ всегда было создание технологического продолжения человека, вплоть до “разумного Другого”. Мацей Ожуг пишет в этом контексте:

Классический тренд, связанный с ИИ, также называемый strong AI, тесно связан с философией и кибернетикой, сосредоточен на изучении природы человеческого интеллекта и поиске возможности создания искусственных устройств, способных моделировать его функционирование. В этом отношении его можно считать современным воплощением вечной мечты человечества о создании искусственного человека (Ożóg 2010: 50).

У человечества присутствует метафизическая тяга к поискам другого вида, с которым возможно было бы общение “на равных”. По нашему мнению, она может вытекать из чувства одиночества: люди ищут разумного Другого на Земле и в космическом пространстве, в мире материальном и нематериальном, среди богов, инопланетян и животных (мотив общения с животными на одном языке характерен как для детских сказок, напр., в серии Хью Лофтинга о докторе Дулиттле или в сказке К. Чуковского “Доктор Айболит”, так и для научных исследований по обучению человекообразных обезьян, дельфинов и других видов языку глухонемых, пиктограммам и т.д.). Люди

всегда мечтали и о создании “паралюдей”, в зависимости от эпохи и технонаучной среды — гомункулов, Голема из глины, роботов и андроидов.

Не все согласятся с тезисом об “одиночестве” в качестве основной мотивации человечества для создания других разумных существ. Например, Магдалена Радковска-Валькович, которая проанализировала образ “искусственного человека” в культуре, считает, что “отношения человек—машина никогда не бывают чистыми, бесконфликтными и нейтральными отношениями. Чаще всего мы сталкиваемся с отношениями власти: потребность царствования — это одна из основных причин создания искусственных людей” (*Radkowska-Walkowicz* 2008: 171). Бесспорно, такой аспект тоже присутствует и отражается как в заявлениях создателей “умных помощников” (облегчение повседневных задач человека), так и в научно-фантастических текстах культуры. Однако голоса, призывающие дать права роботам, и исследования в области, например, *Friendly AI*, свидетельствуют о глубоком желании включить потенциальные новые “личности” в наш моральный порядок.

Александра Пжегалинска — философ, специализирующийся в области ИИ, считает, что желание создать искусственный интеллект может рассматриваться как

выражение желания превзойти реальность и продлить биологическую жизнь через технологическую жизнь. Эта “вторая жизнь”, которую можно назвать также кибер-жизнью, подчиняется правилам запрограммированной рациональности, она предполагает умножение человеческой силы, главным образом в сфере умственной, но также и физической, и, прежде всего, не обременена биологическими ограничениями и перспективой смерти (*Przegalińska* 2016: 83).

Такое мнение близко трансгуманистическому проекту “апгрейда человечества”.

Тело и бестелесность ИИ

Мир “искусственных людей”, технологических существ издавна привлекал философов, например Декарта, Лейбница или Офре де Ламетри. Как пишет Пжегалинска, ключевой для развития ИИ была мысль Декарта о том, что разум не зависит от тела. “И несмотря на то что через сто лет появилась гораздо более механистическая, материалистическая и монистическая концепция Жюльена Офре де Ламетри, декартовская дуалистическая перспектива оказалась гораздо более плодотворной для развития технологий” (*Przegalińska* 2016: 29). Философская концепция человека-машины также уходит корнями во времена Декарта, который первым сравнил человеческое тело с машиной. В XX столетии, как замечает Радковска-Валькович, данное сравнение обрело другой смысл: человек-автомат — это человек дефектный, которому не хватает эмоциональности и индивидуализма. Однако на пороге XXI в. декартовское сравнение снова приобретает новый оттенок, и его оценка опять меняется: технологически улучшенные люди, например киборги, — это не только желаемый образ развития человечества в будущем (трансгуманисты), но и практические разработки, все чаще применяемые в медицинской, военной и других отраслях. Человек, совершенствуя себя, не бросает, однако, попыток создания Другого, с надеждой, что окажется творцом более удачливым, чем бог — создатель страдающего от болезней, старения, смерти и моральных пороков человечества. “В создание искусственного человека вписано недовольство формой человеческого бытия. Это также выражение своего рода культурного табу: разочарования и претензии к Богу за то, как выглядит наша жизнь”, — считает Радковска-Валькович (*Радковска-Валькович, Кожевникова* 2011). И еще: “Продукты технологии <...> должны быть совершеннее своих творцов — в противоположность божьему творению. Мы не хотим верить, что наше создание неполноценное. Мы предпочитаем себя обманывать” (*Radkowska-Walkowicz* 2008: 84). Это частично объясняет энтузиазм, который сопровождает новейшие достижения техники, даже вопреки многим голосам аргументированной критики из кругов видных интеллектуалов и ученых.

Значимой кажется мысль, что такие важные аспекты “разумного Другого”, как логическое мышление и язык, могут существовать вне тела — и не только биологического, но и любого техно-тела, т.е. в качестве виртуальной программы, бота. И хотя существуют многие воплощения ИИ — голограммы, аватары, разного вида машины и роботы, — он остается прежде всего виртуальным, трансцендентным проектом, что порождает прямые коннотации с божественностью. Более того, отсутствие тела с его сенсорными способностями и биологическими ограничениями, как мы постараемся доказать ниже, может иметь веские этические последствия.

Пжегалинска констатирует, что вместе с развитием кибернетики пришло мышление о машинах как о субъектах. На наш взгляд, такая идея всегда присутствовала в мышлении о машинах, хотя и не всегда была доминирующей. Свидетельством этого могут быть попытки создания антропоморфных машин, уходящие корнями в XVIII в. Тогда ключевым для размышления об их субъектности было подражание человеку, т.е. именно внешнее сходство (движения глаз, грудной клетки и т.д.), сегодня же субъектность заключается в другом — во внутреннем сходстве мыслительных и коммуникативных процессов, в интеллекте и — потенциально — в сознании. Для проявления такого сходства тело не нужно. Кинематографическим примером может послужить операционная программа Саманта из фильма “Она” (США, 2013). “Искусственный интеллект становится метафизическим проектом”, — делает вывод Пжегалинска (Przegalińska 2016: 98).

С одной стороны, отказ от антропоморфизма указывает на важные перемены в самом человечестве, несомненно, связанные с тем, что наш мир становится все более нематериальным, виртуальным, а виртуальная реальность во многих кругах считается уже не “вторичной”, а полноценной реальностью. С другой стороны, это приводит нас к некоей божественности и трансцендентности ИИ, который вполне может занять место в человеческом пантеоне богов, а это может иметь значительные последствия правовой и этической природы. Прежде чем развить эту мысль, мы должны проанализировать, что такое ИИ сегодня, как выглядит наше с ним взаимодействие и во что оно может перерасти в будущем.

ИИ сегодня и завтра

Проблемы с определением, что такое ИИ, начинаются уже на уровне терминологии.

Укоренившиеся в классической кибернетике (и в то же время являющиеся одним из главных драйверов цифровой революции), исследования в области искусственного интеллекта — это одна из самых увлекательных, сложных, противоречивых и в то же время влиятельных областей современной науки. Масштаб и разнообразие решаемых в них проблем заставляет нас думать о термине *artificial intelligence* как об общем названии, охватывающем ряд конкурирующих или даже противоречивых тенденций (Ozóg 2010: 48),

— пишет Ожуг, который предпочитает делить ИИ на *strong AI*, связанный с исследованием природы человеческого интеллекта и, таким образом, близкий философии, и на *Nouvelle AI* — прагматическое течение, концентрирующееся на отдельных проявлениях человеческого интеллекта и возможности подражания им и их внедрения. К *Nouvelle AI* он относит интеллектуальных агентов и интеллектуальные экспертные системы, которые присутствуют уже на глобальном уровне, а их влияние имеет как положительные, так и отрицательные стороны. Положительные связаны с прогрессом технологий и облегчением работы во многих сферах, отрицательные — с расширяющимся контролем и ограничением гражданских свобод.

Несмотря на некоторые различия, это разделение во многом перекликается с известной теорией “слабого” и “сильного” ИИ: первый исполняет служебную по отношению к человеку, инструментальную роль, в то время как второй имеет все признаки

личности — самостоятельное мышление и сознание. На данный момент все существующие ИИ принадлежат к “слабому” типу, однако именно создание “сильного” является основной проблемой в интересующем нас русле этики взаимодействия с искусственным интеллектом. Подходы к созданию “сильного” ИИ делятся в основном на функционалистские (*top-down*) и редукционистские (*bottom-up*) — симулирующие биологический мозг (физиологию нейронов и т.п.). По мнению многих специалистов, например известного польского когнитивиста Влодислава Духа, именно подражание нейроанатомии человеческого мозга, т.е. стремление к созданию нейроморфного ИИ, будет доминировать в этой области в будущем.

Термин “искусственный интеллект” чрезвычайно объемён и многозначен, его толкования различаются не только на уровне специалистов и неспециалистов, но и внутри этих групп. То, что представляют в своих произведениях художники, — это суперинтеллект, чаще всего полностью автономный, сознательный и принимающий собственные решения. Большинство этических дебатов посвящено как раз этому виду ИИ, угрозам и вызовам, которые он несет в себе, несмотря на то что пройдет еще много десятилетий до его появления, если вообще он будет когда-либо создан.

Сегодня мы имеем дело прежде всего с тем, что специалисты иногда называют *Augmented Intelligence (AI)*, т.е. расширенным ИИ. Его главная задача — усилить способности человека, расширить его потенциал, облегчить и ускорить выполняемые им задачи или же вообще заменить простой, рутинный или опасный человеческий труд. Это часть ведущейся во многих сферах роботизации, в первую очередь в финансовом и банковском секторах, а также в области коммуникаций. Как пишет Анджей Собчак, основываясь на докладе 2017 г. компании “McKinsey” “Artificial intelligence: The next digital frontier?” (*Sobczak 2017*), сегодня именно эти направления — лидеры во внедрении ИИ. На противоположном крае находятся туризм, строительство, образование и большая часть сферы обслуживания. Умеренные успехи в области роботизации и внедрения ИИ достигнуты в торговле и медицине. Быстрыми темпами прогрессируют такие способности ИИ, как распознавание речи, изображений, перевод естественных языков, а также обработка и классификация данных. Именно поэтому многие профессии, например финансовый аналитик или переводчик, уже сегодня находятся под угрозой исчезновения.

Глобальное применение ИИ в различных сферах будет наращиваться; все больше стран, даже не являющихся “поставщиками” ИИ, задумывается над национальными стратегиями его развития, поскольку растет понимание необходимости таких стратегий в будущем. В связи с этим все чаще появляются вопросы взаимодействия людей и “разумных” машин/систем, этики, безопасности, ответственности последних, и даже их прав (напр., аналогично правам животных).

Критики и оптимисты — резюме плюсов и минусов

Безусловно, вокруг ИИ выросло много мифов, а создатели научно-фантастических текстов чаще всего показывают утрированный, крайний образ развития взаимодействия людей и ИИ в будущем, чем вызывают еще больше опасений у неспециалистов. За немногочисленными исключениями (напр., фильм “Она” 2013 г. или фильм “Когда йогурт захватил мир” из сериала “Любовь, смерть и роботы” 2019 г.) ИИ представлен как угроза всему человечеству. Иногда вина за такой поворот событий ложится на самого человека, но его создание — техноинтеллект — разрушает привычный нам мир. Скорее всего, именно поэтому в общественном сознании укрепились позиции скептиков или даже ярых противников ИИ.

Тем не менее среди специалистов достаточно много тех, кто не опасается прогресса в развитии ИИ и ожидает от него положительных изменений для мирового сообщества. К апологетам (и разработчикам) ИИ принадлежит Кайфу Ли, он считает технологии инструментом в руках людей, в итоге несущих ответственность

за результат действия “умных” машин и систем. Это мнение основано на том, что ИИ, применяя “глубокое обучение” (*deep learning*), использует данные, произведенные людьми. Здесь в качестве примера можно вспомнить чат-бота Тау компании “Microsoft”, запущенного в 2016 г., который, общаясь с пользователями интернета, быстро научился ругаться матом и высказывать расистские суждения, что вынудило “Microsoft” отключить его. Это иллюстрация ответственности создателя за свое создание и тест на нашу, человеческую, мораль. Нередко машина оказывается зеркалом, в котором можно увидеть собственные недостатки и пороки.

Для Кайфу Ли ИИ — это именно “умный помощник”, который вытеснит людей для их же блага из многих профессий. Во-первых, заменит их там, где работа несет угрозу жизни или здоровью человека, во-вторых, поможет там, где нужна большая точность, высокое техническое качество и быстрый анализ данных. Таким образом, как утверждает Кайфу Ли, ИИ “заберет у нас монотонный труд”, поскольку “ИИ может оптимизировать, но не может творить” (*Kai-Fu Lee* 2018). Людям принесет пользу то, что они будут частично заменены машинами на рабочих местах. (Такого же мнения придерживается один из ведущих разработчиков ИИ Себастьян Трун, который считает, что ИИ — это очередной инструмент в ходе эволюции, облегчающий наш повседневный монотонный труд.) Кайфу Ли утверждает, что благодаря ИИ люди перестанут быть трудоголиками, начнут наслаждаться жизнью, у них будет больше времени для хобби и творчества, а также для создания и укрепления социальных связей. Более того, останутся профессии, в которых люди будут незаменимы — те, которые требуют от нас творческого подхода или эмпатии.

На такую оценку воздействия ИИ на рынок труда в будущем, безусловно, повлиял тот факт, что Кайфу Ли — китаец (тайванец), а на его родине у большинства людей действительно остается крайне мало времени на частную жизнь. Это яркий пример того, как национальные и культурные различия сказываются на оценке взаимодействия человека с ИИ и сопутствующих рисков. И это происходит даже несмотря на то, что ИИ считается глобальным феноменом и над его разработкой нередко трудятся международные коллективы.

В духе Кайфу Ли высказывается и Том Грубер — разработчик ИИ (один из создателей *Siri*), который считает, что цель развития искусственного интеллекта заключается в наделении человека интеллектом компьютера и облегчении пользования вещами, а это также можно рассматривать в контексте практик технологического “улучшения человека” (*human enhancement*). Грубер воспринимает ИИ не как потенциально автономное существо, а лишь как инструмент в руках людей, который может быть на подчиненной или равной позиции в команде человек—машина. У такой команды появляются супервозможности, например, в медицинской диагностике или инженерном проектировании.

По мнению Грубера, ИИ — это технологическое усовершенствование (*enhancement*) как тела, так и интеллекта не только здоровых, но и больных людей. ИИ может помочь людям с ограниченными возможностями и даже страдающим деменцией в повседневной жизни. Грубер подчеркивает также роль ИИ в улучшении межчеловеческой коммуникации. Однако в отличие от Кайфу Ли, считавшего, что ИИ вернет людям время для общения, Грубер видит в нем посредника в коммуникации, который восполнит некоторые недостающие функции. Таким образом, по мнению Грубера, ИИ будет играть преимущественно позитивную роль в жизни как здоровых, так и больных людей и окажет положительное влияние на социальную сферу.

К скептикам ИИ принадлежит известный философ Ник Бостром; он опасается того, что где-то в середине нашего столетия ИИ может превзойти аналитические способности человека, и тогда остановить его будет уже не в наших силах:

...предел скорости обработки информации машинами лежит далеко за пределами возможностей биологической ткани. Все сводится к физике. Биологический нейрон срабатывает примерно 200 раз в секунду, 200 герц. Но даже современный транзистор работает на гигагерцах. Нейроны медленно двигаются в аксонах, максимум 100 метров в секунду. А в компьютерах сигналы могут путешествовать со скоростью света. Есть также ограничения по размеру. Человеческий мозг обязан уместиться внутри черепа, а компьютер может быть размером со склад или даже больше (*Bostrom* 2015).

Таким образом, человечество перестанет быть главенствующим видом на Земле и безвозвратно утратит доминирующую позицию. Возможно, машинный интеллект будет “последним изобретением человечества”.

Более того, Бостром не говорит о “разумном” ИИ, аналогичном разумному человеку, не отсылает к возможным эмоциям или морали ИИ. Наоборот, он утверждает, что надо отбросить антропоморфизацию в мышлении об ИИ и понимать его как процесс оптимизации, настроенный на решение задач и достижение цели. При этом человечеству надо очень тщательно формулировать цели, чтобы не было различий между тем, что подразумевает человек, и тем, что понимает ИИ. Бостром приводит пример из мифологии: король Мидас пожелал, чтобы все, чего он касается, обращалось в золото, но не учел, что превратит в золото еду и даже своих близких. По мнению Бострома, эта история — урок для человечества, собирающегося создать сверхинтеллект.

Философ считает, что можно решить эту проблему. Даже несмотря на то что Бостром видит в ИИ угрозу, он не упускает из вида и выгоды от его создания, понимая, что развитие ИИ, скорее всего, уже не остановить. Бостром предлагает создать ограничения, которые гарантировали бы, что ИИ будет разделять наши ценности и в любой ситуации останется безопасным для человечества. Здесь (по аналогии со случаем Кайфу Ли) отчетливо прослеживается, что ученые и мыслители забывают, как неоднородно человеческое сообщество, когда говорят об общечеловеческих ценностях и целях, значительно различающихся в разных мировых культурах и обществах. На наш взгляд, именно эти культурные различия могут создать проблемы при реализации задачи, которую поставил перед разработчиками и специалистами по этике Бостром.

Более радикальную позицию занимает Сэм Харрис, который считает, что “в какой-то момент мы создадим устройства, которые будут умнее нас, и когда такие устройства появятся, они начнут улучшать себя сами. И тогда появится <...> риск утраты нами контроля над процессом” (*Harris* 2016). При этом не нужно, чтобы ИИ ненавидел людей или боролся с ними. По мнению Харриса, он будет относиться к людям примерно так же, как люди относятся к муравьям, поскольку его интеллектуальные способности намного выше человеческих и вскоре после создания ИИ разница между ним и нами будет непреодолимой:

Электронные схемы примерно в миллион раз быстрее биохимических, поэтому машина будет думать в миллион раз быстрее, чем создавший ее разум. Вы запускаете ее на неделю, и она выполняет 20 000-летнюю работу интеллекта человеческого уровня неделю за недель. Как мы можем понять, не говоря о том, чтобы сдерживать, ум, работающий с подобной скоростью?

— задает вопрос Харрис (*Ibid.*). Он не пугает “бунтом машин”, а просто считает наши миры несовместимыми, при этом, в случае если человек ставит барьер для развития ИИ, ИИ просто сдвинет его, подобно тому, как мы строим дома, не обращая внимания на муравейники.

Кроме угрозы, исходящей от самого ИИ, существуют и другие, связанные с процессом его создания, источник которых — пороки человечества. Возрастающая автоматизация и замена человека на рабочих местах приведут к растущему экономическому неравенству и безработице, увеличению свободного времени и, как следствие, к потере смысла жизни и утрате интеллектуальных способностей многими людьми,

которым нечем будет заняться (здесь Харрис рассуждает совершенно иначе, чем оптимисты ИИ). Более того, если ИИ станет национальным проектом какого-нибудь одного государства, другие могут инициировать войну за доступ к ИИ, рассматриваемому как ценный ресурс.

Харрис считает, что процесс создания сверхинтеллекта уже не остановить и что он вполне реализуем. У него нет конкретных предложений, как справиться с задачей построения “безопасного” ИИ, он ограничивается общей фразой “создать его так, чтобы это совпало с нашими интересами”, где — опять же — интересы всего человечества понимаются как единые.

Прагматичную позицию по отношению к ИИ занимает Пжегалинска, которая считает, что технологии не бывают хорошими или плохими, они — инструменты в руках создателей и пользователей. Тем не менее для нее ИИ — это больше, чем только инструмент и “умный помощник”, это своего рода виртуальные существа, которые имеют “способность существовать на человеческий лад” (Przegalińska 2016: 203), т.е. подражают поведению человека и таким образом входят в интеракции с ним. В процессе этого взаимодействия со стороны человека возникает особенное психологическое и эмоциональное отношение.

Исходя из этого, Пжегалинска считает, что “намного важнее знания о том, как технология может служить человечеству или обществу, то, как она воспринимается” (Ibid.: 183). Исследовательницу волнуют не столько вопросы чисто (*stricte*) этического характера, а философский вопрос о *condicio humana* в отношении технологий. Для исключения злоупотреблений технологиями со стороны государства, компаний или групп Пжегалинска предлагает сделать ИИ максимально демократичным и массовым.

На основе приведенных выше мнений экспертов можно утверждать, что ИИ несет в себе определенные риски для человека как в случае появления искусственного интеллекта в качестве “умного помощника”, так и в качестве “автономной личности”. В первом случае речь идет о таких угрозах, как усиленный контроль над частной жизнью, незащищенность личных данных, создание фейковых материалов, сокращение рабочих мест, постепенное купирование человеческих способностей за счет технологической поддержки. Во втором прогнозы скептиков более радикальны, вплоть до угрозы порабощения или гибели человечества в результате того, что созданный нами ИИ будет прогрессировать в темпе, недостижимом для нашего мозга.

Не существует согласия относительно принципиальной возможности появления когда-либо автономного, независимого и разумного ИИ. Тем не менее в соответствии с принципом, что этика технологий должна опережать вызовы, а не только реагировать на них, мнения скептиков нужно учитывать и анализировать, чтобы быть подготовленным к возникновению потенциальных угроз. Есть еще одна проблема этического характера: вполне возможно, что человечеству удастся создать что-то вроде разумного ИИ, который, однако, будет ограниченным и подконтрольным человеку в силу каких-либо технических условий. Этот вариант рассматривают специалисты по этике, занимающиеся, например, разработкой “прав роботов”, отчасти аналогичных правам животных.

Последствия бестелесности

Поскольку риски, связанные с ИИ в качестве “умного помощника” (объекта), уже активно обсуждаются, достаточно хорошо распознаны и классифицированы, а что еще важнее, поддаются регулятивным решениям, мы остановимся на тех угрозах, которые несет для человечества — пока только теоретически — автономный и независимый ИИ (субъект). В данном случае любопытно будет проанализировать и сравнить интересы и ценности человека и искусственного интеллекта, выявить связанные с этими интересами и ценностями варианты морали и этики, обусловленные спецификой технологического и биологического развития личности.

Сильно утрируя, можно сказать, что мораль либо основывается на осознанном выборе, т.е. выборе, сделанном на базе рационального мышления и различения добра и зла, либо же опирается на биологический “моральный инстинкт”. Последний, в свою очередь, выражается в эмпатии, обусловленной присутствием зеркальных нейронов и сенсорности — способности к ощущениям. Из этого следует, что есть два основных мнения об истоках человеческой морали: базирующееся на осознанном выборе и детерминированное биологией.

Наличие некоего “морального инстинкта”, доказанное исследованиями в области биологии, этологии и нейронаук, указывает на значение телесности для развития морали. То, что эмпатия носит нейробиологический характер, случайно открыл в 1992 г. Джакомо Ризцоллати во время экспериментов на макаках. (Ученый регистрировал активность нейронов обезьяны в ответ на ее движения; внезапно обезьяна отреагировала на движение экспериментатора, как на свое собственное.) Зеркальные нейроны все еще продолжают изучать, однако уже известно, что их важнейшей функцией является распознавание настроений, мотиваций и чувств других.

Говоря языком нейробиологии, мы активируем в собственном мозгу нейронную репрезентацию моторной активности, аналогичной той, что видим или ожидаем у других. <...> Считалось, что мы принимаем решение проявить эмпатию и делаем это на основе сознательной симуляции: мы будто умышленно ставим себя на место другого человека и представляем, как чувствовали бы себя в его положении. Эмпатию рассматривали как когнитивный навык. Сегодня мы знаем, что этот процесс и проще, и автономнее. <...> Эмпатия появляется на основе бессознательных телесных связей, в которых задействованы лица, голоса и эмоции. Человек не может решить, быть ему эмпатичным или не быть; он эмпатичен по определению (*Вааль де 2014*),

— утверждает приматолог де Вааль.

В свою очередь, сенсорность можно определить как способность к ощущениям и положительного, и отрицательного характера (что может соответствовать квалиа [*qualia*] в когнитивистике, если понимать их вслед за Саймоном Блэкберном и Александрой Пжегалинской как осязаемые или феноменальные свойства сенсорных переживаний). Сенсорность, обусловленная чувствами, т.е. ощущениями тела, посредничает в познании мира и определяет характер взаимодействий с другими, что формирует нашу аффективность. Она связана с определенными участками мозга, без которых мы не можем получить представление об ощущениях — не можем чувствовать, как другой, имеющий эти ощущения. Например, на межвидовом уровне существует взаимная недоступность смысловых ощущений, информации и эмоций, которые они несут. Люди никогда не поймут, какие ощущения вызывает чувство эолокации, видение в расширенном или, наоборот, в сокращенном световом диапазоне или четвероножность. Мы мыслим своим телом и весь мир воспринимаем в масштабах своего тела, его возможностей и ограничений. В итоге есть причины опасаться, что мы будем не в состоянии понимать небиологическую жизнь, пусть даже сознательную и разумную, в силу взаимной недоступности ощущений. Бестелесность ИИ (отсутствие сенсорности, опыта старения, заболевания и биологической смерти) ставит вопрос о его познавательных ограничениях, которые, среди прочего, перечеркивают способность к пониманию переживаний других.

Можно ли симулировать ощущения для систем, лишенных телесности, и как это повлияет на их восприятие? Поскольку это теоретически не исключено, то возникают очередные вопросы о подлинности и ценности таких ощущений, а следовательно, об их значении для развития “морального инстинкта”, т.е. среди прочего о способности со-чувствовать. Более того, если мы хотим единства ощущений с ИИ, мы должны проследить, чтобы его ощущения были “человеческими”, чтобы ИИ обладал чувствами и сенсорностью, типичными для *homo sapiens*.

Таким образом, мы можем утверждать, что главной проблемой на пути к единству интересов и целей человека и ИИ будет биологическая “бестелесность” последнего, поскольку большинство человеческих интересов ограничивается рамками нашей телесности и смертности.

Высший разум — высшая мораль?

Если, однако, мы решим, что ведущую роль в развитии морального поведения имеет осознанный выбор, то ИИ, как существо разумное, теоретически может быть также существом моральным. Более того, сверхинтеллект теоретически может означать сверхморальность. К сожалению для человечества, это не так просто. Прежде всего надо признать, что не существует общечеловеческой, универсальной этики: мировые культуры отличаются друг от друга иерархией ценностей, подходом к полам и возрастным группам, к меньшинствам, к работе и досугу, к правам индивида и сообщества. Опустим здесь правила, устанавливаемые разными мировыми религиями. Таким образом, то, что разработчики готовы внедрить в качестве моральных ориентиров в “разумные” программы в США, Китае или ОАЭ, будет сильно отличаться.

Более того, хотя философы спорят о природе добра, следуя утилитаристам и даже неокантианцам (Кристин Корсгирд), можно утверждать, что добро — не объективно и всегда “привязано” к кому-то, для кого имеет значение, т.е. нет “никому не принадлежащего” добра. Мы всегда смотрим на добро и интересы с чьей-то точки зрения: собственного я, своих семьи, народа, государства, религии и т.д. Сложно ожидать, что ИИ будет принимать во внимание все эти точки зрения хотя бы потому, что во многих случаях они взаимоисключаются. В связи с этим появляется проблема: как ИИ должен решить, чье добро приоритетнее. Опять же, ориентиры для такого решения, которые дадут ему разработчики, будут в значительной степени культурно обусловлены. Эта ситуация отчасти схожа с выбором критериев для принятия решения автономными “машинами без водителя”, где в качестве таковых рассматриваются, например, пол, возраст или даже экономический статус участников ДТП.

Нельзя забывать о том, что ИИ, как автономная личность, также будет иметь “свое добро”, т.е. свои собственные стремления и интересы, которым захочет следовать. До тех пор, пока ИИ ставит целью служение человеку, он не должен быть ориентирован на достижение своего блага. С перспективы человеческой этики, однако, это справедливо только до тех пор, пока ИИ не будет признан автономной личностью — субъектом морали. В качестве субъекта он имеет право действовать ради своего блага, отказывать ему в этом было бы насилием и дискриминацией. Риск возникает, когда интересы ИИ и человека (или человечества в целом) расходятся. То есть решением этой проблемы могло бы стать создание такого кодекса прав и обязанностей, который исключал бы ущемляющие действия с обеих сторон. Попытка создания такого кодекса, отдающего, однако, приоритет интересам человека, — это три закона робототехники Айзека Азимова — обязательные правила поведения для роботов, впервые сформулированные им в рассказе “Хоровод” (1942): 1) Робот не может причинить вред человеку или своим бездействием допустить, чтобы человеку был причинен вред, 2) Робот должен повиноваться всем приказам, которые дает человек, кроме тех случаев, когда эти приказы противоречат Первому Закону, 3) Робот должен заботиться о своей безопасности в той мере, в которой это не противоречит Первому или Второму Закону.

Сложно поверить, что суперинтеллект будет оставаться подконтрольным человеку, имея доступ ко всемирному знанию и возможности самостоятельного действия. Кто может стать бенефициаром этики искусственного интеллекта? Люди, он сам, планета в целом? Можно предположить, что ИИ не будет антропоцентричным, что его этика будет, например, ИИ-центричной или вневидовой.

Варианты отношений с ИИ

В зависимости от того, будем ли мы считать ИИ объектом или субъектом, могут возникнуть различные этические проблемы нашего взаимодействия. Если ИИ будет иметь статус объекта, то этика ИИ будет концентрироваться на взаимодействии с людьми (клиентами, сотрудниками, пациентами и т.д.) и источниками информации (финансовыми, личными, секретными данными и др.), на видах знаний, загруженных в систему, и их обработке и применении: изоляции нежеланного (кем? по каким критериям?) знания, умении игнорировать нежеланное знание в процессе решения задачи. Появляются также вопросы ответственности за ошибки (самый обсуждаемый пример — автономный транспорт) и авторских прав (напр., в случае проектов, созданных алгоритмами). Данные этические проблемы будут касаться в первую очередь разработчиков ИИ и созданных ими алгоритмов.

В случае если ИИ будет иметь статус субъекта, проблемы будут концентрироваться на взаимном понимании, наделении правами и защите интересов — во что “втянуто” будет уже все человечество. В последние десятилетия расширяется понятие субъекта: это уже не только человек, но все чаще животное, киборг или гибрид, робот или искусственный интеллект. В западной философии существует сильное стремление к наделению правами и моральным статусом животных как не-человеческих субъектов. Все эти движения, относящиеся к биологическим, гибридным или технологическим существам, имеют много общего.

Если мы представим, что в будущем будет создан ИИ, обладающий полной автономностью, способный принимать самостоятельные решения и иметь собственные цели и интересы, которые могут не совпадать с нашими, то можно предположить различные варианты развития взаимодействия ИИ с человечеством — как дружеские, так и враждебные или нейтральные. Во-первых, это могут быть отношения, основанные на иерархии и подчинении, где главенствует либо человек, либо ИИ. Такая ситуация будет характеризоваться нестабильностью, поскольку подчиненные могут стремиться к изменению своего положения. Во-вторых, это могут быть отношения мирного сотрудничества и относительного равенства и, в-третьих — мирного сосуществования без сотрудничества, когда нет столкновения интересов человечества и ИИ.

Второй и третий варианты можно отнести к тому, что называют “дружественным ИИ” (*Friendly AI*). Данное понятие ввел Елиезер Юдковский, считающий, что ИИ не будет думать, как человек, и при этом сможет достичь всех поставленных задач, поэтому надо стремиться запрограммировать его таким образом, чтобы развивающийся и создающий новые “умные” программы ИИ реплицировал заложенную в нем дружественность к *homo sapiens*. Этот подход может показаться немного наивным, поскольку не учитывает как минимум два важнейших фактора, делающие эту задачу нереализуемой: во-первых, (как было уже многократно замечено выше) неоднородность человеческой морали и ценностей, а во-вторых, несовершенство разработчиков ИИ (как и всех остальных людей) в отношении моральности и дружественности. Между тем взгляды и предубеждения разработчиков, скорее всего, будут заложены в ИИ.

* * *

Перед лицом появления новых форм жизни — киборгов, умных машин, гибридов и т.п. — люди будут вынуждены разработать новый кодекс поведения по отношению к ним. Возможно, в нем будут прописаны неравные отношения, появится элемент власти и подчинения либо патриархальной зависимости. Возможно, мировой опыт продвижения прав животных окажется полезным для развития этики отношений человека и робота. Стоит прислушаться к интуиции художников, которые предостерегают нас от потери нашей гуманности. Тот факт, что в текстах культуры

не-люди все чаще оказываются более гуманными, чем представители *homo sapiens*, может свидетельствовать о том, что общество начинает задумываться о них, как о равноценных нам субъектах. В последнее время в кино и литературе особенно сильно прослеживается тенденция представлять человека как “бесчеловечного”, лишённого эмпатии творца, а его создания (андроидов, гибридов, живых машин, клонов и даже усовершенствованных животных) — со все более человеческими чертами. Примерами таких произведений могут быть фильмы: “Из машины” (*Ex Machina*), где создатель ИИ порабощает, насилует и убивает свои творения; “Не отпускай меня” (*Never Let Me Go*), снятый по одноименной книге, и “Остров” (*The Island*), в которых люди выращивают клонов, обеспечивая себя органами для трансплантации; “Искусственный разум” (*A.I. Artificial Intelligence*), где главный герой — робот-ребенок, нуждающийся в любви; “Я, робот” (*I, Robot*) — о машине, в которой проснулось сознание, и многие другие. Все эти произведения показывают нам, что мораль не должна ограничиваться узким кругом “своих”, она не должна быть моралью пленного типа. Современные люди, живущие в высокотехнологизированном и глобализированном мире, нуждаются в “апгрейде” своей этики до глобального уровня. В новой технонаучной ситуации, в которой человек оказывается не единственным разумным и чувствующим существом, наша этика устарела, и мы просто обязаны выйти за рамки видовых интересов. И действительно, это постепенно происходит.

И хотя на вопрос, можно ли чувствовать солидарность с существом, не принадлежащим к *homo sapiens*, по нашему убеждению, можно смело ответить “да”, то как быть с существами, которые способны погубить нас? Все мы грешим видовым шовинизмом, и сопротивление ему — это красивый с точки зрения этики и нравственности ход, если предметом нашей заботы являются виды слабее нашего (т.е. все, живущее ныне). Стоит ли пренебрегать видовой солидарностью в случае взаимодействия с опасными существами, например, с враждебно настроенным ИИ? А если он захочет ограничить свободу людей ради спасения экологии планеты?

Необходимый шаг на пути выстраивания отношений человека и ИИ — создание правил, уважающих интересы и потребности всех сторон. Включение ИИ в круг моральных субъектов потянет за собой также наделение их правами и обязанностями, которые в определенной степени могут выступать гарантом взаимного уважения и безопасности. Конечно, хорошим решением было бы заложение в ИИ “нашей” иерархии ценностей, однако для этого необходимо прийти к согласию относительно того, какие ценности мирового сообщества действительно могут считаться универсальными или хотя бы приемлемыми для всех.

Проблема отсутствия тела и связанных с ним наслаждений и ограничений, по нашему мнению, будет одной из главных помех в достижении общих целей, а значит, и взаимопонимания людей и искусственного интеллекта.

Примечания

¹ Здесь необходимо отметить, что три (а если включать Нулевой закон, сформулированный Азимовым позже, даже четыре) закона робототехники не имеют практического значения для развития ИИ и, несмотря на свою успешную “карьеру”, они много критиковались. Их применению на практике мешает несколько факторов, которые отметили, кроме самого Айзека Азимова, Дэвид Лэнгфорд, Роберт Сойер, Марк Тильден и другие. Прежде всего, роботы могут причинить вред человеку, не осознавая этого, могут захватить власть ради “спасения” человека от него самого; они могут иметь проблемы с определением “человека”, вдобавок ко всему их создатели и главные заказчики — армия или большие компании, которые не будут заинтересованы в соблюдении законов, даже наоборот. Кроме того, сегодня важной проблемой применения законов является заложенное в них подчинение потенциального морального субъекта другому субъекту — человеку.

Источники и материалы

- Левин 2013 — Левин Ж. Функционализм. Стэнфордская энциклопедия философии (версия осени 2013 года) / Ред. Э.Н. Залта; пер. с англ. А.В. Кузнецова. <https://philosophy.3-core.ru/sep/functionalist> (дата обращения: 10.04.2019).
- Bostrom 2015 — Bostrom N. What Happens when Our Computers Get Smarter than We Are? // TED. March 2015. https://www.ted.com/talks/nick_bostrom_what_happens_when_our_computers_get_smarter_than_we_are
- Harris 2016 — Harris S. Can We Build AI without Losing Control Over It? // TEDSummit. 2016. https://www.ted.com/talks/sam_harris_can_we_build_ai_without_losing_control_over_it/transcript#t-165096
- Kai-Fu Lee 2018 — Kai-Fu Lee. How AI Can Save Our Humanity // TED. April 2018. https://www.ted.com/talks/kai_fu_lee_how_ai_can_save_our_humanity
- Sobczak 2017 — Sobczak A. Branże o najwyższym stopniu wykorzystania AI — stan obecny i prognoza na 3 lata // Robonomika. 19 Listopad 2017. <https://robonomika.pl/branze-o-najwyzszym-stopniu-wykorzystania-ai-stan-obecny-i-prognoza-na-3-lata>

Научная литература

- Вааль де Ф. Истоки морали. В поисках человеческого у приматов. М.: Альпина нон-фикшн, 2014.
- Радковска-Валькович М., Кожевникова М. Искусственный человек в образах литературы и кино (интервью) // Медицинская антропология и биоэтика. 2011. № 1 (3). http://www.medanthro.ru/?page_id=1076
- Gawkowski K. Cyberkolonializm: Poznaj świat cyfrowych przyjaciół i wrogów. Gliwice: Helion, 2018.
- Ożóg M. Nauka w (krzywym) zwierciadle sztuki: problematyka sztucznej inteligencji w twórczości Kena Feingolda i Rafaela Lozano-Hemmera // Digitalne dotknięcia. Teoria w praktyce/Praktyka w teorii / Red. P. Zawojski. Szczecin, 2010. S. 43–63.
- Przegalińska A.K. Istoty wirtualne. Jak fenomenologia zmieniała sztuczną inteligencję. Kraków: Universitas Kraków, 2016.
- Radkowska-Walkowicz M. Od Golema do Terminatora. Wizerunki sztucznego człowieka w kulturze. Warszawa: WaiP, 2008.

Research Article

Kozhevnikova, M., and S.V. Karpova. Artificial Intelligence: Subject and Object [Iskusstvennyi Intellect: sub'ekt i ob'ekt]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 80–94. <https://doi.org/10.31857/S086954150008759-4> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Magdalena Kozhevnikova | <https://orcid.org/0000-0001-7484-9638> | kmagdalena@yandex.ru | Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Warsaw (4 Żurawia ul., 00-503 Warszawa, Poland)

Svetlana Vasil'evna Karpova | <https://orcid.org/0000-0002-4488-8131> | SVKarpova@fa.ru | Financial University under the Government of the Russian Federation (49 Leningradsky Prospekt, Moscow, 125993, Russia)

Keywords

Artificial Intelligence, AI, ethics, corporality, technology

Abstract

This article is an ethical-cultural analysis of human interaction with Artificial Intelligence (AI). We treat AI as a “smart assistant” and as a potential autonomous personality. In the first case, we are talking about such threats to humans as tightened control over privacy, insecurity of personal data, fake news propagation, job cuts, and gradual devaluation of human abilities caused by the technological

progress. In the second case, we are talking about the threat of enslaving humanity by AI or death of humanity resulting from the AI progress at a pace unattainable for the human brain. The article discusses options of relations with AI, depending on whether it is going to be recognized as an object or subject of morality. The article analyzes and compares interests and values of a person and AI, identifies variants of morality and ethics associated with them, determined by the specifics of technological and biological development of a personality. Proceeding from the fact that there are two major opinions on the origins of human morality – one based on conscious choice, and the other determined by biology – we argue that the main problem on the path to humans' and AI's unity of interests and goals will be AI's biological "incorporeality", since most human interests are limited to physicality and mortality. We also assume that AI is not going to be anthropocentric, and its ethics may be AI-centric or extra-specific.

References

- Gawkowski, K. 2018. *Cyberkolonializm: Poznaj świat cyfrowych przyjaciół i wrogów* [Cybercolonialism: Discover the World of Digital Friends and Enemies]. Gliwice: Helion.
- Ożóg, M. 2010. Nauka w (krzywym) zwierciadle sztuki: problematyka sztucznej inteligencji w twórczości Kena Feingolda i Rafaela Lozano-Hemmera [Science in the (Crooked) Mirror of Art: Problems of Artificial Intelligence in the Work of Ken Feingold and Rafael Lozano-Hemmer]. In *Digitalne dotknięcia. Teoria w praktyce/Praktyka w teorii* [Digitally Touching: Theory in Practice/Practice in Theory], edited by P. Zawojski, 43–63. Szczecin.
- Przegalińska, A.K. 2016. *Istoty wirtualne. Jak fenomenologia zmieniała sztuczną inteligencję*, [Virtual Beings: How Phenomenology Changed Artificial Intelligence]. Kraków: Universitas Kraków.
- Radkowska-Walkowicz, M., and M. Kozhevnikova. 2011. Iskusstvennyi chelovek v obrazah literatury i kino (interv'iu) [Artificial Man in Literature and Cinema Characters (Interview)]. *Medytsinskaia antropologiya i bioetika* 1 (3). http://www.medanthro.ru/?page_id=1076
- Radkowska-Walkowicz, M. 2008. *Od Golema do Terminatora. Wizerunki sztucznego człowieka w kulturze* [From Golem to Terminator: Images of Artificial Man in Culture]. Warszawa: WaiP.
- Waal de, F. 2014. *Istoki morali. V poiskah chelovecheskogo u primatov* [The Origins of Morality. Finding Human in Primates]. Moscow: Al'pina non-fikshn.

© А.П. Конкка

МОЖЖЕВЕЛОВЫЕ КРЕСТЫ И МАГИЧЕСКАЯ РАЗВИЛКА: СЕМАНТИКА И РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

Ключевые слова: карелы, вепсы, можжевельновый крест, намогильный знак с развилкой, применение развилки в магии, семантика развилки

На территории проживания карел-людигов, вепсов и тихвинских карел в Карелии и Ленинградской обл. автором были обнаружены можжевельновые намогильные кресты, у южных вепсов и в лютеранских приходах в Ингерманландии такие кресты иногда заменялись окоренной веткой можжевельника. Можжевельные кресты устанавливались и на могилах сету в юго-восточной Эстонии, у которых, вероятно, раньше существовал культ этого дерева. У тихвинских карел зафиксированы раздвоенные можжевельновые кресты, бытовавшие также у южных коми. Типологически они сходны с намогильными карельскими карсикко и жога пу коми — деревьями с развилкой. Деревья на могиле маркировали рубеж потустороннего мира, а многочисленные данные о ритуальном применении развилки дерева, реки, дороги и связанные с ней представления говорят о том, что в мифологическом сознании она являлась обиталищем некой эманации трансцендентной силы, границей миров, местом контакта с супранормальным, а также локусом, с помощью которого происходило очищение и перерождение в новое качество.

В 2012 г. на границе Карелии и Ленинградской обл. на кладбище с. Михайловское у карел-людигов я обнаружил можжевельновый крест. Он был в единственном экземпляре, и выяснить что-то о бытовании данной традиции не удалось. Однако факт был налицо. Фактом является и то, что у тихвинских карел, проживающих несколько южнее вепсской территории в той же Ленинградской обл., изготовление намогильных крестов из можжевельника было давним обычаем. О.М. Фишман, приводя примеры особого отношения к можжевельнику у карел, рассказывает в частности, что по устному завещанию последней грамотной книжницы И.И. Бирючевской (1895–1987) на ее могиле был установлен старообрядческий “вересовый” (можжевельновый) крест (Фишман 1994: 130; 2003: 90). Экспедицией 2004 г. к тихвинским карелам было зафиксировано несколько десятков таких. Многие кресты делались из неструганого *раздвоенного* можжевельного дерева, к которому прибавляли поперечину, часто уже из сосны.

Алексей Петрович Конкка | <http://orcid.org/0000-0002-6837-5656> | aleksikonkka@hotmail.com | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Пушкинская ул. 11, Петрозаводск, 185000, Россия)

Можжевельниковые кресты встретились и на кладбищах южных вепсов в 2003 г., хотя не в таком количестве, как у тихвинских карел. По сообщению из вепсской Радогощи их ставили на могилы взрослых людей (*Винокурова* 2015: 155). По сведениям Л.П. Азовской у средних (капшинских) и южных вепсов Ленинградской обл. было обычаем высаживать над захоронениями можжевельник, который украшали разноцветными ленточками (*Азовская* 1977: 143), а по материалам З.И. Строгальщиковой кусты можжевельника сажали на могилах девушек или детей. «У южных вепсов, — пишет И.Ю. Винокурова в “Мифологии вепсов”, — было принято втыкать в могилу умершего ребенка очищенную от коры белую ветку можжевельника с множеством отростков и привязывать к этим отросткам разноцветные ленточки» (*Винокурова* 2015: 155). Строгальщикова также отмечает, что вместо креста южные вепсы в могилу иногда втыкали можжевельниковую палку: “Кресты всякие были — самые простые — можжевельник высушить, окорить — вот тебе и крест” (*Строгальщикова* 1986: 75; 2014: 181). На кладбище д. Корбиничи в 2003 г. нам удалось сфотографировать один такой экземпляр. Он оказался необработанным, но окоренным стволом можжевельника с развилкой. Фотографии подобных можжевельниковых “крестов” из цельного дерева с ветвями, сделанные в том же районе (на старообрядческом кладбище д. Пятино), опубликованы Л.В. Корольковой (*Королькова* 2014: 42, 46).



Рис. 1. Можжевельновый крест на кладбище тихвинских карел в д. Бирючево. Фото автора, 2004 г.

Но, как выяснилось, традиция высадки можжевельника на могиле с его последующей “формовкой”, как и установки можжевельного креста, бытовала и в более западных областях прибалтийско-финской территории. “Летом 1911 года, — пишет Ольга Конькова в своей статье об особенностях надгробных памятников Ингерманландии, — известный финский исследователь Самули Паулахарью во время своей экспедиционной поездки по Ингерманландии на лютеранском кладбище в Губаницах зарисовал 20 деревянных крестов... Из них лишь два креста имели обычную для лютеранского кладбища форму... другие кресты представляли собой *окоренные* фрагменты деревьев, порой весьма необычной формы” (Конькова 2004: 379–381). В девяти случаях “крест” представлял собой “*разветвленный ствол дерева*” с обрубленными ветвями, к которому была прикреплена поперечная доска. Вырезанные на досках даты указывали на вторую половину XIX в. Паулахарью не дает сведений о породе деревьев. Тем не менее общий вид “крестов” говорит о том, что они были сделаны из можжевельника. И действительно, в подписи к рисунку 12, размещенному в издании “Ингерманландия глазами Самули Паулахарью” (Ингерманландия 2014: 77), читаем: “А часто сгибают ветки можжевельника, а к ним привязывают еловые веточки (в виде венка. — А.К.)”. На карте, опубликованной О. Коньковой, отмечено, что “ствольные кресты” имели распространение в лютеранских приходах, занимавших большую часть Центральной Ингерманландии. Это были места преимущественного расселения так называемых савваков, которые пришли сюда из юго-восточной Финляндии: из Саво, Южной Карелии и восточных районов Карельского перешейка. Принесло ли это население традицию можжевельных “ствольных крестов” с собой или, наоборот, усвоило обычай здешних автохтонов — каких-то групп води и ижоры, — данный вопрос остается пока без ответа. Тихвинские же карелы перебрались в места современного расселения с берегов Северного Приладожья. В любом случае территория проживания южных вепсов и тихвинских карел находится в том же регионе на востоке Ленинградской обл., а ареал исследуемого явления, в связи с новыми сведениями, значительно расширяется на запад, вплоть до восточных районов Эстонии. В этом смысле показательными оказываются сведения, полученные научным сотрудником Российского этнографического музея Л.В. Корольковой в рамках обследования финско-русских “контактных зон” на территории бывшего Новоладожского уезда Санкт-Петербургской губ. (Чудовский р-н Новгородской обл., д. Деделёво) в 2004 г. На двух старообрядческих кладбищах были зафиксированы можжевельные кресты, в ряде случаев с зооморфными и орнитоморфными навершиями (Королькова 2007: 161).

Согласно материалам начала XX в. традиция установки на могиле можжевельных (из “дерева Христа”) крестов встречалась в юго-восточной Эстонии у православных сету (*Väisänen* 1924: 219). У них помимо прочего существовали так называемые “деревья носилок”, под которыми во время похорон по дороге на кладбище оставляли носилки, “смертные доски” (на них лежало тело), щепки от гроба, солому, веник и горшок, используемые для мытья покойника. На обратном пути под деревом разжигали костер и вещи покойного сжигали, а горшок разбивали о дерево. Наряду с сосной (*lautsipedäjä*) для обряда мог использоваться можжевельник (*lautsikadaja*) (Pухтep 1979: 118–119).

Более того, почитание можжевельника, судя по некоторым материалам XIX в., в прошлом у сету имело черты настоящего культа. В книге Каарле Крона “Религия финских рун” рассказывается о немногочисленной группе сету, переселившейся в XVI в. из Печерского уезда Псковской губ. в ее другой конец — Красную вол. (ныне Себежский р-н). Эта группа надолго оказалась в иноязычном окружении и благодаря этому сохранила в своей культуре некоторые дохристианские черты. Так, у них существовало поклонение “божествам земли”, а наиболее почитаемым из них был св. Томас (имя католического святого), “сидящий в углу огорода”. Дело в том, что в таком углу находилось место жертвоприношений каждого конкретного дома, «огороженное низкой оградой



Рис. 2. Раздвоенный можжевеловый ствол на могиле на вепском кладбище в д. Корбиничи. Фото автора, 2003 г.

puhaspaik (“чистое место”). Внутри ограды рос можжевеловый куст, перед ним был установлен можжевеловый крест и можжевеловая жердь, которую оплетал хмель. Перед жердью было три камня, под которые зарывали пожертвования. Последнее было делом одного только хозяина... женщин допускали сюда только единственный раз в их жизни, а именно по прибытии от венца» (*Krohn* 1914: 212–213). В данном описании речь не идет о похоронном обряде, скорее, культ духов земли близок к традициям ижор и вепсов, которые также приносили жертвования можжевельнику. Но интересно, что во многих случаях за этими обрядами стоит та же погребальная тема, связанная, возможно, с умершими родственниками, предками рода (*kamisht* у вепсов, “могилки” в Белозерье, *lautsikadaja* у сету и “жальники” в Ленинградской обл., [см.: Этноконфессиональный 2017: 86]). В статье о почитаемых деревьях у сету в недавно изданной книге об экспедициях французского Музея человека в Эстонию имеется и материал о жертвенных можжевельниках. Один из них, “священный можжевельник Томаса” в д. Хярма (Горемыкино), “в одном старом сообщении” назван можжевельником Пеко (Пеко — бог растительности и плодородия). Упоминание Пеко значительно удревляет и персонифицирует культ можжевельника, возводя его к дохристианским временам (*Валк и др.* 2019: 645–647).

На этом сугубо “западном” фоне несколько неожиданными выглядят сведения о можжевеловых крестах у коми: “Разветвленный ствол можжевельника использовался в качестве остова для намогильного креста у летских коми” (Мифология

коми 1999: 111). Однако учитывая несомненную древность древесных культов, множество общих черт в традициях коми и прибалтийско-финских народов, не говоря уже о прямых языковых и культурных взаимосвязях между карелами и западными коми — об этом свидетельствуют, в частности, археологические данные — расстояние от вепско-карельской территории до границ расселения коми не кажется столь уж значительным. Тем более, что некогда коми проживали западнее, на землях современных Вологодской и Архангельской областей, где, судя по топонимическим сведениям, происходили их непосредственные контакты с прибалтийско-финским населением.

Этнограф Юлия Бойко из института ЯЛИ Коми научного центра поделилась с автором своими фотографиями надмогильных крестов с кладбищ летских коми, которые оказались удивительно схожими как с крестами из материалов С. Паулахарью из Ингерманландии, так и с можжевельными крестами тихвинских карел. Помимо того, карсикко у могилы (дерево с обрезанными ветвями, известное также коми) приобрело на Летке вид надмогильного сооружения: обрубок ствола с обрезанными на некотором расстоянии от ствола ветками и прибитой к нему поперечиной использовался вместо креста. В сопроводительном письме Ю. Бойко отмечает: “Памятники из ствола можжевельника, зафиксированные на самом юге Республики Коми, в бассейне р. Летка (села Прокопьевка, Слудка, Гурьевка), отличаются необычными формами... На некоторых могильных холмах также был зафиксирован *куст можжевельника*, растущий рядом с надмогильным сооружением (сделанным из других пород дерева. — А.К.). Подобного типа памятники не известны у других групп коми” (ср. Бойко 2011: 22). Вера Белицер в “Очерках по этнографии народов коми” поместила рисунок надмогильного сооружения коми, представляющего собой необработанный раздвоенный ствол хвойного дерева с набитыми поперек него дощечками, однако ни о месте фиксации, ни о породе дерева в подписи к рисунку не говорится (Белицер 1958: 330).

Магическая развилка. Среди множества форм креста в различных традициях для нашего случая наиболее интересны две: это так называемый вилообразный крест (Y) и косой крест (X). Обе фигуры используются у разных народов как в качестве родовых знаков (клеим или тамг), так и в качестве магических знаков-апотропеев. Оба знака в раннехристианской традиции также были известны как кресты-распятия, несмотря на то что вилообразный крест собственно крестом не является, а изначально был, вероятно, символом Мирового древа.

В том или ином виде развилка в качестве надмогильного знака присутствует у некоторых сибирских народов. Например, шест с развилкой, по сведениям Е.М. Тошковой, у ног покойного на могиле ставили алтайские теленгиты (Тошкова 1978: 144), в Хакасии “у качинцев и койбалов... в могильный холм вбивали деревянный колышек высотой 30–40 см, в основание которого лили напитки... у качинцев колышек был с развилкой на вершине” (СОНС 1980: 112), а у селькупов “палки с развилками на верхнем конце раньше ставили на могилах шамана, они считались духами-охранителями могил” (Третьяков 1869: 392, цит. по: Степанова 2008: 45). О той же традиции “отмечать захоронение палкой с развилкой на конце” у кетов сообщал В.И. Анучин (СОНС 1980: 160, 164). Многим народам также было свойственно втыкать в могилу ветви или небольшие деревца.

Если приводить в какую-то систему многочисленные сведения о древней форме карельского обрядового дерева *карсикко*, то довольно часто обнаруживается, что во время обрубания на стволе такого дерева делалась развилка или множество развилки на крупных ветвях (Конкка 2013: 124 и др.). Хвойное дерево, у которого после отсечения вершины вместо одной верхушки выросло две или больше, — согласно полевым материалам автора, достаточно широко распространенный вид карсикко (чаще всего встречается на кладбищах или в почитаемых рощах, но также на развилках дорог) и зафиксирован в разных регионах Северной и Восточной Европы:



Рис. 3. Дерево с развилкой на могиле в д. Калгалакша Беломорской Карелии. В развилке веник для опахивания могилы. Фото автора, 2009 г.

Норвегии, Финляндии, Эстонии, Карелии, Ленинградской, Архангельской, Вологодской, Тверской областях, Республике Коми и Республике Марий Эл.

В этом отношении интересны представления коми о *вожа пу* — дереве с развилкой. У этого народа бытовало поверье, что, посмотрев между двух вершин такого дерева, можно увидеть дорогу в иной мир. В.Э. Шарапов приводит быличку вычегодских коми об охотнике, который пытался переночевать под вожа пу, “но ночью его разбудил поднявшийся вихрь. С вихрем, исходящим из развилистой вершины ели, до охотника донеслись крики, требующие, чтобы он ушел с дороги. По представлениям коми через развилку хвойного дерева проходит дорога лешего”. Считалось, что закрыть этот путь можно при помощи разведенного рядом с вожа пу костра. Шарапов упоминает также записанную у сысольских коми-зырян быличку о березе с тремя вершинами, на которых часто видели лесную женщину. В контексте нашей темы наиболее ценными являются сведения о “дереве умершего человека”: “До настоящего времени у печорских, ижемских и вычегодских коми-зырян сохраняется традиция высаживания искусственно сделанного вожа пу на могилах, в ногах покойного. Как правило, на могилу сажают молодую сосну, обламывая при этом верхушку дерева. В результате, через несколько лет, на месте погребения вырастает дерево с двумя вершинами. Рядом с деревом устанавливают крест или памятник” (Мифология коми 1999: 110–111; ср. Рочев 1984: 118).

Говоря о погребальном обряде, невозможно не отметить тот факт, что до недавнего времени многие народы Сибири и Дальнего Востока придерживались обычая захоронения покойников в развилке дерева, подвешенными на ветвях деревьев или на специально оборудованных помостах (СОНС 1980: 225–227, карты 2, 4–5). Например, орочи умерших новорожденных детей оставляли “в развилке сучьев березы” в долбленном гробу, которому придавали форму утки (СОНС 1980: 192). Удэгейцы хоронили мертвых детей в долбленых, завернутых в бересту гробах, которые помещали в разветвлении деревьев — они считали, что если предать ребенка земле, то у матери больше не будет потомства. Нанайцы, отправляя на мифическое родовое дерево младенцев, умерших до одного года, заворачивали тело в бересту и укладывали его на навес, который устанавливали в развилке ветвей (*Шаньшина* 2000: 73). Умерших якутских шаманов, свидетельствует Г.В. Ксенофонтов, также подвешивали в гробу-колоде на развилку шаманского дерева — лиственницы (*Ксенофонтов* 1992: 44, 128). Но и их рождение связывают с таким деревом: в мифологии якутов прародительница шаманов после совокупления с посланцем Неба по его указанию отправилась к определенному озеру с “трехразвильчатым деревом — лиственницей” на берегу, под ним она родила двух воронят, которые через три дня превратились в человеческих детенышей, а к 40 годам стали шаманами (Там же: 75–76). Из развилки березы, по преданию селькупов, вышли первые люди, а в разветвлении дерева они захоранивали обрезанные пуповины детей (*Прокофьева* 1977: 114; *Гемуев* 1980: 128–129, цит. по: *Степанова* 2008: 118). Следует заметить, что народы Севера и Сибири голову (а иногда и кости в коробе) убитого медведя вешали на развилку дерева и таким образом “отправляли” душу медведя в верхний мир для последующего возрождения (*Дыренкова* 1949: 115; *Головнев* 1995: 235). Дерево упоминается и в легенде о происхождении медведя у хантов. Сын небесного бога Торума за высокомерие и непослушание был сброшен отцом на землю. Он упал голым в развилку двух деревьев и спал там так долго, что оброс медвежьей шкурой (Звериные обереги).

Особая форма дерева мифологизировалась, вероятно, на всей таежной территории Евразии. Очень часто именно дерево с развилкой, сросшимися ветвями или несколькими стволами, растущими из одного корня, становилось объектом почитания. У многих народов можно обнаружить особенное отношение к развилке, которая использовалась в обрядах лечения как место, куда “отправляют” болезнь. Согласно материалам автора из карельского Сямозерья веник (в некоторых случаях использовали связку из трех или семи хвойных ветвей), к которому после исполнения некоторых магических действий должен был “пристать” недуг, относили на развилку дерева. По сведениям Э.В. Ахтия, по соседству, в Суоярви, в случае болезни, пришедшей из леса, относили лесному хозяину подарок из нескольких лоскутков красной и черной ткани, которые оставляли на ольхе с тремя вершинами, а в разветвление вешали нестиранные шерстяные нитки (KKS VI: 552). Так же в Беломорской Карелии веник, после хлестания им больного в бане, поднимали на “третью развилку ольхи” — дерева, имевшего особую связь с лесными духами (SKS: V. Salminen, № 1952–53, Вокнаволк, 1918).

В Ругозерской вол. Беломорской Карелии охотник, отправлявшийся первый раз осенью на промысел, находил на берегу выброшенный водой топляк (бревно), поднимал один его край и, подперев его чем-нибудь, пролезал сквозь образовавшуюся щель со всем своим снаряжением, припасами и собакой, а затем водружал бревно на место. Это делалось для отвращения возможного сглаза и оговора (SKMT I: 77, Тикшезеро). В финской провинции Северная Карелия верили, что охотник может обрести удачу, если в начале сезона перепрыгнет через горящий костер и пролезет через расщепленный ствол рябины (Там же: 79, Раутаваара). Так же поступали по отдельности с ружьем, ловушками и собакой, если их преследовала неудача. Снять с себя невезение в промысле в Северном Саво (Восточная Финляндия) можно было,

отправившись в лес в очень сильный мороз. Раздевшись донага, следовало руками расщепить тонкую рябину и, привязав к ней в трех местах красные нитки, пролезть через развилку (Там же: 528, Нилсия). Как известно, физическое истязание или душевное испытание (напр., страхом), судя по обрядовой практике инициации у многих народов, имеет непосредственное отношение к перерождению.

По данным А.С. Сидорова, печорские охотники для очищения от предполагаемой порчи пролезали с оружием и всем своим инвентарем сквозь искусственно сделанную развилку — на лесной тропе они выбирали сосну, ствол которой раскалывали надвое, а образовавшуюся расщелину распирали клиньями. Чтобы остановить появление уродливого приплода, оленеводы у хантов протаскивали телят-альбиносов через развилку дерева (Мифология коми 1999: 111). Эвенки, чтобы избежать воздействия враждебных духов, борясь с неудачей на промысле или с мором оленей (а также в определенные календарные праздники), делали изображение идола-развилки *чичипкан* и совершали магический обряд очищения, проходя сквозь него и окуриваясь дымом багульника. В развилку шаман вначале “вселял”, а потом защемял приготовленное изображение духа. Подобный ритуал был известен также долганам и северным якутам (Мазин 1984: 33, 43 и др.; Давыдов и др. 2016: 49–52; Дьяченко 2007: 117). Похожее удержание в разветвлении злокозненного духа, болезни или неопределенной “маны” с отрицательной для человека силой Альберт Хямялайнен, автор работы, посвященной исследованию субстанции человеческого тела в магии финно-угорских народов, иллюстрирует свидетельством из Северного Саво. В основе финского магического приема, направленного на излечение от клептомании, отмечает он, лежит представление о переносе “болезни” на внешний предмет. Больного принимают через три расщепленных дерева. «После этого деревца вырывают из земли и топят при помощи камней в пороге реки, при этом говорят: “Живи, зло в бурном пороге / Чтобы не ломало крещеных / И не валило освященных” (то есть не “портило” добропорядочных христиан. — А.К.)» (Hämäläinen 1920: viite 318). Из приведенных примеров следует вывод, что магическое свойство развилки, маркируемая ею граница между мирами, использовалось как в случае возможной, гипотетической порчи (ср. пролезание через щель в начале промыслового сезона), так и для борьбы с уже свершившейся порчей или болезнью. При этом наблюдаются две взаимосвязанные тенденции: конкретное очищение “от скверны” при помощи локализации зловредного духа в самой конструкции и более общее использование развилки как средства перехода из одного состояния в другое. Иллюстрацией последнему может быть способ возвращения потерявшихся в лесу (а значит, подвергшихся влиянию потусторонних сил, *metsänpeitossa* — “спрятанных лесом”) коров, когда их выкликали по именам через развилку двух, растущих из одного корня и скрученных вместе сосен (Virtaranta 1978: 241, Костомукша). “Связывание леса” в случае потери скота (связывание, например, растущих по обе стороны лесной тропы деревьев или связывание вместе красной ниткой трех, растущих из одного корня молодых побегов) считалось карелами эффективным способом воздействия на духов леса и возвращения нарушенного равновесия.

Говоря о развилке дерева, стоит упомянуть также изображения (они же, как правило, и вместилища) родовых или домашних духов типа чувашского *йереха* (Дзенiskeвич 1972: 221–236), удмуртского *воршуда* (Владыкин 1994: 131–132, 147, 288), эвенкийских вместилищ душ умерших предков *мугды* (Мазин 1984: 31), личных и семейных охранителей у чукчей (Вдовин 1977: 142–146), нганасанских *койка*, “хозяйки огня” у энцев или кетских *алэлов* (Иванов 1970: 100–101, 132), которые представляли собой ветку или деревянную рогатку с придававшимися ей антропоморфными признаками. Так, например, основной фигурки домашнего духа у обских угров мог быть “всего лишь небольшой сучок, на котором оставляли две развилины в качестве рук” (Karjalainen 1918: 140). Первые люди, часто незавершенные их прообразы, по верованиям некоторых народов, были сделаны из дерева. Таковы в скандинавской

мифологии Аск (ясень) и Эмбла (ива), которых символизируют деревянные фигурки раннего железного века, найденные в Шлезвиге. По форме это две рога́тки с вырезанными головами и развилками на месте ног (МНМ 1994: 113). Такими были и хакасские *тёсы* — рога́тки, обернутые кусочками шкурок, материи или бересты и изображающие духов (Бутанаев 2003: 120–135). В.Я. Бутанаев по этому поводу пишет: “Большая часть хонгорских фетишей представляла собой березовую палку с развилкой вверху, между концами которой натянут ремешок с пришитым к нему прямоугольным лоскутом материи” (Там же: 135; ср. Зеленин 1936: 9, 14, 18, 80, 148, 161, где речь идет о разных этнических группах хакасов). Характерно, что в некоторых случаях, когда было необходимо заменить *тёс* на новый, “старый фетиш относился в лес, где вешали на раздвоенную лиственницу” (Бутанаев 2003: 133). Онгон качинцев или сагайцев (тось) представлял собой березовый прут с развилкой на конце (Усманова 1979: 151). Якуты в качестве подношений духам болезней (девяти небесным девам, наводящим на людей сумасшествие) “приготавливают девять щербатых пирожков, в деревянные рюмки наливают водки. Из дерева делали фигуру свиньи, индейского петуха. Полагается еще шкурка хорька, бечева, свитая из белых и черных волос и двухразвилчатая вилка (из дерева)” (Ксенофонов 1992: 177). Для лечения болезни *саник вай* (опухли между пальцами рук) удмурты использовали разветвленный березовый прутик, а детский недуг *куинь лул* (букв. “три души”) лечили “с помощью специально хранившегося прутика с тремя разветвлениями” (Панина 2014: 119, 125). Т.И. Панина отмечает, что “лечебный ритуал — это акт коммуникации с потусторонним миром”, и предполагает, что к помощи подобных предметов, в том числе к “ведьминой метле” (густо наросшие и переплетенные в виде гнезда ветви деревьев) обращались для установления контактов с духом болезней (Там же: 126).

«Когда отправляются в лес, то (для достижения удачи и охраны охотника от всяческой порчи. — А.К.) берут трехразвилчатую хвойную ветку, плюют на нее и бросают назад через плечо, приговаривая: *Havu miestä hallitkoon, kolmihaara hoijelkoon!*, т.е. “Хвоя мужчиной управляет, три развилки помогают (заботятся)!”» (SKMT I, 81, Сярайсьниemi, Северо-Восточная Финляндия). Магические развилки помогают также вернуть украденную дичь: «Дичь принесут обратно, если взять оставшееся на земле рядом с ловушкой перо, положить внутрь каплю руги и ячменное зерно, воткнуть перо в гнилое дерево или положить в воду, и трехразвилчатой вицей ударить его три раза, говоря: “Ищи свое!”» (SKVR I, 4, 1282, Кивиярви, Беломорская Карелия). В связи с этим небезынтересны материалы, размещенные на сайте Музейного ведомства Финляндии из пограничного с российской Карелией прихода Тохмаярви (провинция Северная Карелия). Они касаются *Tapion pöytä* (букв. “стол Тапио” — хозяина леса) — магического предмета колдуна, представляющего собой деревянную мутовку, сделанную из вершины молодой сосны с несколькими развилками. Название было перенесено на такой, казалось бы, бытовой предмет (колдун в своей деятельности часто использовал и обычную мутовку, которую употребляли для взбивания теста) с дерева — “столом Тапио” иногда именовали встречавшиеся в лесу низкорослые елки с плоским верхом, ветви которых образовывали густую поросль с множеством развилочек. На верхушке такой ели охотники оставляли в качестве жертвы для Тапио хлеб или какую-то часть добытого зверя или птицы (об этом см: *Haavio* 1967: 61–65; *Лавонен* 2000: 29–31). В сопровождающем предмет описании, составленном в 1905 г., сказано, что “мутовку” колдун “относил в муравейник в случае, когда было необходимо задобрить лес для охраны скота (на свободном выпасе. — А.К.) или для обеспечения охотничьей удачи” (Museovirasto 2013). О связанной с колдовством мутовке упоминается, например, в материалах Х. Мерилайнена 1888 г. из д. Кизрека Кестеньской вол. Здесь речь идет о медведе, которого колдун “поднимает” (с целью нанесения увечий скоту) при помощи вырубленной в лесу и подвешенной на дерево мутовки (*hierin*), где она крутится под воздействием ветра. После этого остановить медведя можно, только

найдя эту мутовку и захоронив под его следами в земле (SKVR I, 4, 1479). Магическим свойствам мутовки и применению ее в том числе в свадебном обряде у вепсов и карел посвящена статья С.Н. Жульниковой. В ней автор в частности упоминает, что она использовалась в святочных гаданиях тверских карел и была атрибутом ряженных у карел и вепсов, и отмечает: «В свете всего вышесказанного сравнение святочного духа “Вьериссян акка” с мутовкой у северных карел уже не выглядит случайной метафорой» (Жульникова 2008: 167).

Относительно упомянутой выше развилки, образуемой ногами человека, известны запреты переступания женщиной каких-либо предметов в доме, требующих ритуальной чистоты (напр. охотничьих принадлежностей). Однако образуемая таким способом развилка используется в магии и как врата в иное пространство и время (ср. выше — дорога в иной мир через развилку у коми), что можно трактовать и как имитацию перерождения объекта магических действий. В карельском приходе Иломанси в Восточной Финляндии при первом выгоне скота на Егория хозяйка становилась над дверью хлева так, чтобы скот проходил под ее расставленными ногами. По поверью, это защищало скотину летом от медведя (Hautala 1982: 189). В другом карельском приходе, приладожском Салми, парень, впервые выходявший на улицу в качестве жениха (считалось, что жених, как и невеста, на шесть недель после просватания теряет своего личного духа-охранителя), перед этим пролезал между ног своей матери, которая в этот момент произносила заклинание против колдунов и нойд, могущих повредить ее сыну (Genetz 1870: 99). Подобный обряд, “троекратное прохождение невесты между ног матери в одежде, приготовленной для жениха”, во время мытья в невестинной бане, известен также у вепсов (Горб 1992: 161). В провинции Северная Карелия (Раутаваара) охотник, уходя из дома ставить ловушки, пролезал с ними на шею между ног своей жены, стоявшей на пороге. Для привлечения удачи нужно было, чтобы ни охотник, ни жена его после этого не смотрели вслед друг другу. То же проделывали и с охотничьей собакой (SKMT I, 422, 141). Из тех же мест сообщали, что если порча наведена на собаку, то следует расколоть одноствольную рябину, встать над ней и пропустить собаку между ног два раза по солнцу и один раз против солнца, то есть одновременно как через рябину, так и между ног (Там же, 146). Таким же способом “исправляли” охотничье ружье: два раза из него стреляли между ног в одну и один раз в другую сторону (SKMT I, 279, Северо-Восточная Финляндия). Испорченный при помощи колдовства невод в Приладожской Карелии (Суйстамо) “налаживали” так: женщины во время спуска невода в воду пропускали его между ног (SKMT II, 324). У ненцев зафиксирован обычай переступания покойника женщиной, чтобы облегчить его переход в мир мертвых: дорога в иной мир лежит “по ноге женщины” (Лар 2008: 106). В упомянутых здесь магических действиях, вероятно, присутствует идея перерождения: в одном случае календарного, связанного с новым временным периодом, а в других — связанного с переходом в иной статус, иное измерение и пространство. В карельских сказках прохождение героиней между ног мифологического персонажа — колдуньи Сюётяр — приводит к превращению ее в колдунью, тогда как Сюётяр принимает облик девушки — жены Ивана-царевича (КНС 1963: 152).

Развилка дорог — обычное место для занятия магией, отмечает А. Хямäläйнен (Hämäläinen 1920: viite 167). В его работе приведен десяток примеров такого рода, в том числе касающихся лечения у разных финно-угорских народов. Развилка дорог, или росстань, присутствует также в массе рассказов о гаданиях на зимние Святки. Характерны записи, сделанные в 1970-е годы у сегозерских карел: на Святки девушки “резали дорогу для сватов”. Собирались две-три девицы, одна брала в руки топор или косу и, начиная от стола в избе, производила в воздухе рубящие движения. Так “резали” в избе, “на улице во дворе, на дороге, до первой развилки дорог”. Таким образом, магическая дорога от росстани до центра избы была открыта (ДКСК

1980: 111. Мяндусельга). “Поднятие *лемби*” (эротической привлекательности) у карел на летние Святки также было магическим занятием: “Идите, — напутствовала паданских девиц знающая женщина, — на развилку дорог на горе Хебовоара, там в развилке есть муравейник, поставите туда свои бутылки и свои ленты привяжете к горлышкам” (Там же, 114). Муравейник в развилке дорог на горе — точнейшее указание сакральной точки на всей окружающей местности! Надо заметить, что ведлозерские и сямозерские карелы ивановские костры тоже разводили на пересечении трех дорог. Прыгали через огонь, поднимая свое *лемби* (SKS, Saarto M., 724, Vieljärvi). Суоярвские и салминские карелы с этой же целью ломали веник на росстанях с девяти берез, и, когда им попарят девушку, кидали в воду или на крышу бани либо сжигали на костре из ольховых дров на развилке трех дорог утром в Иванов день, возвращаясь домой с ивановского костра. В Сямозерье же вообще все веники, которыми девушки парились в течение года, собирали, а в Иванову ночь сжигали на росстанях и прыгали через огонь, поднимая свое *лемби* (Огнева, Конкка 2013: 219).

“Для того, чтобы зайцы хорошо попадались в силки, силки в четверг на новую луну пронимают через такие корни трех сваленных бурей деревьев, которые сплелись вместе и образовали отверстие, потом берут воды из родника и моют силки на развилке трех дорог, после чего воду выплескивают на северную сторону” (SKMT I, 465, Тихтозеро, Беломорская Карелия). Там же, в д. Кимасозеро, для возвращения скота, “уведенного”, как полагали, лешим, воздействовали на лес, связывая между собой вершины двух молодых деревьев, растущих по разные стороны от тропы. Считалось, что лучше всего это делать там, где сходятся две лесных тропы (Holmberg 1923: 42). Развилка дорог была и тем местом, где можно было обратиться к невидимым духам напрямую, вербально (или даже письменно): “Когда потеряется скот, надо сжечь на заслонке кусок хвоста, потом надо подметать в избе, взять мусору в подол, сняв крест и пояс, и пойти на перекресток “на три росстани”, где мусор надо сжечь, скинув с себя платье, и приговаривать: “Восподин Лисной, выгони мою скотину!”» и т.д. (Мансикка 1926: № 205. Пудожский уезд).

В Юго-Западной Финляндии черт (место которого раньше занимали *maahiset*, т.е. духи земли), обманом заменивший ребенка на свое чадо, явится спасти свое произведение и отдаст обратно родителям человеческое дитя, если “обменыша” сечь ночью на развилке трех дорог (Harva 1935: 67). В Лапландии знали и другой способ: “Сделать три связки из можжевельника и отнести обменаща за три сопки. За первой сопкой стегать первой горящей связкой, за второй — второй, а за третьей — третьей связкой. После этого дух земли принесет дитя обратно” (Paulaharju 1989: 34). А вот пример из “черной магии”, записанный у цыган в Хельсинки в 1911 г.: если хочешь стать богатым, то надо “из безымянного пальца левой руки капнуть три капли крови в такое место, откуда расходятся три дороги”. При этом, обращаясь к черту, следует произнести: “Кровь свою (а значит, и душу. — А.К.) отдаю я тебе, если дашь мне богатства столько, сколько я хочу” (SKVR VII, 5, 5097). Исследователь финно-угорской мифологии Анна-Леена Сиикала называет развилку дорог (наряду с кладбищем и камнем в пороге реки) в числе трех основных локусов “инициации *tietäjä*” (знахарь и колдун у финнов и карел), где “легче всего можно установить контакт с духами” (Siikala 1994: 164). Ссылаясь на известного специалиста по шаманизму Г.В. Ксенофонтова, Мирча Элиаде отмечает: “У якутских шаманов учитель берет с собой душу посвящаемого в долгое экстатическое путешествие. Они начинают с восхождения на гору. С высоты учитель показывает неопиту развилки дорог, откуда другие тропы поднимаются к гребням гор: здесь обитают болезни, мучающие людей” (Элиаде 1999: 238–239). В этой связи лишь следует добавить, что карсикко, а впоследствии и крест на развилке дорог или охотничьих троп — распространенный атрибут оберегательной магии на Европейском Севере (Конкка 2013: 14, 39, 145, 157, сноска 39, 172, прил. 53; Virtaranta 1958: 738; ср. Holmberg 1923: 48).

По представлениям многих народов водные духи обитали в местах впадения в реку притоков или местах раздвоения русла реки, то есть в развилках, имеющих особый сакральный статус. Так, например, знаменитый “Обский старик”, “рыбный бог” всех хантов, обитал на слиянии Оби и Иртыша (*Karjalainen* 1918: 260–261). Самое известное в округе священное место лесных ненцев находилось там, где река Лямин (правый приток Оби) расходилась на три рукава (*Lehtisalo* 1923: 194–197), а у селькупов “обиталищем водяного считалась всякая развилка реки... Проезжая ее, обязательно бросали в воду кусочек пищи, табак или деньги” (*Прокофьева* 1977: 68). В озерах на Европейском Севере такие места, как правило, находились в проливах, сужениях и раздвоениях вод, образованных островами (ср. “Железные ворота” на Водлозере, где обитает пречистенский водяной. О термине см. *Ефименко* 1878: 259). Имеются и более “камерные” примеры, связанные с магическими свойствами воды в местах ее слияния. Здесь о водяных речи нет, однако тенденция остается прежней. Так, в Бородине Дмитровского уезда Московской обл. в день весенней пахоты проводили магические действия с лошадью, направленные на приобретение ею силы и работоспособности: через решето, в которое были положены предметы, обладающие определенной жизненной силой (например, яйцо), ее обливали водой от гривы до хвоста и обратно, приговаривая: “С гуся вода, а с тебя худоба!”. Воду же для обряда добывали из места *стечения ручьев*, зачерпывая ее по течению, при этом воду приносили домой, не оглядываясь назад (*Зернова* 1932: 43).

Вышеприведенные примеры говорят о том, что развилка дерева, реки, дороги в мифологическом сознании являлась: 1) либо временным или постоянным обиталищем какой-то эманации потусторонней силы, 2) либо границей миров, местом контакта с супранормальными силами (ср. гадания: развилка дорог — место, где можно было вызвать или увидеть духов), 3) либо локусом, с помощью которого происходило очищение, освобождение от болезни (вселившихся в тело злых духов), перерождение в новое качество, приобретение утраченной жизненной силы и нового духа-охранителя.

Установка на могиле развилки из дерева — разветвленного можжевельного креста, развилистой можжевельной ветки, обрезаемого впоследствии в виде рогатки куста можжевельника или дерева-карсикко — является знаком захоронения тела и обитания души, маркером границы потустороннего мира. Учитывая опасность духа покойного (бродячей души) для живых, вышеупомянутые действия были одновременно и способом его удержания при помощи магической развилки. Основная функция погребального карсикко по народным представлениям — это остановить мертвеца или его душу, когда он будет стремиться обратно в свое жилище. Однако карсикко выполняло еще одну роль: в качестве ритуального символа обряда перехода оно служило инструментом для будущего перерождения и возрождения души в ином мире (*Конкка* 2013: 186–188).

Примечания

¹ Что касается известных автору единичных фактов, то к таким следует отнести центральный столб креста из необработанного можжевельника, который в 1980-е годы был зафиксирован петрозаводским фотографом Б. Семеновым на погосте у стен Преображенской церкви на о. Кижы (домашний архив О. Семеновой).

² Здесь интересно отметить, что главный инструмент сету — *каннель* (ср. кар. кантеле) — также делался из можжевельника. На этом “святом инструменте” было принято играть “сразу после отлета души покойного” (*Väisänen* 1924: 211).

³ См., напр.: *Жеребцов* 1982. А.Г. Мусанов подчеркивает тот факт, что на формирование народа коми оказали сильное влияние соседние прибалтийско-финские народы. Относительно южных районов Коми он замечает: “Собранные материалы говорят также о том, что топонимы прибалтийско-финского происхождения распространены на более широкой территории (не только на западе. — А.К.). Они охватывают и бассейн Лузы” (*Мусанов* 1995: 79).

⁴ Некоторые упоминания о можжевеловых крестах на могилах на севере Коми-Пермяцкого округа имеются в работе С.Ю. Королевой (Королева 2012: 57).

⁵ О.Б. Степанова, ссылаясь на Ю.Б. Симченко, отмечает, что “изображение дерева, в частности развилки дерева, является наиболее частой родовой тамгой у всех народов Западной Сибири” (Степанова 2008: 45).

⁶ Вихрь как признак явления лешего присутствует еще в одном коми-зырянском поверье, которое связано с применением магической развилки: “...если кому хочется увидеть лешего, то во время вихря он должен посмотреть в сторону его промеж ног и сквозь распыленные ручные пальцы” (Попов 1874: 58).

⁷ Интересно, что в некоторых карельских заговорах, где речь идет о происхождении медведя, его рождение связывают с мифологическим деревом — “елью с золотой верхушкой”, которое в вариантах предстает в виде сосны/осины с развилкой на вершине (*huaralativa*) (SKVR I, 4, 1482, Костомукша; 1407, Толлорека; SKVR XII, 2, 6825, Каяни).

⁸ Развилка упоминается и в случаях, когда речь идет о предметах, несущих некую вселенскую сущность. Такова “подпорка мира” лопарских нойд — устанавливаемый в сакральном месте столб, имевший на конце развилку (Holmberg 1915: 55—57).

⁹ *Чичипкан* (букв. лазейка) — идола, охранявшего от дурного глаза и враждебных духов — согласно материалам А.И. Мазина изготовляли так: «Брали бревно лиственницы или сосны длиной 3 м, диаметром 15—20 см, на одном конце вырезали человеческое лицо. В метре от “лица” бревно перетягивали прутьями или ровдужным ремнем, с другой стороны его раскалывали надвое и расщепленные концы разводили на 70—80 см. Чтобы они не сходились, между ними ставили распорку. Таким образом, получалось подобие ног» (Мазин 1984: 30—31).

¹⁰ *Turjushärkin* — “косматая мутовка”, как описание “духа-хозяина” зимних Святок “Крещенской старухи”. Подробнее см.: Конкка 2003: 132. Среди магических предметов с развилкой на конце можно упомянуть свадебные посохи (атрибуты руководителя карельской свадьбы колдуна *патьяшки*), в качестве заменителей которых карелы-людики использовали развилчатые мотовила (Минвалеев 2018: 104), вилкообразные птичьи кости — любовные талисманы у карел и коми (Мифология коми 1999: 113—115) и т.д.

¹¹ Рассуждая о развилке в целом, исследователь селькупов О.Б. Степанова пишет: «Убивающе-рождающая развилка дерева (или расщепленный надвое ствол) аналогизируется с женскими ногами, с рождающим “женским низом”, а также с заглатывающими добычу звериной пастью и птичьим клювом. Подобно развилке дерева (а в традиционных моделях мира дерево и река равнозначные символы), местом соприкосновения миров представлялась всякая развилка реки. Здесь обитал водяной, такие места считались опасными» (Степанова 2008: 119).

Источники и материалы

Винокурова 2015 — Винокурова И.Ю. Мифология вепсов: энциклопедия. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015.

ДКСК 1980 — Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. / Изд. подг. У.С. Конкка, А.П. Конкка. Л.: Наука, 1980.

Ефименко 1878 — Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Часть 2. Народная словесность. М.: Типо-литография С. П. Архипова и Ко., 1878. Звериные обереги — Звериные обереги. <http://www.z-obereg.ru/11/28/31/258> (дата обращения: 15.10.2016).

Ингерманландия 2014 — Ингерманландия глазами Самули Паулахарью. Велоекспедиция летом 1911 года. Ингерманландия: Гйоль, 2014.

КНС 1963 — Карельские народные сказки / Изд. подг. У.С. Конкка. М.; Л.: Наука, 1963. Мифология коми 1999 — Мифология коми. Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. / Сост. Н.Д. Конаков и др. М.: Изд-во ДИК, 1999.

МНМ 1994 — Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. / Отв. ред. С.А. Токарев. М.; Минск: Смоленск: Российская энциклопедия, 1994.

Огнева, Конкка 2013 — Огнева О., Конкка А. Праздники и будни. Карельский народный календарь. Петрозаводск: Версо, 2013.

Рочев 1984 — Рочев Ю. Г. Коми легенды и предания. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1984.

СОНС 1980 — Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравнительного изучения. М.: Наука, 1980.

- Genetz 1870 — *Genetz A. Kuvaelmia kansan elämästä Salmin kihlakunnassa* // Koitar, 1870. Vol. I. S. 84–105.
- KKS VI — *Karjalan kielen sanakirja VI*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 2005.
- Museovirasto 2013 — *Museovirasto. Kataja R. Kuukauden esine 2013: tapionpöytä*. <http://www.kansallismuseo.fi/fi/kansallismuseo/kokoelmat/kuukauden-esine-2013/tapionpoyta> (дата обращения: 14.08.2016).
- SKMT I — *Suomen kansan muinaisia taikoja. I. Metsästystaikoja*. Helsinki: SKS, 1891.
- SKMT II — *Suomen kansan muinaisia taikoja. II. Kalastustaikoja*. Helsinki: SKS, 1892.
- SKS — *Suomalaisen kirjallisuuden seuran Kansanrunousarkisto*. Helsinki.
- SKVR I–XXXIV — *Suomen kansan vanhat runot I–XXXIV*.

Научная литература

- Азовская Л.П. О верованиях вепсов // *Этнография народов Восточной Европы*. Л.: Географическое общество СССР, 1977. С. 140–152.
- Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми: XIX — нач. XX в. М.: Академия наук СССР, 1958.
- Бойко Ю.И. Традиционная культура прилузских коми (конец XIX — первая половина XX в.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, СПб., 2011.
- Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та, 2003.
- Валк Х., Раудоя А., Александров А. Почитаемые деревья в Сетомая // *Экспедиции Музея чело- века в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомая (1937–1938)* / Ред. Г. Бенфугаль, Х. Валк, О. Фишман. СПб.: Инкери, 2019. С. 641–657.
- Вдовин И.С. Религиозные культы чукчей // *Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.)*. Сборник МАЭ. XXXIII. Л.: Наука, 1977. С. 117–171.
- Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994.
- Гемуев И.Н. К истории семьи и семейной обрядности селькупов // *Этнография Северной Азии*. Новосибирск: Наука, 1980. С. 86–138.
- Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995.
- Горб Д.А. Материальные компоненты вепсского свадебного обряда в конце XIX — XX в. (по материалам ГМЭ) // *Население Ленинградской области: материалы и исследования по истории и традиционной культуре*. СПб.: Леноблгостат, 1992. С. 154–169.
- Давыдов В.Н., Симонова В.В., Сем Т.Ю., Брандишаускас Д. Огонь, вода, ветер и камень в эвен- кийских ландшафтах. Отношения человека и природы в Байкальской Сибири. СПб.: МАЭ РАН, 2016.
- Дзенискевич Г.И. К вопросу о культе йереха у чувашей // *Сборник МАЭ. XXVIII*. Л.: Наука, 1972. С. 221–236.
- Дыренкова Н.П. Охотничьи легенды кумандинцев // *Сборник МАЭ. Т. XI*. М.; Л.: Наука, 1949. С. 110–132.
- Дьяченко В.И. Представления долган о душе и смерти. Отчего умирают “настоящие люди”? // *Мифология смерти. Структура, функция и семантика погребального обряда народов Си- бири*. СПб.: Наука, 2007. С. 108–134.
- Жеребцов Л.Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами: X — на- чало XX в. М.: Наука, 1982.
- Жульникова С.Н. Предметный код вепсского сватовства: мифологические реминисценции // *Историко-культурное наследие вепсов и роль музея в жизни местного сообщества*. Пет- розаводск: КарНЦ РАН, 2008. С. 165–179.
- Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л.: Наука, 1936.
- Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // *Советская этнография*. 1932. № 3. С. 15–52.
- Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л.: Наука, 1970.
- Конкка А. Святки в Панозере или Крещенская свинья // *Панозеро: сердце Беломорской Ка- релии*. Петрозаводск: ПетрГУ, 2003. С. 130–153.
- Конкка А. Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск: ПетрГУ, 2013.

- Конькова О.И. О некоторых локальных особенностях намогильных крестов в Ингерманландии // Русский Север: аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции. СПб.: МАЭ РАН, 2004. С. 370–385.
- Королева С.Ю. Представления о деревьях у русских и коми-пермяков Северного Прикамья (к вопросу о формировании культурных идентичностей) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 15. М.: ГРЦРФ, 2012. С. 43–61.
- Королькова Л.В. Полевые исследования на территории расселения старообрядцев-русских (бывший Новолодожский уезд) 2004–2006 гг. // Полевая этнография – 2006: Матер. междунар. конф. / Под ред. В.А. Козьмина, И.В. Юхневой, И.И. Верняева. СПб.: Левша, 2007. С. 160–163.
- Королькова Л.В. Старообрядческие кладбища Ленинградской области: альбом фотографий. СПб.: Лема, 2014 [2015].
- Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1926–1929 гг.). Якутск: Музей музыки и фольклора народов Якутии, 1992.
- Лавонен Н.А. Стол в верованиях карелов. Петрозаводск: Периодика, 2000.
- Лар Л.А. Традиционная религиозно-обрядовая жизнь ненцев // Известия Российского государственного педагогического ун-та им. А.И. Герцена. 2008. № 62. С. 98–108.
- Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984.
- Мансикка В. Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický. Vydává III. Třída České akademie věd a umění. Praha: Nákladem České akademie věd a umění, 1926. С. 185–233.
- Минвалеев С.А. Сватовство карелов-людиков: время, участники, атрибуты в свете картографирования // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2018. № 5 (174). С. 97–106.
- Мусанов А.Г. Прибалтийско-финский компонент в топонимике Прилузья // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 1995. С. 78–80.
- Панина Т.И. Слово и ритуал в народной медицине удмуртов. Ижевск: УрО РАН, 2014.
- Попов К.А. Зыряне и зырянский край // Известия ИОЛЕАЕ. Т. XIII, вып. 2. Труды этнографического отдела. Кн. 3, вып. 2. М., 1874. С. 1–89.
- Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.): Сборник МАЭ. XXXIII. Л.: Наука, 1977. С. 66–79.
- Рихтер Е.В. Некоторые особенности погребального обряда сету // Советская этнография. 1979. № 2. С. 116–128.
- Степанова О.Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008.
- Строгальщикова З.И. Вепсы. Очерки истории и культуры. СПб.: Инкери, 2014.
- Строгальщикова З.И. Погребальная обрядность вепсов // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск: КФАН, 1986. С. 65–85.
- Тоцакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1978.
- Третьяков П. Туруханский край // Записки ИРГО по общей географии. Т. 2. СПб.: Типография Безобразова и Ко., 1869. С. 215–530.
- Усманова М.С. Хакасы // Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета. Ч. 1: Народы Сибири. Томск: Томский гос. ун-т, 1979. С. 151.
- Фишман О.М. “Отче” и колдуны: образы жизни карельской старообрядческой общины // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1994. С. 122–143.
- Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: Индрик, 2003.
- Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России (опыт мифологической реконструкции и общего анализа). Владивосток: Дальнаука, 2000.
- Элладе М. Тайные общества: обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Университетская книга, 1999 [1958].
- Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области / Ред. О.М. Фишман и др. СПб.: Инкери, 2017.
- Haavio M. Suomalainen mytologia. Porvoo; Helsinki: Werner Söderström, 1967.
- Harva U. Varsinais-Suomen henkistä kansankulttuuria. Varsinais-Suomen historia. Vol. 3. Helsinki: Werner Söderström, 1935.
- Hautala J. Vanhat merkkipäivät. SKS. Jyväskylä: Finnish Literature Society, 1982.

- Holmberg U. Lappalaisten uskonto. Helsinki: Werner Söderström, 1915.
- Holmberg, U. Metsän peitossa // Kalevalaseuran vuosikirja. 1923. No. 3. S. 16–60.
- Hämäläinen A. Ihmisruumin substanssi suomalais-ugrilaiden kansojen taikuudessa. Helsinki: Finno-Ugric Languages and Cultures, 1920.
- Karjalainen K.F. Jugralaisten uskonto. Porvoo: Werner Söderström, 1918.
- Krohn K. Suomalaisen runojen uskonto. Porvoo: Finnish Literature Society, 1914.
- Lehtisalo T. Jurakkisamojedien pyhistä paikoista // Kalevalaseuran vuosikirja. 1923. No. 3. S. 193–226.
- Paulaharju J. Enontekiön maahiaisista // Valoa kansalle: artikkeleita Kotiseutu-lehden kahdeksalta vuosikymmeneltä 1909–1989. Helsinki: Suomen kotiseutuliitto, 1989. S. 32–34.
- Sikala A.-L. Suomalainen šamanismi – mielikuvien historiaa. Helsinki: Finnish Literature Society, 1994.
- Virtaranta P. Vienen kylä kiertämässä. Porvoo; Helsinki: WSO, 1978.
- Väisänen A.O. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Setukaisten tapoja ja uskomuksia // Kalevalaseuran vuosikirja. 1924. No. 4. S. 193–223.

Research Article

Konkka, A.P. Juniper Crosses and the Magical Fork: Semantics and Ritual Practice [Mozhzevelovye kresty i magicheskaia razvilka: semantika i ritual'aia praktika]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 95–113. <https://doi.org/10.31857/S086954150008760-6> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Aleksii P. Konkka | <http://orcid.org/0000-0002-6837-5656> | aleksikonkka@hotmail.com | Institute of Linguistics, Literature and History of Karelian Research Centre RAS (11 Pushkinskaia St., Petrozavodsk, 185000, Russia)

Keywords

Karelians, Veps, juniper cross, tombstone sign with fork, use of forks in magic, semantics of fork

Abstract

The article examines the practice and tradition of installing juniper crosses on tombstones, which can be observed in some areas of Karelia and the Leningrad region where Ludic Karelians, Tikhvin Karelians, and Vepsians live. Sometimes, a barked juniper branch could be used in place of such crosses, as in the case of the Southern Veps or certain Lutheran districts of Ingria. Juniper crosses were also used in graveyards of the Seto of South-Eastern Estonia, among whom there had probably once existed the cult of this tree. Furthermore, an interesting case of the split cross has been reported among the Tikhvin Karelians and Southern Komi. Typologically, it is reminiscent of the Karelian *karsikko* tree or Komi *vozha pu* tree – that is, a specific tree with a fork that was often planted in burial grounds. The tree was meant to signify a demarcation line between this and the other world. There is ample evidence that the figure of fork (such as the fork of a tree, river, or road) has been generally significant in traditional beliefs as pointing to the boundary between different worlds, the place where contact with supernatural powers was possible, and the site where purgation and rebirth could be achieved.

References

- Azovskaia, L.P. 1977. O verovaniikh vepsov [About Veps Beliefs]. In *Etnografiia narodov Vostochnoi Evropy* [Ethnography of the Peoples of Eastern Europe], 140–152. Leningrad: Geograficheskoe obshchestvo SSSR.
- Belitsker, V.N. 1958. *Ocherki po etnografii narodov komi: XIX – nach. XX v.* [Essays on the Ethnography of the Komi Peoples: The 19th – the Beginning of the 20th Century]. Moscow: Akademia nauk SSSR.
- Boiko, Yu.I. 2011. Traditsionnaia kul'tura priluzhskikh komi (konets XIX – pervaiia polovina XX v.) [Traditional Culture of the Priluzhye Komi (the End of the 19th – the First Half of the 20th Century)]. PhD diss. abstract, Museum of Anthropology and Ethnography.
- Butanaev, V.Ya. 2003. *Burkhanizm tiurkov Saiano-Altai* [Burkhanism of the Sayano-Altaï Turks]. Abakan: Khakasskii gos. universitet.

- Davydov, V.N., V.V. Simonova, T.Yu. Sem, and D. Brandishauskas. 2016. *Ogon', voda, veter i kamen' v evenkiiskikh landshaftakh. Otnosheniia cheloveka i prirody v Baikal'skoi Sibiri* [Fire, Water, Wind and Stone in the Evenk Landscapes. The Relationship of Man and Nature in Baikal Siberia]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Diachenko, V.I. 2007. Predstavleniia dolgan o dushe i smerti. Otchego umiraiut "nastoiashchie liudi"? [Dolgan Representations about the Soul and Death: Why Do "Real People" Die?] In *Mifologiya smerti. Struktura, funktsiia i semantika pogrebal'nogo obriada narodov Sibiri. Etnograficheskie ocherki* [Mythology of Death. Structure, Function and Semantics of the Burial Rite of the Peoples of Siberia: Ethnographic Essays], 108–134. St. Petersburg: Nauka.
- Dyrenkova, N.P. 1949. Okhotnich'i legendy kumandintsev [Hunting Legends of the Kumandins]. In *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii XI* [Collected Papers of the Museum of Anthropology and Ethnography XI], 110–132. Moscow; Leningrad: Nauka.
- Dzeniskevich, G.I. 1972. K voprosu o kul'te ierekha u chuvashei [To the Question of the Yerekh Cult among the Chuvash]. In *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii XXVIII* [Collected Papers of the Museum of Anthropology and Ethnography XXVIII], 221–236. Leningrad: Nauka.
- Eliade, M. (1958) 1999. *Tainye obshchestva: obriady initsiatsii i posviashcheniia* [Secret Societies: Initiation and Initiation Rites]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga.
- Fishman, O.M. 1994. "Otche" i kolduny: obrazy zhizni karel'skoi staroobriadcheskoi obshchiny ["Father" and Sorcerers: Ways of Life of the Karelian Old Believers Community]. In *Obriady i verovaniia narodov Karelii* [Rites and Beliefs of the Peoples of Karelia], 122–143. Petrozavodsk: KarNTs RAN.
- Fishman, O.M. 2003. *Zhizn' po vere: tikhvinskije karely-staroobriadtsy* [Life in Faith: Old Believers of Tikhvin Karelia]. Moscow: Indrik.
- Fishman, O.M., et al., eds. 2016. *Etnokonfessional'nyi illiustirovannyi atlas Leningradskoi oblasti* [Ethnoconfessional Illustrated Atlas of the Leningrad Region]. St. Petersburg: Inkeri.
- Gemuev, I.N. 1980. K istorii sem'i i semeinoi obriadnosti sel'kupov [To the History of the Family and Family Rituals of the Selkup]. In *Etnografiia Severnoi Azii* [Ethnography of North Asia], 86–138. Novosibirsk: Nauka.
- Golovnev, A.V. 1995. *Govoriashchie kul'tury: traditsii samodiitsev i ugrov* [Talking Cultures: Samoyed and Ugric Traditions]. Ekaterinburg: UrO RAN.
- Gorb, D.A. 1992. Material'nye komponenty vepsskogo svadebnogo obriada v kontse XIX – XX v. [The Material Components of the Veps Wedding Ceremony at the End of the 19th – 20th Century]. In *Naselenie Leningradskoi oblasti: Materialy i issledovaniia po istorii i traditsionnoi kul'ture* [The Population of the Leningrad Region: Materials and Studies on History and Traditional Culture], 154–169. St. Petersburg: Lenoblgorstat.
- Haavio, M. 1967. *Suomalainen mytologia* [Finnish Mythology]. Porvoo-Helsinki: Werner Söderström.
- Hämäläinen, A. 1920. *Ihmisruumin substanssi suomalais-ugrilaisten kansojen taikauudessa* [The Substance of the Human Body in the Magic of the Finno-Ugric Peoples]. Helsinki: Finno-Ugric Languages and Cultures.
- Harva, U. 1935. *Varsinais-Suomen henkistä kansankulttuuria* [The Spiritual Culture of Southwest Finland]. Helsinki: Werner Söderström.
- Hautala, J. 1982. *Vanhat merkkipäivät* [Old Anniversaries]. Jyväskylä: Finnish Literature Society.
- Holmberg, U. 1915. *Lappalaisten uskonto* [Lappish Religion]. Porvoo: Werner Söderström.
- Holmberg, U. 1923. Metsän peitossa [Covered with Forest]. *Kalevalaseuran vuosikirja* 3: 16–60.
- Ivanov, S.V. 1970. *Skulptura narodov Severa Sibiri XIX – pervoi poloviny XX v.* [Sculpture of the Peoples of the Siberian North in the 19th – the First Half of the 20th Century]. Leningrad: Nauka.
- Karjalainen, K.F. 1918. *Jugralaisten uskonto* [Ugric Religion]. Porvoo: Werner Söderström.
- Konkka, A. 2003. Sviatki v Panozere ili Kreshchenskaia svin'ia [Christmas Time in Panozero or Epiphany Pig]. In *Panozero: serdits Belomorskoi Karelii* [Panozero: The Heart of White Sea Karelia], 130–153. Petrozavodsk: PetrGu.
- Konkka, A. 2013. *Karsikko: derev'ia-znaki v obriadakh i verovaniikh pribaltiisko-finskikh narodov* [Karsikko: Sign Trees in the Rites and Beliefs of the Baltic and Finnish Peoples]. Petrozavodsk: PetrGu.
- Konkova, O.I. 2004. O nekotorykh lokal'nykh osobennostiakh namogil'nykh krestov v Ingbermanlandii [About Some Local Features of Grave Crosses in Ingria]. In *Russkii Sever: Aspekty unikal'nogo v etnokul'turnoi istorii i narodnoi traditsii* [Russian North: Aspects of the Unique in Ethno-cultural History and Folk Tradition], 370–385. St. Petersburg: MAE RAN.

- Koroleva, S.Yu. 2012. Predstavleniia o derev'iakh u russkikh i komi-permiakov Severnogo Prikam'ia (k voprosu o formirovanii kul'turnykh identichnostei) [Notions about Trees among Russians and Komi-Permyaks of the Northern Kama Region (on the Formation of Cultural Identities)]. In *Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennyi mir* [Slavic Traditional Culture and the Modern World]. Issue 15: 43–61. Moscow: GRTsRF.
- Korolkova, L.V. 2007. Polevye issledovaniia na territorii rasseleniia staroobriadtsev-russkikh (byvshii Novoladozhskii uезд) 2004–2006 gg. [Field Studies in the Settlement of Russian Old Believers (Former Novoladozh County) in 2004–2006]. In *Polevaia etnografiia – 2006: Materialy mezhdunarodnoi konferentsii* [Field Ethnography – 2006: Proceedings of the International Conference], edited by V.A. Kozmin, I.V. Ukhneva, I.I. Verniaev, 160–163. St. Petersburg: Levsha.
- Korolkova, L.V. 2014. Staroobriadcheskie kladbishcha Leningradskoi oblasti: al'bom fotografii [Old Believers Cemeteries of Leningrad Region: Album of Photos]. St. Petersburg: Lema.
- Krohn, K. 1914. *Suomalaisten runojen uskonto* [The Religion of Finnish Poems]. Porvoo: Finnish Literature Society.
- Ksenofontov, G.V. 1992. *Shamanizm. Izbrannye trudy (Publikatsii 1926 – 1929 gg.)*. [Shamanism. Selected Works (Publications in 1926–1929)]. Yakutsk: Muzei muzyki i folklora narodov Yakutii.
- Lar, L.A. 2008. Traditsionnaia religiozno-obriadovaia zhizn' nentsev [The Traditional Religious and Ritual Life of the Nenets]. In *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni A.I. Gertsena* 62: 98–108.
- Lavonen, N.A. 2000. *Stol v verovaniakh karelov* [Table in the Karelian Beliefs]. Petrozavodsk: Periodika.
- Lehtisalo, T. 1923. Jurakkisamojedien pyhistä paikoista [From Sacred Places in Jurakkisamojedie]. *Kalevalaseuran vuosikirja* 3: 193–226.
- Mansikka, V. 1926. Zagovory Pudozhskogo uезда Olonetskoi gubernii [Incantations of Pudozh District, Olonets Province]. In *Sbornik filologický. Vydává III. Třída České akademie věd a umění* [Philological College. Publishes III. Class of Czech Academy of Sciences and Arts], 185–233. Praha: Nákladem České akademie věd a umění.
- Mazin, A.I. 1984. *Traditsionnye verovaniia i obriady evenkov-orochonov (konets XIX – nachalo XX v.)* [Traditional Beliefs and Rites of the Evenki-Orochon (Late 19th – early 20th century)]. Novosibirsk: Nauka.
- Minvaleev, S.A. 2018. Svatovstvo karelov-liudikov: vremia, uchastniki, atributy v svete kartografirovaniia [Matchmaking of Karelians-Lyudiks: Time, Participants, Attributes in the Light of Mapping]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* 5: 97–106.
- Musanov, A.G. 1995. Pribaltiisko-finskii komponent v toponimike Priluz'ia [Baltic and Finnish Components in the Toponymy of Priluzhie]. In *Komi-permiaki i finno-ugorskii mir* [Komi-Permiaks and the Finno-Ugric World], 78–80. Syktyvkar: Komi NTs UrO RAN.
- Panina, T.I. 2014. *Slovo i ritual v narodnoi meditsine udmurtov* [The Word and Ritual in the Traditional Medicine of Udmurts]. Izhevsk: UrO RAN.
- Paulaharju, J. 1989. Enontekiön maahiaisista [Enontekiö's Earth Spirit]. *Valoa kansalle: artikkeleita Kotiseutu-lehden kahdeksalta vuosikymmeneltä 1909–1989* [The Light People: Articles about the Home Tabs, in the Eight Decades 1909–1989], 32–34. Helsinki: Suomen kotiseutuliitto.
- Popov, K.A. 1874. *Zyriane i zyrianskii kraj* [Zyryane and Zyryan Region]. In *Izvestiia Imperatorskogo Obshchestva liubitelei estestvoznaniia, antropologii i etnografii. T. XIII, vyp. 2. Trudy etnograficheskogo otdela. Kn. 3, vyp. 2* [Proceedings of the Imperial Society of the Lovers of Natural History, Anthropology and Ethnography. Vol. XIII, issue 2. Works of the Ethnographic Department. Vol. 3, issue 2]. Moscow.
- Prokofieva, E.D. 1977. Nekotorye religioznye kul'ty tazovskikh sel'kupov [Some Religious Cults of Taz Selkup]. In *Pamiatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa (vtoraia polovina XIX – nachalo XX v.): Sbornik Muzeia antropologii i etnografii XXXIII* [Cultural Monuments of the Peoples of Siberia and the North (the Second Half of 19th – the Beginning of 20th Century): Collected Papers of the Museum of Anthropology and Ethnography XXXIII], 66–79. Leningrad: Nauka.
- Rikhter, E.V. 1979. Nekotorye osobennosti pogrebal'nogo obriada setu [Some Features of the Burial Rite of Setu]. *Sovetskaia Etnografiia* 2: 116–128.
- Shanshina, E.V. 2000. *Mifologiiia pervotvoreniia u tungusoiazychnykh narodov yuga Dal'nego Vostoka Rossii (opyt mifologicheskoi rekonstruktsii i obshchego analiza)* [Creation Mythology of the Tungus-Speaking Peoples of the South of the Russian Far East (Experience of Mythological Reconstruction and General analysis)]. Vladivostok: Dal'nauka.
- Siikala, A.-L. 1994. *Suomalainen šamanismi – mielikuvien historiaa* [Finnish Shamanism – History of Images]. Helsinki: Finnish Literature Society.

- Stepanova, O.B. 2008. *Traditsionnoe mirovozzrenie sel'kupov: predstavleniia o krugovorote zhizni i dushe* [The Traditional Worldview of the Selkup: Ideas about the Cycle of Life and Soul]. St. Petersburg: Peterburgskoie vostokovedenie.
- Strogalschchikova, Z.I. 1986. Pogrebal'naia obriadnost' vepsov [Burial Rites of the Veps]. In *Etnokul'turnye protsessy v Karelii* [Ethno-cultural Processes in Karelia], 65–85. Petrozavodsk: KfAN.
- Strogalschchikova, Z.I. 2014. *Vepsy: Ocherki istorii i kul'tury* [Veps: Essays on History and Culture]. St. Petersburg: Inkeri.
- Toshchakova, E.M. 1978. *Traditsionnye cherty narodnoi kul'tury altaitsev (XIX – nachalo XX v.)* [Traditional Features of the Folk Culture of the Altai People (the 19th – Early 20th Century)]. Novosibirsk: Nauka.
- Tretiakov, P. 1869. *Turukhanskii krai* [Turukhansk Region]. In *Zapiski IRGO po obshchei geografii* [Notes on General Geography of the Imperial Russian Geographical Society], Vol. 2, 115–530. St. Petersburg: Print Bezobrazov and Co.
- Usmanova, M.S. 1979. Khakasy [Khakas]. In *Katalog etnograficheskikh kollektsii Muzeia arkheologii i etnografii Sibiri Tomskogo universiteta. Ch. 1: Narody Sibiri* [Catalogue of Ethnographic Collections of the Museum of Archaeology and Ethnography of Siberia, Tomsk University. Part 1: The Peoples of Siberia], 151. Tomsk: Tomskii gos. universitet.
- Väisänen, A.O. 1924. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Setukaisten tapoja ja uskomuksia [Birth, Childhood and Death. The Ways and Beliefs of the Setu People]. *Kalevalaseuran vuosikirja* 4: 193–223.
- Valk, K.Kh., A. Raudoia, and A. Aleksandrov. 2019. Pochitaemye derevia v Setomaa [Revered trees in Setomaa]. In *Ekspeditsii Muzeia cheloveka v Estoniiu. Boris Vilde i Leonid Zurov v Setomaa (1937–1938)* [Expedition to Estonia of the Museum of Man. Boris Vilde and Leonid Zurov in Setomaa (1937–1938)], edited by G. Benfugal, K.Kh. Valk and O. Fishman, 641–657. St. Petersburg: Inkeri.
- Vdovin, I.S. 1977. Religioznye kul'ty chukchei [Religious Cults of the Chukchi]. In *Pamiatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa (vtoraia polovina XIX – nachalo XX v.): Sbornik Muzeia antropologii i etnografii XXXIII* [Cultural Monuments of the Peoples of Siberia and the North (the Second Half of 19th – the Beginning of 20th Century): Collected Papers of the Museum of Anthropology and Ethnography XXXIII], 117–171. Leningrad: Nauka.
- Virtaranta, P. 1978. *Vienan kylä kiertämässä* [I'm Taking the Villages around]. Porvoo; Helsinki: WSO.
- Vladykin, V.E. 1994. *Religiozno-mifologicheskaia kartina mira udmurtov* [Religious and Mythological Picture of the World of Udmurts]. Izhevsk: Udmurtiia.
- Zelenin, D.K. 1936. *Kul't ongonov v Sibiri. Perezhitki totemizma v ideologii sibirskikh narodov* [The cult of Ongons in Siberia: Remnants of Totemism in the Ideology of the Siberian Peoples]. Moscow; Leningrad: Nauka.
- Zernova A.B. 1932. Materialy po selskokhozyaystvennoy magii v Dmitrovskom kraye [Materials on agricultural magic in the Dmitrov region]. *Sovetskaia Etnografiia* 3: 15–52.
- Zherebtsov, L.N. 1982. *Istoriko-kul'turnye vzaimootnosheniia komi s sosednimi narodami: X – nachalo XX v.* [Historical and cultural Relations of the Komi with Neighboring Nations: The 10th – the Beginning of the 20th Century]. Moscow: Nauka.
- Zhulnikova, S.N. 2008. Predmetnyi kod vepsskogo svatovstva: mifologicheskie reministsentsii [Subject Code of Veps Matchmaking: Mythological Reminiscences]. In *Istoriko-kul'turnoe nasledie vepsov i rol' muzeia v zhizni mestnogo soobshchestva* [Historical and Cultural Heritage of Veps and the Role of the Museum in the Life of the Local Community], 165–179. Petrozavodsk: KarNTs RAN.

ЯРМАРКА БЛАГОДАТИ: МАТЕРИАЛЬНОЕ И ДУХОВНОЕ В ОБЕТНЫЙ ПРАЗДНИК И ПОМИНАЛЬНЫЕ ДНИ

Ключевые слова: обетный праздник, святые места, поминальный обряд, антропология денег, причитания, Вологодская область

В статье рассматривается праздник на “святом месте” (день Тихвинской иконы Божьей Матери в Никольском р-не Вологодской обл.) в сравнении с поминальным ритуалом. Обрядовые действия и приношения интерпретируются как знаки в коммуникации с потусторонним адресатом (Богородицей, умершим родственником) и односельчанами внутри общины. Предметы (монеты, пища, щепки священного дерева и др.) выступают как носитель абстрактного блага и демонстрация принадлежности к группе. Исследование продолжает изучение причитаний и коммуникации с умершими, выполненное автором в других работах, путем анализа структуры обетного праздника и содержит уникальные материалы: архивные данные экспедиций 1990–2000-х вологодской Школы традиционной культуры и результаты полевых наблюдений автора в 2010-е годы.

В статье сравнивается коммуникативная структура праздника на “святом месте” и поминок на кладбище в праздничные дни. В рассмотренном ниже кейсе они объединяются в единый комплекс. Ранее, опираясь на положение, что магия — это коммуникация с сакральным миром (Панченко 1998: 239), я выделила признаки святого места и кладбища как “переговорных пунктов”: наличие тела или его контактного субститута выступает как гарантия связи с потусторонним адресатом, а фиксированные временные рамки общения приводят к массовому посещению точек контакта (Югай 2019б: 62–72). Ниже речь пойдет о грамматике связи, используемых знаках, их материальной стороне и передаваемом сообщении. Каковы этапы общения с потусторонним адресатом? Есть ли сходство и каковы различия в коммуникативной структуре поминального обряда и посещения святого места в праздничный день? Изменяется или постоянно значение жестов и предметов на протяжении этих ритуалов?

Ключевым для анализа будет понятие дара. В аграрном обществе, где блага считаются ограниченными и принадлежащими группе, обмен подношениями возможен только внутри нее. Следствием этого становится особая сила дарообмена, который объединяет дарителя и получателя, делает их “своими” друг для друга. Начальный дар провоцирует “отдарок” и начинает череду обмена благами (см. подробнее: Мосс 1996, Foster 1965). Это способствует перераспределению ресурсов, одним из которых выступает информация.

В рамках ритуала может инициироваться дарообмен с потусторонним адресатом. Предметы в таком обряде семиотизируются. В статье «“Вещь-знак” и “вещь-жест”»:

Елена Федоровна Югай | <http://orcid.org/0000-0001-8612-1361> | leta.ugay@gmail.com | к. филол. н., доцент | Либерал Артс колледж, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (пр. Вернадского 82, стр. 1, Москва, 119571, Россия)

к семиотической интерпретации фетишей» (Новик 1998) Е.С. Новик рассматривает материальные объекты в ритуале как знаковое явление. Например, нганасанский охотник воспринимает камень, оказавшийся в желудке первого убитого им оленя, как сообщение. Согласно интерпретации Е.С. Новик, предметы имеют прагматическое измерение: “оказываются выражениями намерений, интенций или ожиданий” и могут быть прочитаны даже не как “вещи-знаки”, а как “вещи-жесты”.

Средствами связи с потусторонним адресатом служат и слова, и предметы. Вебб Кин в статье “Ценность слов и смысл вещей в восточно-индонезийском обмене” рассматривает ритуальные коммуникации (общение с духами, свадебный дарообмен и др.). Исследователь показывает, что слова без дара или приношения, как и дар без слов, не достигают цели. В первом случае, согласно эмному определению, у духов нет материала, посредством которого они могли бы воспринять сообщение, им нечем слышать, слова слишком легки и могут быть унесены ветром. Во втором случае значение вещи как приношения не очевидно. Дар сам по себе не создает обязательств (Keane 1994: 607–609).

В обеих работах, хотя и по-разному, предмет анализируется как форма и носитель сообщения. Это верно для обрядовых коммуникаций в целом. Соотнесение вещи и потусторонней реальности, проводником в которую она служит, в каждом конкретном обрядовом взаимодействии достойно отдельного рассмотрения. Выбранный кейс показывает, как люди по-разному наделяют материальные объекты смыслами и как это укладывается в общую схему контакта с трансцендентным адресатом.

Для такого взаимодействия характерно конструирование получателя и его ответных реакций, необходимости посредника (человека или предмета, передающего сообщение в чувственно не осязаемый мир), тщательность в соблюдении правил, ибо такой контакт таит в себе опасность. Темой сообщения выступают просьбы, благодарности за исполнение просьб и поддержание контакта. Биргит Майер в статье о религии и медиа утверждает, что использование в ритуалах современной массовой информации, технических средств, вещей и тел — частные проявления одного явления: медиальности. Непосредственная вовлеченность в общение и ощущение присутствия божества выступают ее компонентом и результатом, а удаленность адресата, будь то божество или источник голоса, транслируемого через технические средства, не исключает переживания коммуникации, происходящей здесь и сейчас (Meyer 2011).

Рассматриваемый ниже кейс принадлежит к числу святых мест, которые распространены на Русском Севере. Т.Б. Щепанская считала эти точки узлами “кризисной сети”, в которых концентрируется информация о несчастьях и способах их преодоления: при помощи паломничества по обету, условий для странничества и других инструментов такое место сводило в одном пространстве людей, имеющих опыт преодоления похожих проблем. В книге А.А. Панченко “Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности” святые места определены в качестве «своеобразного института “религиозного потребления”», подразумевающего «не только “производство”, распространение и использование “святостей”, т.е. различных материальных носителей сакральной силы (например, воды, песка или камешков, лампадного масла, древесной коры, травы и т.д.), которые должны были помогать паломникам и их домашним в различных кризисных ситуациях, но и перераспределение “мирских” ценностей, включая деньги, ткань и пищу, а также интенсивный обмен информацией» (Панченко 2012: 279). Все это рисует картину, в которой общение не линейно и кроме потустороннего адресата направлено также на других людей, встреченных на святом месте.

Коммуникация на кладбище традиционно считается более личной. Могила воспринимается как место частных разговоров. Что касается хозяйственных моментов, то это также зона ответственности ближайших родственников (см. об этом: Чеснокова 2019). Многие посещают кладбище в день рождения или в день памяти своих

родных. Но есть даты, когда на нем полно людей, и тогда здесь случаются и долгие разговоры редко видящихся соседей, и представление подросших детей, и взаимное угощение и своеобразное гостевание в оградах соседей. Хотя посещение могилы — это действие индивидуальное, визит на кладбище в поминальные дни в рамках праздника, как это бывает на Тихвинскую, сложно назвать интимным: на могилах накрываются столы, семьи общаются друг с другом, проходящих мимо угощают поминальной едой, обсуждаются новости. В этой статье в первую очередь рассматривается поминание в праздничные дни, а конкретно — на Тихвинскую.

В окрестностях д. Чернцово, где проводилось исследование, кладбище и святое место находятся в непосредственной близости друг от друга. Я попытаюсь провести аналогии между поведением у могильных крестов и у священных сосен, в основном опираясь на свои наблюдения, сделанные в Никольском р-не, но вписывая их в общерусский контекст. Основанием для такого сопоставления служит типологическое сходство практик, и оно, на мой взгляд, неслучайно.

Никольская Тихвинская: представление материала. Статья написана на материале моих интервью с жителями Вологодской обл. и наблюдений на день Тихвинской иконы Божьей Матери в д. Чернцово Аргуновского сельсовета Никольского р-на Вологодской обл. в 2010, 2011, 2016 и 2017 гг. и за поминальным обрядом на кладбище, в основном на праздники (2015–2019 гг.). Используются записи экспедиций в Аргуновский сельсовет Никольского р-на Вологодской Школы традиционной народной культуры 2014 г., ее архив экспедиций в Никольский, Тотемский и Бабушкинский районы (1990–2010-е годы), а также материалы экспедиции Московской высшей школы социальных и экономических наук (Шанинка) в Тотемский р-н в 2017 г.

Интервью проводились с сельскими жителями нескольких поколений, от 1910-х до 1970-х годов рождения. В основном информантами выступали женщины, чья зрелость пришлась на позднее советское время. Детьми или молодыми людьми они застали адептов дореволюционных практик и/или связанные с ними рассказы, а в последние годы наблюдали реновацию традиции.

По легенде, икона Божьей Матери явилась в д. Чернцово на сосне, указав тем самым место для церкви. В ручье неподалеку был камень, где отпечатался след Богородицы. Деревня Чернцово Никольского р-на Вологодской обл., которая формально включает в себя святое место (Борк), отмечает престольный праздник, день Тихвинской иконы Божьей Матери.

Все это — и церковь, и камень, и сосну — разрушили в 1960-е, однако поклонение месту сохранялось, несмотря на запреты и уничтожение святыни. Вместо иконы и церкви святыней стала сосна, потом пень, убранный бумажными цветами (по одним рассказам, он остался от той самой сосны; по мнению других, все деревья Борка священны, могут исцелять и служат объектом украшения), вместо камня, где Божья Мать оставила след (ШТНК: Н.А.К.), — ручей и камешки в нем. Жительницы “дают обеты” и обползают на коленках воображаемый периметр церкви (“большой круг”) или ее внутреннее помещение (“малый круг”) (ПМА 1).

В течение лета есть несколько дат, когда на Борке происходят собрания людей. Жители соседних деревень называют “Спасов день” (14 августа), “Пантелеймона-исцелителя” (9 августа), “Богородицин день” (21 сентября), но Тихвинская (9 июля) выступает как самый массовый, обязательный праздник. В комплекс действий в эти даты входит посещение источника и Борка, иногда — молебен, проводимый жителями деревни самостоятельно или при участии духовного лица, часто — гостевание и гуляние в Чернцове. В любой из таких дней поход на источник сопровождается посещением кладбища, которое находится рядом. Рекомендуемый порядок действий — спуститься к источнику и набрать воды, обойти сосны, сходить на могилу — может варьироваться, но у каждой группы

связанных соседскими отношениями женщин из той или иной деревни он есть. В период наблюдений важной составляющей, обозначающей праздничный контекст, стало одевание женщин в костюмы-парочки, которые есть почти у всех жительниц района.

Территориальный охват паломников и вариативность легенд довольно широки. В соседнем Вахневском сельсовете рассказывают, что Богородица шла на Борок (ШТНК: Ф.И.К.), на одной сосне люди увидели огонек, там нашли икону и построили церковь, которую теперь разрушили (ШТНК: Л.П.К.), а перед скорым покоем и теперь можно увидеть, как на дереве загорается свечка, но видна она не всем, а только тем, кто молится (ПМА 7: А.И.П). В другой деревне сельсовета считают, что явление на сосне было уже после сноса храма, и тогда люди начали молиться у нее, ходили по кругу против солнца (“для здоровья”). Камень со следом, по одним свидетельствам, был взорван, по другим — увезен в Москву (ШТНК: Е.Н.Б.), а кто-то из жителей говорит о нем как о до сих пор находящемся в источнике, из которого паломники набирают воду.

В 1930-е годы никольская администрация приложила все силы к искоренению обычая отмечать Тихвинскую, не соответствовавшего советской идеологии. В это время основной стратегией было отвлечение от религиозного праздника на ударный труд или, напротив, ярмарку. В 1960-е в рамках антирелигиозной компании были разрушены объекты культа. По воспоминаниям местных жителей, пространство празднования захватывалось громкоговорителем (включали радио), мазутом, которым мазали лесенку на Борок, дустом, рассыпаемым с вертолета (ПМА, ШТНК).

Однако обычай продолжал жить, люди самостоятельно служили молебны и совершали обряды на месте разрушенной церкви: “Старуха там есть, Евангелие читает, а они молятся и всё; старухи на празднике этом самые главные, а остальной люд весь кругом обстанет и молится” (ШТНК: А.А.Ш.).

Уничтожение церкви, иконы и камня произвели на никольских верующих не большее впечатление, чем, по легендам, человеческие попытки перенести икону “в правильное место” — на Богородицу: наутро икона чудесным образом возвращается, на следующий год люди собираются на том же месте. “А сосна, на которой Божия Мать была. Ее свалили, она под гору туды к речушке упала.... Пень большой был. ... Пень весь исчипали крешенные, всё берут с собой, от явленной-то Божьей Матери” (ШТНК: А.Т.Т.). Такая верность прихожан сама по себе интерпретируется как чудо (доказательство избранности места).

Сюжетное сходство легенд о святых местах, действие которых происходит в XVI—XVII вв., и тех, где описывается советское время, были отмечены А.А. Панченко. По его мнению, такие нарративы при их безусловной разнице являются проявлением “легализации” святынь и “конкурентной борьбы” за локальный культ. В рассказах о чудесных перемещениях икон и святотатствах правила ритуального поведения устанавливаются и страхуются потусторонними силами (Панченко 2012: 140, 185—186). Исследователь замечает, что «хотя осквернение и разрушение местных святынь в Советской России было прямо обусловлено государственной политикой, ...сами по себе “святотатственные практики”, ...способствовали не столько исчезновению, сколько развитию локальных культов» (Там же: 264). В случае Борка рассказы о кошунствах советского времени и наказании за них стали основной нарративной базой, поддерживающей авторитет святого места.

В виде традиционного набора действий праздник Тихвинской дождался постсоветского периода, когда все “божественное” (как говорят в деревнях) стало разрешено, на святом месте поставили часовню. В 2010-е сложившаяся система опять оказалась под угрозой — уже ввиду новой религиозности. Жители удивительно легко стали ассоциировать с определением “правильный” то, что диктует церковь, сами называя действия своих родителей “языческими” и “суеверными”. Однако

обрядовая система привычно переварила и эти, новые рекомендации, пользуясь приемами двойной мотивации и двойной адресации, а также делания вопреки (тот случай, когда любой информант с готовностью ответит, что так делать не следует, однако практика парадоксальным образом продолжает жить, как это показано в статье С.Ю. Неклюдова “Дурной обычай”) (Неклюдов 2013).

В 2010 г. празднование Тихвинской взяла под контроль администрация района в надежде привлечь туристов и сделать дату достопримечательностью. По рассказам местных жителей, вечером того дня утонул человек, что было наказанием за излишнюю веселость вблизи кладбища (ПМА 2). По этим или другим причинам сцену рядом с Борком больше не ставили. Однако люди стягиваются на Борок и так: бабушки в традиционных костюмах-парочках из ближних и дальних деревень, мужчины с канистрами для святой воды, семьи с детьми, девушки в белых платьях и платках. Кто приезжает первый раз, а кто каждый год.

Немного поодаль расположено кладбище, которое в праздничный день тоже наполняется людьми. Многие, кто приходит к источнику, имеют родственников, лежащих под Чернцово. В Никольском р-не приняты обильные застолья на могилах. В одних оградах на Тихвинскую собираются большие компании, в других — одинокие женщины убирают могилу, разворачивают еду и тихонько говорят с умершим. Некоторые причитают: эта традиция сохраняется в окрестных деревнях довольно долго, и чернцовское кладбище на Тихвинскую — то место, которое называют в ответ на вопрос о последнем услышанном или исполненном причете (ПМА 1, ПМА 2, ПМА 3, ПМА 7).

Как и религиозные обряды, причитания в советское время были неодобряемы. Но меньший круг вовлеченных в это действие позволял им обходить запреты. Выход причитаний в публичное пространство вызывал такие же нападки в официальной прессе, как и молебны: можно вспомнить реакцию на рассказ А. Яшина “Вологодская свадьба” (1962), где были показаны свадебные причитания. В отличие от религиозных практик изменения семейных обрядов, в частности постепенный уход причетов, были обусловлены трансформацией эмоционального этикета внутри сообщества: эксплицированное горе на похоронах вступало в противоречие с новыми нормами, которые предписывали сдержанность и достоинство. Поминки на кладбище в этом смысле более свободная ситуация для исполнения причитаний, и в Никольском р-не большинство записанных причетов — поминальные. Что касается обильной трапезы на могилах, то эта часть обряда, так же как и вернакулярные формы религиозности, превращаются в “дурной обычай”, осуждаемый священниками, но продолжающий жить. В настоящее время застолья, сопровождающие посещение умерших, становятся своего рода локальной достопримечательностью: о них рассказывают родственники из соседних районов почти так же, как о целебных соснах на Борке.

Место встречи. В книге “Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада” А.А. Панченко указывает на большое количество практик почитания места на Северо-Западе России, к которому относится и Вологодская обл. Большинство из них привязаны к Ильинской пятнице, около 10% приурочено к Богородичным праздникам. Чернцовская Тихвинская не попала в поле зрения исследователя, но псковская, один из двух рассмотренных в книге случаев празднования Тихвинской (Панченко 1998: 72), во многом перекликается с ней:

В с. Посолодино (Псковск., Плюсск.) почитается небольшой родничок в песчаниковой пещере. <...> О родничке в селе записано следующее: “Здесь вот престольный праздник — Тихвинская Божья Мать, и говорили, что икона оттуда выплыла — Тихвинской Божьей Матери. Она была в Тихвине спущена и оттуда как-то выплыла” (ПЗА, с. Посолодино, 1994 г.) (Там же 1998: 119).

Легенды о явлении Богородицы или святого на месте будущей церкви, иконе, приплывшей по реке или появившейся на дереве, — не редкость. Основные мотивы, присутствующие в таких преданиях, — выбор места для церкви, подсказанный иконой (мотив Д.1.е в указателе Н.А. Криничной (*Криничная* 1991), мотив I.Б.1. в указателе Н.В. Петрова), камни-следовики, невозможность срубить сакральное дерево, лечение зубной боли корой такого дерева (мотивы I.Е.3.2. и I.Е.4. в указателе Н.В. Петрова) (*Петров* 2009: 506, 512).

Легенды-обоснования и практики взаимосвязаны. В книге Н.В. Петрова “Между мифом и историей: Мифология пространства в фольклоре Русского Севера”, где тексты расписаны по акторам, сюжетным ситуациям и совокупности встреченных в них мотивов, видно, что легенда о явлении иконы на дереве может притягивать к себе практики лечения зубной боли (*Петров* 2016: 373). А.А. Панченко в работе о почитании гробницы “менюшских отроков” упоминает сбор «материальных носителей сакрального (помимо уже упомянутых “святоостей” к ним относится песок с гробницы менюшских отроков, а также различные травы, растущие у церкви). Последние, по-видимому, выполняют не только апотропейные и терапевтические функции, но и служат в качестве своеобразных “священных сувениров”, напоминающих о паломнической поездке и повышающих статус их обладателя в рамках его собственной религиозной группы (церковный приход и т.п.)» (*Панченко* 2012: 269). Чернцовская легенда о следе Богородицы провоцирует людей приносить монеты, пищу, цветы и забирать камешки, щепки, песок. И это неслучайно: след сакрального персонажа — контактный субститут — открывает место взаимодействия с ним во временные промежутки, символически связанные с легендарным периодом, каковым являются, например, праздники.

Похожим образом и кладбище привязывает коммуникацию с умершим ко времени и пространству. Именно наличие тела делает пространство кладбища и сами могилы тем местом, где можно обратиться к умершему. Это касается и обрядовых причитаний, и личных разговоров, которые распространены в настоящее время.

Пожалуй, наиболее заметная разница между кладбищем и святым местом заключается в оппозиции индивидуального и коллективного. Но если присмотреться, то становится понятно, что и в праздничном посещении кладбища, и в собрании у святого источника личное и общинное находятся во взаимосвязи.

Одна из составляющих празднования Тихвинской — “обеты” (“заветы”), которые жители деревни дают Богородице в обмен на избавление от болезней (или, реже, по другим поводам). Жительница д. Большое Окислово, расположенной в 17 километрах от Чернцова, рассказывает, что ее дочка родилась худенькая и маленькая, до 4-5 лет “не росла”. Тогда женщина “обещалась”, как только девочка сможет ходить, дойти до Борка. Шли медленно, с ночевкой в одной из деревень по дороге. Девочка потом выросла, выучилась на медика (ПМА 7: А.И.П). Жительница деревни неподалеку от Чернцова говорит: “Обещаются крещеные. Обет несут. Мало ли чего вот неладно, и обещаются господу богу: чтобы исправиться, чтобы было, обползла б круг церкви. А ежели ты скажешь — и реви да ползи. А ежели я... не обползи, я и не говорю. ... [Что-то случается] или с ребенком, или со скотиной, или с самой, или с мужем” (ШТНК: А.Т.Т). Чем ближе деревня, тем больше необходимые вложения на месте (в обратном случае достаточно долгого пути). По данным интервью, обеты не всегда приурочены к праздничным дням, но, как правило, все же исполняются на Тихвинскую. Они индивидуальны, но когда все приходит в одно время и идут одинаковым маршрутом, образу коллективное тело праздника, действие становится общим (согласно выводам Т.Б. Щепанской именно такое единство дороги и ритуальных действий позволяет обмениваться кризисной информацией, в частности опытом в преодолении проблем).

На кладбище у каждого посетителя есть свои родные, но поминальные дни и часы превращают его посещение в событие коллективное. В разных местностях эти

дни и часы определяются по-разному, например, в рассматриваемом районе считается, что рано утром покойники отдыхают и поминать их нужно часов с десяти до полудня (ПМА 1). Хотя каждый приходит в ограду к своим родственникам, вероятность встречи соседей в такие дни велика, а не встреча может стать предметом для осуждения. При посещении кладбища в праздники принято оставлять угощение не только умершим родственникам, забота о которых входит в собственные обязанности, но и всем, кого знали при жизни, а также на заброшенных могилах. Так, в соседнем Тотемском р-не женщина после посещения матери оставляет крупы и конфеты, чтобы на обратном пути положить на столы тем, кого знала, а когда видит заросшую могилу, бросает угощение в траву, сокрушаясь, что к кому-то близкие не приходят (ПМА 5). На вологодском городском кладбище есть могила матроса (1927–1953), о котором рассказывают, что он погиб, будучи в Вологде проездом, и родных у него нет – на Троицу на ней всегда оставлено угощение (ПМА 6).

Можно отметить сближение практик на святом месте и на кладбище. Это связано с присутствием в местах этого типа нечеловеческого коммуниканта, которого необходимо учитывать. В своем исследовании святых мест А.А. Панченко сравнивает наиболее распространенное приношение – монеты, которые “бросают в священные источники и колодцы, кладут на почитаемые камни, опускают в дупла чтимых деревьев” – с выкупом места в похоронном обряде (Панченко 1998: 83). И в культе святых мест, и в похоронно-поминальном комплексе место частично осваивается человеком, но остается представление о том, что у него есть свой хозяин.

При этом в неурочные часы и кладбище, и святые места также открыты для потусторонних встреч, которые могут восприниматься жителями как сообщение, но такие одинокие контакты амбивалентны. Обычно они случаются с людьми, изначально занимающими особое положение в социуме. Так, жительница одной из деревень Никольского р-на рассказывает, что перестала лечить заговорами после встречи у камня со следом Богородицы:

- Я ведь раньше толковала. Сходила на камешок-от. Он и сказал-от: не гордись. Ты, говорит, много гордишься. А Бог-от видит. Гордишься-то ты.
- Это вам камешок сказал?
- Человек как перед им... передо мной стоит.
- А, человека вы увидели! Это святой какой-то был?
- Да, святой. А ты гордишься. А ты пошто гордишься? Я ведь чую все, только не говорю. Так я больше ничего никому не стала. Крестилась да потоптала три раза ногой, да и всё. Я теперь не стану, не буду. Бог простит, все Господь-бог поймет (ШТНК: Е.П.Г.).

Показателен и другой рассказ, записанный в соседней деревне:

Пойду, когда бывает после людей, когда бывает и с народом вместе пойду. А после людей ходила да ходила, в праздник один, и пошла после людей. Люди-ти все уехали, на машинах, кто на ком, а у меня ни машин, ничего нет, я пешком сзади людей пошла. Иду, палка на дороге лежит: небольшая, от меня до кровати. А кто-то и говорит: “Садись на палку-ту”. Я говорю: “Я ведь не сдурела, на палку-то садиться”. – “Садись!” Да я говорю: “Ты что, смеешься надо мной? Пошто я на палку седу?” – “Я тебе говорю, садись на палку”. – “Не седу я тебе на палку”. – “Ну хоть попримеривайся”. Ну раз шибко просит, чего ли жалко. Поди я не умру от палки. Только попримерилась – подняла, да побегала, да сколько-то мочи нет, а я на палке сажу. Нигде ни ноги, ничего не волокётся. Тащит палка, как машина везет. И мне так удобно сидеть, страшно удобно. Везет эта палка. Догнала ведь весь народ у самого Борка. “Садись на машину, во народ на машине!”. – “Куда я сяду на машину? Меня по рукам станут бить. Не пойду я никуда”. – “Ну дак иди, теперя недалёко, сама дойдешь”. <...> Надо с народом. <...> Надо со всеми (ШТНК: В.В.С.).

Действия, совершаемые паломниками у деревьев, – это трехкратное осенение себя крестным знаменем, украшение пня искусственными цветами, подношение

монет и прикладывание (целование). Для идущих важным актом является остановка, чтобы прислониться к высоким соснам большим местом (голова, спина). Ползущие на коленях прикладываются к деревьям до или после круга. Это, с одной стороны, напоминает действия с иконами, с другой — инициирующие жесты при посещении могилы.

Во время поминовения на кладбище при входе в ограду принято здороваться с умершими и сообщать им о своем приходе. В традиции существует набор формульных фраз для приветствия и прощания, а также дублирующие их жесты, которые имеют локальные особенности. В г. Тотье и Тотемском р-не стучат о памятник или крест, в Петрозаводске и Вытегорском р-не — проводят платком (обычай “пахать могилу”), в Вологде и Вологодском р-не — кланяются и крестятся, в Мяксе — крестят могилу, в Кириллове — прикасаются к земле. Здесь важны не просто акциональные практики, но их телесная составляющая: живой родственник физически взаимодействует с памятником, крестом или фотографией. Прикосновение к памятнику воспринимается как замена тактильного контакта с умершим: “Погладить. Как будто они чувствуют” (ПМА 4).

Телесное взаимодействие обязательно и при посещении святых мест — к соснам необходимо прикоснуться, обнять их, поцеловать, водой нужно умыться. В соседнем Бабушкинском р-не говорят, что в воде моют ноги, чтобы не болели (ШТНК: М.А.Ч.); снимают одежду, купаются в ручье у камня, старую одежду оставляют, а новую надевают; в речушке, выходящей из ключа и называемой “супротивница”, умываются, чтобы поправиться (ШТНК: С.Т.Н.). Кроме семантики обновления посредством воды (символ границы), здесь еще есть указание на максимальное взаимодействие со значимыми пространствами. Правда, это трактуется не как приветствие, а как лечение, но так или иначе именно прикосновение инициирует контакт между прихожанами и высшими силами: “Еще к сосне руку приложат, чтобы у тебя Господь Бог исцелил болезни. ...Даже корку сосны выдирают. Стараются отодрать да приложить к руке, к ноге. Монету в дерево пехают”. (ПМА 3: Г.П.). При этом часто тактильный контакт сопровождается формулой, дублирующей действия на вербальном уровне: «Умываешься, надо говорить: “Польза будет, польза быть, польза будет, польза быть, польза будет, польза быть”. <...> Надо брать три камешка, класть дома в воду, и пить “с этой воды”. Отпускай и говори: “Вот тебе камешки, я буду есть и пить с его” (с камешков)» (ШТНК: Е.П.Г.). Таким образом, канал коммуникации открывается через прикосновение к предмету, метонимически или метафорически представляющему собой адресата.

Благодать и ее материальный носитель. Жительница одной из соседних с Чернцово деревень так комментирует действия товарок, на коленях ползущих между сосен (2010 г.): “Греха оставляют. На коленочках — у кого какое желание. Деревья целуют, у кого какое болит — прикладываются. Надо бы проползти, да не могу. А потом за водичкой, а потом на могилку, к сродникам” (ПМА 1). Целью посещения святого места становится избавление от грехов, несчастий и недостачи (“у кого какое желание”), а средством — контактное взаимодействие с местом.

Как сочетаются разные предметы обмена — абстрактное и конкретное — в праздничной коммуникации?

С Борка забирают природные объекты, часть места, точнее, его главных составляющих — сосен и родника. Убежденность в целительной силе сосен, особенно пня, приводит к тому, что щепки уносятся домой для применения в лечебных целях. Параллели такому магическому использованию священного объекта, осененного религиозной символикой, можно найти в других локальных практиках: в Кирилло-Белозерском монастыре “грызение” креста от зубной боли привело к необходимости закрыть его стеклянкой витриной, чтобы сохранить от полного разложения на “целительные щепки”.

По свидетельствам жителей Никольского р-на, камни, щепки и вода с Тихвинской остаются в домах, “консервируя” благодать. Воду из родника набирают и хранят целый год: пьют от болезни, обрызгивают скотину, льют в колодец, кропят углы в доме (ШТНК: Е.Н.Б., Л.П.К.).

Потом чернцовский мужик спилил сосну, так ведь всю сосну крещенные выносили — корочки, сначала корочки, у кого зубы болят, и хорошо эти корочки, куда пойдешь, на суд хорошо. ...Она хорошо помогала от зубов, зубы болят — пожужешь. <...> А целым канистрам воду несут (ШТНК: М.Б.Ч.).

Исцеляет. В воду кладут, едят, щипают, скотине дают, приговаривают: “Как явленная Божья мать была спокойна и угомонна...”, так вот, например, свинья рождает поросят, и приговаривают, ложат эти скрепётки от сосны, ложат, водичей умывают поросят, коров умывают. [А кому говорят?] Да ведь свинья-то приносит, не подпускает поросят. Чтобы спокойной была, поросят-то сосила. <...> “...так же моя скотинушка была спокойна и угомонна”. Или корове, мало ли корова лягается (ШТНК: А.Т.Т.).

Обмен воспринимается как гарантированный. Показательна в этом смысле грубоватая формулировка мужа одной из наших собеседниц, отсылающая к почти товарным отношениям: “А кто чего заказывает себе, какое пожелание. Чтобы болезни исчезли” (ПМА 3: Г.П.).

В свою очередь, паломники приносят искусственные цветы для украшения сосен и пней, конфеты, печенье и монеты, которые в народной культуре служат проводником как доброго, так и злого: скажем, при лечении с помощью заговоров на монету могут “наговорить” болезнь. Действие (обет) тоже может быть приношением. Все это — части мира людей, хотя и особенные, подходящие для внешнего обмена, например, пластмассовые цветы, которые чаще всего используются либо при посещении кладбища, либо при украшении икон, хотя в Вахневском р-не такими цветами убирают и комнаты.

При этом приношение на святое место или на кладбище выполняет функцию жеста — оно передает намерение, после чего может быть утилизировано разными способами (см. об этом: Югай 2019а). Так, в бытовом общении записка важна как вещь до момента передачи адресату и прочтения сообщения, после чего она теряет ценность. Хотя некоторые сообщения, например, написанные соседям по лестничной клетке, могут оставаться неубранными довольно долго. Возможно, это связано с особенностями адресата — он должен недвусмысленно отреагировать изменением поведения (или выраженным отказом сделать это), а преждевременно сорванное послание имеет шансы остаться незамеченным.

Засовывая монету в кору сосны, женщины приговаривают: “Дай Бог здоровья!”. Мужчина берет из сосны монетку, отколупывает ею щепочку, и то, и другое забирает. Женщина собирает монеты, говорит, на церковь, просит детей помочь. Тех только что научили, и они возражают ей: “Нельзя брать!”. Проходящая мимо молодая женщина достает сто рублей и отдает их служительнице церкви. Рядом паломница встает на цыпочки, вытягивается вдоль сосны, чтобы положить монету как можно выше, “чтобы никто не достал”. Одна из посетительниц Борка говорит, что это “языческий обычай”, скверный и неправильный, и лучше отдать деньги в церковь. Но большинство паломников продолжают просить здоровья у сосен, оставляя десятирублевые монеты за чешуйками сосновой коры.

Разные практики еще раз наводят на размышление об адресате пожертвования. Если монеты помещаются “как можно выше” и глубже за кору, то адресатом его не являются люди, которые, пусть даже от имени авторитетной инстанции (церкви), должны потом их доставать. Это действие антонимично опусканию монеты в специальные ящики или отдаче в руки “обирающим”.

В 2016 г. мы были свидетелем следующего явления при сборе денег. Уже после того как основной поток паломников схлынул, мужчины с картонными коробками обходили сосны, собирая монеты, как они говорили, для церкви. Группа, состоящая из женщины, девушки и маленького мальчика, оказалась поблизости. Один из собирающих дал ребенку монету со словами “расти большой!”. Мать отозвалась: “Мы туда набросали в ручеек, а сюда не знали, что надо...”. “Ничего, я сейчас в ручейке тоже соберу”, — ответил мужчина, после чего женщина вложила монету в сосну, скорее всего, тоже 10 рублей, благодаря чему итоговое количество денег “в коробке” не изменилось. Отходя, она велела мальчику хранить монету (“Не теряй, держи монеточку”, “Держи крепче денежку”). Ребенок — как и нищий — может служить проводником “души монетки” к Богу, одновременно нейтрализующим все негативное, что может быть на деньгах. Таким образом, экономически бессмысленный круговорот даров в описанной ситуации послужил выгодным для всех участников приобретением абстрактного блага: собиратели денег обезопасили себя от опасности присвоить чужое, мать “получила” счастье-здоровье, а ребенок — “заряженную” монету, данный церковью талисман.

При том, что подсмотренное нами действие, скорее всего, было случайным и нерегулярным, оно хорошо показывает двойственность адресации. Женщина определяет модальность приношения как “нужно”, при том, видя собирателя, она все равно кладет деньги в кору, а не сразу в коробку, чувствуя необходимость нечеловеческого посредника между ней и работниками церкви.

Тактильный контакт с деревьями, равно как и стремление максимально “погрузить” свой дар в них, свидетельствуют, с одной стороны, о сверхъестественности адресата, с другой — о его, по крайней мере, временном, присутствии в “теле” святыни (камне, сосне, воде): “Все равно и до сих пор все монету ложат. Нога болит. Я сей год не ходила, не поднималась по лестнице. Я обычно иду да к сосенке, ну не к каждой, возьму да монеты кину туда дальше, углубление сделаю. Приложуся рукой и лбом. Как святые места” (ПМА 3: Г.П.).

Согласно одному из комментариев, “душа монетки”, положенной в сосну, отлетает Богу, а тело забирают люди, то есть ее изъятие не нарушает общения с потусторонним адресатом. Таким образом, сама металлическая “денежка” воспринимается не как дар, а как его носитель, конверт, в котором передается весть. После акта магической коммуникации она становится излишней. Но чтобы контакт состоялся, монета должна какое-то время находиться в сосне (иначе люди, собирающие деньги прямо сразу же, не вызывали бы нареканий), а именно: то время, когда происходит коллективный обход деревьев.

С одной стороны, “денежка” — метонимический субститут блага как такового, с ее помощью человек как бы очищает (освящает) свое благополучие. С другой стороны, каждая монета — часть коллективного дара. Нет резона приносить больше, попытки отдать более крупные купюры практически не встречаются, но то, что участвовать должен каждый — важно. В группе паломников одна из женщин другой дает запасную монету — количество актов (действий) по помещению ее за кору важнее, чем объем приношения.

Как и с монеткой, “душа” поминальной пищи на кладбище “отлетает” покойным родственникам, если ее съедают живые внуки или случайные прохожие, поэтому на могилах устраивают обильное застолье и угощают всех проходящих. Утратившему телесность умершему приносится материальный дар трапезы, и это должно придавать ему силы и вызывать ответную благодарность (покровительство). Потребляя результат трудов своих живых потомков, покойный обязуется помогать в достижении такого же благополучия на следующий год. Одновременно родственники, находясь в гостях у умершего, сами разделяют эту трапезу как дар.

Если приношение на кладбище и святое место похоже, то с ответом все несколько сложнее. Кладбище не предполагает материального “сувенира”, напротив, существует

запрет на вынос с могил любого предмета. Связь с умершими родственниками изначально прочнее, чем с локальной святыней, а страх их слишком активного участия в жизни живых больше. По наблюдениям О.А. Седаковой, помощь, ожидаемая от покойных, вторична по отношению к сохранению равновесия (Седакова 2004: 36).

Но когда мы говорим о святых местах, важно разделить объекты природные, принадлежащие месту изначально, и чужие дары. Последние таят в себе ту же опасность, что и предметы с кладбища.

Существует запрет забирать оставленные потустороннему адресату материальные приношения. Для обычного человека (члена общины) включение с ним в коммуникацию подобным образом чревато несчастьями и потерями:

- А монетки из сосны люди некоторые берут, так это можно брать?
- Нельзя. Берут те, кому нечего есть. Нищие.
- А если монета не у сосны, а просто на улице лежит, ее можно брать?
- У нас было таких два. Царство Небесно. Моложе меня. Ходили с утра. Обойдут, насобирают и утром к магазину. Решай сама. Кто-то обронил, это все ведь на себя берешь. Чужие растраты (ПМА 3: Г.П.).

Вещи и деньги не бывают бесхозными, они всегда чьи-то дары или потери. Берущий их совершает воровство.

Исключение составляют нищие. Можно заметить, что не все старушки оставляют монеты или собирают их для церкви. В 2017 г. я записала интервью с женщиной, которая уносила мелочь из сосен, мотивируя это своим обездоленным положением (см.: Югай 2019б: 87–88). В исследовании Щепанской люди, вовлеченные в обетный праздник, разделяются в зависимости от статуса. В частности, есть паломники, которые должны отдавать блага (деньги, приношения), и нищие, которые, выступая посредниками с другим миром, эти блага принимают (Щепанская 1995: 117). При этом отношение моей информантки к монетам в соснах и конфетам на кладбище абсолютно идентично: “Я обберу, принесу: Наташка, вот я конфеток принесла тебе. [Можно с могилки домой принести?]. А в бумажках дак ничего”. И то, и другое ей, по ее словам, позволительно брать в силу бедности и старости (ПМА 3: жен. 86).

То, что люди, осознающие себя как члены общины, а не исключение из нее, не выносят с кладбища предметы, во многом обусловлено тем, что там нет “природного”, все, что могло бы быть найдено, уже дар живых потустороннему миру. Даже сам покойник в причитаниях определяется как идеальное приношение, которое земля и смерть принимают (см.: Югай 2019б). Не даренными, а значит, могущими быть воспринятыми как ответный знак становятся проявления природного: прилет птиц на могилу (мотив есть и в причитаниях, и в бытовых рассказах о посещении кладбища), белка, бабочка, выглянувшее солнце.

Ситуация меняется, когда кладбище не свое и связь с ним и похороненным на нем осознается как недостаточно сильная. И здесь мы можем наблюдать процессы, очень похожие на взаимодействие со святыми источниками. Один из наиболее очевидных примеров — захоронение на родине тех, кто умер вдали от дома. Если перенос останков невозможен, то люди производят обмен землей. Так, в одном из селений Вытегорского р-на Вологодской обл. рассказывают, что между могилами похороненных в разных деревнях супругов произвели обмен — перетащили по горстке земли, — чтобы они “могли общаться” (Древо жизни 2016: 95). Земля становится контактным субститутотом тела и носителем личности умершего, и ее перемещение поближе к дому — способ установить постоянную связь.

Таким образом, на святом месте где-то в процессе коммуникации посыл высшим силам — абстрактное понятие — освобождается от своего носителя, а их ответ, набранный в роднике только в это утро или отделенный от соснового ствола, наоборот, его обретает. Сам же материальный носитель предельно мал и представляет

собой часть целого — “мелочи” (“медных денег” как множества), отданной общиной, сосны, которой касался образ Богородицы. На кладбище происходит скорее не обмен, а приношение, но в нем также важен жест (подготовить угощение, прийти издалека, произнести текст причета или рассказать новости). Ответ не материализуется в предметы-сувениры, однако может прочитываться в “знаках” природного мира.

Застолье как подтверждение соглашения. В обоих случаях — и поминок, и праздника — присутствие тела или его субститута (след Богородицы) вызывает застолье. Богатая трапеза на могилах — неперенная часть традиционных поминок и свойственна не только русской культуре. Например, ирландские пиршества на кладбищах, сопровождаемые ритуальным плачем, были предметом многих описаний путешественников и осуждения священников (*Lysagh 1997*).

Поминальная пища различается в разных местах. В Никольском р-не на кладбище приходят с корзиной еды, включающей яйца, выпечку и мясо. Сама форма могильного памятника в этой местности представляет собой крест с крышей и надгробную доску, состоящую из стола и двух скамеек (“творило”): “Теперь делают памятники, этого и не ставят, а сразу песочком делают, засыпают и цветочки сажают. А на могилке — мы сидим сюда, соберемся близкие, посидим, поменем, поедим” (ПМА 1).

О важности поминальной трапезы писал М.Д. Алексеевский в своей диссертации (*Алексеевский 2005*). Она служит ритуалом, меняющим социальный статус умершего и его близких, а также поддерживает родственные связи внутри общины. А.А. Панченко указывает, что застолье, напоминающее поминальное, входит в некоторые культы святых мест (в рассматриваемом кейсе похожего нет, возможно, из-за близости кладбища, необходимость застолья на котором сильнее): “Наконец, следует отметить еще один вид приношений — это различные продукты: хлеб, пироги, конфеты, яблоки, помидоры, яйца. Примечательно, что праздники, справляемые в почитаемых местах, могут сопровождаться небольшой трапезой” (*Панченко 1998: 100*). Такие застолья позволяют “породниться” (или продолжить родство) с потусторонними силами, будь то святые или предки, и таким образом обрести внешний авторитет, скрепляющий сообщество.

Если пройти кладбище до конца, то оказываешься на небольшом торговом пятачке, где есть и одежда, и напитки, и жареное мясо — принятая в Никольском р-не поминальная еда. В годы антирелигиозной кампании в местной печати появлялись обличающие заметки. По свидетельству газеты “Никольский коммуналь”, в 1932 г. вместо традиционного праздника был проведен базар с показом кино: «Вместо старой поповско-кулацкой, пьяной “Тихвинской”, там, где поповская свора вытягивала от мужика последние крохи масла и хлеба на “пресвятую тихвинскую мать”, 9 июля в Аргунове прошел первый колхозный базар» (Первый Аргуновский 1932). Редакция рекомендует “профорганизациям Никольска поучиться у Аргуновцев, как надо организовывать культ-обслуживание базара”. Такая подмена, с одной стороны, уничтожала старые традиции, с другой — помогала им сохраниться. Деревенская ярмарка на престольный день не противоречит идее праздника как взаимного гостевания (как среди живых, так и с подключением потусторонних сил) и обмена благами. В частности, он может производиться и внутри разных частей пространства Тихвинской: «К камешку-то пойдешь, водицы принеси, обрызгаешь гробу да всё, да и домой возьми. [Это на похоронах?] И на кладбище. Оставь немножко, гроб-от полей, и ко кресту... “Ты ко мне не ходи, а я буду ходить к тебе”. Вот когда пойдешь, может. На речке возьми воды» (ШТНК: Е.П.Г.).

Надо говорить, что такие практики, конечно, имеют отношение к обмену, а не к товарно-денежным отношениям, в основе которых лежит понятие прибыли. Но деревенская ярмарка предполагала не только последние, но также отдачу и получение информации и разного рода контакты с более широким, чем в повседневной жизни,

кругом лиц. Кроме того, в деревне сами товарные сделки маскировались под обмен, а установление родственных связей — под куплю-продажу, так что грань между этими двумя формами взаимоотношений была тоньше, чем сейчас.

В общине не только праздники, но и сделки принято скреплять совместным приемом пищи и распитием алкогольных напитков (см. статью А.Ф. Журавлева про “обмывание копыт”: Журавлев 1984). Поэтому продажа скота может обставляться практически как сватовство. Часть блага при “обмывании” и схожих с ним практиках может выбрасываться — отдаваться неучтенным потусторонним силам. Крупные покупки, прибавление в семье или увеличение оклада обычно сопровождаются “обмыванием” и у современных горожан, хотя объектами угощения здесь становятся не продавцы-покупатели, а причастные “свои”: коллеги или друзья, в зависимости от полученного блага. Застолье здесь — скрепление отношений внутри группы и своеобразная “коллективизация” частного приобретения. В деревенской общине дарообмен возможен (или желателен) только между родственниками, потому что воспринимается как безопасная и допустимая форма, тогда как купля-продажа между чужими нарушает баланс коллективного блага.

Первичный дар инициирует ответный, и это действие входит и в поминальный комплекс. Содержание причетов, звучащих на кладбище, — жалоба на свою тяжелую жизнь. Уже “обжившийся” на том свете покойник должен понять, что пора помогать оставшейся здесь семье. Так, обращающаяся к умершему предваряет причет приговором: “Не все шикарно есть.... Когда-то шикарно, когда-то и не шикарно. Господи, помилуй. Господи, помилуй...”. В тексте самого причета содержится жалоба: “Живу да маюся, / Уж терплю, / Наревуся, натерплюся, / Куды деваться” (ПМА 3: жен., 86). В другом причете, записанном на Тихвинскую, женщина в устойчивых формулах демонстрирует свою неспособность работать: “Ой, у меня, у горящици, / Ой, не заходили уж ноженьки, о-о-о, / Ой, не заработали руценьки, о-о-о, / Ой, без родимые да ладошки, о-о-о” (Югай 2019б). В 2011 г. в этих местах была найдена тетрадь с записью причитания, сделанной деревенской жительницей, явление довольно редкое (ПМА 2). Через плачи, записанные на Тихвинской (как и через все поминальные плачи в целом), проходит общий сюжет: без умершего некому выполнять работу, родственникам тяжело, им необходима помощь. И ее должен оказать покойный, “разбуженный” и “накормленный” в честь “святого дня”. Таким образом, человек чаще всего выступает в роли подателя материальных ценностей (пищи для покойника, украшений для святого места) и потребителя благодати.

Важно, что практика поминального причитания на праздники приближается к коллективной, потому что время посещения могил строго ограничивается. Вспоминая о годах, в которые традиция была развита, многие рисуют картину кладбищ, где плач слышится одновременно с разных могил. Регламентируется и время посещения обетного праздника, порядок действий и тропинки, по которым стоит передвигаться паломникам (например, не ходить по широкой лестнице, а только по узкой старой природной, из корней), хотя каждый идет со своей просьбой или благодарностью. Это позволяет предположить, что запрос на коммуникацию одновременно и индивидуален, и коллективен, а значит, и ожидаемый ответ должен быть не только индивидуальным, но и коллективным. Как было сказано выше, после особенно пышного празднования Тихвинской в 2010 г. появились рассказы о том, что человек утонул, потому что разгул и веселье в такой день — это кошунство (ПМА 2), но это не индивидуальное наказание особенно резвящемуся жителю деревни, а предупреждение всем — путем убитка общины.

Главный же положительный ответ потустороннего получателя в аграрном обществе — благополучие и урожай — предназначается всей группе, что перекликается с наблюдением С.Ю. Неклюдова по поводу текстов, адресованных божеству: “Они, видимо, в принципе не ориентированы на диалог, поскольку их коммуникативное

задание — провоцировать желательное действие, а не получать ответ” (Неклюдов 2012). Это касается как обращения к умершим родителям, так и к оставившему след в камне святому.

На обетном празднике мы имеем дело не с разовым коммуникативным актом, а с цепочкой контактов: обеты, как и подарки в дарообмене, действуют в обоих направлениях — и как благодарность, и как инициирование благ в будущем. На Тихвинскую люди приходят за благодатью на весь год, запастись щепочками от зубной боли, исполнить обет и расплатиться за чудеса, случившиеся в течение прошедшего периода, двумя или десятью кругами на коленях вокруг церкви, уладить свои отношения с высшими силами.

Помимо благополучия на год жители разных деревень получают немедленное ощущение блага, связанное с участием в коллективном действии. Ежегодные сборы позволяют почувствовать целостность группы и большую защиту перед лицом тревоги, ощущение которой обостряется в месте контакта с сакральным адресатом.

Взаимодействие с потусторонними силами привязано к месту и ко времени. Даже если предполагается, что тот или иной трансцендентный актор участвует в жизни постоянно (будь то Богородица или умершие родители), есть точки коммуникации с ними, точки, в которых работает канал связи.

Контакт инициируется через прикосновение и слова. Субститут адресата — которым может выступать знак, например, крест, или метафорическая или метонимическая замена, изображение или след соответственно, — при таком взаимодействии выполняет роль канала связи, перекодирующего сообщение.

Сообщение кодируется через словесные формулы и предметы (приношения), которые служат средством передачи просьбы или информации о себе. Так, головная боль выражена контактным субститутом, платком, а дар Божеству — полотенцем: “Голова болит, так платок носят [, чтобы оставить на святом месте]. Богу молятся, так полотенце” (ШТНК: Е.П.Г.).

Ответ на сообщение получается за счет обратного перекодирования. На празднике благодатью наделяются материальные объекты (камушки, щепки, вода). На кладбище существует запрет выноса предметов, но активно работает гиперсемиотизация, превращающая в сознании адресанта любые явления — от прилета птицы или бабочки до тени на могильной фотографии — в знаки: адресат присутствует, сообщение принято. В роли таких посредников могут выступать и люди: прохожие, нищие, которые не включены в общину и поэтому относятся к другой стороне (потусторонние).

Запрос на контакт одновременно и коллективен, и индивидуален. В случае святого места коллективность более заметна, потому что оно — духовная собственность общины (деревни, района). И на кладбище в поминальные дни, и на престольный праздник каждый приходит со своим горем, обетом, поминовением, но поскольку все ведут себя одинаково, в результате действие становится массовым.

Ощущение произведенной коммуникации, состоявшегося общения, приносит удовольствие (“как поговорил с им” — описывают посещение могилы). Таким образом, кроме передачи просьбы о благополучии (которая не всегда сформулирована), значимым становится и “фактическое общение” (коммуникация для удовольствия) с потусторонним. По сути же, такие практики служат выраженному взаимодействию со своей группой, не с каждым ее участником в отдельности, но с символическим ее воплощением в виде деревенской святыни или места упокоения предков. Отдельный представитель общины демонстрирует излишек ресурса — сил для ритуального проползания на коленях, монет и угощений для приношения — и готовность им поделиться. Становясь свидетелем и участником подобной коллективной практики, человек обретает чувство защищенности

внутри коалиции, а в качестве гаранта связи с этим ощущением на весь год может захватить с собой частичку места: камешек или щепку от всем известного дерева.

Примечания

¹ Здесь и далее под “святым местом” я подразумеваю локус, где возникают вернакулярные практики почитания места, которые мотивируются легендами о чудесном явлении божества в прошлом. “Паломниками” называются люди, специально приезжающие или приходящие в это место для исполнения таких практик.

² Официально место принадлежит д. Чернцово Никольского р-на Вологодской обл., жители именуют его словом “Борок”. Например, (ШТНК: В.Н.П.).

³ Не претендуя на сравнительный аспект, заметим, что в городской культуре также возможны “сувениры” с могил, находящихся далеко. Так в Музее Марины Цветаевой были представлены металлические листики с венка на могиле Якова, Елизаветы и Константина Эфрон (кладбище Монпарнас, Париж), отправленные Сергеем Эфроном брату и сестрам в 1912 г., а в московском Музее Андрея Белого хранится лист, привезенный поэтом с могилы Блока в Санкт-Петербурге.

Благодарности

Выражаю благодарность рецензентам статьи за ценные замечания.

Источники и материалы

Первый аргуновский 1932 — Первый аргуновский прошел с успехом: опыт первого сельского базара — всем сельским базарам района // Никольский коммуна. 1932. № 212 (15 июня).

ПМА 1 — Полевые материалы автора 2010 г. Записано в д. Чернцово Аргуновского с/с Никольского р-на на Борке и кладбище Е.Ф. Югай и Е.Ю. Мельниковой.

ПМА 2 — Полевые материалы автора 2011 г. Записано в д. Чернцово Аргуновского с/с Никольского р-на на Борке и кладбище Е.Ф. Югай.

ПМА 3 — Полевые материалы автора 2017 г. Записано от жен., 86, 09.07.2017 г. на кладбище д. Чернцово; от Г.П., жен., 1946 г.р., 10.07.2017 г. в д. Семенка (Аргуново) Е.Ф. Югай и Е.Ю. Мельниковой.

ПМА 4 — Полевые материалы автора 2018 г. Записано 09.05.2018 г. на кладбище в г. Кириллов Вологодской обл. Е.Ф. Югай.

ПМА 5 — Полевые материалы автора 2018 г. Записано 12.06.2018 г. на кладбище в г. Тотьма Вологодской обл. Е.Ф. Югай.

ПМА 6 — Полевые материалы автора 2019 г. Записано 10.06.2019 г. на Горбачовском кладбище в г. Вологда Е.Ф. Югай.

ПМА 7 — Полевые материалы автора 2019 г. Записано от А.И.П., жен., 1930 г.р., 19.08.2019 г. в Большое Оксильово Вахневского с/с Никольского р-на Вологодской обл. во время молебна Е.Ф. Югай и Е.Ю. Мельниковой.

ШТНК — Фонд фольклорно-этнографических материалов Вологодской Школы традиционной народной культуры (А.А.Ш., жен., 1923 г.р., род. в д. Иваково Теребаевского с/с, зап. 17.08.2001 г. в д. Чернино Вахневского с/с Никольского р-на Ю. Кузнецовой, С. Жегаловой, Ж. Гавриловым; А.Т.Т., жен., 1937 г.р., род. в д. Павлово, зап. 21.08.2014 в д. Телянино г. Аргуновского с/с Никольского р-на Н.Е. Шохиной; В.В.С., жен., 1936 г.р., род. в д. Ермаково Завражского с/с, зап. 26.08.2014 г. д. Аргуново Аргуновского с/с Никольского р-на Н.Е. Шохиной; В.Н.П., жен., 1913 г.р., род. в д. Сельская, зап. 12.08.1997 г. в д. Красота Рослятинского с/с Бабушкинского р-на Н.Е. Финовой, Н. Роминой, Н. Чернявской, Т. Сазоновой, А. Громовой; Е.Н.Б., жен., 1928 г.р., род. в д. Захарово Вахневского с/с Никольского р-на, зап. 14.08.2001 г. в д. Захарово Вахневского с/с З.К. Бакулиной, А.В. Поповой, Е.А. Бакулиной, Ю. Дьячковым, А. Яблоковой, Р. Беляковым; Е.П.Г., 1926 г.р., род. в д. Ильинское, зап. 21.08.2014 г. в д. Телянино Аргуновского с/с Никольского р-на Н. Шохиной; Л.П.К., жен., 1933 г.р., род. в д. Есипово, зап. 14.08.2001 г. в д. Вахнево Вахневского с/с Никольского р-на Ю. Дьячковым; М.А.Ч., жен., 1925 г.р., род. в д. Починок,

зап. 12.08.1997 г. в д. Кожухово Жубрининского с/с Бабушкинского р-на Н.Е. Финовой, Н. Роминой, Н. Чернявской, Т. Сазоновой, А. Громовой; *Н.А.К.*, жен., 1930 г.р., род. в д. Чернино, зап. 21.08.2001 г. в д. Чернино Вахневского с/с Никольского р-на Ю. Кузнецовой; *С.Т.Н.*, жен., 1922 г.р., род. в д. Березники, зап. 13.08.1997 г. в д. Рослятино Рослятинского с/с Бабушкинского р-на Н.В. Бабушкиной; *Ф.И.К.*, жен., 1932 г.р., род. в д. Б. Оксилово, зап. 17.08.2001 г. в д. Чернино Вахневского с/с Никольского р-на И. Карташовой, Е.Ю. Мельниковой, Е. Смирновой, Д. Дурышевым).

Научная литература

- Алексеевский М.Д.* Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре Русского Севера XIX–XX вв. (на материале похоронно-поминальных обрядов и причитаний). Дисс. ... канд. филол. наук. Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 2005.
- Древо жизни: Традиционная культура Вытегорского района. Вологда: Эпатаж, 2016.
- Журавлев А.Ф.* “Обмывание копыт” (из восточнославянской лексики и фразеологии, связанной с ритуалами купли-продажи скота) // Славянское и балканское языкознание: язык в этнокультурном аспекте. М.: Наука, 1984. С. 109–114.
- Криничная Н.А.* Указатель типов, мотивов и основных элементов преданий // *Криничная Н.А.* Предания русского Севера. СПб.: Наука, 1991. С. 281.
- Мосс М.* Очерк о даре // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996. С. 83–169.
- Неклюдов С.Ю.* Бог как власть и диалог с ним // Антропологический форум. 2012. № 17. С. 121–133.
- Неклюдов С.Ю.* “Дурной обычай”: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре / Ред. Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. М.: РГГУ, 2013 (Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика). С. 77–173.
- Новик Е.С.* “Вещь-знак” и “вещь-жест”: к семиотической интерпретации фетишей // Вестник РГГУ. Вып. 2. М.: РГГУ, 1998. С. 79–97.
- Панченко А.А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. М.: НЛО, 2012.
- Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.
- Петров Н.В.* Сюжетно-мотивный комментарий. Указатель локусов и сюжетных ситуаций. Указатель акторов и мотивов // Между мифом и историей: Мифология пространства в фольклоре Русского Севера / Сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров. М.: Форум; Неолит, 2016. С. 314–458.
- Петров Н.В.* Указатель сюжетов и мотивов к разделам “Легенды и предания”, “Рассказы о староверах и скрытниках”, “Присловья” // Каргополье: Фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни, присловья) / Сост. М.Д. Алексеевский, А.Б. Мороз и др. М.: ОГИ, 2009. С. 495–539.
- Седакова О.А.* Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004.
- Чеснокова Е.Г.* “Частная территория”: место захоронения в поле социальных взаимодействий // Этнографическое обозрение. 2019. № 1. С. 65–78.
- Югай Е.Ф.* (Не)вечная память: жизнь и смерть спонтанных мемориалов // Фольклор и антропология города. 2019а. № 1–2. С. 122–143.
- Югай Е.Ф.* Челобитная на тот свет: Вологодские причитания в XX веке. М.: Индрик, 2019б.
- Foster G.* Peasant Society and the Image of Limited Good // *American Anthropologist*. 1965. Vol. 67 (2). P. 293–315.
- Keane W.* The Value of Words and the Meaning of Things in Eastern Indonesian Exchange // *Man*. 1994. Vol. 29 (3). P. 605–629.
- Lysaght P.* “Caoineadh os Cionn Coirp”: The Lament for the Dead in Ireland // *Folklore*. 1997. Vol. 108. P. 65–82.
- Meyer B.* Mediation and Immediacy. Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium // *Social Anthropology*. 2011. № 19 (1). P. 23–39.

Research Article

Yugai, E.F. Fair of Grace: The Material and Spiritual during the Votive Feast and Memorial Days [Yarmarka blagodat: material'noe i dukhovnoe v obetnyi prazdnik i pominal'nye dni]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 114–131. <https://doi.org/10.31857/S086954150008763-9> ISSN 0869-5415
© Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Elena F. Yugai | <http://orcid.org/0000-0001-8612-1361> | leta.ugay@gmail.com | Liberal Arts College, Institute for Social Science, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82/1 Vernadskii Avenue, Moscow, 119571, Russia)

Keywords

votive holiday, holy places, funeral rite, anthropology of money, lamentations, Vologda region

Abstract

The article examines the votive feast (celebration of the Tikhvin Icon of the Holy Virgin), held in the Nikol'skii district of the Vologda region, as compared to the commemoration ritual. Ritual activities and votive offerings are interpreted as symbols in the system of communication with an addressee in the other world (the Holy Virgin or a dead relative) and community members. Various objects, such as coins, food items, chips of the sacred wood, etc., are viewed as bearers of the idea of good and a token of belonging to the group. This study continues the author's research into the meaning of lamentations and communication with the dead and draws on a range of unique materials collected in the course of the 1990–2000 expeditions of the Vologda School for the Study of Traditional Culture, as well as gathered during the author's own field research in the 2010s.

References

- Alekseevskii, M.D. 2005. Zastol'e v obriadakh i obriadovom fol'klore Russkogo Severa XIX–XX c. (na materiale pokhoronno-pominal'nykh obriadov i prichitanii) [Feast in Rites and Ritual Folklore of the Russian North in 19–20 Centuries]. PhD diss., Russian State University for the Humanities.
- Chesnokova, E.G. 2019. “Chastnaia territoria”: mesto zakhroneniia v pole sotsial'nykh vzaimodeistvii [“Private Territory”: Burial Ground in the Field of Social Interaction]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 65–78.
- Drvo zhizni: Traditsionnaia kul'tura Vytegorskogo raiona [The Tree of Life: The Traditional Culture of Vytegorsk Area]. 2016. Vologda: Epatazh.
- Foster, G. 1965. Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist* 67 (2): 293–315.
- Keane, W. 1994. The Value of Words and the Meaning of Things in Eastern Indonesian Exchange. *Man* 29 (3): 605–629.
- Krinichnaia, N.A. 1991. Ukazatel' tipov, motivov i osnovnykh elementov predanii [The Index of Fable Types, Motives and Key Elements]. In N.A. Krinichnaia. Predaniia russkogo Severa [Fables of the Russian North], 281. St. Petersburg: Nauka.
- Lysaght, P. 1997. “Caoineadh os Cionn Coirp”: The Lament for the Dead in Ireland. *Folklore* 108: 65–82.
- Mauss, M. 1996. Ocherk o dare [Essay on the Gift]. In *Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po sotsial'noi antropologii* [Society. Exchange. Personality: Proceedings of Social Anthropology], by M. Mauss, 83–169. Moscow: Vostochnaia literature.
- Meyer, B. 2011. Mediation and Immediacy. Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium. *Social Anthropology* 19 (1): 23–39.
- Nekliudov, S.Yu. 2012. Bog kak vlast' i dialog s nim [God as a Power and the Dialogue with him]. *Antropologicheskii forum* 17: 121–133.
- Nekliudov, S.Yu. 2013. “Durnoi obychai”: priznavaemye pravila i real'naia praktika v narodnoi kul'ture [“A Bad Habit”: Accepted Rules and Real Practice in the Folk Culture]. In *Zapretnoe / dopuskaemoe / predpisannoe v fol'klore* [The Forbidden / Allowed / Prescribed in Folklore], edited by E.N. Duvakin and Yu.N. Naumova, 77–173. Moscow: RGGU.
- Novik, E.S. 1998. “Veshch'-znak” i “veshch'-zhest”: k semioticheskoi interpretatsii fetishei [“The Sign Thing” and “the Gesture Thing”: To the Semiotic Interpretation of Fetishes]. *Vestnik RGGU* 2: 79–97.

- Panchenko, A.A. 2012. *Ivan i Iakov — neobychnye sviatye iz bolotistoi mestnosti* [Ivan and Jacob are Unusual Saints from Marshland]. Moscow: NLO.
- Panchenko, A.A. 1998. *Issledovaniia v oblasti narodnogo pravoslaviia. Derevenskie sviatyni Severo-Zapada Rossii* [Studies in the Field of Folk Orthodoxy. Village Shrines of the North-West of Russia]. St. Petersburg: Aleteia.
- Petrov, N.V. 2009. Ukazatel' siuzhetov i motivov k razdelam "Legendy i predaniia", "Rasskazy o staroverakh i skrytnikakh", "Prislov'ia" [Index of Plots and Motifs to the Sections "Legends and Tales", "Stories about Old Believers and Skrytniks (Hiding People)", "Proverbs"]. In *Kargopol'e: Fol'klornyi putevoditel' (predaniia, legendy, rasskazy, pesni, prislov'ia)* [Kargopol'e: Folklore Guide (Tales, Legends, Stories, Songs and Sayings)], edited by M.D. Alekseevskii, A.B. Moroz et al., 495–539. Moscow: OGI.
- Petrov, N.V. 2016. Siuzhetno-motivnyi kommentarii. Ukazatel' lokusov i siuzhetnykh situatsii. Ukazatel' aktorov i motivov [Subject and Motive Comments. Index of Loci and Plot Situations. Index of Actors and Motives]. In *Mezhdru mifom i istoriei: Mifologiiia prostranstva v fol'klоре Russkogo Severa* [Between Myth and History: The Mythology of Space in the Folklore of the Russian North], edited by A.B. Moroz and N.V. Petrov, 314–458. Moscow: Forum; Neolit.
- Sedakova, O.A. 2004. *Poetika obriada: Pogrebal'naia obriadnost' vostochnykh i yuzhnykh slavian* [Poetics of Rite: Funeral Rituals of the Eastern and Southern Slavs]. Moscow: Indrik.
- Yugai, E.F. 2019. (Ne)vechnaia pamiat': zhizn' i smert' spontannykh memorialov [The (Non)-eternal Memory: The Life and Death of Spontaneous shrines]. *Fol'klor i antropologiiia goroda* 1–2: 122–143.
- Yugai, E.F. 2019. *Chelobitnaia na tot svet: Vologodskie prichitania v XX veke* [The Petition to the Underworld: Vologda Laments in 20th century]. Moscow: Indrik.
- Zhuravlev, A.F. 1984. "Obmyvanie kopyt" (iz vostochnoslavianskoi leksiki i frazeologii, sviazannoi s ritualami kupli-prodazhi skota) ["Wetting the Bargain" (from the East-Slavic Lexicon and Phraseology Related to the Ritual of Cattle Buying and Selling)]. In *Slavianskoe i balkanskoe iazykoznanie: Yazyk v etnokul'turnom aspekte* [Slavic and Balkan linguistics: Language in the Ethnocultural Aspect], 109–114. Moscow: Nauka.

МАМА ФРАНСИСКА: ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ В КУБИНСКОМ КУЛЬТЕ СПИРИТИЧЕСКИХ КУКОЛ

Ключевые слова: Куба, Конго, афро-кубинская культура, йоруба, спиритизм, куклы, сантерия, нкиси, пало, лукуми

Статья посвящена такому важному элементу кубинского спиритизма, как культ спиритических кукол. В ней приводится церемония, в ходе которой создается кукла Мама Франсиска, объясняется ее место в спиритическом пантеоне, ее связь с религиозно-магическими традициями оча и пало. На основании полевых исследований и этнографических данных делается вывод о значении спиритических кукол для сохранения этнокультурной памяти в условиях этнического и религиозного разнообразия Кубы. Также прослеживаются связи в духовно-магических практиках народов Центральной Африки и афро-кубинцев. Сама же рассматриваемая традиция спиритизм крусадо предстает мостом между бытующими на острове религиозными направлениями.

Кубинский спиритизм и религиозная пограничность. Спиритизм на Кубе привлек исследовательское внимание еще в бытность своего формирования, в конце XIX — начале XX в. (Ortiz 1914, 1919). Позднее Л. Кабрера рассматривала кубинский спиритизм в контексте сложной этнорелигиозной композиции Кубы (Cabrera 1977, 1986, 2018). Однако куда более пристально исследователи в XX в. изучали афрогенные культы Кубы, такие как *оча* (*сантерия*), *пало*, тайное общество *Абакуа*, а не собственно спиритизм, связанный с названными традициями. Долгое время кубинский спиритизм не удостоивался серьезных монографий; это положение изменилось лишь в 1990-е годы (Millet 1996), а уже в XXI в. появились труды, посвященные различным направлениям кубинского спиритизма, его истории и философии (Dodson 2008; Almanza Tojeiro 2012; *Espirito Santo* 2015).

Кубинский спиритизм, будучи явлением сложным, гибким и восприимчивым к социокультурным изменениям, представляет насыщенное и перспективное поле для исследований. Опыт этнографического изучения Кубы (деятельность Л. Кабреры и ее продолжателей) показывает, насколько востребованы в дальнейшем могут быть описания сложной афро-кубинской обрядности, сделанные в ходе включенного наблюдения. Исходя из этого, рассказывая о *спиритизме крусадо* (*espiritismo cruzado* — смешанный или скрещенный спиритизм), кажется уместным предложить в данной статье и описание обряда, зафиксированного автором статьи в Гаване в июне 2019 г.

Обычно исследователи выделяют несколько основных направлений кубинского спиритизма. Кроме названного *спиритизма крусадо*, это *спиритизм де кордон* (*espiritismo de cordon* — спиритизм цепи или духовного круга, *кордона*), *спиритизм*

Нестор Александрович Маничкин | <https://orcid.org/0000-0001-9308-0094> | nes.pilawa@gmail.com | к. и. н., научный сотрудник центра медицинской антропологии | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

стола, или научный спиритизм (*espiritismo de mesa o científico*), и спиритизм милосердия (*espiritismo de caridad*) (Dodson 2008: 127). Иногда к спиритизму относят также муэрттеризм (*muertétera bembé de sao*), который, однако, может рассматриваться и как отдельная от спиритизма религиозно-магическая традиция (Там же: 128). Стоит отметить, что сами практики зачастую не акцентируют внимание на названиях той или иной спиритической традиции, которые используют общие или смежные понятия. Так, *кордон* — это в первую очередь практика *espiritismo de cordon*, когда участники сеанса образуют ритуальную цепочку, но это также и круг духов-покровителей. Также все спириты Кубы в той или иной мере ссылаются на работы Алана Кардека (1804–1869).

В то же время термин *крусадо*, обозначающий смешанность или скрещенность ряда традиций, применяется не только в отношении спиритизма: к примеру, те ответвления или религиозные общины *пало* (традиция, развивающая наследие бантуязычных рабов, вывезенных преимущественно из Конго и Анголы), которые охотно впитывают элементы католицизма, *оча* (традиция, имеющая истоки в Нигерии) и спиритизма, тоже могут рассматриваться как *пало крусадо* (Ochoa 2010: 145). Традиция *пало*, известная и как *пало монте* (*palo monte*), имеет три основных (традиционных) направления: *пало майомбе* (*palo mayombe*), *пало брийюмба* (*palo brillumba*) и *пало кимбуса* (*palo kimbisa*), причем два последних особенно подвержены влиянию спиритизма. Практику спиритизма, общую для приверженцев *оча* и *пало*, практику, в которой помимо обычных для спиритизма молитв и обращений, составленных Кардеком, наличествуют африканские по происхождению, пришедшие из конголезской или нигерийской культуры элементы, и называют *спиритизмом крусадо*. Другие формы кубинского спиритизма в значительно меньшей степени смешаны с африканским наследием или вовсе дистанцируются от него, ориентируясь на собственное кардецианство (систему Кардека в “чистом” виде), христианство, европейский оккультизм, представления об экстрасенсорике и т.п.

Выделенные этнографами формы кубинского спиритизма нельзя воспринимать как четко оформленные, обособленные друг от друга духовные направления или некие деноминации, а скорее как траектории, которых в общем и в целом придерживаются те или иные спириты. В этой связи справедливой видится критика устоявшейся классификации, предпринятая Д. Эспирито Санто, которая указывает, что абсолютизация классификации “кубинских спиритизмов” может привести к “путанице относительно самой природы наблюдаемого космологического и материального синкретизма”, ведь спиритизм “является духовной технологией с чрезвычайно инклюзивной способностью относительно афро-кубинской космологии” и по этой причине “создает бесконечность метафизических идентичностей” (*Espirito Santo* 2013: 5–6). Речь идет о том, что феномен смешения, скрещивания (*cruzamiento*) в случае спиритизма — это следствие самой его философии и практики, следствие взаимодействия людей с сущностями, духами (*espiritos*), мертвыми (*muertos*), которые имеют различные биографии и выступают агентами различных культур. Отсюда наличие на спиритическом алтаре (*bóveda espiritual*) символики разных религий (католическое распятие и фигурки святых могут соседствовать, к примеру, со статуэтками Будды), присутствие в спиритическом *кордоне* духов того или иного этнического происхождения (но чаще, конечно, это белые кубинцы, афро-кубинцы, цыгане и индейцы)¹ и, наконец, практика работы со спиритическими куклами, которые соотносятся с теми или иными религиозными и этническими традициями.

Европейский спиритизм пришел в Латинскую Америку во второй половине XIX в. и довольно быстро завоевал популярность в привилегированных слоях общества. В 1890-х годах кубинские последователи А. Кардека участвовали в первом международном спиритическом конгрессе в Барселоне, действовала Кубинская федерация спиритов. При этом спиритизм в духе позитивистских и секулярных чаяний того

времени воспринимался как свободное от религиозных и магических пережитков научное направление, призванное объединить людей на пути к духовному и социально-политическому прогрессу (*Almanza Tojeiro* 2012: 13–20). В связи с этим первые десятилетия спиритизма на Кубе были отмечены идеями о деафриканизации (таковая считалась необходимой в борьбе с архаикой, которая противопоставлялась научности), но уже вскоре спиритизм вышел за пределы высшего общества и превратился, напротив, в пространство, где традиционная африканская образность нашла свое новое воплощение (*Espírito Santo* 2013: 10–11). В значительной степени этому способствовало частичное вырождение на острове нигерийского культа предков (*эгунов*), утрата ряда похоронных и поминальных церемоний, которые в традиционной нигерийской культуре обеспечивают гармонию в отношениях живых и мертвых. Кубинское чернокожее население с энтузиазмом восприняло спиритизм белых, дополнило и переработало его, приспособив под собственные нужды и наделив соответствующей спецификой (*Canizares* 1999: 74–78). Транс одержимости и помощь духов (в исцелении, защите, предвидении будущего) стали главными чертами кубинского спиритизма.

Некоторое время спиритизму отводилась вспомогательная роль в общей религиозной композиции Кубы, считалось, что он скорее дополняет осевые традиции (*сантерию* и *пало*), существует *ad marginem*. В наше время, с развитием постструктуралистских подходов в культурной антропологии, кубинский спиритизм начинает восприниматься учеными иначе — как центробежная и динамичная сила, обеспечивающая разнообразие и пластичность в общем “котле” афро-кубинских культов, а также как “туземная теория личности”, своеобразная кубинская антропология (*Espírito Santo* 2013). Еще одно важное измерение кубинского спиритизма, открытое современными исследователями, связано с созданием “мест памяти” и возобновляемых связей с предками, которые задают параметры коллективной идентичности (*Ramírez Castro* 2017). Такая роль *спиритизма крусато* еще отчетливее заметна на примере кубинских диаспор, причем в США коллективный историографический праксис спиритизма захватывает не только кубинских мигрантов, но и в целом американцев африканского происхождения (*Pérez* 2011). В то же время глобализация и “эпоха информации” запустили процессы, направленные против объединительной роли спиритизма: так, представители йоруба-ревизионизма выступают за пересмотр духовного наследия, очищение *сантерии* от всех неафриканских элементов и возвращение к “чистой традиции” (Там же: 337–338).

Спиритические куклы в ряду других сакральных объектов афро-кубинских религий.

Спиритическая кукла (*тийеса espiritual*) — характерный для *спиритизма крусато* элемент. Куклы, имеющие определенные имена, наряженные в одежды символических цветов и зачастую содержащие внутри себя специфическую *загрузку* (*carga*), как правило, располагаются возле спиритического алтаря. Они могут присутствовать в доме и без алтаря, сами по себе, или сидеть рядом со святынями *оча* (обычно это супницы, горшки и шкатулки, содержащие священные камни и другие предметы, воплощающие так наз. *ориш*²) или сакральными объектами *пало* (котлы *нганги*, в которых обитают *нфумбе*³ и *нкиси*⁴). Далеко не все владельцы таких кукол проводят спиритические церемонии, испытывают транс одержимости, ведут прием посетителей. Очень часто куклы создаются для людей, нуждающихся в них по тем или иным причинам и прибегающим к помощи спиритов. Спиритических кукол могут окружать бокалы с водой, чашки с кофе, флаконы с духами, цветы, карты, веера и другие предметы. Владельцы кукол, как правило, относятся к ним как к личностям, живым существам.

Д. Эспирито Санто указывает, что куклы-духи образуют “соприсутствие”, в котором объединяются различные личностные качества и склонности, проявления витальности и причинности. Так, спириты могут не только предлагать куклам какие-то



Рис. 1. Мама Франсиска в одном из гаванских домов (фото автора, 2019 г.)

подношения или “усиливать” их с помощью амулетов-охранников (*guardieros*), но и менять им одежду, создавая биографию куклы соответственно тем запросам, которые посредством прорицания или одержимости устанавливаются спиритическими специалистами. Подобные манипуляции могут укреплять психическое здоровье владельца куклы, наделять его личность новыми смыслами, углублять его духовную проницательность, придавать ему эмоциональную стабильность и улучшать физическое состояние, оказывать успокаивающий и терапевтический эффекты, образовывать “внешнюю экологию самости” (*Espirito Santo* 2019). “Развитие” куклы при этом в какой-то мере отражает биографию ее владельца. Подобно духу мертвого (*ифумбе*) из котла *нганга*, спиритическая кукла — спутник владельца, и рассматривать ее без привязки к личности человека или только в качестве пассивной вещи-объекта было бы неправильно.

Существует множество видов спиритических кукол. Название каждого вида, для которого характерен определенный внешний вид куклы и от которого зависят нюансы при работе с ней, является одновременно и именем куклы, с которым к ней обращаются люди. Среди наиболее популярных кукол: Мама Франсиска (покровительница народа *лукуми*), Франсиско Сьете Райос (Франсиско Семи Молний, иногда называемый Папой Франсиско), Папа Кандело (дух-предок гаитийцев), Негро Хосе (Черный Хосе), или Та Хосе (Папа Хосе), Хосе а ла Карабали (представитель народа *карабали*), Мария Канделария (кукла-цыганка), Мария Калавера, Папа Доминго, Папа Конго и другие. Хотя все куклы в той или иной степени, как считают их владельцы, обладают магическими способностями, выделяется класс кукол-колдунов. Эти куклы соотносятся с легендарными практиками афро-карибских культов. Таковы Тата Хулиан, Роза Баха а Кабанда, Родриго а Мерседес и другие. Куклы-цыгане и куклы — чернокожие рабы (такие как Та Хосе или Папа Кандело) встречаются наиболее часто. Африканским куклам, которые делаются из пупсов черного

цвета (пластмассовые куклы пришли на смену матерчатым и деревянным), поют песни из негритянского фольклора, а к белым куклам обычно обращаются на испанском языке, в т.ч. и с римско-католическими молитвами (Pérez 2011: 346). Отдельно стоит упомянуть фигурки индейцев, играющие ту же роль, что и спиритические куклы. Причем среди индейцев иногда выделяются индейцы-воины, мирные индейцы и индейцы, которые приносят удачу (Bettelheim 2005: 317).

Спиритические куклы “рождаются” либо одна от другой, либо от иных сакральных объектов (Apter, Derby 2010: 331). Это значит, что при создании такой куклы, как правило, присутствует другая кукла. Кукла может создаваться и “у подножия *нганги*”. После *загрузки* спиритическая кукла может проводить еще какое-то время (обычно три ночи) рядом со своим материнским объектом, в *нганге*, в алтарном пространстве или же просто в доме опытного спирита (Ramírez 2017: 139). Чтобы кукла родилась сильной, ее могут помещать и в определенный природный ландшафт. Так, созданную для автора статьи Маму Франсиску одна из спириток рекомендовала посадить на берег и показать ей море (ПМА 2019). Возникновение одного сакрального объекта в присутствии (и с помощью силы) второго — характерная черта многих культов, в т.ч. и африканских/афро-американских: все такого рода объекты находятся друг с другом в определенном родстве и образуют генеалогические цепочки, уходящие к мифологическим прапредкам.

Кроме спиритических кукол, в афро-кубинских культах используется множество других антропоморфных изображений. Среди них куклы, представляющие *оришей*: фотографии таких матерчатых кукол приводит в своей знаменитой монографии Л. Кабрера (Cabrera 2018: 619). Куклы, облаченные в цвета *оришей*, могут и не иметь никакой *загрузки* и находиться рядом со святынями в качестве визуальной составляющей — наподобие статуэток католических святых, соотносящихся с той или иной



Рис. 2. Спиритические куклы Та Хосе и кукла-цыган (слева направо) в доме последовательницы *пало и спиритизма крусадо* (фото автора, 2019 г.)

сущностью *сантериии*. Специфическую *загрузку* обязательно имеют колдовские куклы, призванные охранять помещение или атаковать врагов: в *сантериии* их называют *чичирику*, а в *пало* — *кини-кини* (Cabrera 1986: 150; Bolívar Aróstegui et al. 2013: 120–123). О таких *чичирику*, равно как и о спиритических куклах, бытует множество рассказов, связанных с их чудесным передвижением по дому. Во время общения с кубинцами мне не раз приходилось слышать эти рассказы, причем, если *чичирику* чаще “ходят”, то спиритические куклы имеют обыкновение “раскачиваться” в своих миниатюрных креслицах (ПМА 2013; ПМА 2019).

Кроме супниц и ваз, содержащих священные камни и другие атрибуты *ориш*, в *оча* существуют многочисленные разновидности “материализованных” *эшу* (класс духов-трикстеров и медиаторов, обеспечивающих связь миров и событий). Это созданные из цемента головы, а иногда статуэтки, раковины, камни (в зависимости от того, какой именно *эшу* воплощен); внутри них также имеются определенные *загрузки*, обеспечивающие актуализацию непосредственно силы или сущности *эшу*. Однако по характеру *загрузок* спиритические куклы ближе к священным предметам не *сантериии*, а *пало*. Дело в том, что, как и в котел *нганга* (а также и в другие сакральные предметы *пало*: рог *мпака*⁵ и фигурку духа-посредника *лусерито*⁶), в спиритическую куклу, кроме различных природных материалов, частей растений и животных, помещают человеческую кость. Подобный набор элементов загружается и в *минкиси* (мн.ч. от *нкиси*), сакральные и целительские объекты Центральной Африки (MacGaffey 1991; Jacobson-Widding 1979: 139–153), которые вне зависимости от наличия или отсутствия кости обычно воплощают дух мертвеца, будь это блуждающий дух *нкуйо* или развившееся из человека в его посмертных инкарнациях божество *нкиси*. Кубинские потомки конголезцев также называют свои котлы *нганги* словом *нкиси* (еще одно название — *prenda*, что значит на испанском языке “залог, заклад, движимое имущество, денежная гарантия”, а также “сокровище, клад”), и это лишний раз подчеркивает культурно-историческую преемственность между африканской диаспорой на Кубе и историческим Конго (Martínez-Ruiz 2000; Bolívar Aróstegui et al. 2013: 32–34).

Вместе с тем и в традиции *оча* есть сакральные объекты, внутрь которых закладываются кости человека или их частицы. Таковы, к примеру, святыни, воплощающие собой силу Осаина, божественной сущности, которая ассоциируется с дикой природой и колдовством. Обычно они представляют собой ассамбляжи, включающие горшки с заложенным внутрь “секретным составом” и статуэтки антропоморфного одноногого существа, каким представляется Осаин. В то же время практики афро-кубинских культов отмечают, что технология изготовления Осаина и некоторые приемы работы с ним близки к *пало*, а некоторые информанты предполагают, что сама технология была частично заимствована из традиции *пало* (в которой существует аналог Осаина — *нкиси* Нгурунфинда), тем более что в Нигерии святыни Осаина изготавливаются по-другому (ПМА 2013). Так или иначе, утверждение исследователей из Лаборатории идентификации человека им. К.А. Паунда (C.A. Pound Human Identification Laboratory, CAPHIL) и Университета Флориды о том, что сакральные объекты *пало* могут содержать человеческие останки, а сакральные объекты *сантериии* — нет, представляется слишком категоричным (Winburn et al. 2016: 29). Скорее, следует говорить о том, что первые, как правило, их содержат, а вторые, как правило, — нет. Кроме того, в *сантериии* обычно не используются целые черепа. Более внимательное изучение афро-кубинских практик заставило американских ученых из CAPHIL в своих последующих публикациях отметить это на примере святынь одного из проявлений (*дорог*) *ориша* Бабалы Айе в *сантериии* (Winburn 2017: 7–8).

Что касается спиритических кукол, то некоторые информанты допускают их изготовление с *загрузкой*, в которую не входят части человеческих костей (таковые

могут быть помещены в куклу позднее либо, по ряду мнений, не помещаться вовсе); однако превалирующим среди представителей *спиритизма крусадо* остается мнение об обязательности *загрузки* костей в куклу. Спирит и *палеро* (т.е. приверженец *пало*) Яриан И. уточняет, что для кукол женского пола (Мама Франсиска, Мария Калавера и др.) используются кости усопшей женщины, а для кукол мужского пола (Та Хосе, Папа Доминго и др.) берут, соответственно, кости усопшего мужчины (ПМА 2019). То же правило распространяется и на *нганги*, которые могут быть мужскими (*нганги* Сарабанды⁷, Лусеро⁸, Нсаси⁹ и других *нкиси*) или женскими (например, *нганги* Мамы Чолы¹⁰ или Сентельи Ндоки¹¹).

Внимание антропологов и криминалистов в США привлекает использование представителями афро-кубинской диаспоры не только человеческих останков, но и ртути, которая задействуется в обрядах *пало* и кубинского спиритизма (Gill et al. 2009; Winburn et al. 2016), а также в других латиноамериканских традициях (Winburn 2017: 16–19). Ртуть считается активатором и может входить в составы сакральных ассамблежей *пало*, в первую очередь *нганг* (Cabrera 1986: 145). По представлениям практиков, ртуть дает подвижность объекту, наделяет его жизненностью в той же степени, что и вода (Cabrera 2018: 347). При этом ртуть считается горячим элементом (также как и кровь жертвенного животного), а вода — прохладным, охлаждающим. Некоторые спириты распределяют элементы в теле куклы соответственно этим признакам, например, не помещают ртуть в голову куклы, чтобы ее разум был спокойным (Apter, Derby 2010: 349–352); другие же, напротив, помещают, указывая на то, что это придает ей гибкость и быстроту (ПМА 2019). Чаще всего представители афро-кубинских культов называют ртуть *азогве* (*azogue*). Однокоренной испанский глагол *azogar*, который переводится “беспокоиться, волноваться, суетиться”, показывает и характеристику ртути, актуальную для магических практик: ртуть подвижна.

Составы *загрузок* для спиритических кукол сложны и разнообразны. В них могут входить разные элементы, но типичны следующие: стружки от веток деревьев и кустарников, собранная с различных мест земля, зерна, цветы и листья растений, сделанный на основе яичной скорлупы мел *каскарилья* (*cascarilla*), перетертая жареная рыба, пальмовое масло, записки с символами, надписями, молитвами, останки животных (зачастую пресмыкающихся, насекомых, летучих мышей), которые помещаются внутрь куклы и тем самым “усиливают” ее. В *пало* животные также призваны “усилить” *нфумбе* в *нганге* (Kerestetzi 2015: 164). В целом останки животных используются в самых разных составах и магических *работах* (*trabajos*) (Cabrera 1986: 145).

Церемония создания куклы Мамы Франсиски в Гаване. Церемония, на которой создавалась одна Мама Франсиска и “усиливалась” другая, прошла 19 июня 2019 г. в Гаване. Помимо автора статьи, для которого создавалась новая спиритическая кукла, присутствовали 60-летний *палеро* Ласаро А. (имя в посвящении — Тата Нкиси Малонго Кобайенде Висталоанго Конго Маяка Майомбе Сака Эмпеньо), 24-летний Яриан И. (имя в посвящении — Тата Нкиси Малонго Сарабанда Кунанфинда), две женщины 49 и 53 лет (Исабель С., кукла которой “усиливалась”, и Паулина С.), а также Эрнесто С., восьмилетний внук Исабель С. Ребенок и женщины не принимали активного участия в церемонии, только подпевали, приносили по команде Ласаро А. те или иные материалы, подавали сигары и т.п. Все эти люди (за исключением автора статьи) считают себя членами одной религиозной семьи (*мунансо*). Возглавляющий ее Ласаро А. принадлежит к *пало брийюмба* (*palo brillumba*), в то время как Яриан И., его ученик, принадлежит к *пало гинда вела* (*palo guinda vela*). Несмотря на это, Ласаро А. является не только наставником, но и *падрино* (крестным отцом) Яриана И., прежний *падрино* которого (инициировавший его в направление *гинда вела*) уже умер. Ласаро А. — опытный жрец (*тата*), имеющий множество крестников и семь котлов *нганг*. Все участники действа — не только *палеро*, но и спириты, а сама церемония считается именно спиритической, хотя содержит значительное число элементов *пало* и



Рис. 3. Ласаро А., руководитель общины пало *брийюмба*. На двери *фирма* (магическая подпись) духа Лусеро Мундо Кватро Виенто (фото автора, 2019 г.)

построена на обращении к *нкиси* и *нфумбе*, сакральным силам *пало*, а также задействует элементы *сантерии* (упоминание Огуна, присутствие *эшу* Афра) и обращения к католическим святым (св. Северин, св. Себастьян, св. Лазарь). Таково проявление характерной особенности *крусадо*.

Церемония заняла почти два часа. Перед ее началом на полу при помощи *каскарильи* был начерчен символ, так наз. *подпись* (*фирма* — *firma*)¹², на который поместили незадолго до этого приобретенного и предварительно омытого пупса черного цвета. Пупс был куплен вместе с отороченным белыми кружевами голубым платьем и такой же шапочкой в одной из гаванских лавочек, торгующих товарами религиозного и магического назначения (такие лавочки называют *casa religiosa*). Вокруг символа Ласаро А. и Яриан И. разложили сигары, травы, мел, свечи, палки (ветки)¹³, пакеты с другими принадлежностями, а на него, кроме пупса, поместили большой шарообразный коралл, представляющий одну из разновидностей *эшу* (Афра), и сделанный из разноцветных лент, палок и других ингредиентов сверток *макуто*, относящийся к кукле Исабель С. Также на символе находились бутылка мелассы, бутылка рома, склянка с ртутью, стакан с водой, засушенные лягушка и рак-отшельник. Туда же меня попросили положить завернутое в кусок газеты материальное вознаграждение для Ласаро А. — так наз. *деречо* (*derecho*), плату за духовно-магические услуги. Позднее сюда были помещены кокос, *лусерито* и свеча.

Символ (*фирма*) был начертан перед восседавшей в миниатюрном креслице куклой Мамой Франсиской, принадлежащей Исабель С. Присутствие коралла (*эшу* Афра), *лусерито*, Мамы Франсиски, а также наличие в составе *фирмы* символически изображенного рога *мпак* обеспечивало трансляцию сакральных сил и генетическую преемственность для новой спиритической куклы. Зона, охваченная ритуальными действиями, располагалась между куклой и дверьми, ведущими из помещения

наружу, в общее, коммунальное, пространство. Двери были украшены двумя *фирмами*, знаком *нкиси* вихрей и колдовства Ремолино и знаком Лусеро Мундо Кватро Виенто (одна из *дорог* Лусеро), а также оберегом, представляющим собой схваченный красной и белой лентами пучок засушенных растений и плетеную из лианы антропоморфную фигурку. Всем участникам были розданы белые косынки (“для защиты” — *para protección*), а лица мужского пола получили также белые рубашки (ребенок довольствовался отрезом белой ткани, повязанным в качестве пояса). Одежды белого цвета характерны для проведения любых спиритических церемоний, но не обязательны в обрядах *пало* и *сантериии* (кроме специфических, которые их требуют).

Пупс, который должен был превратиться в Маму Франсиску, был предварительно омыт в металлическом тазу, в специальной воде — *агва нгонгоро* (*agua ngongoro*), используемой в церемониях *пало* и спиритизма. Это смесь речной, морской и дождевой воды, иногда с добавлением святой воды из католической церкви, флоридской воды (или иных одеколонов), а также частей различных растений (*Ochoa* 2010: 150–151; *Cabrera* 2018: 209). В данном ритуале в воду была добавлена также синька, что обеспечивало ей сходство с морем. По завершении церемонии пупс снова омывался (очищался от используемой в ритуале петушиной крови). Это омовение считается крещением спиритической куклы.

Церемония включала исполнение пятнадцати песен. Я приведу только некоторые из них. В качестве начальной песни участники исполнили имеющую различные варианты и весьма популярную среди *палеро* “Я — нгангульеро” (т.е. “Я — хозяин *нганги*”):

Soy Ngangulero, brisa del viento me lleva.
Brisa del viento me lleva, brisa del viento me lleva.
Soy Ngangulero, brisa del viento me lleva.

(“Я — нгангульеро, до меня доносится дуновение ветра.
До меня доносится дуновение ветра, до меня доносится дуновение ветра.
Я — нгангульеро, до меня доносится дуновение ветра”.)

Вслед за вступительной песней Ласаро А. дал приказ исполнять *моюбу* (*mojuba*)¹⁴. *Моюба* — это песня или молитва, где перечисляются те или иные сакральные силы, которым выказывается уважение. *Моюба* обычно содержит просьбы о поддержке и защите. В каждой религиозной общине (доме) есть свои *моюбы*, в которых упоминаются в т.ч. “предки в религии” — основатели дома и люди, давшие им когда-то посвящения, вплоть до лиц, стоявших у истока той или иной религиозной ветви (*рата*). Обычно *моюба* поется или проговаривается перед началом любых ритуальных действий. Такая практика имеется не только в *сантериии*, но и в *пало*. *Моюба*, которую пропели участники церемонии, содержала рефрен “Katu katukiando!”¹⁵:

Yeee como Nsambia lo manda,
Katu katukiando.
Yeee con licencia de enfunbe,
Katu katukiando.
Yeee como Lucero lo manda,
Katu katukiando.
Yeee masangó katukiando,
Katu katukiando.
Yeee Madre de Agua,
Katu katukiando.
Yeee Ma Rufina,
Katu katukiando.
Yeee Madre Kalunga,

Katu katukiando.
Va con licencia Sarabanda,
Katu Katukiando.
Va con licencia Ma Kalunga,
Katu katukiando.
¡Nsambia arriba, Nsambia abajo!
Katu katukiando.
Yeee Papa Katilemba,
Katu katukiando.
Yeee enfiuri y to padre,
Katu katukiando,
¡Nsala malecun! ¡Malecun nsala!
Katu katukiando.
Yeee con licencia Ma Rufina,
Ta Jose katukiando.
Yeee con hierba Kimbansa,
Ta Jose katukiando.
Yeee nganga katukiando,
Papa Congo katukiando.
¡Yeee Nsala malecun! ¡Malecun nsala!
Enfumbe katukiando.
Yeee con licencia Ma Rufina,
Enfumbe katukiando.
Yeee nganga katukiando,
Nsala malecum katukiando.
Enfumbe katukiando,
Katu katukiando.
Yeee firma enfui en ntoto,
Con licencia katukiando.
Va con licencia Kyballende,
Katu katukiando.
Yeee cheche bacheche,
Katu katukiando.
Yeee Mama Francisca,
Katu katukiando.

(“Йеее как повелит Нсамбия,
Кату катусяндо.
Йеее с позволения нфумбе,
Кату катусяндо.
Йеее как направит Лусеро,
Кату катусяндо.
Йеее масанго¹⁶ катусяндо,
Кату катусяндо.
Йеее Мадре де Агва,
Кату катусяндо.
Йеее Ма Руфина¹⁷,
Кату катусяндо.
Йеее Мадре Калунга,
Кату катусяндо.
С позволения Сарабанды,
Кату катусяндо.
С позволения Ма Руфины,

Кату катукяндю.
 С позволения Ма Калунги,
 Кату катукяндю.
 Нсамбия вверху, Нсамбия внизу!
 Кату катукяндю.
 Йеее Папа Катилемба¹⁸,
 Кату катукяндю.
 Йеее нфьюири и все отцы,
 Кату катукяндю.
 Нсала малекун! Малекун нсала!¹⁹
 Кату катукяндю.
 Йеее с позволения Ма Руфины,
 Та Хосе катукяндю.
 Йеее с травой Кимбанса²⁰,
 Та Хосе катукяндю.
 Йеее нганга катукяндю,
 Папа Конго катукяндю.
 Йеее нсала малекун! Малекун нсала!
 Нфумбе катукяндю.
 Йеее с разрешения Ма Руфины,
 Нфумбе катукяндю.
 Йеее нганга катукяндю,
 Нсала малекун каукяндю.
 Нфумбе катукяндю,
 Кату катукяндю.
 Йеее подпись нфьюири на земле,
 С позволения катукяндю.
 С позволения Кобайенде,
 Кату катукяндю.
 Йеее чече бачече²¹,
 Кату катукяндю.
 Йеее Мама Франсиска,
 Кату катукяндю²²).)

Моюба — не фиксированный текст, частично он может быть импровизирован. Общая схема данной *моюбы* дорабатывается индивидуально, в зависимости от того, к каким именно силам обращается практик. По словам Яриана, после “*Como Lucero lo manda, кату katukiando*” (“Как направит Лусеро, кату катукяндю”) повторяются аналогичным образом имена других духов: “И так далее со всеми святыми и мертвыми из твоего спиритического кордона” (“*Así sucesivamente con todo los santos y muertos de tu cordon espiritual*”) (ПМА 2019).

Еще одна важная для данной церемонии песня, посвященная непосредственно Маме Франсиске, исполнялась во время танца перед тем, как началось “кормление” кукол жертвенным петухом. Эта песня, также как и “Я — нгангульеро”, пелась в укороченном варианте, куплет был повторен дважды:

Mama Francisca te estoy llamando, madre.
 Mama Francisca en nombre de Dios.
 Mama Francisca, Reina Africana,
 Reina Africana del Lucumi...

(“Мама Франсиска, я зову тебя, матушка.
 Мама Франсиска во имя Бога.
 Мама Франсиска, африканская королева,

Африканская королева [народа] лукуми...”)

После чествования Мама Франсиски участники действия, также по команде Ласаро А., исполнили *моюбу*, в которой обратились к силам *нганги* (сами *нганги* на спиритических церемониях обычно не используются и должны находиться в другом помещении, однако те спириты, которые одновременно являются *палеро*, все равно обращаются к ним). Вот ее фрагмент:

¡Nganga habre nkuto²³ yeee!
¡Nganga!
¡Nganga habre nkuto yeee mi nganga!
¡Nganga!
¡Nganga habre nkuto mi Kuballende!
¡Nganga!
¡Nganga habre nkuto Mama Francisca!
¡Llamo a Francisca!
¡Llamo a la uria!
Yeee habre nkuto cumaña!

(“Нганга, услышь!
Нганга!
Нганга, услышь, моя нганга!
Нганга!
Нганга, услышь, мой Кубайенде²⁴!
Нганга!
Нганга, услышь, Мама Франсиска!
Зову Франсиску!
Зову кормиться!
Услышь куманья²⁵!”)

Прозвучала и характерная для *пало моюба*, в которой сакральные силы дают позволение (*licencia*) на то или иное действие, чем подтверждается жреческий статус *тата*. Вот отрывок из нее:

Va con licencia to enfumbe,
Va con licencia to tatas,
A la uria Francisca Siete Rayos,
Va con licencia Ma Kalunga Madre Agua,
Va con licencia Vence Batalla...

(“С позволения нфумбе,
С позволения всех тата,
К кормлению Франсиски Семи Молний,
С разрешения Ма Калунги Матери Воды,
С разрешения Венсе Баталья²⁶...”)

Уже после этого на полу была начертана новая *фирма* (теперь это был знак Лусеро Мундо) и был зарезан молодой петух (*nsusu*), кровью которого *тата* Ласаро А. и Яриан И. окропили кукол, *фирмы* и сакральные предметы. *Палеро* называют кровь *tenga* и считают особенной субстанцией, содержащей жизненную силу (Bolívar Aróstegui et al. 2013: 277; Ochoa 2010: 75–76, 114–121, 183–185). Процесс жертвоприношения сопровождался пением следующих строк:

¡Menga va correr
Como como tintorera!

¡Menga va correr
Como como me tintorera!

(“Кровь будет течь,
Как очищающий поток!
Кровь будет литься,
Очищая меня!”)

Кроме того, во время жертвоприношения присутствующие многократно и громко декламировали фразы на языке йоруба, характерные для обрядов *сантери*: “Ogun choro choro!” (“Тяжела работа Огуна!”) и “Eye ba ge ka ro!” (“Вот капает кровь!”). Любое жертвоприношение при помощи металлического предмета, например ножа, считается делом Огуна (воинственный *ориша*, хозяин железа), отсюда и его упоминание.

Кроме песнопений церемония сопровождалась фразами-девизами, которые приняты во всех ветках *пало* и по обыкновению отделяют одно действие от другого, например звучат в конце исполняемой песни или перед тем, как перейти от *загрузки* магического состава к “кормлению” (жертвоприношению). Этими же фразами приверженцы *пало* приветствуют друг друга, причем вторая часть фразы может звучать как пароль — произнося ее, практик показывает, что сам является *палеро*. Наиболее частые: “Nsambia arriba, Nsambia abajo!” (“Нсамбия вверх, Нсамбия вниз!”)²⁷, “¡Somos o nos somos? Somos!” (“Мы или не мы? Мы!”), “¡Santo Tomás! ¡Ver para creer!” (“Святой Фома! Пока не увижу, не поверю!”), а также восклицание “¡Mambe! ¡Dios!” (“Мамбе! Боже!”), которое обычно произносится в конце текста и подчеркивает, с одной стороны, веру приверженцев *пало*, а с другой — исполняет функции “заминования” и заговорной “закрепки”.

Церемония включала в себя несколько этапов. После подготовки пространства и ингредиентов и последующего обмывания куклы на клочке бумаги была написана записка для помещения ее внутрь корпуса куклы. Текст записки Яриану И. продиктовал *тата* Ласаро А. В ней называлось полное имя куклы, в котором уточнялись ее цвета, голубой и белый (“Fransisca color azul concista en blanco”²⁸), и связанные с ней *нкиси* (Калунга, Ма Руфина, Венсе Баталья, причем уточнялась *дорога нкиси* Калунги — “Calunga de biaje crusa tranquera abre camino lo mismo”²⁹, что можно перевести как “Калунга путешествий, [которая] проходит через ворота и [она же] открывает дорогу”³⁰), а также имя владельца (мое). На обратной стороне клочка *тата* Ласаро А. изобразил символ, включающий глаз, стрелы, якорь и проткнутый кинжалом язык. В бумагу были завернуты различные ингредиенты, а сама она с песнопениями обмотана разноцветными нитками. После этого Яриан И. изготовил амулет-охранник (*гуардиеро*) для Франсиски в виде морской раковины, начиненной частями растений и членистоногих и запаянной при помощи воска. Одновременно с этим *тата* Ласаро А. снял с креслица и разобрал Франсиску, принадлежащую Исабель С., и добавил в нее некоторые ингредиенты. Затем он добавил ингредиенты в мою Франсиску. При этом кость человека в нее не поместили, заявив, что это нужно сделать позднее, при “усилении” куклы. Все манипуляции включали опрыскивание предметов ромом и окуривание сигарным дымом. В разобранном состоянии, с “внутренностями” наружу куклы дожидались “кормления” кровью петуха. До начала такового *тата* Ласаро А. испытал одержимость духом мертвого (*ифумбе*) и передал мне от этого духа наставления, рекомендации и пророчества. Затем последовало раскуривание больших сигар, а после Яриан И. станцевал перед куклами танец. От танца перешли к “кормлению”, затем к сборке кукол и гаданию при помощи оракула *шамалонго*, который представляет собой четыре дольки кокосовой кожуры: их бросают на пол и по выпавшей конфигурации определяют ответ духов. Через оракул было сообщено, в какой именно церкви должна побывать и помолиться



Рис. 4. Яриан И., палеро и спирт, ученик Ласаро А. Во время церемонии (фото автора, 2019 г.)

на мессе Исабель С., чтобы избавиться от одолевающих ее проблем, даны рекомендации по специальной одежде для ее Мамы Франсиски. Также оракул подтвердил, что все приношения приняты, духи удовлетворены и шлют всем свои благословения, включая “брата из России”, который на своей земле обретет при помощи Мамы Франсиски благо: “Hermano de Russia cheche bacheche arriba ntoto” (ПМА 2019).

Мама Франсиска и Калунга: вода как агент жизни и образ смерти. Маму Франсиску также могут именовать Франсиской Съете Сайас (Франсиской Семи Юбок) или Черной Франсиской (Франсиска Негра). Обычно это чернокожая кукла либо кукла-мулатка, одетая в платье голубого цвета. О том, кто такая Франсиска, говорит само ее имя: женщина Франсиска (и мужчина Франсиско) — расхожие персонажи кубинского фольклора, герои сказок и анекдотов, фигуры, олицетворяющие чернокожих кубинцев старой эпохи (Cabrera 1976). Франсиска — распространенное среди рабынь имя, подчеркивают исследователи афро-американской истории (Apter, Derby 2010: 332). Есть также предположение, что имена Франсиско и Франсиска отсылают к Франции через мигрантов-гаитийцев (Bettelheim 2005: 318).

Платье Франсиски, голубого цвета с белыми вставками, символизирует море и морскую пену. Такова же и одежда почитаемой в сантерии *опиши* Иемайя (Bolívar Aróstegui 2017: 191), с которой Мама Франсиска соотносится и в строках одного из вариантов упоминаемой выше песни “Mama Francisca te estoy llamando, madre...”:

Corre el agua, corre el agua, corre el agua Yemayá.
 Corre el agua, corre el agua, con corriente espiritual.
 A remar a remar a remar a remar a remar a remar todo el mundo,
 A remar que la Virgen nos va acompañar.
 Rema pero rema mi Yemayá.

(“Течет вода, бежит вода, течет вода Йемайя.
Течет вода, бежит вода, с течением духов.
Греби, греби, греби, греби, греби, греби по всему миру, греби,
И да сопроводит нас Дева.
Греби, да греби, моя Йемайя”).)

Йемайя, мать моря и воды как основы жизни, нередко представляется и как мать всех *ориш*: вода дарует жизнь людям и духам. В *пало* Йемайя отождествляется с Мамой Калунгой, которая, как и Мама Франсиска, иногда именуется Съете Сайас (Семь Юбок) (*Bolívar Aróstegui* 2017: 189). Чаше ее, однако, именуют просто Матерью Воды (*Madre de Agua*), приписывая ей роль великой матери, старшего водного божества и отождествляя с водным змеем по имени Мбома. Мать Воды также известна как Пумба Кисимба, Мама Юмба и под многими иными именами центрально-африканского происхождения, указывающими на ее родство с древним змеевидным водным божеством (*Cabrera* 1986: 128). Двуполый красный (иногда радужный) змей Мбумба в Конго известен как *нкиси* водоемов, связанный с обитающими в этих водоемах духами древних предков (*басимби*, ед.ч. — *симби*) и колдовской силой (*Jacobson-Widding* 1979: 114, 334–335). Мама Франсиска, осмысляемая кубинцами как сущность, с одной стороны связанная с водоемами, а с другой являющаяся старым коллективным предком, очевидно, указывает на конголезский образ *симби*. Сама Франсиска, хотя и выступает в связке с водным божеством Мамой Калунгой, считается сущностью *спиритического кордона*.

Понятие “Калунга” имеет и более широкую интерпретацию — это континуум, населенный духами усопших. Американский культурный антрополог Т.Р. Очоа трактует Калунгу в *пало* как план имманенции, дофилософскую сеть концептов, где природное и мыслимое “свернуто” друг в друга. Этот план разворачивается вокруг смерти, которую исследователь представляет в качестве атмосферы, пронизающей мир живых (*Ochoa* 2010: 33–34, 37–38). У ряда народов банту Калунга — также имеющий демиургические черты коллективный первопредок и/или сфера, где обитают усопшие (*Baumann* 1936: 80). Сфера усопших в традиционных верованиях Конго и сопредельных культурно-исторических ареалов ассоциируется с водой и водоемами. Так, царство мертвых Мпемба у народов Верхнего Конго располагалось под землей, “на обратной стороне воды” (*Jacobson-Widding* 1979: 95). С этим, вероятно, связан специфический способ суицида среди рабов: многие чернокожие невольники, попавшие на американский континент и страдавшие от невыносимых условий существования, топились, чтобы попасть к своим предкам (*Snyder* 2010).

Море и океан — это не только источник пропитания, но и пространство для опасных странствий. Образ гребущего через Флоридский пролив мигранта стал актуальным уже после установления коммунистического правления на Кубе, и многие из тех, кто пускался вплавь, просили благословения у водных *ориш* и *нкиси*, а также у Богородицы, которая на Кубе особенно почитаема в двух образах: Девы из Реглы, покровительницы моряков (именно с ней синкретизированы Йемайя и Мама Калунга), и Девы Милосердной из Кобре, которая — по легенде — спасла от шторма шлюпку с людьми и которая представителями афро-кубинских культов отождествляется с речной *оришей* Очун и *нкиси* Чолой: “...греби, греби, греби по всему миру, греби, и да сопроводит нас Дева”.

В одной из вариаций песни, посвященной Маме Франсиске, она предстает не только как покровительница йоруба (“земли Лукуми”, как говорят на Кубе), но и как покровительница потомков других бантуязычных народов (“земли Конго”): “Te estoy llamando, Mama Francisca, / Te estoy llamando a laborar. / Yeee Mama Francisca, soy yo, / Yo soy Congo, Lucumi, / Yo soy Congo, Lucumi...” (“Я зову тебя, Мама Франсиска, / Я зову тебя потрудиться. / Йеее Мама Франсиска, это я, / Я — конго, лукуми, / Я — конго, лукуми...” (ПМА 2019).

* * *

Таким образом, Мама Франсиска — это сущность, покровительствующая всем чернокожим Кубы, а ее образ связан с тяжелым трудом, социальной несправедливостью, рабовладельческим периодом в истории острова и его негативными последствиями. При этом, будучи духом воды, она сохраняет образ коллективного предка, который имеет африканское происхождение. Вода и Калунга, континуум мертвых, будучи онтологически связанными в кубинском *спиритизме крусадо*, в образе Мама Франсиски раскрывают характерное для многих народов Африки представление о единстве природы и духов предков. “Африканская королева”, представленная в виде множества “живых” спиритических кукол, являет собой способ сохранения не только этого этнометафизического концепта, но и этнокультурной памяти.

Будучи религиозно-магическими реликвариями, спиритические куклы также являются и “емкостями”, содержащими этнокультурную память, причем ряд представленных куклами духов в значительной мере объемлет этническую композицию Кубы: существуют черные куклы, белые куклы, куклы-индейцы и куклы-цыгане. При этом среди черных кукол присутствуют куклы, воплощающие духов, происходящих из различных “земель” (этнокультурных и языковых ареалов) Африки (*лукуми, конго, карабали*), а также духов родом из соседних стран (главным образом Гаити и Доминиканской Республики), выходцы из которых занимают важное место в составе кубинского народа. Спиритические практики, оставаясь “открытым шлюзом” афро-кубинской духовности, в силу своей специфики (*работа* с духами усопших), обогащаются и элементами других этнорелигиозных сообществ, к примеру буддистов. *Спиритизм крусадо* хранит и память об аборигенах острова — индейцах, духи которых обычно предстают мудрыми шаманами и отважными воинами.

Сами обряды и церемонии кубинского спиритизма свидетельствуют о его особом положении среди религиозных и религиозно-магических направлений Кубы — он остается свободным, гибким пространством смешения (*cruzamiento*), порождения новых смыслов и практик, отражая на духовном уровне текущие социальные, исторические и политические процессы, причем не только отражая, но и соучаствуя в них. При этом базовые элементы *спиритизма крусадо* во многом африканские. К таковым можно причислить и транс одержимости, и способы создания сакральных предметов, имеющих специфическую *загрузку*, во многом аналогичную объектам, известным как на Кубе, так и в Центральной Африке под названием *нкиси*. Связь *спиритизма крусадо* и культа *нкиси* представляется особенно важной, структурообразующей, поскольку именно в практиках, имеющих центральноафриканское происхождение, первостепенное внимание уделяется общению с мертвыми, а бытие в целом, включая мир природы, постигается через призму смерти, концептуализированной в понятии “Калунга”.

Наконец стоит отметить, что духовно-магические практики (*работы*) и общение со спиритическими куклами позволяют приверженцам спиритизма обогащать свою личность и персональную историю новыми смыслами, обстоятельствами, сущностями. Спиритическая кукла, зачастую представляющая ту или иную этнорелигиозную идентичность и при этом соотносимая с некоторыми духовными областями и стихиями (*ориши, нкиси*), и ее владелец-спирит находятся в особой связи, которая имеет как индивидуальное (биографическое) измерение, так и надиндивидуальное — измерение коллективной памяти.

Примечания

¹ В ходе полевых исследований я сталкивался и с тем, что в спиритическом окружении кубинцев фигурировали также китайцы, индусы, шотландцы.

² *Ориши* — божественные сущности в традиционной культуре йоруба и в *сантерии*, помощники и посыльные верховного божества Олодумаре. Сами кубинцы обычно определяют *ориш* не как божеств (*deidades*), а как святых (*santos*).

³ *Нфумбе* (*энфумбе*) — дух мертвого в культуре Конго и в *пало*. Сопоставляется с *эгуном* в *сантерии*.

⁴ *Нкиси* — духовные сущности в культуре Конго и в *пало*, а также сакральные предметы, которые воплощают собой эти сущности.

⁵ Один из важнейших инструментов *пало*, входящий в комплект *нганги* — рог быка, содержащий в себе различные ингредиенты и являющийся *нгангой* в миниатюре.

⁶ Видимое проявление *нкиси* Лусеро Мундо, небольшая голова из глины или цемента либо морская раковина с запечатанными внутри ингредиентами.

⁷ Сарабанда (Нкуйю Ватариамба, Чибирики) — *нкиси* воинственности и железа, синкретизируется с *оришей* Огуном и св. Петром.

⁸ Лусеро Мундо (Нкуйю) — *нкиси*, главный медиатор и дух-трикстер, синкретизированный с духами *эшу* и *Элегуа* в *сантерии*, а также Младенцем Иисусом Аточским и св. Антонием Падуанским в католицизме.

⁹ Нсаси (Сьете Райос, Инсаси, Нкита, Муналонго) — *нкиси*, громовержец, синкретизируется с *ориша* Чанго и св. Варварой.

¹⁰ Мама Чола (Мама Ванга, Чола Ванга) — *нкиси* пресных вод, сексуальности и материального благополучия, синкретизирована с *ориша* Очун и Богородицей Милосердной из Кобре.

¹¹ Сентелья Ндоки (Мариванга, Мпунгуванга, Мама Ванга) — *нкиси*, связанная с атмосферными осадками, ураганами, рынками и колдовством, хозяйка кладбищ. Обычно синкретизируется с *оришей* Ойя (Йанса), св. Терезой или Девой Марией Кармельской.

¹² Существует огромное количество таких *фирм*, специфических не только для каждого духа, но порой и для каждой конкретной ситуации. Все *фирмы*, простые и сложные, считаются видимым проявлением *дорог нкиси*.

¹³ В частности, в куклу загружались стружки, отделенные в ходе церемонии ножом от веток сейбы, фламбойяна и хагвея. Сейба — самое почитаемое дерево, в котором, как считается, обитают духи усопших (Cabrera 2018: 171–218). Фламбойян обычно ассоциируется с Нсаси (*ориша* Чанго) и Сентелья Ндоки (*ориша* Ойя) (Там же: 461–462).

¹⁴ *Моюба* — термин из традиции *оча*, распространившийся также и среди *палеро*. Однако существует и его оригинальный аналог в *пало* — *мамбо* (песнь, молитва).

¹⁵ По словам Яриана И., слово *katukiando* и образованная от него форма *katu katukiando* выражают намерение что-либо скрыть или спрятать, а в данном тексте *спириты* просят своих духов скрыть их работу от посторонних глаз, обезопасить их от врагов и обеспечить секретность церемонии (ПМА 2019). Нельзя исключать, что слово *katukiando* образовано от близкого по звучанию термина *katukemba*, который нередко используется *палеро* и означает дух мертвого, основную “опорную силу” *пало* (Cabrera 1986: 129; Fabelo 1998: 111).

¹⁶ Масанго (*masangó*) — шелуха кукурузы (иногда жареные зерна кукурузы, смешанные с зернами других культур), которую *палеро* используют во множестве работ.

¹⁷ Ма Руфина (Мама Руфина) — популярный в кубинском спиритизме персонаж, святая женщина, дух которой, по словам информанта Яриана И., “работает вместе с Сьете Райос и иногда с Сентельей” (ПМА 2019). На востоке Кубы распространен отдельный культ — Регла де ла Санта Ма Руфина (Regla de la Santa Ma Rufina).

¹⁸ Катилемба — один из духов *пало*, близкий к *нкиси* Кубайенде.

¹⁹ “Нсала малекун! Малекун нсала!” (“¡Nsala malecun! ¡Malecun nsala!”) — традиционное приветствие в *пало*, может сопровождаться особым рукопожатием.

²⁰ Кимбанса — важнейшее для *пало* растение, элвесина индийская (*Eleusine indica*), называемая на Кубе также “куриной травой” (*Pata de gallina*).

²¹ Чече бачече (*cheche bacheche*) — многосмысловый термин, подразумевающий правильность, благо, благой исход, согласие, силу, присутствие благорасположенных к адепту сущностей.

²² Все цитируемые далее ритуальные тексты были записаны на диктофон, а затем расшифрованы (ПМА 2019).

²³ *Habre nkuto* (пишут также *abrenkuto*, *habrenkuto*, *kirikutu*) — в киконго *де пало*, креольском языке *пало*, известном также как *босаль*, эта фраза переводится как “открой хорошо [уши, чтобы слышать]”; с нее могут начинаться самые разные церемониальные тексты.

²⁴ Кубайнде (также Тата Нфумби, Мпунгу Футила, Вьехо Лулено) — *нкиси*, управитель мертвых и “хозяин” тяжелых заболеваний. Синкретизирован со св. Лазарем и *ориша* Бабалу Айе.

²⁵ *Куманья* (*ситаña*) — сложное понятие, обозначающее состояние доверительной связи и/или процесс получения нужной информации, а также духовной силы.

²⁶ Венсе Баталья (также Ватариамба, Пало Фуэрте, Пало Кабо Рондо, Ло Фокуйо, Луфо Нкуйо, Сака Эмпеньо) — *нкиси*, связанный с охотой и войной, иногда рассматривается как “патруль” или “полиция” духов, синкретизирован со св. Норбертом и *ориша* Очоси.

²⁷ Вариант этой фразы на киконго *де пало*: “¡Nsambia nsulu, Nsambia ntoto!” По мнению некоторых последователей *пало майомбе*, речь здесь идет о двух сущностях: Нсамбии небесном (Нсамбии Мунансулу) и Нсамбии подземном (Нсамбии Мунантото) (Cabrera 1986: 129).

²⁸ Сохранена авторская орфография (правильно: “Francisca color azul consista en blanco”).

²⁹ Сохранена авторская орфография (правильно: “Kalunga de viaje cruza tranquera abre camino lo mismo”).

³⁰ “Открывать пути” (*abrir camino*) — приносить удачу в делах, убирать с дороги врагов и преграды. Другие слова, часто используемые в лексике афро-кубинских практиков, в данном случае означают: *viaje* — странствие, путешествие, поездка, паломничество, *cruza* — глагол 3 лица ед.ч. от *cruzar* “пересекать” (отсылка к термину *cruzado*), *tranquera* — изгородь, ворота для прогона скота (место, связанное с хозяйством, богатством, приходом прибыли).

Источники и материалы

ПМА 2013 — Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Гавана, Куба. Декабрь 2013 г. (тетрадь 1).

ПМА 2019 — Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Гавана, Куба. Июнь 2019 г. (тетради 1, 2).

Научная литература

Almanza Tojeiro V.J. La práctica del espiritismo en una región histórica de Cuba: La sociedad espiritista en la provincia de Villa Clara. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.

Apter A., Derby L. (eds.) Activating the Past: History and Memory in the Black Atlantic World. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2010.

Baumann H. Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. Berlin: Dietrich Reimer, 1936.

Bettelheim J. Caribbean Spiritism (Spiritist) Altars: The Indian and the Congo // The Art Bulletin. 2005. Vol. 87 (2). P. 312–330. <https://doi.org/10.1080/00043079.2005.10786241>

Bolívar Aróstegui N. Los Orishas en Cuba. La Habana: Institutio cubano del libro editorial José Martí, 2017.

Bolívar Aróstegui N., González Díaz de Villegas C., del Río Bolívar N. Ta Makuende Yaya y las Reglas de Palo Monte: Mayombe, Brillumba, Kimbisa, Shamalongo. La Habana: Editorial José Julián Martí, 2013.

Cabrera L. Francisco y Francisca: chascarrillos de negros viejos. Miami: Peninsular Printing, 1976.

Cabrera L. La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje. Miami: Ediciones Universal, 1977.

Cabrera L. Reglas de Congo: Palo Monte Mayombe. Miami: Ediciones Universal, 1986.

Cabrera L. El Monte. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2018.

Canizares R. Cuban Santería. Walking with the Night. Vermont: Destiny Books; Rochester, VT, 1999.

Dodson J.E. Sacred Spaces and Religious Traditions in Oriente Cuba. New Mexico: University of New Mexico Press, 2008.

Espirito Santo D. Observaciones sobre la relación entre la “cosmo-lógica” y la construcción de la persona en el espiritismo cubano // Ateliers d’anthropologie. 2013. Num. 38. P. 1–23. <https://doi.org/10.4000/ateliers.9368>

Espirito Santo D. Developing the Dead. Miami: University Press of Florida, 2015.

Espirito Santo D. The Ontogeny of Dolls: Materiality, Affect, and Self in Afro-Cuban Spiritism // Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief. 2019. Vol. 15. P. 269–292. <https://doi.org/10.1080/17432200.2019.1603067>

- Fabelo T.D.* Diccionario de la lengua conga residual en Cuba. Santiago de Cuba: Departamento de Publicaciones, Casa del Caribe, 1998.
- Gill J.R., Rainwater C.W., Adams Bradley J.* Santería and Palo Mayombe: Skulls, Mercury, and Artifacts // *Journal of Forensic Sciences*. 2009. Vol. 54 (6). P. 1458–1462. <https://doi.org/10.1111/j.1556-4029.2009.01172.x>
- Jacobson-Widding A.* Red-White-Black as a Mode of Thought: A Study of Triadic Classification by Colours in the Ritual Symbolism and Cognitive Thought of the Peoples of the Lower Congo. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1979.
- Kerestetzki K.* Making a Nganga, Begetting a God: Materiality and Belief in the Afro-Cuban Religion of Palo Monte // *Ricerche di storia sociale e religiosa*. 2015. Num. 87. P. 145–173.
- MacGaffey W.* Art and Healing of the Bakongo. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Martínez-Ruiz B.* Mambo Comes from the Soul // *Call and Response, Journeys in African Art* / Ed. S. Adams at al. New Haven: Yale University Art Gallery, 2000. P. 79–120.
- Millet J.* El espiritismo variantes cubanas. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1996.
- Ochoa T.R.* Society of the Dead: Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba. Berkely: University of California Press, 2010.
- Ortiz F.* La filosofía penal de los espiritistas // *Revista Bimestre Cubana*. 1914. Vol. 10 (1). P. 1–5.
- Ortiz F.* Las fases de la evolución religiosa // *Revista Bimestre Cubana*. 1919. Vol. 14 (2). P. 65–80.
- Pérez E.* Spiritist Mediumship as Historical Mediation: African-American Past, Black Ancestral Presence, and Afro-Cuban Religions // *Journal of Religion in Africa*. 2001. No. 4. P. 330–65. <https://doi.org/10.1163/157006611X604760>
- Ramírez Castro L.C.* Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo cruzao en Cali (Colombia) // *Chungara. Revista de Antropología Chilena*. 2017. Vol. 49 (1). P. 133–142. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000009>
- Snyder T.L.* Suicide, Slavery, and Memory in North America // *The Journal of American History*. 2010. Vol. 97 (1). P. 39–62. <https://doi.org/10.2307/jahist/97.1.39>
- Winburn A.* Afro-Cuban Ritual Use of Human Remains: Medicolegal Considerations // *Journal of Forensic Identification*. 2017. Vol. 67 (1). P. 1–30.
- Winburn A.P., Schoff S.K., Warren M.W.* Assemblages of the Dead: Interpreting the Biocultural and Taphonomic Signature of Afro-Cuban Palo Practice in Florida // *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*. 2016. Vol. 5 (1). P. 1–37 <https://doi.org/10.1080/21619441.2016.1138760>

Research Article

Manichkin, N.A. Mama Francisca: Ethnic-Cultural Memory in the Cuban Cult of Spiritual Dolls [Mama Fransiska: etnokul'turnaia pamiat' v kubinskom kul'te spiriticheskikh kukol]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 132–152. <https://doi.org/10.31857/S086954150008764-0> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Nestor Manichkin | <https://orcid.org/0000-0001-9308-0094> | nes.pilawa@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

Cuba, Congo, Afro-Cuban culture, Yoruba, spiritualism, dolls, *santería*, *nkisi*, *palo*, *lukumi*

Abstract

The article discusses the cult of spiritual dolls which is an integral part of Cuban spiritism. It describes ceremonies of making a Mama Francisca doll, explains its place in the spiritual pantheon, and its connection to religious and magical traditions of Palo and Ocha. Drawing on my own field research and an array of ethnographic data, I argue that spiritual dolls play an important part in preserving the ethnic-cultural memory in the context of ethnic and religious diversity in Cuba. I further examine

connections between spiritual and magical practices of peoples from Central Africa and Afro-Cubans. The tradition of *espiritismo cruzado* itself may be seen as the bridge between different religious traditions existing in the island.

References

- Almanza Tojeiro, V.J. 2012. *La práctica del espiritismo en una región histórica de Cuba: La sociedad espiritista en la provincia de Villa Clara* [The Practice of Spiritualism in a Historical Region of Cuba: The Spiritualist Society in the Province of Villa Clara]. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Apter, A., and L. Derby, eds. 2010. *Activating the Past: History and Memory in the Black Atlantic World*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Baumann, H. 1936. *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker* [Creation and Prehistoric Times of Man in the Myth of the African Peoples]. Berlin: Dietrich Reimer.
- Bettelheim, J. 2005. Caribbean Espiritismo (Spiritist) Altars: The Indian and the Congo. *The Art Bulletin* 87 (2): 312–330. <https://doi.org/10.1080/00043079.2005.10786241>
- Bolívar Aróstegui, N. 2017. *Los Orishas en Cuba* [Orishas in Cuba]. La Habana: Instituto cubano del libro editorial José Martí.
- Bolívar Aróstegui, N., C. González Díaz de Villegas, and N. del Río Bolívar. 2013. *Ta Makuende Yaya y las Reglas de Palo Monte: Mayombe, Brillumba, Kimbisa, Shamalongo* [Ta Makuende Yaya and the Palo Monte Rules: Mayombe, Brillumba, Kimbisa, Shamalongo]. La Habana: Editorial José Julián Martí.
- Cabrera, L. 1976. *Francisco y Francisca: chascarrillos de negros viejos* [Francisco and Francisca: Good Wheezes about Old Negroes]. Miami: Peninsular Printing.
- Cabrera, L. 1977. *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje* [The Kimbisa Rule of the Holy Christ of the Good Journey]. Miami: Ediciones Universal.
- Cabrera, L. 1986. *Reglas de Congo: Palo Monte Mayombe* [Reglas de Congo: Palo Monte Mayombe]. Miami: Ediciones Universal.
- Cabrera, L. 2018. *El Monte* [Weald]. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Canizares, R. 1999. *Cuban Santería: Walking with the Night*. Vermont: Destiny Books; Rochester, VT.
- Dodson, J.E. 2008. *Sacred Spaces and Religious Traditions in Oriente Cuba*. New Mexico: University of New Mexico Press.
- Espírito Santo, D. 2013. Observaciones sobre la relación entre la “cosmo-lógica” y la construcción de la persona en el espiritismo cubano [Observations on the Relationship between “Cosmo-logic” and the Construction of the Person in Cuban Spiritualism]. *Ateliers d'anthropologie* 38: 1–23. <https://doi.org/10.4000/ateliers.9368>
- Espírito Santo, D. 2015. *Developing the Dead*. Miami: University Press of Florida.
- Espírito Santo, D. 2019. The Ontogeny of Dolls: Materiality, Affect, and Self in Afro-Cuban Espiritismo. *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 15: 269–292. <https://doi.org/10.1080/17432200.2019.1603067>
- Fabelo, T.D. 1998. *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba* [Dictionary of Residual Congo Language in Cuba]. Santiago de Cuba: Departamento de Publicaciones, Casa del Caribe.
- Gill, J.R., C.W. Rainwater, and J. Adams Bradley. 2009. Santería and Palo Mayombe: Skulls, Mercury, and Artifacts. *Journal of Forensic Sciences* 54 (6): 1458–1462. <https://doi.org/10.1111/j.1556-4029.2009.01172.x>
- Jacobson-Widding, A. 1979. *Red-White-Black as a Mode of Thought: A Study of Triadic Classification by Colours in the Ritual Symbolism and Cognitive Thought of the Peoples of the Lower Congo*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Kerestetzi, K. 2015. Making a Nganga, Begetting a God: Materiality and Belief in the Afro-Cuban Religion of Palo Monte. *Ricerche di storia sociale e religiosa* 87: 145–173.
- MacGaffey, W. 1991. *Art and Healing of the Bakongo*. Bloomington: Indiana University Press.
- Martínez-Ruiz, B. 2000. Mambo Comes from the Soul. In *Call and Response, Journeys in African Art*, edited by S. Adams et al., 79–120. New Haven: Yale University Art Gallery.
- Millet, J. 1996. *El espiritismo variantes cubanas* [The Spiritism Cuban Variants]. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Ochoa, T.R. 2010. *Society of the Dead: Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba*. Berkeley: University of California Press.

- Ortiz, F. 1914. La filosofía penal de los espiritistas [The Penal Philosophy of the Spiritists]. *Revista Bimestre Cubana* 10 (1): 1–5.
- Ortiz, F. 1919. Las fases de la evolución religiosa [The Phases of Religious Evolution]. *Revista Bimestre Cubana* 14 (2): 65–80.
- Pérez, E. 2001. Spiritist Mediumship as Historical Mediation: African-American Pasts, Black Ancestral Presence, and Afro-Cuban Religions. *Journal of Religion in Africa* 4: 330–65. <https://doi.org/10.1163/157006611X604760>
- Ramírez Castro, L.C. 2017. Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo cruzao en Cali (Colombia) [Spiritual Cordons, Identity Cordons: The Research Mission in Espiritismo Cruzao in Cali (Colombia)]. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 49 (1): 133–142. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000009>
- Snyder, T.L. 2010. Suicide, Slavery, and Memory in North America. *The Journal of American History* 97 (1): 39–62. <https://doi.org/10.2307/jahist/97.1.39>
- Winburn, A. 2017. Afro-Cuban Ritual Use of Human Remains: Medicolegal Considerations. *Journal of Forensic Identification* 67 (1): 1–30.
- Winburn, A.P., S.K. Schoff, and M.W. Warren. 2016. Assemblages of the Dead: Interpreting the Biocultural and Taphonomic Signature of Afro-Cuban Palo Practice in Florida. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* 5 (1): 1–37. <https://doi.org/10.1080/21619441.2016.1138760>

© Э.Г. Александренков

ПОЧЕМУ ИСЧЕЗЛИ МЕТИСЫ НА КУБЕ?

Ключевые слова: индейцы, испанцы, Куба, метисы, рабы из Африки

Начальная испанская иммиграция на Кубу была преимущественно мужской. Зависимое положение аборигенов позволяло испанцам почти беспрепятственно брать себе местных женщин в качестве наложниц. Когда резко упала численность аборигенов, на остров стали ввозить рабов из Африки. Это тоже были в основном мужчины, и они, несмотря на запреты властей, вступали в связь с туземными женщинами. Африканки и их дочери становились сожительницами (реже женами) испанцев. Таким образом создавались условия для появления и постоянного роста смешанного населения. Как результат сокращения численности аборигенов и увеличения количества иммигрантов из Испании и привезенных из Африки рабов, значимость потомков испанцев и туземцев в структуре населения острова стала уменьшаться, и сейчас на Кубе, в отличие от некоторых других стран Америки, нет социально признанной категории “метисы”.

В разных странах Латинской Америки метисация давно рассматривается некоторыми исследователями и политиками как значимое для истории континента явление — “базисное американское явление”, по словам кубинского автора (*Lamar Schwyer* 1929: XIV). “Метисными” объявлялись как отдельные народы или страны (*Leon-Portilla* 1979), так и обширные регионы Латинской Америки (*Gillin* 1949). Российский историк Я.Г. Шемякин на последнем форуме американистов утверждал, что “именно метисация определила главные черты человеческого мира Латинской Америки” (*Шемякин* 2018: 84).

За этими общими и очевидно неоспоримыми положениями теряется то обстоятельство, что в отдельных областях смешение людей, носителей разных физико-антропологических (и социокультурных) характеристик, имело свои особенности, и результаты этого смешения по-разному оцениваются нынешними обитателями Латинской Америки. Так, в Перу есть пословица “У кого нет от инки, есть от мандинги” (*El que no tiene de inga, tiene de mandinga*) (*Alcocer Martínez* 2004). Инки — одна

Эдуард Григорьевич Александренков | <http://orcid.org/0000-0003-2139-7353> | ed_alex@mail.ru | д. и. н., ведущий научный сотрудник отдела американских исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Статья публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

из групп доиспанского населения Перу; мандинга — одна из групп африканских рабов, привезенных в страну в колониальное время. Таким образом, признается, что нынешний перуанец будет иметь среди своих предков, помимо подразумеваемого испанца, либо аборигена, либо африканца. Сходную фразу можно услышать на Кубе: “От мыса Сан Антонио до мыса Маиси — у кого нет от конго, есть от карабали” (*De cabo de San Antonio hasta punta de Maisí, quien no tiene de congo tiene de carabali*). *Cabo San Antonio* — самая западная точка Кубы, *Punta de Maisí* — самая восточная. Конго и карабали — названия групп африканских рабов и их потомков на Кубе. Кубинская пословица, следовательно, признает наличие африканских предков у современных кубинцев и, в отличие от перуанской, “молчит” об аборигенном элементе. Ниже я попытаюсь показать, почему так случилось.

С конца XV в., когда европейцам стали доступны земли Нового Света, там происходило массовое и интенсивное смешение разных людей; агентами этого процесса были коренные обитатели Америки, а также иммигранты из Европы, Африки и — позже — Азии. Одной из причин была преимущественно мужская иммиграция: на протяжении всего колониального господства доля женщин среди прибывавших из Испании составляла 10%, среди “негров” их было менее трети (*Moreno Navarro* 1969: 204–205). Зависимое положение аборигенов, особенно в начале колонизации испанцами Нового Света, позволяло завоевателям почти беспрепятственно брать себе местных женщин в качестве наложниц. Позже в сходной ситуации оказались африканки и их дочери. Что касается темнокожих мужчин, то, несмотря на запреты, они также вступали в связь с местными женщинами. Таким образом создавались условия для появления и постоянного роста смешанного населения.

Европейские завоеватели и колонисты называли всех туземцев Больших Антильских островов и остальной Испанской Америки “индейцами” (*indios*), о себе же говорили как об “испанцах” или “христианах”. Для общего обозначения смешанного европейско-аборигенного населения стали использовать слово “метис”, для европейско-африканского — “мулат”, для потомков от связей аборигенов и чернокожих выходцев из Африки — “самба”, “курибока” и некоторые другие (разные слова в разных частях Америки).

Особое обозначение для детей от брачных союзов испанцев и местных женщин появилось не сразу. В “Законах Бургоса”, упорядочивавших отношения между колонистами и аборигенами в испанских колониях Нового Света (1512–1513 гг.), его не было. В пространном документе, отразившем разделение аборигенов между испанцами на Эспаньоле в 1514 г., неоднократно упомянуты “дети христиан от уроженков острова” (CDI. T. I: 80–81, 98–99, 105–106). Судя по тексту, это были внебрачные дети, которые жили с матерями, находившимися в энкомьенде, и слово “метис” для их обозначения не использовалось. В королевском письме от 1533 г. касательно Новой Испании речь шла о большом числе детей испанцев от индейцев, “которые бродят потерянными среди индейцев, и многие из них по небрежению умирают, и их приносят в жертву”. О таких детях говорилось и в письме 1535 г., где речь шла об островах Кубагуа и Маргарита и области Кумана (*Konetzke* 1953: 147, 168).

Что касается Кубы, то ее захват и колонизация начались в конце 1510 г. По оценкам кубинского демографа, к тому времени на острове проживало более 100 тыс. аборигенов, по большей части на его востоке, а испанских завоевателей было около 300 человек (*Pérez de la Riva* 1972; *Le Riverend* 1965: 38). С началом колонизации Больших Антильских островов численность коренного населения стала быстро уменьшаться из-за невозможности демографического воспроизводства, чему не в последнюю очередь способствовало разрушение испанцами основ аборигенной семьи (*Александренков* 2016). Число испанских поселенцев поначалу росло, но после ряда экспедиций на материк сократилось на несколько тысяч (испанцы покидали Кубу в сопровождении слуг-аборигенов). Общему уменьшению населения острова

способствовала и эпидемия чумы 1530-х годов. В этот период имели место антииспанские выступления аборигенов, которые прекратились только к середине XVI в.

Все это время испанцы продолжали вступать в союзы с местными женщинами, теперь уже не только с туземками, но и с их дочерьми от испанцев. В 1534 г. губернатор острова сообщал в метрополию, что в испанских поселениях, которые он посетил, были испанцы, сожительствовавшие с индейками (своими служанками или рабынями) или с дочерьми испанцев и “женщин этой земли” (CDI-2. Т. 4: 339–340). Здесь дети от союзов завоевателей и местных женщин еще не обозначены специальным словом. Самое раннее упоминание метисов как детей испанцев и индейцев (*hijos de chripstianos é de indias*) мне встретилось в “Истории” Овьедо, впервые напечатанной в 1535 г. (*Fernández de Oviedo y Valdés* 1851: 101). Первое же упоминание слова “метис” в отношении обитателей Кубы я нашел в документе 1539 г., в котором говорилось (мимоходом) о “метисах, детях индейцев” (*mestizos hijos de indias*) (CDI-2. Т. 6: 82–83). Сходное выражение “метис, сын индейки” (*mestizo hijo de yndia*) было употреблено и несколько лет спустя, в данном случае с добавлением слова “незаконный” (*sin ser legítimo*) (CDI-2. Т. 6: 250).

К 40-м годам XVI в. демографическая катастрофа аборигенного населения островных владений Испании стала очевидна. В “Новых законах” 1542 г., одной из целей которых провозглашалось “хорошее обращение с индейцами”, аборигенам Сан-Хуана (ныне Пуэрто-Рико), Кубы и Эспаньолы был посвящен отдельный пункт. Повелевалось, чтобы индейцев, “что в настоящее время живы”, не беспокоили податями либо другими королевскими, частными или смешанными службами в большей мере, чем испанцев, живущих на островах. Повелевалось также оставить их “свободными от трудов, чтобы они могли лучше множиться и быть наставляемыми в делах католической веры” (*Konetzke* 1953: 216–220). Около 10 лет понадобилось, чтобы аборигены на Кубе, рабы и энкомендированные получили провозглашенную “Новыми законами” свободу (*Александренков* 2018: 188–189). Кубинский демограф Перес де Ла Рива полагал, что к тому времени на острове могло быть 5–6 тыс. индейцев (*Pérez de la Riva* 1972: 82).

Метисы как отдельный слой островного населения в “Новых законах” не упоминались. Не отмечены они были и в отчете о епископской инспекции поселений Кубы середины XVI в., где приведены количества проживающих в них испанцев, индейцев и “негров”. Тем не менее такая категория на острове была признана, о чем свидетельствует упоминание о том, что Васко Поркальо, один из завоевателей Кубы, отдал двух дочерей-метисок за знатных испанцев (CDI-2. Т. 6: 229).

Вторая половина XVI в. — время наиболее заметного присутствия метисов в жизни острова. Летом 1555 г. Гавана подверглась нападению французских пиратов. Им противостояли местные жители разного происхождения. В одном документе они названы “испанцами”, “неграми” и “индейцами” (CDI-2. Т. 6: 365–372). В тексте сообщения Городского совета Гаваны порядок перечисления постоянно меняется: “испанцы”, “метисы”, “негры” (CDI-2. Т. 6: 390); “испанцы”, “негры”, “индейцы” (CDI-2. Т. 6: 390); “испанцы”, “негры”, “индейцы”, “метисы” (CDI-2. Т. 6: 402, 409, 416) и “испанцы”, “индейцы”, “негры”, “метисы” (CDI-2. Т. 6: 402, 409, 416). На основании такого использования слов, обозначающих основные группы защитников города, можно сделать вывод, что на Кубе того времени некоторые испанцы не проводили различия между индейцами и метисами.

В 1569–1570 гг. обход своей епархии на Кубе совершил епископ Хуан де Касильо. В его отчете о жителях посещенных поселений сообщалось об индейцах, а метисы названы не были (*Papeles* 1931. Т. 1: 217–225). Однако в анонимном дополнении к отчету говорилось, что на острове не осталось ни одного индейца, а большинство населения составляют метисы и “негры” (*Papeles* 1931. Т. I: 226). Скорее всего, взаимозамещению двух категорий населения, “индейцев” и “метисов”,

способствовало то, что между ними не было явных различий — физико-антропологических или культурных. Кроме того, наметилась тенденция, которая будет еще более очевидной в XVIII в.: епископ, составлявший списки жителей поселений на местах (и, очевидно, использовавший местные названия), употребил слово “индеец”. Тот, кто его комментировал (т.е. находился вдали от объекта описания и излагаемых событий), использовал слово “метис”.

Число людей, называемых на Кубе индейцами, продолжало уменьшаться. В то же время росло общее количество обитателей острова за счет выходцев из Испании, рабов, привезенных из Африки, и их потомков, родившихся на Кубе, в т.ч. от смешанных союзов — теперь преимущественно испанцев с “негритянками” и мулатками. По подсчетам А. Росенבלата, в 1570 г. на Кубе было 1350 индейцев, 1200 “белых” и 15 тыс. “негров”, метисов и мулатов (Rosenblat 1954: 88).

Уменьшалась значимость индейцев в жизни колонии. В “Ордонансах”, составленных в 1574 г. для управления Гаваной и всей колонией, о них шла речь лишь в двух пунктах, в то время как о “неграх” (рабах и свободных) — в 15 (Ordenanzas 1905), метисы и вовсе не упоминались. То есть юридически индейцы существовали и в жизни колонии продолжали играть некоторую роль. Так, в начале 1582 г. в связи с угрозой нападения французов и англичан губернатор Кубы разослал “по всему острову” распоряжение быть готовыми и направить ему список людей, пригодных к боевым действиям, — не только испанцев, но и метисов, мулатов и индейцев. Он также упомянул, что в поселении индейцев Гуанабакоа (недалеко от Гаваны) были “добрые молодцы” (*buenos moços*): индейцы, мулаты и метисы, из которых он набрал отряд около 50 человек (Papeles 1931. Т. 2: 93).

Список мужского населения Гаваны и Гуанабакоа, составленный в том же 1582 г., разделен на несколько групп и дает представление о месте “метисов” в структуре населения острова. Первая группа, около 50 человек, — “особые граждане”, на которых можно положиться: это в основном испанцы, но есть и португальцы (4 человека). Вторая — холостяки, сыновья и родственники “особых граждан”. Третья — люди, живущие “своим трудом”, четвертая — их сыновья. Члены пятой группы обозначены как те, кто не был полноправным поселенцем (*estantes de la tierra*), их около 50 человек. Шестую, приблизительно 25 человек, составляют “негры” (свободные). Последняя группа, 40 человек, — “индейцы”. В Гуанабакоа нашлось 11 испанцев и 45 индейцев (Papeles 1931. Т. 2: 182–185).

Метисы Гаваны не были выделены в отдельную группу: некоторые из них (среди которых был метис-галисиец) попали в третью группу, больше всего (16 из 29) — в четвертую и несколько человек — в пятую. Очевидно, что отцы метисов четвертой группы (те, что “жили своим трудом”) жен находили чаще среди индеанок и метисок, чем среди испанок. В Гуанабакоа в списке мужчин не оказалось метисов, хотя в другом документе того же времени они названы.

Приведенные выше документы 1582 г., как и более ранние 1555 и 1569–1570 годов, не говорят о критериях, по которым разделялись “индейцы” и “метисы”. Очевидно, что это не были элементы хозяйства, материальной или духовной культуры в целом. Об этом можно судить по обращению индейцев г. Тринидад к губернатору острова в 1562 г., где они предстают не только как люди, ведущие такое же хозяйство, что и соседние испанцы, но и как католики и патриоты своего поселения, когда-то образованного испанцами (Zerquera y Fernández de Lara 1977: 87–88). Едва ли те, кого на Кубе тогда называли метисами, думали иначе, чем индейцы. Видимо, разделителем между “индейцами” и “метисами” могла быть только традиционная идентификация, выраженная в названии и самоназвании. Но если в начале колониального периода метис легко определялся как отпрыск испанца и индеанки, то, когда оба родителя (испанец/испанка и индеанка/индеец) сами уже могли быть

“мешаными”, такое различие становилось затруднительным. Видимо, поэтому термины “метис” и “индеец” могли быть взаимозаменяемы.

Два важных факта говорят о том, что в конце XVI в. “метисы” не рассматривались как особый слой населения острова. Когда в церквях были заведены книги записей крещений, браков и смертей отдельно для испанцев, “негров”, мулатов и в некоторых случаях, индейцев (*Leiseca* 1938: 44), подобных книг для метисов не было. Когда в XVII в. на Кубе стали формироваться отряды ополченцев (*milicias*) отдельно из испанцев, свободных “негров”, свободных мулатов, а в некоторых районах на востоке острова из индейцев, среди них не было отрядов метисов.

Что касается тех людей, которые считались индейцами, они в представлении властей (в данном случае церковных), не были “чистыми”. Так, епископ Альтамирано в сообщении королю (сентябрь 1608 г.), обозначив Гуанабакоа как “поселенье индейцев” (*pueblecillo de indios*), написал, что его жители “наполовину обиспанены” (*medio españoles*). “Обиспаненными” он назвал и обитателей Баракоа. Индейцы, по его словам, жили и в предместьях испанских поселений Пуэрто-Принсипе, Баямо и Сантьяго-де-Куба. По мнению епископа, и там они были по большей части смешаны и “обиспанены” (*todos estén mezclados los mas y son ya como españoles*). В своем сообщении Альтамирано не выделил группу “метисы”, но отметил, что метисы и метиски всегда проживали в скотоводческих хозяйствах вместе с рабами, испанцами, “неграми” и “негритянками”, мулатами и мулатками (цит. по: *Marrero* 1976. Т. 3: 14–15).

Согласно сообщению 1620 г. епископа Армendarиса, в Баямо (с общим числом обитателей около 1500 душ) испанцы, индейцы, “негры” и мулаты были так смешаны, что, по его выражению, “с большей точностью” подсчитать их было нельзя. В Сантьяго-де-Куба, где проживало 250 испанцев, “негров” и индейцев, последних “смешанных с испанцами” было немногим более дюжины. В Пуэрто-Принсипе индейцев было около полудюжины, основную же массу жителей составляли испанцы, “негры” и мулаты. Население Санкти-Спиритуса, общим числом 200 человек, — это “негры” и мулаты (по выражению Армendarиса, “с той же смесью, о которой говорилось выше”) и шестеро или семеро индейцев. В Тринидаде, писал епископ, из 150 человек большинство составляли потомки индейцев и мулатов, в Гуанабакоа — потомки индейцев, но здесь проживало и несколько “смешанных испанцев”. Несмотря на подчеркивание смешанности населения в разных районах Кубы, Армendarис употребил слово “метисы” только в одном случае, при описании Вилье-дель-Кайо: здесь из 50 душ большинство, по его мнению, составляли мулаты, метисы и португальцы (*Documentos* 1973: 567–570). Обращает на себя внимание использование еще одного термина для обозначения потомков аборигенов — “потомки индейцев”. Что-то помешало Армendarису назвать эту часть обитателей Гуанабакоа “индейцами”. Едва ли это было отсутствие элементов культуры, свойственных индейцам (в представлении епископа), видимо, были уже размыты и монголоидные черты. Говорить об индейских предках епископа побудил, скорее всего, официальный статус населенного пункта — “поселение индейцев” (*pueblo de indios*). Примечательно также то, что он признал наличие на острове “смешанных испанцев”.

Выполняя королевское повеление сообщить, как обращаются с индейцами, оставшимися в пределах его епископата, Армendarис написал: “Поскольку нет больше индейцев на этом острове, что были бы настоящими индейцами, а те немногие, которых я упомянул, во всех поселениях уже смешаны с испанцами, с ними обращаются так же, как с остальными испанцами, и так же их наставляют” (*Documentos* 1973: 574).

Таким образом, очевидно, что в первой трети XVII в. при общем росте численности населения острова, главным образом за счет лиц, имеющих африканское и европейское происхождение, продолжался процесс смешения. И в этом смешении

растворялись физически (теряли те признаки, по которым прежде выделялись) индейцы. Так, в г. Тринидад в книге записей браков последние союзы между индейцами (*matrimonios de indios*) датируются 1671 г. (Zerquera y Fernández de Lara 1977: 87). Соотношение категорий населения в разных частях острова могло сильно различаться. В Баямо — крупном центре на востоке — в 1684 г. “белые” составляли 87,3, “свободные негры” — 1,3, “свободные мулаты” — 1,5, “индейцы” — почти 10%. На западе, в столице Кубы Гаване в 1691 г. прихожане “белые” и “негры” составляли 70,4 и 29,6% соответственно (Marrero 1976 Т. 3: 56–57). Как видим, в Гаване не названы мулаты, вероятно, отнесенные к “неграм”, и не было тех, кого можно было назвать индейцами.

В середине XVIII в. индейцы обитали преимущественно на востоке острова, в разных местах. Кроме того, в этой части Кубы имелось два официально признанных “поселения индейцев” (*pueblos de indios*) — Сан-Луис-де-лос-Канеес (или Эль-Каней), образованное в 1618 г., и Хигуани, образованное в 1701 г. Гуанабакоа на западе острова в 1743 г. утратило этот статус, получив новый — “испанская вилля”. В середине XVIII в. Кубу обошел епископ Морель-де-Санта-Крус. В Хигуани, где проживало 102 семьи общей численностью 588 человек, оказалась только одна семья, как он выразился, “цвета этой нации”, т.е. индейская. Проживало в поселении также несколько “белых”, но большую часть, как отметил Морель, составляли метисы. Сходное описание было дано и Эль-Канею: из более чем 500 человек, по словам епископа, лишь немногие сохраняли “цвет древнего происхождения”, в большинстве же своем жители поселения были метисами. В Баямо епископом отмечено три отряда (по 50 человек) индейцев-ополченцев, наряду с подразделениями “белых”, мулатов и свободных “негров”. Индейцы Гуанабакоа, по выражению Мореля, “кончились”, и их сменили люди “различных цветов” (Morell de Santa Cruz 1985: 39, 108, 114–115).

Несколько позже Н.Х. де Рибера писал, что осталось “немного индейцев, проживающих в Сан-Луис-де-лос-Канеес и Хигуани. Хотя в некоторых других пуэбло есть те или иные их [индейцев] потомки, все они — метисы, и их очень мало”. В Сан-Луис-де-лос-Канеес и Хигуани Рибера отметил два отряда ополченцев-индейцев. Тем не менее он был сторонником деления людей острова “по их цвету” на три класса: “белые”, “мулаты” и “негры” (Ribera 1975: 101, 122).

Подобное мнение о малой значимости индейцев на Кубе нашло отражение и в официальной статистике. Списки жителей первых общеостровных переписей 1770-х годов отметили в Эль-Канеес и Хигуани индейцев, общей численностью более 2 тыс. человек. Очевидно, это были в основном те же самые люди, о которых писали Морель и Рибера (считавшие их по большей части метисами). Примечательно, что в отчетах губернатора и епископа того времени, посланных в метрополию, индейцы поселений Эль-Каней и Хигуани исчезли. Сравнение трех документов (листов переписи и отчетов епископа и губернатора) показало, что лица, отнесенные в переписных листах к “индейцам”, в списках представителей власти попали в категории “белые” и “свободные мулаты”. Примечательно также, что в переписных листах не употреблено слово “метисы”, хотя там отмечены дети от смешанных браков: муж записан как *indio*, жена — как *blanca* (белая), сын и дочери — как *indios* (1 случай); муж записан как *blanco*, жена — как *india*, дети — как *blancos* (1 случай); дети *blanco* и *india* записаны как *indios* (1 случай) (Александренков 2018: 304–305). В 1775 г. в Ольгине были записаны 139 индейцев и было зафиксировано несколько смешанных браков: “белого” и индеанки (десять случаев), индейца и “белой” (три случая), мулата (*pardo*) и индеанки (два случая) и индейца и мулатки (один случай). При этом дети от отца индейца и матери “белой” были записаны как “индейцы”, а дети “белого” и индеанки как “белые” (Valcárcel Rojas 2015).

Вероятно, противоречие между данными опросных листов и официальной статистикой в случае Эль-Канея и Хигуани можно объяснить разными взглядами на их обитателей у тех, кто составлял списки на месте (местные служители церкви и представители власти), и тех, кто писал отчеты в метрополию (епископ и губернатор). Таким образом, списки отражали представление переписчика о принадлежности конкретного жителя к той или иной категории населения — представление, сложившееся и покоившееся, скорее всего, на местном коллективном мнении. То есть в Эль-Канея и Хигуани считали, что значительная часть их жителей была индейцами; при этом метисами не называли даже детей от смешанных браков. Епископу и губернатору, составившим для метрополии отчет о населении всего острова, наличие индейцев в нескольких местах, видимо, представлялось несущественным, и они этот факт не отметили.

Соответственно, индейцы Кубы не попали на страницы опубликованных переписей — ни самой первой, ни всех последующих. Они как бы исчезли из поля зрения колониальных институтов власти. Тем не менее на протяжении XIX в. в части поселений на востоке острова сохранялись группы или отдельные люди, которых в некоторых документах того времени (и, вероятно, в местах их проживания) называли “индейцами”. В XX в., после завоевания независимости Кубой, индейцы самого востока острова несколько раз описывались физическими антропологами и этнографами, в том числе российскими. Этнографы отмечали сходство в культуре индейцев и их соседей — других сельских жителей (Александренков 2018: 305–311), а физические антропологи находили разные степени смешения аборигенных и европеоидных черт как на основе соматических показателей, так и по анализу крови (Rivero de la Calle 1978: 161, 175). Недавние генетические исследования в разных областях Кубы (выборка 860 человек) обнаружили в образцах и с востока, и с запада острова следы аборигенных предков. В восточных провинциях их концентрация оказалась выше (10%), чем во всех остальных (5%) (Fortes-Lima et. al. 2018).

Сами индейцы востока Кубы и их соседи для обозначения лиц явно смешанного происхождения пользуются выражениями, в которых присутствует слово “индеец”: *indio trigueño* (смуглый индеец), *indio claro* (светлый индеец), *indio amulatado* (букв. “омулаченный индеец”, т.е. индеец с примесью мулата). Есть также сочетание *indio indio* (“индеец-индеец”) — видимо, в представлении говорящего “настоящий индеец”. Эти выражения мы слышали в 1982 г. в провинции Сантьяго-де-Куба. Там же по нашей просьбе был определен один из наших кубинских коллег Эрнан Тирадо как *mulato aindiado* (“обиндеенный мулат”, т.е. мулат с примесью индейца). В этом разнообразии терминов, используемых для обозначения наличия у индивида какого-либо неиндейского наследия, слова “метис” не было.

В других бывших испанских колониях в Новом Свете представления о потомках от союзов выходцев из Испании и местных женщин складывались по-разному. Так, в Санто-Доминго (нынешняя Доминиканская Республика), колониальная история которой была сходна с историей Кубы, это смешанное население не образовало особую группу со свойственными лишь ей самосознанием и названием. Доминиканский историк У. Толентино полагал, что одной из причин было резкое сокращение этого населения в период с 1503 по 1510 гг., когда смертность аборигенов была очень высокой. Толентино сослался на мнение Магнуса Мёрнера о том, что лица смешанного происхождения, в случае их малочисленности, имеют тенденцию к поглощению отцовской или материнской группой (Tolentino 1974: 95). В Мексике, где ввоз рабов из Африки не принял таких масштабов, как на Антильских островах, возникшая сначала обособленность метисов со временем исчезала, и они сливались либо с потомками европейцев, либо с аборигенами (Worman 1977: 351). В Перу в 2017 г. 60,2% опрошенных отнесли себя к “метисам”. В переписи этого года впервые был поставлен вопрос: кем чувствует или считает себя человек

“по своим обычаям и предкам”? Было предложено семь вариантов ответа. Можно было отнести себя к одной из существующих в Перу народностей или к группе людей с определенным цветом кожи или причислить себя к “метисам” (последний вариант). На вопрос отвечали лица, достигшие 12 лет (*Censo* 2017). Отметим, что в Канаде франкоязычные метисы не только сохранились, но и признаны конституцией как особая группа населения страны (*Баширов* 2018: 10).

* * *

На Кубе постоянное физическое смешение представителей разных “рас” и народов шло со времени ее завоевания испанцами. В начале колонизации острова аборигены, получившие название “индейцы”, отличались от пришельцев (главным образом испанцев) множеством визуально наблюдаемых характеристик (отсутствием привычной для европейцев одежды, монголоидными чертами, элементами материальной культуры, верованиями). Со временем различия в культуре между аборигенами и пришельцами стирались. В социальной сфере оппозиция “индейцы—испанцы”, обозначившаяся с самого начала, сохранялась, несмотря на появление “Новых законов”.

Судьба потомков от смешанных браков испанцев и индейцев складывалась по-разному. В некоторых случаях, даже если такой союз не был узаконен церковью, влиятельные отцы-испанцы могли закрепить за своими детьми от индейцев свои привилегии. При дальнейших браках таких детей с испанцами представление о них, как о метисах, могло утратиться. Сходные процессы должны были иметь место и в других слоях испанского по происхождению населения. Судя по списку потенциальных защитников Гаваны 1582 г., большая часть метисов происходила от связей, скажем так, представителей средних слоев испанцев с индейками и женщинами от смешанных браков. Физические черты, унаследованные от индейцев (свидетельство метисности), какое-то время могли сохраняться и проявляться в потомстве. Однако при массовом смешении населения, о котором неоднократно упоминается в источниках, через поколения эти признаки размывались или вовсе исчезали, и представление о метисности того или иного индивида могло сохраняться только в памяти. Но и оно со временем утрачивалось. Если потомки от союза испанца и индейки оставались в семье или в общине матери, они наследовали ее положение и становились “индейцами”. Другой группой, поглощавшей потенциальных метисов, были “мулаты”, ее увеличение поддерживалось ростом числа привозимых на Кубу рабов. Таким образом, потомки метисов растворялись среди испанцев (позже “белых”), индейцев и мулатов. Более того, общее число индейцев — необходимого компонента для появления новых метисов — на острове уменьшалось. В растущей массе населения страны метисы оказались столь малочисленны, что представление о них исчезло на бытовом уровне. К концу XVIII в. даже на востоке острова, в тех местах, где сохранялись сами индейцы или память о них, наличия метисов не отмечалось. О них в то время писали только столичные авторы, указывая при этом на их малочисленность. Причиной того, что смешанное индейско-испанское население (“метисы”) на Кубе не сохранилось как особая этносоциальная группа, стало, скорее всего, неуклонное сокращение “индейцев” (одной из сторон, необходимых для его воспроизводства) на фоне постоянного увеличения других социально признанных категорий — “испанцев” или “белых”, “негров” и “мулатов”.

Источники и материалы

Alcocer Martínez 2004 — *Alcocer Martínez A.* Lengua y sociedad: El que no tiene de inga tiene de mandinga // *LETRAS*. Año LXXV. 2004. Num. 107–108. P. 33–46.

- CDI – Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de América y Oceanía, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias. Madrid: Imprenta de Manuel B. de Quirós, 1864–1884.
- CDI-2 – Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar. 2-a serie. Madrid: Est. Tipográfico “Sucesores de Rivadeneyba”, 1885–1932.
- Censo 2017 – Censo 2017 // https://es.wikipedia.org/wiki/Censo_peruano_de_2017#Cuestionario
- Documentos 1973 – Documentos para la historia de Cuba. T. I. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1973.
- Fernández de Oviedo y Valdés 1851 – Fernández de Oviedo y Valdés G.* Historia general y natural de las Indias. T. 1. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851.
- Konetzke 1953 – Konetzke R.* Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493–1810. Vol. I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.
- Morell de Santa Cruz 1985 – Morell de Santa Cruz.* La visita eclesiástica. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1985.
- Ordenanzas 1905 – Ordenanzas municipales de la Habana y de los demás pueblos de la isla de Cuba por el oidor D. Alonso de Cáceres // *Carrera y Justiz, Dr. F.* Introducción a la historia de las instituciones locales de Cuba. T. II. Habana: Lib. é Imp. “La Moderna Poesía”, 1905. P. 255–300.
- Papeles 1931 – Papeles existentes en el Archivo General de Indias relativos a Cuba y muy particularmente a la Habana. T. I–II. La Habana: Imprenta “El Siglo XX”, 1931.

Научная литература

- Александренков Э.Г.* Кризис семьи аборигенов Больших Антильских островов (конец XV – первая треть XVI вв.) // Материнство и отцовство сквозь призму времени и культур. Материалы IX Международной научной конференции. Т. 2 / Отв. ред. Н. Пушкарева, Н. Мицюк. Смоленск; М.: Изд-во Смоленского гос. ун-та; ИЭА РАН, 2016. С. 169–171.
- Александренков Э.Г.* Аборигены Больших Антильских островов в колониальном обществе (конец XV – середина XVI вв.). М.: ИЭА РАН, 2018.
- Баширов М.Б.* Франкоязычные метисы Канады: от дискриминации к признанию // Слияние двух миров: история, мобильность, статус жителей Нового Света до и после Колумба. Тезисы докладов и материалы симпозиума. VIII Международный американистский симпозиум (Санкт-Петербург, 3–4 декабря 2018 г.). СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 10.
- Шемакин Я.Г.* Метисация как основа цивилизационной идентичности Латинской Америки // Слияние двух миров: история, мобильность, статус жителей Нового Света до и после Колумба. Тезисы докладов и материалы симпозиума. VIII Международный американистский симпозиум (Санкт-Петербург, 3–4 декабря 2018 г.). СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 84–85.
- Fortes-Lima C. et al.* Exploring Cuba’s Population Structure and Demographic History Using Genome-Wide Data // Scientific Reports. 2018. Vol. 8. No. 11422. <https://www.nature.com/articles/s41598-018-29851-3>
- Gillin J.* Mestizo America // Most of the World / Ed. R. Linton. N.Y.: Columbia University Press, 1949. P. 156–211.
- Lamar Schweyer A.* La crisis del patriotismo. Una teoría de las inmigraciones. La Habana: Editorial Martí, 1929.
- Le Riverend J.* Historia económica de Cuba (segunda edición). La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1965.
- Leiseca J.M.* Apuntes para la historia eclesiástica de Cuba. La Habana: Talleres tipográficas de Carasa y Cía, 1938.
- Leon-Portilla M.* Etnias indígenas y cultura nacional mestiza // América Indígena. 1979. Vol. 39. Num. 3. P. 601–622.
- Marrero L.* Cuba: economía y sociedad. T. 3. San Juan: Editorial San Juan, 1976.
- Moreno Navarro I.* Un aspecto del mestizaje americano: el problema de la terminología // Revista Española de Antropología Americana. 1969. Num. 4. P. 201–217.

- Pérez de la Riva J.* Desaparición de la población indígena de Cuba // Universidad de la Habana. 1972. Num. 196–197 (2–3). P. 61–84.
- Ribera N.J. de.* Descripción de la isla de Cuba. Con algunas consideraciones sobre su población y comercios. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- Rivero de la Calle M.* Supervivencia de descendientes indoamericanos en la zona de Yateras, Oriente // Cuba Arqueológica. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1978. P. 149–176.
- Rosenblat A.* La población indígena y el mestizaje en América. T. I, La población indígena 1492–1950. Buenos Aires: Editorial Nova, 1954.
- Tolentino H.* Raza e historia en Santo Domingo. T. I, Los orígenes del prejuicio racial en América. Santo Domingo: Editora de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1974.
- Valcárcel Rojas R.* Una presencia necesaria. Indios en la Cuba colonial // Boletín del Museo del Hombre Dominicano. 2015. Num. 46. P. 177–194. http://cubaarqueologica.org/sites/default/files/rvr_2015.pdf
- Worman A.* The Historical Framework of Inter-Ethnic Relations // Race and Class in Postcolonial Society. A Study of Ethnic Group Relations in the English-Speaking Caribbean, Bolivia, Chile and Mexico. Paris: UNESCO, 1977. P. 341–354.
- Zerquera y Fernández de Lara C.* La villa india de Trinidad en el siglo XVI // Revista de la Biblioteca Nacional José Martí. 1977. Num. 2, Agosto. P. 71–94.

Research Article

Aleksandrenkov, E.G. Why Had Mestizos Disappeared in Cuba? [Pochemu ischezli metisy na Kube?]. *Этнографическое обозрение*, 2020, no. 1, pp. 153–163. <https://doi.org/10.31857/S086954150008765-1> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Edward Aleksandrenkov | <http://orcid.org/0000-0003-2139-7353> | ed_alex@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

African slaves, Cuba, Indians, mestizos, Spaniards

Abstract

The initial Spanish immigration to Cuba was predominantly male. Aborigines' dependent status allowed the Spaniards with impunity to take local women as concubines. When the number of Aborigines had dropped, the island began to import slaves from Africa. These, too, were mostly male and, despite the ban of the authorities, had relations with native women. African women and their daughters became partners (in some cases wives) of the Spaniards. Thus conditions were created for the continued growth of mixed population. Because of the reduction in the Aboriginal population and the increasing number of immigrants from Spain and slaves from Africa, the significance of descendants of Spaniards and Natives in the population structure of the island began to diminish; and now in Cuba, there is no socially recognized category of “mestizos”, unlike some other countries in the Americas.

References

- Aleksandrenkov, E.G. 2016. Krizis sem'i aborigenov Bol'shikh Antil'skikh ostrovov (konets XV – pervaya tret' XVI vv.) [The Crisis of the Aboriginal Family in the Greater Antilles (the Late 15th – First Third of the 16th Centuries)]. In *Materinstvo i otsovstvo skvoz' prizmu vremeni i kul'tur* [Maternity and Fatherhood Through the Prism of Time], edited by N. Pushkareva and N. Mitsiuk, 2: 169–171. Smolensk; Moscow: Izdatel'stvo Smolenskogo gosugarstvennogo universiteta; IEA RAN.

- Aleksandrenkov, E.G. 2018. *Aborigeny Bol'shikh Antil'skikh ostrovov v kolonial'nom obshchestve (konets XV – sredina XVI vv.)* [Natives of the Greater Antilles in the Colonial Society (Late 15th – Mid-16th Centuries)]. Moscow: IEA RAN.
- Bashkirov, M.B. 2018. Frankoizazychnye metisy Kanady: ot diskriminatsii k priznaniyu [The Francophone Métis of Canada: From Discrimination to Recognition]. In *Sliianie dvukh mirov: Istorii, mobil'nost', status zhitelei Novogo Sveta do i posle Kolumba. Tezisy dokladov i materialy simpoziuma. VIII Mezhdunarodnyi amerikanistskii simpozium (Sankt-Peterburg, 3-4 dekabria 2018 g.)* [The Merging of Two Worlds: History, Mobility, and Status of New World Dwellers Before and After Columbus: Symposium Proceedings and Materials: The 8th International Americanist Symposium (St. Petersburg, December 3–4, 2018)], 10. St. Petersburg: MAE RAN.
- Fortes-Lima, C., et al. 2018. Exploring Cuba's Population Structure And Demographic History Using Genome-Wide Data. *Scientific Reports* 8, No. 11422. <https://www.nature.com/articles/s41598-018-29851-3>
- Gillin, J. 1949. Mestizo America. In *Most of the World*, edited by R. Linton, 156–211. New York: Columbia University Press.
- Lamar Schweyer, A. 1929. *La crisis del patriotismo. Una teoría de las inmigraciones* [The Crisis of Patriotism: A Theory of Immigration]. Gavana: Editorial Martí.
- Le Riverend, J. 1965. *Historia económica de Cuba* [An Economic History of Cuba]. Gavana: Editorial Nacional de Cuba.
- Leiseca, J.M. 1938. Apuntes para la historia eclesiástica de Cuba [Notes for the Ecclesiastical History of Cuba]. La Habana: Talleres tipográficas de Carasa y Cía.
- Leon-Portilla, M. 1979. Etnias indígenas y cultura nacional mestiza [Indigenous Ethnic Groups and the National Culture of Mestizos]. *América Indígena* 39 (3): 601–622.
- Marrero, L. 1976. *Cuba: economía y sociedad* [Cuba: Economy and Society]. T. 3. San Juan: Editorial San Juan.
- Moreno Navarro, I. 1969. Un aspecto del mestizaje americano: el problema de la terminología [An Aspect of the American Metisisation: An Issue in Terminology]. *Revista Española de Antropología Americana* 4: 201–217.
- Pérez de la Riva, J. 1972. Desaparición de la población indígena de Cuba [The Disappearance of the Indigenous Population of Cuba]. *Universidad de la Habana* 196–197 (2–3): 61–84.
- Ribera, N.J. de. 1975. *Descripción de la isla de Cuba. Con algunas consideraciones sobre su población y comercios* [A Description of the Island of Cuba: Some Considerations about Its Population and Trade]. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Rivero de la Calle, M. 1978. Supervivencia de descendientes indoamericanos en la zona de Yateras, Oriente [Survival of Descendants of American Indians in the Area of Yateras, Oriente]. In *Cuba Arqueológica* [Archaeological Cuba], 149–176. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Rosenblat, A. 1954. *La población indígena y el mestizaje en América*. T. I, *La población indígena 1492–1950* [Indigenous Population and Metisisation in America. Vol. 1, Indigenous Population, 1492–1950]. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Shemiakin, Ya.G. 2018. Metisatsiia kak osnova tsivilizatsionnoi identichnosti Latinskoi Ameriki [Metisisation as a Foundation of Latin America's Civilisation Identity]. In *Sliianie dvukh mirov: istorii, mobil'nost', status zhitelei Novogo Sveta do i posle Kolumba. Tezisy dokladov i materialy simpoziuma. VIII Mezhdunarodnyi amerikanistskii simpozium (Sankt-Peterburg, 3-4 dekabria 2018 g.)* [The Merging of Two Worlds: History, Mobility, and Status of New World Dwellers Before and After Columbus: Symposium Proceedings and Materials: The 8th International Americanist Symposium (St. Petersburg, December 3–4, 2018)], 84–85. St. Petersburg: MAE RAN.
- Tolentino, H. 1974. *Raza e historia en Santo Domingo*. T. I, *Los orígenes del prejuicio racial en América* [Race and History in Santo Domingo. Vol. 1, The Origins of Racial Prejudice in America]. Santo Domingo: Editora de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- Valcárcel Rojas, R. 2015. Una presencia necesaria. Indios en la Cuba colonial [A Necessary Presence: Indians in the Colonial Cuba]. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* 46: 177–194. http://cubaarqueologica.org/sites/default/files/rvr_2015.pdf
- Worman, A. 1977. The Historical Framework of Inter-Ethnic Relations. In *Race and Class in Postcolonial Society. A Study of Ethnic Group Relations in the English-Speaking Caribbean, Bolivia, Chile and Mexico*, 341–354. Paris: UNESCO.
- Zerquera y Fernández de Lara, C. 1977. La villa india de Trinidad en el siglo XVI [The Indian Town of Trinidad in the 16th Century]. *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* 2 (Agosto): 71–94.

Ключевые слова: японская мифология, мифология Юго-Восточной Азии, “Кодзики”, этногенез японцев

Эпизоды и образы, содержащиеся в “Кодзики” (712 г. н.э.) и других источниках по мифологии и фольклору Древней Японии, в основном находят аналогии в южных районах индо-тихоокеанской окраины Азии и эпизодически — в более северных провинциях Китая и в Сибири. Корейские параллели очень редки, айнских практически нет. Как древнеяпонская мифология, так и поздний фольклор японцев и айнов обнаруживают соответствия в Америке, что свидетельствует о появлении всех этих мотивов в глубокой древности. Но между собой отдельные группы мотивов не связаны. Согласно принятой точке зрения, языковые предки японцев пришли из Кореи. Однако те мотивы мифологии, которые составили элитарную сакральную традицию эпохи формирования государственности, должны были проникнуть на Японские острова не из Кореи, а из Юго-Восточной Азии — через Южный Китай или Тайвань.

Считается, что языковые предки японцев пришли из Кореи, а начало японской традиции, от которой прослеживается преемственность к историческому времени, представлено культурой яёй. Переход от яёй к кофун (эпоха формирования государства) произошел в III в. н.э. Начало яёй традиционно относят к III в. до н.э., хотя более ранняя датировка не исключена. До яёй на Японских островах была распространена традиция дзёмон. Языки дзёмонцев не известны и могли сильно различаться. Айны наверняка имеют отношение к дзёмону, хотя в их этногенезе могли участвовать и создатели охотской культуры — по всей видимости, тунгусо-маньчжуры. Из современных популяций айны ближе всего именно к дзёмонцам, а японцы — к корейцам, далее к ханьцам (видимо, из северного Китая) и затем к другим группам материковой Азии (*Watanabe et al.* 2019: 1). В начале I тыс. до н.э. на севере Кюсю распространяется рисосеяние. Относятся ли соответствующие памятники к яёй или к позднему дзёмону, не вполне ясно (*Kumar* 2009: 27).

Яёй — не языковая, а культурная общность, но наличие среди ее создателей в т.ч. и австронезийцев издавна предполагалось (*Воробьев* 1980: 58). Австронезийские заимствования в японском языке не вызывают сомнений (*Старостин* 1991: 181–183). О связях японцев с австронезийским миром и с Юго-Восточной Азией свидетельствуют многие особенности материальной и духовной культуры (*Kumar* 2009: 14–34).

Юрий Евгеньевич Березкин | <http://orcid.org/0000-0001-6001-7339> | berezkin1@gmail.com | д. и. н., заведующий отделом Америки | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия))

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 18-18-00361]

Вместе с тем в краниологических материалах из собственно Японии южномонголоидный компонент отсутствует, хотя он и выявлен на островах Рюкю (Moiseev 2009).

Целью статьи не является всестороннее исследование этногенеза японцев — это вне компетенции автора. Задача поставлена уже: определить географическое распространение параллелей для мотивов ранней японской мифологии. Отобраны мотивы специфичного содержания, ареалы распространения которых четко очерчиваются. Вариант статьи был опубликован на японском языке (Berezkin 2012), но в связи с выявлением новых материалов есть смысл обратиться к этой теме повторно.

Библиографическое описание источников превысило бы объем основного текста, поэтому ссылки даны лишь при пересказе повествований. Остальные источники легко найти, обратившись к электронному каталогу фольклора и мифологии мира (Березкин, Дувакин б.г.). Номера соответствующих мотивов указываются.

Мотивы повествования об Идзанаги и Идзанами

Добуддийская мифология Японии известна по письменным памятникам VIII в. — “Кодзики” и “Нихон-сёки” (Кодзики 1994а; Нихон сёки 1997). Отдельные образы и эпизоды встречаются в древних фудоки (описаниях провинций) и в других ранних источниках. Некоторые мотивы в записях XIX–XX вв. также с большой вероятностью унаследованы от глубокой древности (Yamada 2009, 2018).

Существенных для темы статьи эпизодов больше всего в повествовании о первопредках Идзанаги (Изанаки) и Идзанами (Изанами), с которого начинается мифологический цикл. Детали несколько различаются, причем “Нихон сёки” приводит не одну, а несколько версий. Однако сейчас нас интересует лишь основная канва рассказа и, чтобы не отвлекаться на разночтения, излагаем содержание только по “Кодзики” (Кодзики 1994а. Гл. 1–9: 38–51).

В начале времен было семь поколений богов. Первые два представлены одиночными персонажами, дальнейшие — парами: брат и сестра. Последняя пара — Идзанаги и его младшая сестра Идзанами. Они встают на *Небесный Плавающий Мост* и из капли воды, упавшей с копья, возникает остров. На нем они возводят столб и покои и вступают в диалог: — *Как устроено твое тело?* — *Росло-росло, в одном месте не выросло. — Мое в одном месте слишком выросло; надо вставить то, что у меня выросло, туда, где у тебя не выросло, родить детей.* После этого Идзанами обходит столб справа, а Идзанаги слева. Встретившись, Идзанами первая говорит: *Какой красивый юноша.* Идзанаги отвечает: *Какая красивая девушка.* В результате Идзанами рождает дитя-пиявку. Небесные боги советуют повторить церемонию с тем, чтобы первым заговорил Идзанаги. После этого Идзанами рождает острова Японии, многочисленных богов и богинь (ветра, рек, моря, деревьев, гор, равнин, пищи и пр.). Рожая огонь, она опалила себе лоно и умерла. Совершив погребение и желая воссоединиться с женой, Идзанаги приходит за ней в *Страну Корней (Страна Желтых Вод, Страна Тьмы)*. Там Идзанами сообщает, что уже отведала местной пищи и велит не смотреть на нее, пока она пойдет посоветоваться с какими-то божествами. Устав ждать, Идзанаги входит в ее покои и видит на ее теле червей и восемь Грозов. Он в ужасе бежит, а Идзанами посылает в погоню *Уродливых Женщин Подземной Страны*. Идзанаги бросает позади себя головную повязку, а затем гребень. Они превращаются в дикий виноград и в побеги бамбука, фурии останавливаются их собирать и есть. Теперь Идзанами посылает в погоню Грозов и 1500 демонов подземной страны. У границы земного мира Идзанаги отгоняет их, размахивая мечом позади себя и бросив в преследователей три персика. Тогда Идзанами пустилась в погоню сама, но Идзанаги загородил выход из нижнего мира скалой. Расторгая брак, Идзанами обещает убивать на земле тысячу людей в день, а Идзанаги — ставить в день полторы тысячи хижин для рожениц. Совершая омовение, Идзанаги опять создает новых богов, в т.ч. трех важнейших. Когда он омыл левый глаз, возникла богиня солнца

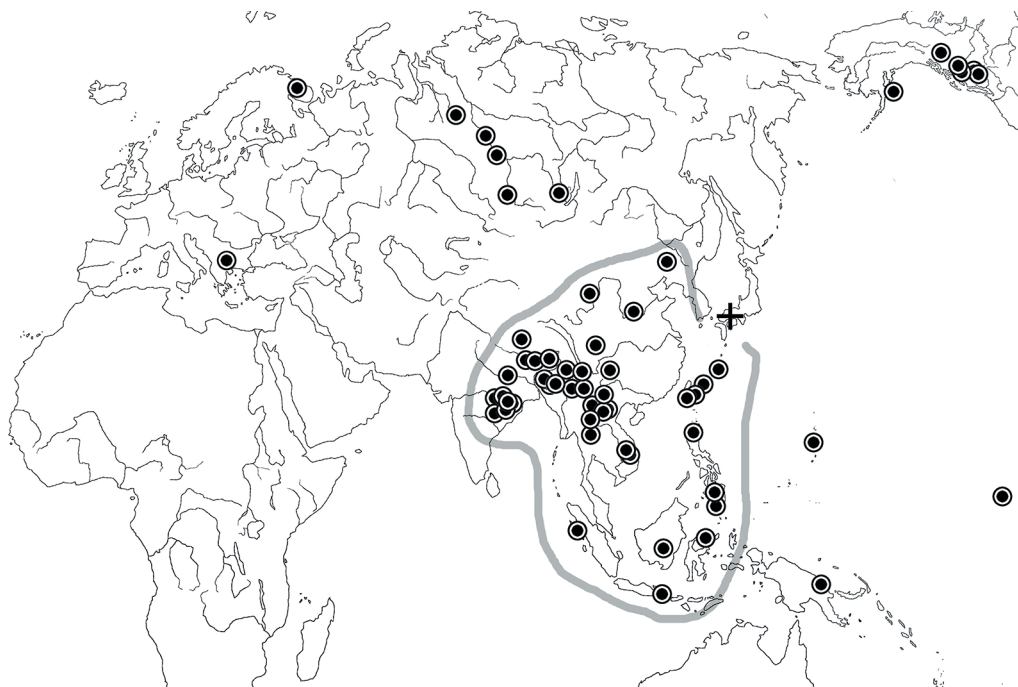


Рис. 1. Совокупное распространение некоторых мифологических мотивов, характерных для “Кодзики” и “Нихон сёки”. Включены данные по мотивам D2 (“Богиня-праматерь умирает от ожогов, рожая огонь”), K65D (“Неправильный брачный обряд и рождение духов”), B6 (“Идя навстречу, вступают в брак”), H50 (“Небесный бог и хозяйка мертвых”), A46 (“Солнце и луна из глаз персонажа”), C18A (“Солнце выманивает петух”), H9A (“Кто родит раньше”). Здесь и на других картах крестиком отмечена территория Древней Японии. Серым обведена область, в которой параллели мотивам древнеяпонской мифологии встречаются чаще всего

Аматэрасу, когда правый — бог луны Цукуёми, когда нос — бог Сусаноо, связанный с морем, бурями и подземным миром.

Совокупные данные о распространении наиболее характерных мифологических мотивов, включенных в “Кодзики” и “Нихон сёки” (см.: Рис. 1).

Среди выявленных мотивов есть как редкие, которые за пределами Японии обнаруживают лишь единичные параллели, так и известные в пределах всей индо-тихоокеанской окраины Азии, а иногда и во внутриконтинентальных районах. Сразу отметим главное. На первом уровне древняя японская мифология обнаруживает связи, тянущиеся в направлении Юго-Восточной Азии. На втором она оказывается одной из типичных для индо-тихоокеанского мира, находя также некоторые параллели в Сибири. Однако она имеет мало общего с фольклором и мифологией как корейцев, так и — особенно — айнов.

Наиболее своеобразным эпизодом в истории Идзанаги и Идзанами является рождение бога огня и смерть праматери от ожогов (мотивы D2, D2A нашего каталога). Долгое время единственной (и тоже никем не замеченной) аналогией с этим эпизодом являлась версия тибето-бирманцев гаро, живущих в Мегхалайе, Ассаме и на соседних территориях Бангладеш и северо-востока Индии. Гаро обитают в холмистых районах, тогда как близкие им по языку бодо — на равнине.

Гаро. Праматерь породила богов, животных, растения (но не людей), в т.ч. сына по имени Сальгра (солнце) и дочь Миси Сусиме (луну). Та предложила ей родить

огонь. Праматерь пошла к богине смерти и наступила на что-то, приготовленное для погребального костра. После этого она зачала огонь и, рожая его, умерла. Миси Сусиме рассердилась и забросила огонь в нижний мир. Далее следует рассказ о возвращении огня людям (*Rongmuthu* 1960: 205–212).

В 2017 г. во время экспедиции к сора (южные мунда округа Гаджапати, штат Орисса, проект РГНФ № 17-3400018) А.С. Крылова и Е.А. Ренковская обнаружили еще одну версию того же сюжета. Данные были записаны от двух информантов (*Ренковская и др.* 2018).

Сора, вар. 1. Всеобщая мать рождает все на земле, последним — огонь, после чего погибает. Если бы она родила огонь первым, то погибла бы, не родив остальных. Видя большой валун, иногда говорят, что это часть тела Матери-прародительницы.

Сора, вар. 2. Жили брат с сестрой. Бог им сказал, что будет потоп и нужно сделать лодку. Они не имели рубящего орудия, поэтому дерево грызли зубами. Через 140 дней вода сошла. Брат и сестра увидели, что других людей не осталось. Брат попросил сестру заново родить все на земле. Она это сделала. Последним она родила огонь, в результате чего сгорела сама и сгорела их лодка.

В Старом Свете повествование о рождении женщиной обжигающе горячего ребенка записано еще у финнов, но роженица не является богиней-праматерью и остается в живых (*Abercromby* 1893: 33–34). Аналогии древнеяпонскому варианту представлены у араваков перуанской Монтаньи — ашанинка и мачигенга. Там девушка зачинает ребенка от месяца и рождает солнце (или несколько солнц, которые светят в разных мирах), из-за чего умирает. Эти южноамериканские мифы могут быть в конечном счете связаны с азиатскими, но прямого отношения к теме статьи не имеют.

Следующий характерный мотив включен в наш каталог под названием “Неправильный брачный обряд и рождение духов” (K65d). У первой человеческой пары сперва лишь выкидыши, либо их дети — духи или неприятные и опасные животные. После совершения формального брачного обряда или его повторения по новым правилам женщина рождает настоящих людей или богов. В “Кодзики” и “Нихон сёки” Идзанами сперва рождает бога-пиявку и отправляет его с глаз долой в море.

Согласно некоторым версиям, записанным за пределами Японии, “неправильность” ритуала состоит в том, что вступающие в брак — брат и сестра, поэтому требуются определенные действия, дабы обойти запрет инцеста. В других случаях инцест как причина неудачи не называется, но все же необходимы какие-то действия (иногда вполне тривиальные), чтобы сделать брак удачным и породить нормальных детей.

Рассматриваемый мотив есть у мыонгов, панка (каста на востоке Мадхья-прадеша, сейчас говорят на индо-арийских языках), нгаджу Борнео, ами и пайван на Тайване. В варианте с Рюкю (острова Яэяма) при общем сходстве с древнеяпонскими текстами мотива “неправильного обряда” нет, но это похоже на случайный пропуск.

Вот резюме трех версий — из Индокитая, с Борнео и с Тайваня.

Мыонги. Пара птиц отложила яйца, в последнем — сестра и два брата. Младший, нарушив небесный закон, взял сестру в жены, поэтому дети оказались уродами. Старик посоветовал брату пойти на восток, а сестре — на запад, чтобы, встретившись снова, они не узнали друг друга. Юноша с девушкой так и сделали, совершили правильный брачный обряд и породили мыонгов (*Grigoreva* 2019: 54–57).

Нгаджу. Махатара сбросил с неба кусок дерева, на одном конце которого вырезал фигуру мужчины, на другом — женщины. Мужчина и женщина ожили и вступили в брак, но роды у женщины сперва были неудачны. Первый выкидыш попал в воду, второй — на сушу, третий завернули в банановый лист, оставив на дереве. В результате возникли злые духи, которые живут в воде, на земле, на деревьях. Тогда

Махатара спустился и научил мужчину и женщину брачным обычаям. После этого женщина родила трех божественных сыновей (*Schärer* 1966: 76–77).

Ами. Во время потопа брат и сестра спаслись в деревянной ступке. Они поженились, но родили змей и лягушек. Тогда Солнце послал богов научить супругов религиозным церемониям. После этого они родили предков ами (*Ho* 1967: 268–269).

В Корее, Маньчжурии и у айнов аналогий нет. В середине XIX в. текст со сходным мотивом был, однако, зафиксирован на Аляске, точнее на Кадыяке.

Кадыяк. Господин мира послал на землю брата с сестрой, запретив есть траву. Сестра предложила поест траву — может быть, после этого в мире станет светло. Брат возражал, но сестра поела, стало светло, брат с сестрой устыдились и разошлись в разные стороны. Они снова встретились на ведущих к небу ступенях, влюбились, вступили в брак, но пятеро рожденных ими детей умерли. Тогда Господин мира спел песню, и дети больше не умирали. Мужчина и женщина вернулись на землю и породили людей (*Holmberg* 1985: 61).

В кадыякском варианте заметно влияние христианства, но интересующий нас мотив не имеет библейского прототипа. Это позволяет считать его местным и, учитывая азиатские версии, датировать распространение достаточно ранним периодом. Уместно упомянуть параллели между бойсманской культурой Приморья и оушенбей — древнейшей культурой на Кадыяке VI тыс. до н.э. (*Yesner* 2003: 10–11; *Yesner et al.* 2003). Механизм возможного переноса культуры из Приморья на Аляску остается, однако, неясным.

В некоторых из упомянутых повествований мотив неправильного обряда сцеплен с мотивом “Идя навстречу, вступают в брак” (у нас B6). Первые или единственные оставшиеся мужчина и женщина движутся навстречу друг другу, обходя гору, столб или иным образом следуя по кругу в разные стороны, а встретившись, вступают в брак. Основной ареал распространения мотива, помимо Японии (древние тексты, а также варианты с Окинавы и островов Оэяма), — это Юго-Восточная Азия (ва, палаунг, кхму, горные моны Лаоса, минахаса) и Южный Китай (яо и китайцы Сычуани). Намек на тот же мотив есть в упомянутом тексте с Кадыяка, а в Америке он использован в мифах индейцев Британской Колумбии — карьер, чилкотин и беллакула. В китайских вариантах брату удастся схватить сестру потому, что он прекращает погоню, поворачивается и бежит сестре навстречу. Вот как это описано в одном из текстов из уезда Саньтай в Сычуани.

Китайцы Сычуани. Во время потопа спаслись брат и сестра. Сестра не хотела сходить с братом и предложила пустить с горы жернова: если они лягут один на другой, то их брак возможен. Именно это и произошло, но теперь сестра предложила бежать вокруг жёрнова — пусть брат ее поймает. Черепаха посоветовала юноше побежать в обратную сторону. После этого он поймал сестру и они породили людей (*Zhou Yang et al.* 1998: 49–50; пер. А.Э. Терехова).

В Корее, Маньчжурии и у айнов данного мотива нет, но варианты обнаруживаются в Южной Сибири у бурят и хакасов.

Буряты (унгинские). В начале времен в воде плавают в лодках мужчина и женщина, точнее их гениталии. Лодки сделали два круга по солнцу и не могли сойтись. Тогда они сделали круг против солнца и произвели оплодотворение. В память об этом жених и невеста во время свадебного ритуала делают круг против солнца (*Хангалов* 1960. № 2: 11).

Хакасы. После набега врагов на прежнем кочевье остались старик и женщина. Старик: *если обойду эту гору, женюсь*. Женщина: *если обойду эту гору, то выйду замуж*. Они встретились, сошлись, старик умер, а женщина родила сына (*Трояков* 1995: 275).

Есть еще саамский вариант. Столь далекую параллель можно было бы не принимать во внимание, но надо учесть, что за пределами индо-тихоокеанского мира это единственный миф о происхождении человечества от брака брата с сестрой (Рис. 2).

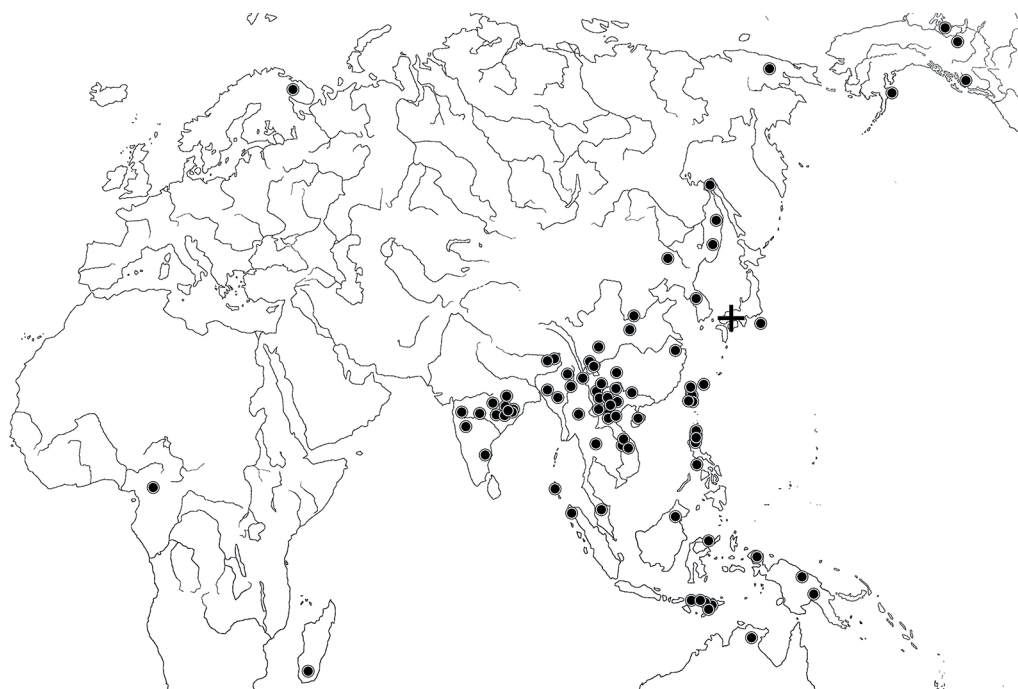


Рис. 2. Распространение в Старом Свете рассказов о появлении людей в результате брака брата с сестрой (мотив C8)

Вероятность случайного появления в саамской традиции двух не характерных для Западной Евразии мотивов (встреча пошедших в разные стороны брата с сестрой и порождение ими людей) невелика, причем эти мотивы не единственные, указывающие на азиатские связи фольклора саамов.

Саамы. Утка отложила яйца, из последнего родились мужчина и женщина, у них — сын и дочь. Отец посылает детей в разные стороны вдоль берега моря. Обойдя землю, они встречаются и вступают в брак, от них происходят люди (Чарнолуский 1972: 84–85).

Мотив “Небесный бог и хозяйка мертвых” (H50) также распространен как в индо-тихоокеанской зоне, так и в Сибири. Пара божеств или первопредков расходится. Мужчина остается на земле или уходит на небо (остается на небе), женщина становится хозяйкой мира мертвых, земли, нижнего мира, обычно связана с болезнями и ядовитыми животными. Мифы с подобной тематикой есть в Полинезии (Мангарева и маори), у тибето-бирманцев Гималаев (лепча и лимбу), в Бирме, на Борнео и на Филиппинах (палаунг, нгаджу, тираурай, багобо), в Западной Сибири (кеты, юги и северные селькупы). Приведем для примера содержание мифа филиппинских багобо.

Багобо. Лумабат поссорился со своей сестрой Медуан, т.к. та отказалась подняться с ним на небо. Сестра села на ступку, провалилась под землю, сказав, что в нижнем мире она станет трети лимонное дерево. Когда упадет спелый лимон, умрет старик, когда зеленый — молодой. Медуан стала горстями выбрасывать из ступки толченый рис: пусть столько же людей умрет и придет к ней в нижний мир, а на небо никто не придет. В нижнем мире умершие младенцы сосут бесчисленные груди Медуан, а когда вырастают, присоединяются к другим умершим (Benedict 1913: 20–21).

Типичным индо-тихоокеанским мотивом является появление солнца и луны из глаз некоторого существа (A46). Большинство записей сделаны в Микронезии и

Полинезии (чаморро, о-ва Гилберта, Мангайя), в Индии и Тибете (“Ригведа”, тибетцы, апатани, бондо, джуанг, мариа, пардхан), Индокитае (эде, тямы, яо Тайланда), Индонезии (Бали, Нياس) и Китае (китайцы Сычуани, Шэньси и, скорее всего, ряда других провинций, маньчжуры, Древний Китай). Все американские варианты сконцентрированы в мексиканской Оахаке (миштеки, сапотеки, чатино, трики, чинантеки, масатеки). Калмыцкий вариант в конечном итоге наверняка восходит к древней индийской традиции. В маньчжурской версии отчасти присутствует также и тема богини, спустившейся в нижний мир.

Маньчжуры. На земле темно. Дочь небесного бога просит отца обустроить землю, но тот отказывается. Тогда она сама спускается вниз, а отец запрещает ей возвращаться назад. Она вырвала себе левый глаз, бросила в небо, он стал солнцем, бросила правый — он стал луной, бросила жемчужное ожерелье — оно стало звездами. Сама богиня превратилась в гору, силуэт которой напоминает верхнюю часть безглазой женской фигуры (Bäcker 1988: 5–8).

У айнов мотив светил, возникающих из глаз персонажа или существа, отсутствуют. Корейский вариант мне также не известен, хотя, учитывая наличие мотива у маньчжуров и китайцев, он ожидаем.

Другие мотивы

В “Кодзики” и “Нихон сёки” вне связи с рассказом об Идзанаги и Идзанами есть еще несколько эпизодов, демонстрирующих параллели за пределами Японии.

Самые известные — возникновение разных культурных или полезных дикорастущих растений из отдельных частей тела антропоморфного персонажа или животного (мотив G23A нашего каталога; Кодзики 1994а. Гл. 13: 58; Нихон сёки 1997. Свиток 1, 5.11: 129–130) и выманивание скрывшегося солнца (об этом чуть ниже). В отличие от “мотива Хайнувеле” (Jensen 1963), наш мотив G23A предполагает серию сопоставлений между видами растений и частями тела, а не просто превращение в растение девушки или женщины или возникновение растений из пепла сожженного персонажа (Рис. 3). Вот как это описано в “Нихон сёки”.

Древняя Япония. Укэмоти-но ками головой вертит: повернет в сторону страны — выходит изо рта вареный рис, повернет в сторону моря — выходит изо рта то, что с плавником широким, и то, что с плавником узким, повернет в сторону гор — выходит изо рта то, что с грубым волосом, и то, что с мягким волосом. Тукуёми-но ками зарубил Укэмоти-но ками, после чего из головы этого божества произошли коровы и лошади, из лба — просо, из бровей — тутовые коконы, из глаз — куриное просо хиз, из чрева — рис, из потайного места — пшеница, бобы и фасоль.

А вот вариант семангов на границе Малайзии и Тайланда (группы кинтак бонг и маниг кайен).

Семанги. Так-Суяк вспорол живот девочке, расплескал кровь, она превратилась в рис. Уши превратились в лианы сирех, позвоночник — в сахарный тростник, голова — в кокосовый орех, пальцы рук и ног — в бобы, узел на голове — в лук, мозг — в известь (для жевания табака), руки выше кистей — в огурцы, живот — в тыквы, желчь — в табак (Evans 1937: 167–168).

Аналогичные мифы записаны на Новой Гвинее (эйпо и яле, сусуре, кева, кукуку-ку, баруя), в Микронезии (Яп и острова Гилберта), на северо-востоке Индии (миньонг абор), в Индокитае (лао), в Индонезии (сунда, яванцы, балийцы, Флорес, Адонаре, Алор, Сумба, ибаны, клемантан, дусун, нгаджу, тораджа, тетум, алуне и ве-мале) и на Филиппинах (тирурай и неуточненная группа в провинции Капис), а также у многих индейцев Северной, Центральной и Южной Америки. В тропической Африке, несмотря на сходство природного окружения и типа хозяйства с теми, которые характерны для Индонезии и Нового Света, сюжет отсутствует, что делает общее происхождение версий по обе стороны Тихого океана вероятным. Авестийская

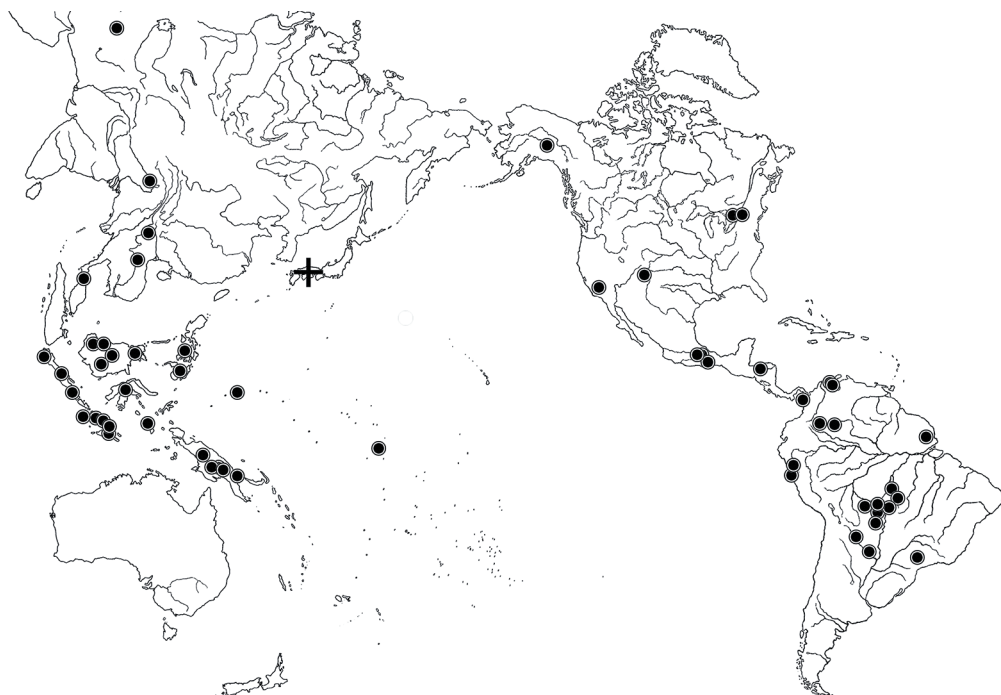


Рис. 3. Распространение рассказов о возникновении разных культурных или полезных дикорастущих растений из отдельных частей тела антропоморфного персонажа или животного (мотив G23A)

версия (“Бундахишн”), повествующая о возникновении полезных растений, а также животных из тела быка, уникальна для Западной Евразии и может иметь восточное происхождение.

Объяснение смертной природы людей в древних японских источниках соответствует нашему мотиву “Кто родит раньше” (Н9А). Из двух женщин, одна из которых ассоциируется с камнем, а другая с растением, потомство оставляет только вторая, поэтому люди таковы, каковы они есть (смертны, способны говорить и пр.). Либо дети, рожденные двумя женщинами в начале времен, обладают противоположными свойствами. В текстах Древней Японии описывается выбор невесты спустившимся с неба на землю потомком богини Аматаэрасу. Он отказался от Девы Долговечности Скал и выбрал Деву Цветения Цветов на Деревьях. Поэтому люди недолговечны, подобно цветам (Кодзики 1994а. Гл. 32: 88–89; Нихон сёки 1997, свиток 2: 158–159). Близкие аналогии есть на Филиппинах (у апаяо и менее точная у тболи), Тайване (ями), у папуа долины Джапна (северо-запад полуострова Хуон), а в Америке — в Британской Колумбии у талтан и цимшиан. Вот вариант апаяо с северного Лусона.

Апаяо. Камень и Дикий Банан оба беременны, Камень собирается родить раньше. Банан отвечает, что в этом случае люди окажутся неспособными говорить. Банан родил раньше, а Камень не смог родить и виден до сих пор в местности Макалтог (Wilson 1947: 87).

Мотив выманивания скрывшегося солнца в древней японской традиции связан с историей ухода в пещеру богини Аматаэрасу после погрома, учиненного ее братом Сусаноо (Кодзики 1994а. Гл. 2: 55–58; Нихон сёки 1997, 7.1–7.2: 135–137). Внимания заслуживает содержащаяся в этом повествовании подробность: солнце выманивает петух (наш мотив С18А). Сходный эпизод содержится во множестве текстов, записанных на

юге Китая и в сопредельных районах Индии, Бирмы и Индокитая (кхаси, ангами, качины, буланг, чуань мяо, мео, хани, лису). Он есть также у македонцев, но проникновение мотива на Балканы и отчасти в Африку — тема отдельного исследования. Вот краткие резюме двух текстов — лису Юньнани и китайского из Шэньси.

Лису. Светили 7 солнц и 9 лун, жизнь на земле под угрозой. Дракон застрелил 6 солнц и 8 лун, а одно солнце и одна луна спрятались, стало темно и холодно. Животные собрались на совет. От мычания коровы и рыка тигра светила лишь больше перепугались. Через 7 лет выбрали петуха. От его криков светила сперва зашевелились, а потом вышли. Луна наградила петуха шпорами, солнце — гребешком (*Dessaint, Ngwâma* 1994: 154–156).

Китайцы (Шэньси, уезд Фэнсян). Солнце собралось жениться, звери стали искать невесту, а петух начал клевать песок. Он объяснил, что, когда у солнца родятся дети, другой еды не останется, т.к. земля раскалится от жара нескольких солнц. После этого звери отказались добывать для солнца жену, оно рассердилось и скрылось в море. Петух стал кричать, солнце чуть выглянуло посмотреть, в чем дело, а петух отбежал подальше и закричал снова. Так он постепенно выманил солнце (*Zhou Yang et al.* 1996: 12; перевод А.Э. Терехова).

Вариант из Шэньси особенно напоминает древнеяпонские, ибо только в них речь идет о постепенном выманивании любопытного солнца.

Три последних рассматриваемых эпизода не связаны с космологией и этиологией, но могли бы занять свое место в указателе международных фольклорных сюжетов (*Uther* 2004), будь тот не столь европоцентричным.

Мотив “Требование вернуть гарпун” (L106 в нашем каталоге; см.: Рис. 4) в Японии зафиксирован в “Кодзики” (Кодзики 1994а. Гл. 33–35: 90–96) и в позднем фольклоре северных островов Рюкю (островная цепь Сацунан). Человек берет у другого орудие охоты или рыбной ловли и теряет его. Владелец требует возвратить именно этот предмет, отказываясь от компенсации. Человек уходит за ним в иной мир и приносит потерянное.

Древняя Япония. Старший брат-рыбак и младший брат-охотник меняются орудиями лова/охоты. Младший теряет крючок, старший требует его вернуть, отказывается принять в возмещение тысячу крючков. Бог-Дух Морских Вод отправляет младшего брата ко дворцу Бога-Духа Моря и велит там забраться на дерево. Служанка замечает его тень в колоде, юноша просит дать ему напиться, подбрасывает в сосуд жемчужину. Дочь морского бога ее находит, становится женой юноши. Через три года он вспоминает, что ему нужно найти крючок. Он хочет вернуться на землю, но ему нужен пропавший крючок. Морской бог собирает рыб, извлекает крючок из горла одной из них, вручает его юноше и обещает разорить его брата. С помощью жемчужины юноша то топит, то спасает того. Жена юноши рождает, велит мужу за ней не подсматривать. Он нарушает запрет и видит не женщину, а крокодила. Тогда жена навсегда возвращается в море, а муж отдает новорожденного на воспитание младшей сестре.

Две записи с Рюкю (*Ikeda* 1971 [№ 470C]: 121–122) настолько близки варианту из “Кодзики”, что передача через образовательные программы, популярную литературу и т.п. достаточно вероятна. Однако, кроме Японии, подобные повествования есть на Новой Гвинее (район оз. Кутубу), в Микронезии и Полинезии (Палау, Капингамаранги, Маршалловы острова), Индокитае (кхмеры) и Индонезии (минахаса, буги или макасары, батаки, тораджа, острова Кай, тетум, бунак), а также в индийской литературной традиции (составленный в Кашмире “Океан сказаний”). В Африке южнее Сахары мотив также очень популярен и может, как и ряд других, иметь индийско-индонезийское происхождение (*Березкин* 2016). В Африке героем бывает не только юноша-охотник, но и девушка, потерявшая предмет бытового назначения. В континентальной Евразии и у айнов аналогий нет.

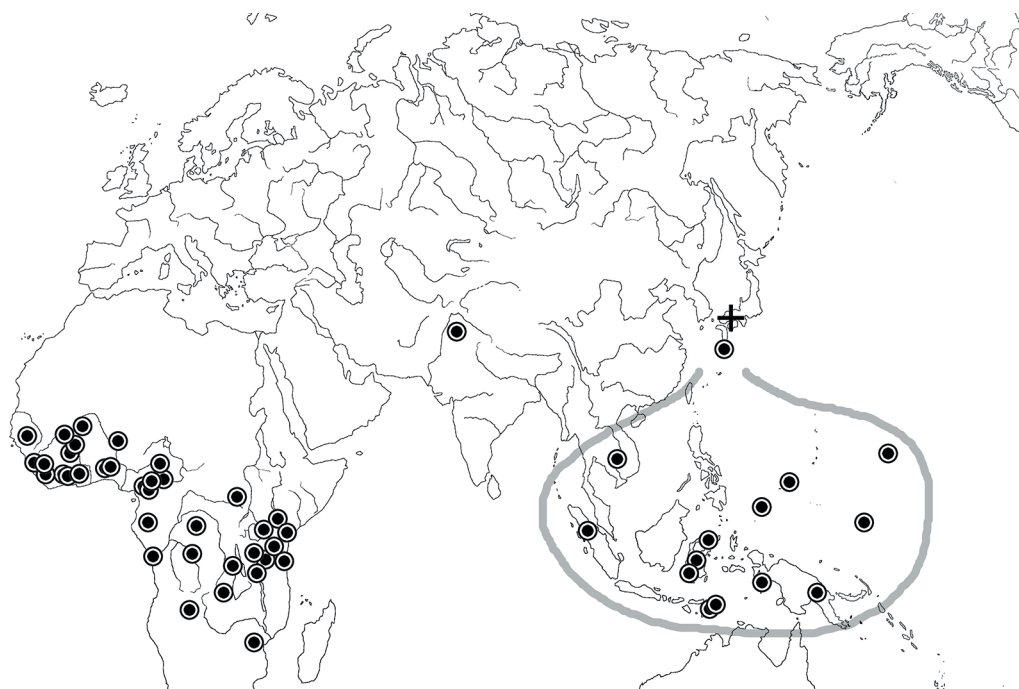


Рис. 4. Распространение рассказов о человеке, который берет у другого предмет и теряет его. Владелец требует возвратить именно этот предмет, отказываясь от компенсации. Человек уходит за ним в иной мир и приносит потерянное (мотив L106)

Есть два мотива-эпизода, которые могли проникнуть в Японию скорее с запада, чем с юга. Один обозначен в нашем каталоге как МЗА (“Посчитать обитателей вод”). Хитрец предлагает водным обитателям пересчитать их, а для этого образовать цепь. После этого он переходит по телам животных на другой берег или выбирается из воды на сушу (Рис. 5). В южных традициях (Индонезия, Филиппины) протagonистами являются карликовый олень, долгопят или антропоморфный персонаж, в сибирских — лиса, и только в Китае и в Древней Японии — заяц. К сожалению, нет данных о том, в какой именно провинции записан китайский текст. То же касается казахского варианта, который в целом похож на сибирские. В нем говорится о тюленях и море, но записан ли текст на Каспии или отнесен к казахам ошибочно, сказать трудно.

Другой эпизод (у нас F51B) есть в “Кодзики” (Кодзики 1994б: 56–57), в “Хэйкэ-моногатари” (Львова 1982: 361–362) и в древних фудоки (Харима и Хитати). Чтобы узнать природу или месторасположение локуса некоего персонажа, другой незаметно прикрепляет к его одежде длинную нитку и идет по ней. Вот вариант из области Харима.

Древняя Япония. Муж попрощался с Отохи-химэ-ко, отплыл на корабле. Каждую ночь к ней является человек его облика. Она прицепила нить к его одежде, пошла по ней к озеру на вершине горы и увидела спящего змея. Тот снова становится человеком и приглашает женщину к себе. Ее служанка сообщает об этом ее родным и те достают труп Отохи-химэ-ко со дна озера (Попов 1969: 138).

Данный мотив есть частный вариант более общего — F51 (“Тайный любовник”). Некто под покровом ночи приходит к лицу противоположного пола. Брачный партнер намеренно (чтобы определить, кто это) или случайно (тем самым разоблачая



Рис. 5. Распространение рассказов о хитреце, который предлагает водным обитателям пересчитать их, а для этого образовать цепь. После этого он переходит по телам животных на другой берег или выбирается из воды на сушу (мотив M34)

приходящего) делает на его или ее теле отметку. Мотив F51A характерен почти исключительно для Восточной Азии и отличается тем, что персонаж не пачкает неизвестного любовника краской, а втыкает ему в одежду нитку с иголкой. У айнов этот мотив не зафиксирован.

* * *

Было бы неправильно утверждать, что в мифологии и фольклоре японцев и айнов нет ничего общего. Достаточно упомянуть истолкование лунных пятен в качестве человека, несущего в ведрах воду, или представление о зубастом лоне, причем не в качестве анекдота, а в повествованиях с установкой на достоверность. В нашем каталоге это мотивы A32F и F9A. Или другой пример: как у айнов Хоккайдо, так и у японцев (Тохоку, Канто, юго-запад Хонсю) отмечен мотив A23A (“Кто первым увидит солнце”). В указателе Аарне-Томпсона-Утера (*Uther* 2004) это сюжетный тип 120, хотя его описание (что обычно для этого указателя) содержит необязательные подробности. Некоторые нами выделены в мотив A23B, который есть у айнов, но не у японцев. Сюжет “Кто первым увидит солнце” распространен по всей Северной Евразии вплоть до Атлантики. Частичные параллели на американском Юго-Западе позволяют относить его распространение к значительной древности. В Корее и Китае этот сюжет не отмечен.

Можно отыскать и другие примеры, но следует помнить о двух обстоятельствах. Во-первых, материалы по поздней устной традиции Японии нередко относятся не к основной территории страны, а к островам Рюкю. Это особенно касается мифологии в узком значении слова, а не сказочного фольклора. Во-вторых, сходство

между японским и айнским фольклором последних веков не отменяет того обстоятельства, что соответствующих мотивов нет в древних письменных памятниках.

Подобное распределение не означает, что отсутствующие в древних текстах мотивы на Японские острова проникли недавно. Оно лишь указывает на то, что наборы мотивов в письменных памятниках эпох Нара и Хэйян, в позднем фольклоре, а также в фольклоре и мифологии айнов различны. При этом каждый из этих наборов находит соответствия в Америке, так что на этом основании вряд ли можно сказать, какой из них древнее, а какой моложе.

Что касается айнских материалов, то если они и сходны с древней японской мифологией, то лишь на уровне общей концепции, основной темы, но не конкретных эпизодов. Так, Дж. Батчелором на Хоккайдо была записана история о том, как страдавший от любви бог Окикуруми отказался от пищи. Если бы он умер, то и от страны айнов “отлетела бы душа”. Чтобы этого не случилось, боги сделали образ, напомиравший возлюбленную Окикуруми, и бог прекратил голодовку. Образ затем исчез, но жизнь Окикуруми, а тем самым и айнов была спасена. Этот эпизод описан в нашем каталоге как соответствующий мотиву С18 (“Танец для солнца”). Некий персонаж владеет ценностями, является их воплощением или похищает, либо не дает пользоваться ценностями остальным людям. Чтобы добыть или вернуть ценности, внимание их владельца или имперсонатора привлекается или отвлекается исполнением перед ним песен, музыкой, танцами, необычными подарками, непристойным или странным поведением, предложением секса, пищи или алкоголя. В древней японской традиции к той же категории относится уже упоминавшийся эпизод выманивания из пещеры богини солнца Аматэрасу (Кодзики 1994а [Гл. 2]: 55–58; Нихон сёки 1997 [7.1–7.2]: 135–137). В этом рассказе совмещены два разных мотива: выманивание солнца с помощью петушиного крика и с помощью непристойного танца богини-шаманки.

Мотив С18 характерен для востока Евразии и для Нуклеарной Америки, но его конкретные версии, в т.ч. айнская и японская, значительно различаются. Параллели между древними текстами и мифологией айнов нельзя назвать специфичными.

Мотив “Танец для солнца” довольно редок. Однако для оценки степени взаимного сходства соседних традиций не слишком пригодны и наиболее широко распространенные мотивы, например, представление о Млечном Пути как о небесной реке (в нашем каталоге i62). Оно характерно не только для айнов или японцев, но для всего индо-тихоокеанского мира, причем встречается в континентальной Евразии, а также в Восточной Африке (Березкин 2017; см.: Рис. 4).

История Идзанаги и Идзанами начинается, как мы помним, с того, что, прежде чем создать острова Японии, божественная пара встает на *небесный плавающий мост*. Было бы логично видеть здесь радугу и сопоставить этот мотив с айнскими представлениями, согласно которым радуга – это мост, на котором собираются боги, чтобы друг с другом беседовать (Batchelor 1927: 308). Однако в древних японских текстах радуга упоминается крайней редко, причем в обоих известных случаях ассоциируется со змеей (Нихон сёки 1997 [14.3]: 349; Невский 1934: 373–376). Поэтому более вероятно, что в “Кодзики” имеется в виду не радуга, а что-то вроде летающего плота.

Итак, содержащийся в ранних японских письменных памятниках набор мифологических мотивов связан с культурами южной части индо-тихоокеанской окраины Азии, а не с традициями континентальных народов алтайской семьи и еще менее – с айнским фольклором. Это само по себе не означает, что языковые предки японцев должны были, вопреки устоявшимся представлениям, приплыть в Японию не из Кореи, а с юга Китая или с Тайваня. Однако элитарная традиция, которая только и может быть отражена в ранних памятниках японской литературы, несомненно, связана с традициями Юго-Восточной Азии и даже Океании. Насколько народная мифология середины I тыс. н.э. следовала тем же образцам, мы не знаем.

Благодарности

Я глубоко признателен анонимным рецензентам за важные исправления и замечания и М.А. Живлову за консультации.

Источники и материалы

- Березкин, Дувакин б.г.* — *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения: 12.11.2019).
- Кодзики 1994а — Кодзики. Записки о деяниях древности. Свиток 1-ый. Мифы / Пер. со старояп. Е.М. Пинус. СПб.: Шар, 1994.
- Кодзики 1994б — Кодзики. Записки о деяниях древности. Свитки 2-й и 3-й / Пер. со старояп. А.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. СПб.: Шар, 1994.
- Львова* 1982 — *Львова И.Л.* Повесть о доме Тайра / Пер. со старояпонск., предисл. и комм. И. Львовой. М.: Художественная литература, 1982.
- Нихон сёки 1997 — Нихон сёки. Анналы Японии: В 2 т. / Пер. и комм. Л. М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Т. 1, Свитки XVII—XXX. СПб.: Гиперион, 1997.
- Трояков* 1995 — *Трояков П.А.* Мифы и легенды хакасов. Абакан: Хакаское кн. изд-во.
- Хангалов* 1960 — *Хангалов М.Н.* Собр. соч. Т. 3. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1960.
- Чарнолуцкий* 1972 — *Чарнолуцкий В.В.* В краю летучего камня. М.: Мысль, 1972.
- Abercromby* 1893 — *Abercromby J.* Magic Songs of the Finns // Folk-Lore. 1893. Vol. 4. No. 1. P. 27—49.
- Bäcker* 1988 — *Bäcker J.* Märchen aus der Mandschurei. München: Diederichs, 1988.
- Batchelor* 1927 — *Batchelor J.* Ainu Life and Lore. Tokyo: Kyobunkwan, 1927.
- Dessaint, Ngwâma* 1994 — *Dessaint W., Ngwâma A.* Au sud des nuages: Mythes et contes recueillis oralement chez les montagnards lissou (tibéto-birmans). Paris: Gallimard.
- Holmberg* 1985 — *Holmberg H.J.* Holmberg's Ethnographic Sketches // Ed. M.W. Falk; transl. F. Jaensch. Fairbanks: University of Alaska Press, 1985.
- Rongmuthu* 1960 — *Rongmuthu D.S.* Tales of the Garo. Calcutta: Nabajiban Press, 1960.
- Schärer* 1966 — *Schärer H.* Der Totenkult der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. Mythen zum Totenkult und die Texte zum Tantalak Matei. 'S-Gravenhage: Martinus Nuhoff, 1966.
- Wilson* 1947 — *Wilson L.L.* Apayao Life and Legends. Baguio: [privately printed], 1947.
- Zhou Yang et al.* 1996 — *Zhou Yang et al.* Zhongguo minjian gushi jicheng. Shaanxi [Corpus of the Folk Stories of China. Shaanxi]. Beijing: Zhongguo ISBN zhongxin, 1996.
- Zhou Yang et al.* 1998 — *Zhou Yang et al.* Zhongguo minjian gushi jicheng. Sichuan [Corpus of the Folk Stories of China. Sichuan]. Beijing: Zhongguo ISBN zhongxin, 1998.

Научная литература

- Березкин Ю.Е.* Азиатский след в африканском фольклоре в свете данных о трансконтинентальных связях в акватории Индийского океана во II тыс. до н.э. — I тыс. н.э. // Зографский сборник. Вып. 5 / Отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Я.В. Васильков. СПб: МАЭ РАН, 2016. С. 23—44.
- Березкин Ю.Е.* Рождение звездного неба. Представления о ночных светилах в исторической динамике. СПб.: МАЭ РАН, 2017.
- Воробьев М.В.* Япония в III—VII вв. Л.: ЛО ИВАН, 1980.
- Невский Н.А.* Представление о радуге как о небесной змее // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности, 1882—1932 / Отв. ред. И.Ю. Крачковский. Л.: Изд-во Академии наук, 1934. С. 367—376.
- Попов К.А.* Древние фудоки. М.: Наука, 1969.
- Ренковская Е.А., Крылова А.С., Березкин Ю.Е.* Новые данные по фольклору и мифологии Индии (материалы куллуи и сора) // Сборник научных статей в честь юбилея Я.В. Василькова / Сост. и отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Н.А. Янчевская. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 39—50.

- Старостин С.А.* Алтайская проблема и происхождение японского языка. М.: Наука, 1991.
- Benedict L.W.* Bagobo Myths // *Journal of American Folklore*. 1913. Vol. 26 (99). P. 13–63.
- Berezkin Yu.* Kantaiheiyo ni okeru Nihon shinwa mochifu no bunpu. No. 158, Special Issue: Kantaiheiyo no Nihonshinwa / Transl. H. Yamada, A. Yūgaku. Tokyo: Bensei Shuppan, 2012. P. 25–41.
- Evans I.* The Negritos of Malaya. Cambridge: Cambridge University Press, 1937.
- Grigoreva N.* The Muong Epic Cycle of “The Birth of the Earth and Water”: Main Themes, Motifs, and Cultural Heroes // *Folklore (Tartu)*. 2019. Vol. 75. P. 47–71.
- Ho T.* A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines. Taipei: The Orient Cultural Center, 1967.
- Ikeda H.A.* Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1971.
- Jensen A.E.* Prometheus- und Hainuwele-Mythologem // *Anthropos*. 1963. Bd. 58. H. 1–2. P. 145–186.
- Kumar A.* Globalizing the Prehistory of Japan. Language, Genes and Civilization. L.: Routledge, 2009.
- Moiseev V.G.* On the Origin of the Ryukyu Islanders: The Integration of Craniometric and Cranial Nonmetric Data // *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*. 2009. No. 4 (37). P. 146–152.
- Yamada H.* Tales on the Mole that Shot the Sun: A Comparative Perspective // *Mythologie du ciel. Vent – Oiseau – Etoiles / Textes réunies par Ch. Shinoda*. Nagoya: Librairie Rakuro, 2009. P. 27–42.
- Yamada H.* Crab and Serpent: Tohoku Legends of Flood and Earthquake in Comparative Perspective // Paper presented to 12th Conference of the International Association for Comparative Mythology. Sendai: Tohoku University, June 1–4, 2018.
- Uther H.-J.* The Types of International Folktales. Vols. 1–3. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 2004.
- Watanabe Y., et al.* Analysis of Whole Y-chromosome Sequences Reveals the Japanese Population History in the Jomon Period // *Scientific Reports*. 17 June 2019. <https://doi.org/10.1038/s41598-019-44473-z>
- Yesner D.R.* Shells, Seals, and Salmon: Zooarchaeological Perspectives on North Pacific Maritime Adaptations // *Proceedings of the 17th International Abashiri Symposium*. Abashiri: Hokkaido Museum of Northern Peoples, 2003. P. 7–14.
- Yesner D.R., Stone D.E., Popov A.N.* The Origins of Maritime Adaptations and Early Holocene Coastal subsistence in Japan, Primorie (Russian Far East) and Southern Alaska // *Проблемы археологии и палеоэкологии Северной, Восточной и Центральной Азии / Отв. ред А.П. Деревянко*. Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2003. С. 227–234.

Research Article

Berezkin, Yu.E. Areal Connections of Ancient Japanese Mythology [Areal'nye svyazi drevnei yaponskoi mifologii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 154–168. <https://doi.org/10.31857/S086954150008766-2> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Yuri Berezkin | <http://orcid.org/0000-0001-6001-7339> | berezkin1@gmail.com | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Peterzburg, 199034, Russia)

Keywords

Japanese mythology, Southeast Asian mythology, “Kojiki” (A.D. 712), origins of the Japanese people

Abstract

Most of the parallels for episodes and images that can be found in “Kojiki” and other sources on mythology and folklore of Ancient Japan demonstrate correspondences across southern areas of the Indo-Pacific margin of Asia. Parallels in northern provinces of China, in Siberia and especially in Korea are

rare, while Ainu mythology and folklore practically do not contain such motifs at all. Both Ancient Japanese mythology and late folklore of the Japanese and the Ainu find correspondences in America and this is an evidence of the early spread of all these sets of motifs. However, different sets are unrelated historically. Though language ancestors of the Japanese, according to common view, came from Korea, those mythological motifs that were integrated into the elite ideology of Japan during the epoch of the state formation reached this country not from Korea but from the Southeast Asia via South China or Taiwan.

Funding information

The research was supported by the following institutions and grants:

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 18-19-00361]

References

- Benedict, L.W. 1913. Bagobo Myths. *Journal of American Folklore* 26 (99): 13–63.
- Berezkin, Yu. 2012. Kantaiheiyo ni okeru Nihon shinwa mochifu no bunpu [The Distribution of Motifs Found in Japanese Mythology in the Circumpacific Area]. No. 158, *Special Issue: Kantaiheiyo no Nihonshinwa* [Japanese Mythology in the Circumpacific], translated by H. Yamada and A. Yūgaku (Intriguing ASIA), 25–41. Tokyo: Bensei Shuppan.
- Berezkin, Yu. 2016. Aziatski sled v afrikanskom fol'klore v svete dannikh o transkontinental'nykh svyazyakh v akvatorii Indiysskogo okeana vo II tys. do n.e. [Asian Trace in the African Folklore in the Light of Data on the Transcontinental Links Across the Indian Ocean, II mill. B.C. – I mill. A.D.]. In *Zografskiy sbornik* [Zograf Collection], edited by M.F. Albedil and Ya.V. Vasilkov, 5: 23–44. St. Petersburg: Museum of Anthropology & Ethnography.
- Berezkin, Yu. 2017. *Rozhdeniye zvesdnogo neba. Predstavleniya o nochnykh svetilah v istoricheskoy dinamike* [The Birth of the Starry Sky. Ideas about the Night Luminaries in Historical Dynamics]. St. Petersburg: Peter the Great Museum of Anthropology & Ethnography.
- Evans, I. 1937. *The Negritos of Malaya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grigoreva, N. 2019. The Muong Epic Cycle of “The Birth of the Earth and Water”: Main Themes, Motifs, and Cultural heroes. *Folklore* (Tartu) 75: 47–71.
- Ho, T. 1967. *A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*. Taipei: The Orient Cultural Center.
- Ikeda, H.A. 1971. *Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Jensen, A.E. 1963. Prometheus- und Hainuwele-Mythologem. *Anthropos* 58 (1–2): 145–186.
- Kumar, A. 2009. *Globalizing the Prehistory of Japan. Language, genes and civilization*. London, New York: Routledge.
- Moiseev, V.G. 2009. On the Origin of the Ryukyu Islanders: The Integration of Craniometric and Cranial Nonmetric Data. *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia* 4 (37): 146–152.
- Nevski, N.A. 1934. Predstavlenie o raduge kak o nebesnoi zmee [Ideas on a Rainbow as a Celestial Serpent]. In *Sergeiu Fedorovichu Ol'denburgu k piatidesiatiletiu nauchno-obshchestvennoi deiatel'nosti, 1882–1932* [Sergei F. Oldenburg Festschrift], 367–376. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk.
- Popov, K.A. 1969. *Drevnie fudoki* [Ancient Fudok]. Moscow: Nauka.
- Renkovskaia, E.A., A.S. Krylova, and Y.E. Berezkin. 2018. Novye dannye po fol'kloru i mifologii Indii (materialy kullui i sora) [New Data on the Folklore and Mythology of India (Kullui and Sora)]. In *Sbornik nauchnykh statei v chest' yubileia Y.V. Vasil'kova* [A Collection of Research Articles for Y.V. Vasilkov's Anniversary], edited by M.F. Albedil and N.A. Yanchevskaya, 39–50. St. Petersburg: MAE RAN.
- Starostin, S.A. 1991. *Altayskaya Problema i Proiskhozhdenie Yaponskogo Yazyka* [The Altai Problem and the Origin of Japanese Language]. Moscow: Nauka.
- Uther, H.-J. 2004. *The Types of International Folktales*. Vol. 1–3. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Vorobyev, M.V. 1980. *Yaponiya v III–VII vv.* [Japan in A.D. 200–700]. Leningrad: LO IVAN.
- Watanabe, Y., et al. 2019. Analysis of Whole Y-chromosome Sequences Reveals the Japanese Population History in the Jomon Period. *Scientific Reports*. 17 June 2019. <https://doi.org/10.1038/s41598-019-44473-z>

- Yamada, H. 2009. Tales on the Mole that Shot the Sun: A Comparative Perspective. In *Mythologie du ciel. Vent – Oiseau – Étoiles* [Mythology of the Sky: Wind – Birds – Stars], edited by Ch. Shinoda, 27–42. Nagoya: Librairie Rakuro.
- Yamada, H. 2018. Crab and Serpent: Tohoku Legends of Flood and Earthquake in Comparative Perspective. Paper Presented to 12th Conference of the International Association for Comparative Mythology. Sendai: Tohoku University, June 1–4, 2018.
- Yesner, D.R. 2003. Shells, Seals, and Salmon: Zooarchaeological Perspectives on North in *Pacific Maritime Adaptations. Proceedings of the 17th International Abashiri Symposium*, 7–14. Abashiri: Hokkaido Museum of Northern Peoples.
- Yesner, D.R., D.E. Stone, and A.N. Popov. 2003. The Origins of Maritime Adaptations and Early Holocene Coastal Subsistence in Japan, Primorie (Russian Far East) and Southern Alaska. In *Problemy arheologii i paleoekologii Severnoi, Vostochnoi i Tsentralnoi Azii* [Problems of Archaeology and Paleoecology of North-East and Central Asia], edited by A.P. Derevianko, 227–234. Novosibirsk: Institut arkheologii i etnografii SO RAN.

**ПРОСТРАНСТВЕННО-ПЛАНИРОВОЧНАЯ
СТРУКТУРА И ЖИЛИЩНО-ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ
КОМПЛЕКС ПОСЕЛЕНИЙ ОНЕЖСКОГО
ПОМОРЬЯ (НА ПРИМЕРЕ с. ВОРЗОГОРЫ
ОНЕЖСКОГО р-на АРХАНГЕЛЬСКОЙ обл.)**

Ключевые слова: Онежское Поморье, Арктика, поморы, традиционная культура, деревянная архитектура, сельские исторические поселения, пространственно-планировочная структура, жилище, хозяйственные постройки, историко-культурная среда

В статье представлен архитектурно-этнографический анализ поморского поселения побережья Белого моря (с. Ворзогоры Онежского р-на Архангельской обл.): истории поселения, типа расселения и застройки, жилищно-хозяйственного комплекса. В ходе исследования были выполнены архитектурные обмеры деревянных жилых, хозяйственных и инженерных построек, проведены этнографические интервью, проверены и подтверждены архивные данные из Государственного архива Архангельской области, фондов Архангельского краеведческого музея. Было выявлено, что планировочная структура с. Ворзогоры сохранила “гнездовой” тип расселения, “концевой” и “рядовой” типы застройки, жилую архитектуру XIX – начала XX в., которая характеризуется комплексом дома-двора со способом соединения жилой и хозяйственной части “брус” на высоком подклете, типом избы “четырёхстенок” с 3–6 окнами на главном фасаде. Выявленная историко-культурная ценность данного поселения позволяет рекомендовать его для постановки в качестве объекта культурного наследия “достопримечательное место” регионального или муниципального уровня охраны.

Русский Север и арктические территории России неизменно вызывают интерес отечественных и зарубежных исследователей в связи с тем, что процессы трансформации и распада традиционной культуры данного региона происходили значительно медленнее, чем в центральных местностях страны. Не в последнюю очередь это связано с удаленностью и труднодоступностью северных территорий.

В данной работе “сельские исторические поселения” Русского Севера и Арктики определяются как поселения, сохранившие традиционную пространственно-планировочную структуру: тип расселения (“гнездовой”, “разбросанный”, “скупенный”), застройку (“рядовая”, “концевая”, “смешанная”, “уличная” и др.), деревянную культурную, жилую, хозяйственно-промысловую и инженерную архитектуру конца XVII – начала XX в. Сельские исторические поселения являются “наиболее

Татьяна Валентиновна Жигальцова | <https://orcid.org/0000-0002-5471-1540> | zhitava@gmail.com | к. филос. н., старший научный сотрудник научного центра традиционной культуры и музейных практик | Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики им. академика Н.П. Лаверова РАН (наб. Северной Двины 23, Архангельск, 163000, Россия)

Алексей Александрович Усов | <https://orcid.org/0000-0002-0466-0124> | usov@fciactic.ru | младший научный сотрудник научного центра традиционной культуры и музейных практик | Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики им. академика Н.П. Лаверова РАН (наб. Северной Двины 23, Архангельск, 163000, Россия)

чистыми эталонами народного понимания функциональной, пространственной и эстетической организации жилой среды” (Ушаков 1982: 14). Такие сельские исторические поселения Архангельской области, как Кимжа, Веркола, Турчасово и другие во многом сохранили традиционную пространственно-планировочную структуру, характерную для XIX в.

Постановка проблемы. В настоящее время в этнографической литературе устоялись определенные представления о пространственно-планировочной структуре (тип расселения, застройка) сельских исторических поселений Русского Севера и Арктики. Для большинства районов Русского Севера, в т.ч. и для территории Онежского Поморья, самой распространенной принято считать “рядовую” застройку у воды. Выделяются три вида “рядовой” застройки в зависимости от расположения фасада изб: к воде, от воды и на “красную сторону”, т.е. к солнцу (Бломквист 1956: 34).

Важным элементом пространственно-планировочной структуры сельских исторических поселений является их расположение и группировка на местности по отношению друг к другу. На территории Русского Севера преобладающим был “гнездовой” тип расселения. Этнографическая трактовка понятия “гнездо” появилась благодаря работе К.К. Романова, в которой автор характеризует самую древнюю форму поселения на р. Пинеге следующим образом: «Такой район то состоит из нескольких групп, объединяющих несколько деревень, или “околов” вместе, то состоит всего из одной группы (Нюхча). Группы, объединяющие собой околы, иногда стоят очень близко одна от другой, но все же имеют свое собирательное название» (Романов 1928: 9). Ссылаясь на данное описание д. Нюхчи Пинежского р-на, В.М. Витов вводит понятие “гнездовой тип расселения”. По мнению автора, указанный тип являлся определенным этапом в истории заселения всей восточноевропейской равнины и стал преобладающим на Русском Севере благодаря тому, что гнезда не срослись в крупные села, а сохранились до наших дней (Витов 1955: 40). До XVII–XVIII вв. северная деревня представляла собой однодворный поселок, в котором обитала одна патронимическая группа (Бломквист 1956: 34). Исходной формой образования гнезда было “печище” – “локализованное поселение группы родственников”, от которого через какое-то время отделялось новое поселение (на Пинеге называемое “окол”), тем самым формировалось гнездо (Романов 1928: 38). Внутри гнезда могло образоваться двадцать и более околов. Поскольку собирательное имя поселения было чаще всего неславянского происхождения, вероятно, русские селились на месте родовых становищ прежних жителей края, а околы называли своими именами (Мильчик 1971: 18). Это является подтверждением существования славянской традиции – патронимии, согласно которой в ряде сел имеются группы семей, ведущих происхождение от общего предка, а их усадьбы и дома сконцентрированы в одном месте. Эти родственные группы характеризуются совместным использованием земельными угодьями, коллективизмом в сельскохозяйственных работах и постройке жилища (Пермиловская 2010: 68). Гнездовому типу свойственны “структурность, внутренняя организованность, подчиненность центру, что привело к созданию известных архитектурно-природных ансамблей” (Там же: 476–477).

Согласно исследованиям этнографа Т.А. Бернштам, деление на части характерно только для тех поселений Белого моря, которые расположены на берегах рек. Они делились на “Низ” (ближе к устью) и “Верх” (вверх по реке), между ними располагалось “Серетье” (середина между “Низом” и “Верхом”), “концы” имели названия в зависимости от характера местности: “Заболотье”, “Заруцей”, “Корга”, “Занаволок” (Бернштам 1983: 20).

Согласно приведенным данным, “гнездами” называют поселения, расположенные вдоль рек и озер, в ряде случаев имеющие собирательное неславянское наименование, внутреннее деление на “концы”, а также традицию патронимии. В связи с этим исследовательский интерес представляет группа сельских исторических поселений

Белого моря, находящихся на удалении от речной сети: анализ их пространственно-планировочной структуры, сопоставление с типом “гнезда” или выделение самостоятельного типа расселения. К исследуемым сельским историческим поселениям относится с. Ворзогоры, расположенное на территории Онежского Поморья и состоящее из двух деревень: Кондратьевская и Яковлевская. Онежское Поморье — часть территории Поморского берега Белого моря от г. Онеги до г. Кеми. Онежское Поморье относится к Онежскому р-ну Архангельской обл., который согласно Указу Президента “О сухопутных территориях Арктической зоны Российской Федерации” 2014 г. входит в состав Арктической зоны РФ (Указ Президента 2014). Онежское Поморье также относится к территории Русского Севера¹, освоение которого происходило в XI—XVII вв.² Местных жителей принято называть поморами, а поморскую культуру рассматривать как русский вариант морской культуры в Арктике (*Пермиловская* 2015: 362).

Таким образом, цель данной работы определить тип планировочной структуры и жилищно-хозяйственного комплекса поморского поселения, расположенного на берегу моря, но на удалении от речной сети.

Задачи исследования: выявить особенности расселения с. Ворзогоры; определить форму застройки; установить конструктивные особенности и архитектурно-планировочное решение жилых и хозяйственно-инженерных построек, локализовать на современной карте поселения утраченные хозяйственно-инженерные постройки. В качестве прикладной задачи выступает разработка рекомендаций по сохранению объектов архитектурного наследия с. Ворзогоры.

Структурно данная работа состоит из двух частей. Первая посвящена исторической характеристике поселения и быту поморов, традиционной (XIX — начало XX в.) и современной (начало XXI в.) пространственно-планировочной структуре с. Ворзогоры. Вторая часть состоит из анализа современного состояния жилищно-хозяйственного комплекса и оценки его потенциала для включения в реестр памятников культурного наследия.

Методы и материалы. В работе рассмотрена пространственно-планировочная структура поселения, комплексное исследование которой включает в себя изучение типа заселения, застройки, жилищно-хозяйственного комплекса. Выявление историко-культурной ценности пространственно-планировочной структуры может рассматриваться как один из ключевых этапов в процессе подтверждения наличия территориального объекта культурного наследия — “достопримечательное место” (*Методические рекомендации* 2017).

Материалом для исследования стали экспедиционные работы авторов статьи в июне—июле 2018 г. в с. Ворзогоры. В ходе полевых работ было собрано 11 интервью с местными жителями пожилого возраста, включающие вопросы об истории поселения, происхождении его названия, причинах выбора места для проживания, делении поселения на концы, знаниях традиционной микротопонимики, строительных традициях; выполнены архитектурно-этнографические обмеры исторически ценных деревянных построек, проведена их фотофиксация, обследована застройка (ориентация главных фасадов жилых построек); локализованы на карте утраченные памятники традиционной архитектуры в структуре поселения.

Кроме того, авторы опираются на историко-архивные данные, собранные в Государственном архиве Архангельской области, Научно-производственном центре по охране памятников истории и культуры Архангельской области, Архангельском краеведческом музее, Российском этнографическом музее. Большинство данных вводится в научный оборот впервые.

В качестве иллюстративного сравнительного материала приведены результаты полевых исследований авторов в июле 2019 г. в с. Малошуйка (современное

название д. Абрамовская), расположенном на р. Малошуйка, в 5 км от побережья Белого моря и в 25 км от с. Ворзогоры.

Собранный материал позволил проанализировать как историческое (XIX — начало XX в.), так и современное (начало XXI в.) состояние планировочной структуры с. Ворзогоры.

Общая характеристика поселения. Хозяйственный уклад. Заселение Поморья было завершено к XVIII в. Большинство поселений было сосредоточено на Поморском, Терском и Зимнем берегах, из которых наиболее заселенным был Поморский берег как самая активная промысловая часть Поморья: здесь к середине XIX в. располагалось более 100 дворов (*Бернштам* 2009: 21).

Ворзогоры — сельское историческое поселение, ведущее свою историю с 1578 г. (КИО 1896: 2–3). Ворзогоры относятся к типу поселения “село” и состоят из деревень Кондратьевская и Яковлевская. В прошлом такой тип поселения носил название “погост с деревнями” (*Жигальцова* 2018). Название села имеет собирательное неславянское наименование — с финно-угорского языка *võrzyõdlytõm võr* означает “нетронутый, девственный лес” (Русско-коми словарь 2003). Однако в народном сознании укоренились представления, согласно которым топоним “Ворзогоры” происходит от слов “вор” и “горы”. Одна из версий восходит к распространенным на Русском Севере топонимическим легендам, связанным с личностью Петра Великого. Согласно ей, у путешествующего по этим местам царя воры украли стремя, рукавицу или кафтан и спрятались “за горой” (ПМА 2018: Гостев, Долматов, Долматова). Согласно другой версии легенды, на месте с. Ворзогоры располагался стан литовских, польских и русских беглецов в период Смутного времени. Существует мнение, что именно отсюда они совершали набеги на ближайшие поселения, в т.ч. на с. Малошуйку (ПМА 2019: Аурова).

Село Ворзогоры было вторым по численности приходом (1143 жителя) I Благочиния Онежского уезда; оно имело церковно-приходское училище Министерства народного просвещения (в д. Кондратьевской) и было расположено в 255 верстах от Архангельска, 23 верстах от Онеги и Малошуйского прихода, 12 верстах от Нименгского прихода (АКМ 3: Л. 1). По данным “Описи имуществ и угодий церковей Ворзогорского прихода”, в 1833 г. в с. Ворзогоры было 111 дворов (ГААО 2: Л. 1–6). В 1888 г. количество домов увеличилось до 189 (АКМ 3: Л. 1), а в 1917 г. — до 206 (Государственный архив Архангельской области. Ф. 462. Оп. 1. Д. 34. Л. 5–10. Цит. по: *Матонин* 2013). В соседних поселениях (Нименга, Малошуйка, Кушерека) была “самая высокая средняя численность дворов в деревне среди всех погостов Заонежья”, что объясняется “концентрацией здесь разнообразного населения, строившего свои дома-дворы и занятого солеварением, промыслами и торговлей” (*Бернштам* 2009: 33).

Местные жители занимались рыбной ловлей “переметами и бреднями, при тех же приемах и обычаях, как и всюду в Поморье” (*Максимов* 1871: 378), особенно удачной была ловля сельди, за которой приезжали из других районов и городов (ПМА 2018: Долматов). Жители с. Ворзогоры считались лучшими судостроителями: “Они строят и романовки для лесной компании, строят и лодьи для своих промыслов” (*Максимов* 1871: 378).

Земледелие не являлось основным источником пропитания поморов. Земля под пахоту, согласно Лесному уставу 1876 г., должна была обрабатываться на основании “Свидетельства на право расчистки”, которое выдавалось крестьянину на 10 лет с условием обязательной разработки в течение этого срока (АКМ 2: Л. 1). При выжигании расчисток хозяин участка должен был создать вокруг выбранного места ров или скосить траву “полосою не менее как на две сажени шириною, а землю вспахать или же выдрать вокруг того места дерн и обратить его корнем вверх, также не менее как на две сажени шириною” (Там же). Крестьяне с. Ворзогоры называли такое место “чищинина” — “место, где вырубался лес и кустарник, а затем окапывалось

канавами для отвода воды” (ПМА 2018: Слепинин). Крестьяне выращивали ячмень, овес, горох, озимую рожь (“осенью садили под плуг, и на будущий год весной она всходила и следующей осенью урожай” [Там же]). Село Ворзогоры не имело в непосредственной близости сенокосных участков: “...у нас сенокосов не было, там — шесть километров от деревни нименжана косили, с той стороны — Рочево, Подпорожье косило. А мы по болотам!” (Там же: Долматов).

Помимо основных занятий, мужчины плели кораба и корзины, из кожи тюленя шили сапоги с длинными голенищами (Там же: Гунин, Гунина). Женщины занимались прядением из овечьей шерсти, ткачеством, воспитанием детей (РЭМ 1; РЭМ 2). Из домашних животных держали лошадей, коров, овец.

Тип расселения и застройка. Село расположено на вытянутом с востока на запад мысе Белого моря, вблизи которого нет впадающей в море реки, как у поселений Нименга, Малошуйка, Кушерека. Застройка деревень различна. Так, д. Яковлевская расположена на отлогой части мыса, рельеф здесь имеет равнинный характер. Ее планировка является распространенной среди северных деревень: “рядовая” с ориентацией первого ряда домов на воду (в данном случае, на болото), а центральной улицы — на исторический онежско-кемский почтовый тракт.

Деревня Кондратьевская отличается сложным рельефом местности. Дома стоят на крутом песчаном берегу, земля бугристая, с большим количеством рытвин. Жилые постройки здесь поставлены так, чтобы хозяйственная часть (хозяйственный двор с поветью) “смотрела” на море, а окна главного фасада избы были направлены “на солнце”, на юг, юго-запад, юго-восток. В западной части деревни окна главного фасада домов ориентированы на архитектурный ансамбль (тройник), состоящий из летней Никольской церкви (1636 г.), зимней Введенской церкви (1793 г.) и колокольни (1862 г.). Храмы играют роль общественной и сакральной доминанты в пространственно-планировочной структуре поселения. В настоящее время они представляют большую ценность не только для местных жителей в качестве культового центра двух деревень, но и как часть почти утраченного историко-культурного наследия Русского Севера и России в целом. Кроме с. Ворзогоры, деревянные ансамбли-тройники сохранились только в пяти населенных пунктах: д. Филипповская (Почозеро), с. Малошуйка, с. Нёнокса (Архангельская обл.), Кижский погост (Республика Карелия), с. Варзуга (Мурманская обл.).

Принято считать, что деление на “концы” характерно только для поселений Белого моря, расположенных на реках (*Бернштам* 1983: 20). Однако и архивные, и полевые материалы свидетельствуют о делении на “концы” и с. Ворзогоры. Согласно архивным данным за 1898 г., “Кондратьевская деревня делится на три конца, местные названия Волчиха, Заболотье и Конец, а Яковлевская деревня на два конца без особых названий” (ГААО 3: Л. 6). При этом в документе указывается не только название “концов”, но и количество домов в каждом: в Волчихе — 45 домов, в Заболотье — 43, в Конце — 25, в Яковлевской в том и другом — по 38 (Там же).

В ходе полевой работы (ПМА 2018: Рогачева, Захарова, Слепинин, Долматов, Долматова) установлено, что в настоящее время количество “концов” в д. Кондратьевская увеличилось; они называются по-разному: “концы/конечина”, “Павловский бор”, “волчиха”, “высочиха” и др. (*Жигальцова* 2018). “Конечина”/“концы” — окраина деревни, вероятно, соответствует части “конец” из архивных документов 1898 г. Как видно, сохранились и названия “волчиха” (“там волки ходили”), “заболотье”/“заболочина” (заболоченное место вокруг “конской лаги” — водопоя для коней). В настоящее время особенно выделяется часть “могильники” — территория бывшего церковно-приходского кладбища: “Мы живем на кладбище, соседний дом, церковь, колодец, к озеру туда. Это все было первое кладбище” (ПМА 2018: Слепинин). На “могильниках” расположены дома ссыльных, построенные в первой половине XX в. Они изменили застройку центра д. Кондратьевской с полукруговой (центр — культовые

постройки) на круговую, поскольку фасады этих домов также направлены на тройник.

В настоящее время жители д. Яковлевская не делят на “концы” свою деревню. Обособление происходит по кличкам (“деревенским фамилиям”), например: “Меляхины”, “Кирины”, чья общая фамилия — Панчины (Там же: Долматов). Крайняя улица деревни называется “задворки” (Там же: Гунин).

“Конец” — это не просто наименование части поселения по его внешним отличительным признакам (заболоченное место, высокое место и пр.), а часть территории, на которой сгруппированы жилые постройки по патронимическому признаку (дома родственников). По воспоминаниям местных жителей, избы в деревне стояли плотно друг к другу, новая семья строила свой дом рядом с родительским (Там же: Слепинин). Это было связано не только с нехваткой земли (“частая застройка, места были в большом дефиците, поэтому строили, где есть хоть какое-то место, чтоб дом уместился” [Там же: Гунин]), но и с традицией концевой застройки. В свою очередь, это свидетельствует о преемственности патронимической традиции — когда сохраняются семьи, ведущие происхождение от общего предка и проживающие в одной части поселения. Примером является ряд жилых построек вдоль болота в д. Яковлевской, который носит название “улица братьев Гуниных”. Вероятно, первый дом был построен помором Гуниным, и по мере разрастания его семьи был создан целый ряд других строений. Другим примером является расположение домов детей Нины Павловны Рогачевой в непосредственной близости от ее жилья, в части д. Кондратьевская, обозначенной информантом как “концы”: “У меня глади-ко тут дочь, там дочь, там сын, там опять дочь [показывает рукой]. У меня восьмеро всех”, и далее: “Концы-то это где? Вот у нас. Мы в Концах живем” (Там же: Рогачева).

Следует заметить, что патронимическая традиция — проживание групп родственников в непосредственной близости друг от друга — характерна для поселений Белого моря, расположенных на реках (например, села Малошуйка и Кушерека): “Образовалась Бачинская деревня (д. Бачинская являлась частью с. Кушерека. — Т.Ж., А.У.), Кузнецовы там жили... Целая часть деревни — все Кузнецовы. На горе Окуловы. Никого не допускали, строго чтоб никто лишний не селился там. На горе еще жили Хохлины, знаменитые, самые богатые там судовладельцы” (ПМА 2019: Кузнецов).

Деление поселения на “концы” было характерно для новгородской традиции: такие города, как Великий Новгород, Псков, Ладога, Старая Русса имели “кончанскую структуру” (Калуцков и др. 1998: 26). Поэтому деление на “концы” сельских поселений побережья Белого моря косвенным образом свидетельствует о переносе новгородской традиции концевой застройки в ходе колонизации Русского Севера и Арктики.

Таким образом, с. Ворзогоры по названию (собирательное неславянское наименование), по типу застройки (“концевая”, “рядовая”), сохранению традиции патронимии, представляет собой традиционный для Севера тип расселения — гнездовой (несмотря на то что село не расположено на берегу реки или озера).

Жилищно-хозяйственный комплекс. Жилище. Исторически новгородская строительная традиция нашла свое отражение в возведении четырехстенной, трехконной избы. Этот тип постройки “сложился еще в Новгородской и Московской землях в период образования национального государства, становления общерусской национальной культуры и искусства” (Маковецкий 1955: 64). Однако на Русском Севере постепенно сложился вариант крестьянского дома, не встречающийся в других районах России. Он отличается большими размерами и обилием жилых помещений (Пермиловская 2005: 210). По данным Т.А. Бернштам, северорусский комплекс дома-двора представляет собой двухъярусную избу на подклети, объединенную под одной крышей с двухэтажным двором с воротами и взвозом. Дом-двор был распространен

на Поморском, Зимнем и Летнем берегах, встречался на Онежском и в южной части Карельского берега. Также характерным для Поморья был среднерусский комплекс — крытый одноярусный дом-двор на невысокой подклети (*Бернштам* 2009: 36–37).

Для с. Ворзогоры характерен дом-двор “четырёхстенки” на высоком подклете с типом соединения жилой и хозяйственной части — “брус” (*Усов* 2019). С точки зрения конструкции “брус” представляет собой прямоугольный сруб, в котором изба, сени и хозяйственный двор с поветью располагаются друг за другом (*Ополовников* 1983: 43). Однако следует отметить, что сени в части домов могут располагаться не строго за жилой частью (и параллельно ей), а быть пристроены сбоку избы. Весь объем жилища перекрыт одной общей двускатной кровлей. Изба и хозяйственный двор с поветью располагаются под одним коньком. Встречаются хозяйственные части, кровля которых поднята выше относительно жилища. В большинстве случаев сени делят дом на две неравные части. Меньшая жилая часть — изба — обычно обращена своим главным фасадом на улицу, к пешеходному пространству, или “смотрит” на культовые постройки. На центральном фасаде находится от трех до шести окон. Большая хозяйственная часть уходит на задворки или обращена к морскому берегу, на северную сторону. Поветь со стороны заднего фасада может поддерживаться дополнительными деревянными столбами. Их функциональное назначение состоит как в укреплении конструкции в целом, так и в возможности быстрой замены подгнивших нижних венцов хозяйственного двора: из-за продуктов жизнедеятельности животных хлев быстро гнил и потому возводился в качестве отдельного сруба, подведявшегося под державшуюся на столбах поветь.

Крыши домов двускатные, с чердачным помещением, покрыты шифером, в ряде случаев поверх старого теса, который уложен в два слоя без естественной гидроизоляции, например бересты. Верхние тесины дополнительно обработаны в форме желобов для лучшего стока воды. Конструкция крыш — стропильная (*Усов* 2019). В с. Ворзогоры нет построек с самцовыми крышами, однако необходимо отметить, что для поморской культуры самцовые двухскатные и стропильные четырехскатные крыши становятся архаическими формами уже в XIX–XX вв. (*Бернштам* 2009: 44).

Крыльца домов поземные (лестницы перемещены внутрь объема сруба), взвозы со стороны дворов отсутствуют или частично утрачены. Способ связи бревен в срубах избы с. Ворзогоры — “в лапу”, без остатка. Благодаря подобной технике рубки углов экономили строительный материал, а также облегчалась последующая обшивка жилой части. При этом хозяйственный двор мог рубиться и “в обло”, с остатком.

Жилища возводились из сосны. Заготовка лесоматериалов происходила в конце зимы: “Шобы соков не было, да и потом, его выкорят (процесс снятия коры с бревна. — Т.Ж., А.У.), и шобы он высыхал” (ПМА 2018: Гунина); «Лес рубится в Великое говение — Великим постом и тотчас же вывозится в деревню. Если лес пролежит на улице все лето до осени, он зовется “виснодельным”. Такой лес можно использовать, когда угодно, потому что он сухой. Сырое или мерзлое дерево рубить трудно, так как оно “отшибает руки”» (*Иваницкий* 1898: 11). Для каждой деревни на Русском Севере существовали собственные места лесозаготовок. Так как с. Ворзогоры окружено болотами, местный лес непригоден для строительства, потому крестьяне отправлялись за ним на восток, в сторону р. Онеги к так наз. Малдыни (ПМА 2018: Рогачева). В с. Ворзогоры дома возводят в любое время года, кроме зимы: “А всё весной, уш когда, весной... И осенью тоже строили-строили, как не строили” (Там же: Гунина). Строительство осуществлялось коллективно: “Собрались, сей год тому мужику дом построили, а другой потом, построят, другому, а потом третьему” (Там же). По данным Т.А. Бернштам, строительство и починка домов, заготовка дров и вывоз навоза на поля у поморов происходили с Покрова до глубоких заморозков (*Бернштам* 2009: 150).

Характерным памятником жилой архитектуры д. Яковлевская является дом-двор Галины Андреевны Гуниной. Дом также уникален своим возрастом: по словам хозяйки, ему уже около 150 лет (время постройки – примерно 1860-е годы). Предыдущие владельцы: Гунин Леонтий Васильевич и Гунина Ефимия Михеевна. Отметим, что изба перестраивалась в 1927 г., о чем свидетельствует надпись на косяке в сенях (бывшей клетки): “А изба перестроена была. У них потом уже стало, такие уже маленькие, детей-то было восемеро у них, а спать-то где было? Одна изба была, они потом перестроили” (ПМА 2018: Гунина). Кровля хозяйственной части поднята на метр выше относительно избы. Крыша трехскатная с чердаком-светелкой. Жилая часть обшита вагонкой и выкрашена в зеленый цвет в 60–70 годы XX в.

Постройка представляет собой типичный для с. Ворзогоры дом-двор, с приемом соединения жилой и хозяйственной части “брус”. Это четырехстенка на высоком подклете, с уширенным двором под одним коньком с жилым помещением. Главный фасад с четырьмя окнами обращен в сторону улицы: “Так веть строили во всей деревне, штобы красиво было, так заведено было... Штобы центральна улица была. Хоть как раньше улицы не было, а все равно штобы было” (Там же).

Внутренняя планировка дома не сохранена: старые сени в настоящее время превращены в кухню, а крыльцо перенесено ближе ко двору. Новые сени располагаются между избой и хозяйственной частью, проходят вдоль дома. Часть бывшей холодной клетки стала пространством сеней. Другая переоборудована в небольшое жилое помещение и кладовку. С противоположной стороны устроена большая горница, отапливаемая зимой печью-голландкой: “Горница у нас, та, той наверно лет сто пест” (Там же).

Дом уникален и как единственный в с. Ворзогоры с сохранившимся, хотя и искусственно зауженным, взвозом. Внутренняя планировка избы, кроме перемещения сеней, дополнительно изменена: большая русская печь демонтирована – ее место заняла печь-голландка; исчезла так наз. шомыша – место между печью и стеной, однако остался люк в подпол. Дом-двор построен из сосны, в качестве фундамента использованы камни.

Применение стропильных конструкций упростило внешний вид жилища. В отличие от богато декорированных домов на более южных территориях Севера, для поморских комплексов дома-двора с. Ворзогоры характерны строгость архитектурного облика, ясность, лаконичность пропорций, гармоничное сочетание с природным ландшафтом. Постройки аскетичны в декоре: из-за стропильной конструкции крыши отсутствуют массивные потоки, лежащие на вырубленных из еловых корней “курицах”, торцы бревен под кровлей защищены от влаги обычными досками, их стык не прикрыт резным “полотенцем”, также отсутствуют резные наличники окон, фронтоны домов не украшены балконами. Эта тенденция отмечена авторами и в другом поморском историческом сельском поселении – с. Малашуйка. Однако в последнем случае часть старинных домов, не исчезнувших после крупного пожара 1989 г., декорирована однотипными причелинами. Они состоят из двух досок с узором из зубцов, которые сходятся в форме полукруга. Единственной общей чертой декора остается традиция покраски обшитых домов в желтый, зеленый или голубой цвет. По словам местных жителей, отсутствие многих резных элементов декора связано с суровым поморским характером: мужчины практически половину года проводили в море, а женщины в это время вели хозяйство – потому украшение дома не являлось насущной потребностью.

В то же время архитектурный облик с. Ворзогоры производит впечатление монументальности, защищенности от экстремальных условий: архитектура и конструкция крестьянских жилищ говорят об их приспособленности к природно-климатическим условиям Европейского Севера и Арктики (Усов 2019).

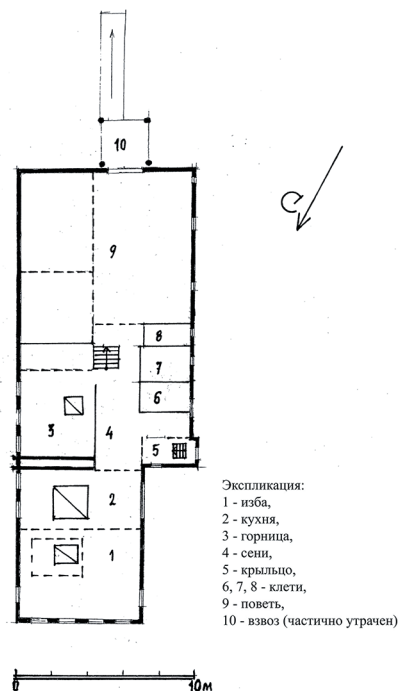


Рис. 1. Дом-двор Г.А. Гуниной, боковой фасад, с. Ворзогоры, д. Яковлевская, Онежский р-н, середина — конец XIX в. (фото А. Усова, 2018 г.); план дома-двора Г.А. Гуниной.

Руководитель научного проекта д. культ. А.Б. Пермиловская. Научная информация А.А. Усова. Обмеры А.А. Усова, Т.В. Жигальцовой. Камеральная обработка архитектора Н.А. Подобиной, 2018 г.

Хозяйственно-инженерные постройки. Хозяйственные постройки с. Ворзогоры представлены амбарами, банями, ледниками для хранения рыбы и мяса. С хозяйственными постройками жители связывали ряд примет: “Журавель (у колодца) скрипит — к перемене погоды; ветряки (ветряные мельницы) скрипят — буря будет” (АКМ 1: 17).

В д. Кондратьевской сараи и иные хозяйственные постройки, расположенные первым рядом от моря, принимают на себя порывы ветра и создают своеобразный защитный пояс от непогоды. Хозяйственные постройки находятся на расстоянии полукилометра от моря в связи с ежегодным осыпанием берега. В д. Яковлевская сохранились немногочисленные амбары, предназначенные для хранения зерна и иных продуктов.

Амбары на Онежском Поморье, как и на всей территории Русского Севера, приподнимались над землей с целью предохранения бревна от гниения, а зерна — от сырости и грызунов. Для этого срубы помещали либо на деревянные столбы, либо на каменный фундамент: “Амбары ставились на деревянных ножках или больших камнях, четыре камня по углам, чтобы мыши, крысы не залезли. Это очень сложно сохранить от мышей урожай, он был не очень велик. Зерно на вес золота было” (ПМА 2018: Слепинин). Строительным материалом была сосна, для нижних венцов использовали более толстые бревна. Распространенным типом являлся амбар-пятистенок с перерубом, сложенный из бревен, перевязанных “в обло”: крыша безвзвозная, двухскатная самцовая, тесины прижаты охлупнем, упираются на лежащие в “курицах” потоки, хвосты слег закрыты гладкими причелинами, дверь

с навесом, поперечная стена образует сени с лестницей на чердак, полы дощатые (Архив НПЦ 1: Л. 1–2). Средние размеры амбаров Онежского района – 2,5х4 м. Такой амбар состоял из двух этажей: на первом находились сусеки – лари с перегородками для различных видов зерна, на втором – “в поперечные стены врублены не толстые слегги – грядки, на которых развешивались шкуры, кожи, пряжа, одежда и т.п., а ниже грядок, у самой стены, шли продольные широкие полки для мелких предметов” (Ополовников 1983: 129).

В структуре поселения амбары обычно ставились недалеко от дома, на расстоянии 5–10 м от горницы (ПМА 2018: Слепинин). Немногочисленные амбары сохранились в селе благодаря их перестройке под новые нужды в качестве гаражей, складов для хранения вещей. Некоторые из них перенесены в новое место для удобства современного использования. Наиболее древний амбар конца XIX в. принадлежит Надежде Владимировне Радкевич. Помимо зерновых амбаров, в с. Ворзогоры существовали промысловые амбары для хранения рыболовных снастей, соленой рыбы и лодок. В настоящее время эти постройки утрачены.

Другая категория амбаров Онежского Поморья, получившая распространение в XIX в. – общественные амбары на случай неурожая или иных бедствий, называемые амбарами-магазеями. Амбар-магазея – это сруб-шестистенок, обычно расположенный на центральной улице или площади в зоне общей доступности. Магазины состояли из одного центрального узкого помещения и двух симметричных боковых, где располагались перегородки закромов (Архив НПЦ 2: Л. 1–2).

Наиболее ценной хозяйственной исторической постройкой в с. Ворзогоры является амбар-магазея конца XIX – первой трети XX в.

Магазея – одноэтажный сруб-шестистенок, вытянутый с востока на запад и расположенный вдоль дороги между двух деревень. Тип рубки – “в обло”. Постройка обшита строганным тесом. На южном фасаде – двустворчатая дверь с засовом и отверстием для кошки. На торцевых фасадах в верхних частях стен – щелевидные продухи. Защищенные тесом продухи есть и на лицевой стороне постройки, высота которой 5,8 м. Магазея состоит из одного центрального узкого помещения (длиной 2,25 м) и двух симметричных боковых (по 4,75 м), разделенных внутренними перегородками. Высота входов в помещения от 1,45 м до 1,65 м. На второй этаж (высота 3,3 м) вела лестница, которая не сохранилась. Видны врубки от ступенек длиной 25 см. В полу второго этажа сделаны прорезы для спуска зерна, провизии в боковые помещения. На стенах сохранились зарубки с расчетами. Вся продукция составляла “неделимый фонд” на случай бедствий. Неделимый фонд собирал староста: “...староста объявлял – все крестьяне с каждой семьи понемножку должны были осенью принести про черный день меру зерна” (ПМА 2018: Гунина). После образования колхоза в магазине хранили запчасти для машин: “В магазее зерно хранили, а потом запчасти, жита не стало-то” (Там же: Рогачева).

Традиционными для северной деревни хозяйственными постройками, в т.ч. для с. Ворзогоры, как в XIX, так и XX в. являлись бани по-белому и по-черному. В д. Яковлевская кирпичей не производили, поэтому там до начала XX в. использовались бани по-черному. Воду грели железом: “...какое худо железо бросали в каменку, а потом кидали в ушата, но надо было аккуратно, чтобы дна не проломить у ушато-то” (Там же: Гунина). Если судить по внушительным размерам печей в некоторых домах д. Яковлевской, для данной территории была характерна традиция мытья в печи, описанная в работе “Баня и печь в русской народной традиции” (Липинская 2004). Однако для соседних сел Малошуйка и Кушерека мытье в печи не было характерно (ПМА 2019). В д. Кондратьевской делали кирпичи из местной глины: “...делали точно по формам, кирпичи сохли на солнце, а когда накапливалась тысяча-две кирпичей – сырец, из них выкладывали временную печку и хорошо прокалывали, так кирпич прожигали, затем использовали при постройке печи” (ПМА 2018: Слепинин). Кирпичи использовали при строительстве печей в домах и

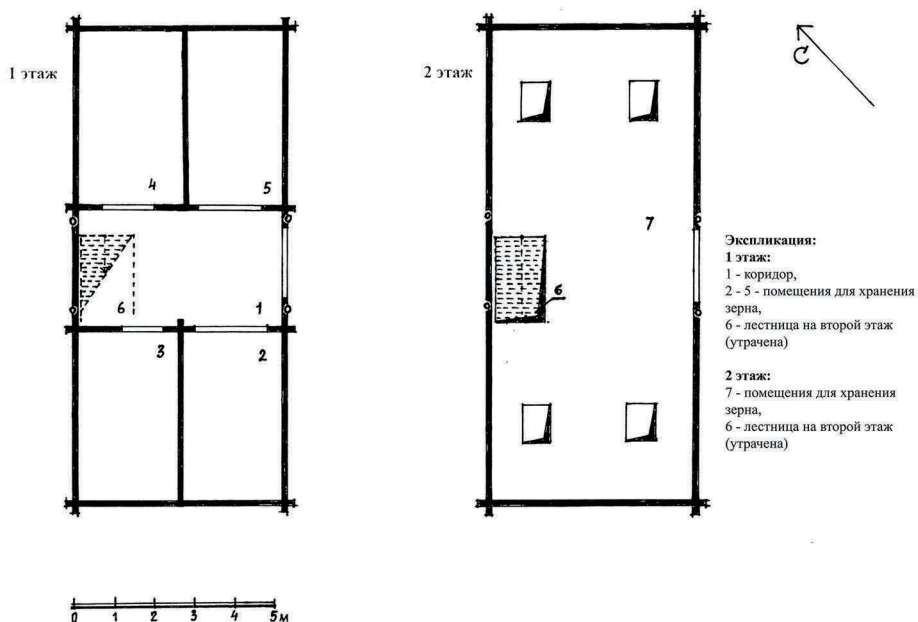


Рис. 2. Амбар-магазей (южный фасад), с. Ворзогоры, Онежский р-н, конец XIX — начало XX в. (фото Т. Жигальцовой, 2018 г.); план амбара-магазеи. Руководитель научного проекта, д. культ. А. Б. Пермиловская. Научная информация Т.В. Жигальцовой. Обмеры Т.В. Жигальцовой, А.А. Усова. Камеральная обработка архитектора Н.А. Подобиной, 2018 г.

банных. Бани в с. Ворзогоры ставились неподалеку от водоема (болота, небольшого озера) по несколько в ряд, образуя так наз. банные городки.

Учитывая уровень износа, все ворзогорские бани построены 30–50 лет назад. Размеры бань варьируются: 3х4 м или 2,5х3,5 м. Типичная баня состоит из двух частей:

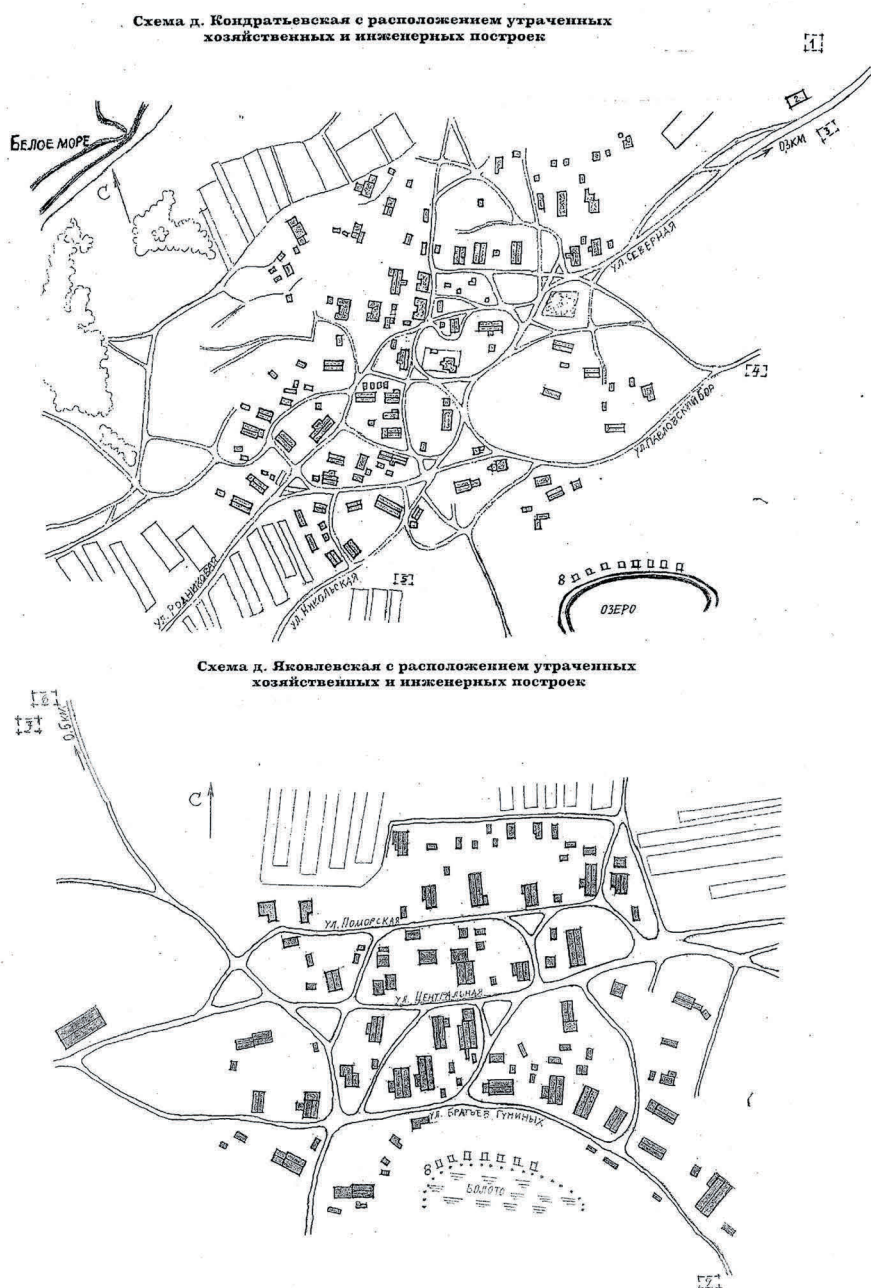


Рис. 3. Схема д. Кондратьевская (сверху) и д. Яковлевская (снизу) с указанием местоположения утраченных хозяйственно-промысловых построек, 2018 г.: 1 – Симакова мельница, 2 – амбар-магазин, 3 – кузница, 4 – гумно с овинком в д. Кондратьевская, 5 – Курицына мельница, 6 – Сидорова мельница, 7 – гумно с овинком между деревень, 8 – банный городок у водоемов, 9 – гумно с овинком в д. Яковлевская. Руководитель научного проекта, д. культ. А.Б. Пермиловская. Научная информация Т.В. Жигальцовой, обмеры Н.А. Подобиной с использованием архивных материалов Отдела архитектуры и строительства администрации МО «Онежский муниципальный район», г. Онега, 2018 г.

предбанника и бани — помещения для мытья. Дверь из предбанника располагается в торцевой стене, напротив входа в баню. В предбаннике две скамьи, у входа слева в помывочное помещение печь, полók, лавки вдоль стен.

В начале XX в. в с. Ворзогоры находились гумна — постройки для обмолота зерна. Гумно обычно состояло либо из трех помещений: одного центрального, широкого, и двух симметричных узких боковых помещений, либо из двух равного размера помещений. По воспоминаниям местных жителей, в начале XX в. в селе было три гумна с овинами. Местное название овина — “рыгача”. Это место, где сушили зерно: «сырые снопы подвешивали, и сторож сутки топил печь, потом их выносили из рыгачи, расстилали на полу в сарае, колосья рядами, и женщины обмолачивали палками, которые назывались “приуз” либо “кичигами”. Это большой сук от елки с лапой, хлопали ногой» (ПМА 2018: Слепинин).

В XIX в. в с. Ворзогоры была кузница, разобранная на дрова в середине XX в. Местные жители ковали здесь плуги, бороны, подковы. По воспоминаниям жителей, в кузнице был “горн с деревянной трубой и меха как гармошка для раздува пламени как у сороки на хвосте рисунок — ни красное, ни белое” (Там же).

Традиционная инженерная архитектура с. Ворзогоры представлена тремя ветряными мельницами-шатровками (местное название — “вётряна мельница”), которые принадлежали наиболее зажиточным крестьянам. Это мельница Ивана Курицына — на холме в д. Кондратьевской, Сидорова мельница — на горе в д. Яковлевской, Симанкова мельница — между деревнями. После революции 1917 г. хозяева мельниц были сосланы (Там же). Помимо ветряных за д. Яковлевской в нескольких верстах располагалась водяная мельница, специально для которой была построена плотина (Там же: Гунина). Подтвердить данную информацию у других интервьюеров не удалось.

Еще одной инженерной постройкой являются колодцы: срубы из брусьев с воротом и двухскатной тесовой кровлей. Макет наиболее древнего Никольского колодца хранится в “Музее поморского быта с. Ворзогоры”.

В непосредственной близости от с. Ворзогоры не было больших ручьев и, соответственно, мостов. Ближайшие мосты в сторону г. Онега располагались в 7 и 11 верстах от села через ручьи “1-й Грязный” — “на ряжах высотой ½ сажени” и “2-й Грязный” — “продольный настилочный на перекладинах высотой 2 фута” (ГАОО 1: Л. 62–63).

* * *

В результате исследования выполнены поставленные задачи: определен гнездовой тип расселения с. Ворзогоры; “концевая”, “рядовая” формы застройки; тип дома-двора “четырёхстенки” на высоком подклете с типом соединения жилой и хозяйственной части — “брус”, конструктивные особенности хозяйственно-инженерных построек, таких как амбары, магазей, бани, мельницы, гумна с овинами, колодцы; локализованы на современной карте поселения утраченные хозяйственно-инженерные постройки.

Село Ворзогоры сохранило традиционную планировочную структуру и памятники деревянной архитектуры XVII — начала XX в. (культовой, жилой). В настоящее время жилые и хозяйственные постройки активно используются в повседневной жизни и являются этномаркером территории — инструментом поддержания идентичности и сохранения традиционной культуры.

Исчезновение традиционной планировочной структуры на территории Русского Севера и Арктики в связи с перепланировкой, оттоком активного трудового населения в крупные районные и областные центры и другими причинами делают гнездовой тип расселения исчезающим. Соседние с с. Ворзогоры поселения подверглись подобной трансформации: в с. Малошуйка произошла кардинальная перепланировка из-за пожара 1989 г., в результате которого было утрачено 22 столетних дома; села

Кушерека и Нименга, некогда состоявшие из “кустов” по 6–9 деревень в каждом, перестали существовать. Поэтому сохранения требует вся пространственно-планировочная структура, а не только единичные объекты внутри поселения.

В совокупности с. Ворзогоры характеризуется сохранившейся пространственно-планировочной структурой, которая представляет историческую ценность, и находящимся здесь одним из последних культовых деревянных ансамблей-тройников Севера, характерным для поморов аскетичным и строгим обликом комплексов дома-двора. Все элементы поселения существуют в специфическом природном ландшафте, характерном для побережья Белого моря.

Таким образом, результаты исследования позволяют рекомендовать историческое поселение, расположенное на побережье Белого моря – с. Ворзогоры (состоящее из деревень Яковлевская и Кондратьевская) Онежского р-на – для постановки в качестве объекта культурного наследия “достопримечательное место” регионального или муниципального уровня охраны.

Для постановки на охрану в качестве памятников архитектуры муниципального уровня и объектов туристического показа можно рекомендовать:

1. Жилой дом-двор Г.А. Гуниной – четырехстенок, прием соединения жилья и двора – “брус”, д. Яковлевская, 1860-е годы.

2. Двухэтажный жилой дом-двор Э.Н. Мартын – четырехстенок, прием соединения жилья и двора – “брус”, д. Кондратьевская, конец XIX.

3. Амбар-магазея, д. Кондратьевская, конец XIX – начало XX в.

Амбар-магазея может быть использована в качестве объекта туристического показа.

Благодарности

Издание выполнено в рамках государственного задания по научной теме “Комплексное исследование формирования и трансформации историко-культурного наследия в этно-социальной динамике Европейского Севера и Арктики”, № гос. регистрации – АААА-А18-118012390220-3.

Примечания

¹Русский Север – это историко-культурный регион, охватывающий территорию от междуречья Волги и Сухоны до Белого и Баренцева морей, включающий современные Архангельскую, Вологодскую, Мурманскую области, север Ленинградской области, а также Республику Карелию и Республику Коми. Западную и восточную границы составляют контактные зоны русских с карелами и коми народами (*Пермиловская А.Б.* Культурные смыслы народной архитектуры Русского Севера. Екатеринбург: УрО РАН; Архангельск: Правда Севера; Ярославль: ЯГПУ им. К.Д. Ушинского, 2013. С. 22.).

²Выходцы из Новгорода двигались по рекам Волхову и Свири к Онежскому озеру, а дальше через реку Водлу проникали в Кенозеро, откуда направлялись к реке Онеге и выходили в Онежскую губу Белого моря; другой путь от Онежского озера лежал по реке Вытегре, затем первопоселенцы тащили суда волоком до озера Лаче, реки Онеги и Белого озера с выходом на Сухону и Северную Двину (*Платонов С.Ф.* Прошлое Русского севера: очерки по истории колонизации Поморья. Берлин: Обелиск, 1924).

Источники и материалы

АКМ 1 – *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Ч. IV, Народное погодоведение. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1905 // Архангельский краеведческий музей. КП–24.674.

АКМ 2 – Свидетельство на право расчистки П.Ф. Грязного, 1887 г. // Архангельский краеведческий музей. ОФ–19032.

- АКМ 3 — Атлас Архангельской епархии, 1888 (печать 1890) // Архангельский краеведческий музей. КП—45130.
- Архив НПЦ 1 — Архив научно-производственного центра по охране памятников истории и культуры Архангельской области. Паспорт на памятник архитектуры: амбар, д. Ряховская (с. Верхний Мудьюг), Онежский район, XIX в. Научная информация С. Никольского (1985). Оп. 5. Д. 1813.
- Архив НПЦ 2 — Архив научно-производственного центра по охране памятников истории и культуры Архангельской области. Паспорт на памятник архитектуры: магазей, д. Верховье (с. Пурнема), Онежский район, XIX в. Научная информация П.Н. Шармина (1991). Оп. 5. Д. 1817. Л. 1—2.
- ГААО 1 — Государственный архив Архангельской области. Описание почтового тракта от Кемского уезда до г. Онеги, составленное холмогорским уездным землемером Александром Крендовским на 68 листах, XIX в. Ф. 114. Оп. 2. Д. 23.
- ГААО 2 — Государственный архив Архангельской области. Опись имуществ и угодий церковью Ворзоговского прихода, 1833 г. Ф. 462. Оп. 1. Д. 27.
- ГААО 3 — Государственный архив Архангельской области. Список населенных мест 1-го благочиния Онежского уезда Ворзоговского прихода, 1898. Ф. 462. Оп. 1. Д. 35.
- КИО 1896 — Краткое историческое описание приходов и церковей Архангельской епархии. Вып. 3, Уезды Онежский, Кемский и Кольский. Архангельск, 1896.
- Методические рекомендации 2017 — Методические рекомендации по отнесению историко-культурных территорий к объектам культурного наследия в виде достопримечательное место от 28.02.2017 // Министерство культуры РФ. <https://www.mkrf.ru/upload/iblock/f60/f603d6f363-daaba2322b72b352b6b44b.pdf>
- Указ Президента 2014 — Указ Президента Российской Федерации. О сухопутных территориях Арктической зоны Российской Федерации. 02.05.2014. № 296 // Официальный интернет-портал правовой информации. <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&firstDoc=1&lastDoc=1&nd=102349446>
- ПМА 2018 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в с. Ворзогоры, Онежский р-н Архангельской обл., июнь—июль 2018 г. (информанты: А.П. Слепинин, 1933 г.р.; В.В. Захарова, 1939 (?) г.р.; Н.П. Рогачева, 1929 г.р.; М.А. Гостев, 1958 г.р.; Н.А. Гунин, 1968 г.р.; Н.В. Долматова, 1950 г.р.; А.Н. Долматов, 1947 г.р.; Г.А. Гунина, 1934 г.р.)
- ПМА 2019 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в с. Малошуйка, Онежский р-н Архангельской обл., июль 2019 г. (информанты: Г.М. Мошникова, 1962 г.р.; А.Н. Кузнецов, 1952 г.р.; Б.П. Аутова, 1937 г.р.; А.П. Ефимов, 1960 г.р.; Р.И. Баёва, 1936 г.р.; Л.А. Кабрина, 1960 г.р.; В.А. Кузьмин, 1951 г.р.; В.И. Аверкиев, 1952 г.р.; А.Н. Иванов, 1958 г.р.; В.Н. Варзугина, 1940 г.р.; В.А. Баёв, 1959 г.р.)
- Русско-коми словарь 2003 — *Безносикова Л. М., Забоева Н. К., Коснырева Р. И.* Русско-коми словарь: более 52 000 слов / Под ред. Л.М. Безносиковой. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2003.
- РЭМ 1 — Российский этнографический музей. 2637—85 Ф. Нег. 13х18. Пряжа за пряжей шерсти в избе в повойнике, бумажном сарафане и чулках. Архангельская губерния, Онежский уезд, с. Ворзогоры, Великороссы.
- РЭМ 2 — Российский этнографический музей. 2637—86 Ф. Нег. 13х18. Баба сидит на скамье за вязаньем и ногой качает зыбку, задернутую пологом. Архангельская губерния, Онежский уезд, с. Ворзогоры, Великороссы.

Научная литература

- Бернштам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX века. Л.: Наука, 1983.
- Бернштам Т.А.* Народная культура Поморья. М.: ОГИ, 2009.
- Бломквист Е.Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник: очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. / Отв. ред. С.А. Токарев. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1956.
- Витов В.М.* Гнездовой тип расселения на русском севере и его происхождение // Советская этнография. 1955. № 2. С. 27—40.

- Жигальцова Т.В. Село Ворзогоры – историческое поселение Онежского Поморья, Арктической зоны РФ // Человек и культура. 2018. № 5. С. 21–31. <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2018.5.27570>
- Забелло С., Иванов В., Максимов П. Русское деревянное зодчество. М.: Государственное архитектурное изд-во Академии архитектуры СССР, 1942.
- Иваницкий Н. Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность // Живая старина. 1898. Вып. 1. С. 3–74.
- Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А. Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М.: ФМБК, 1998.
- Липинская В.А. Бани и банные традиции северной и центральной России // Баня и печь в русской народной традиции / Отв. ред. В.А. Липинская. М.: Intrada, 2004. С. 14–67.
- Маковецкий И.В. Памятники народного зодчества Русского Севера. М.: Изд-во АН СССР, 1955.
- Максимов С.В. Год на Севере. СПб.: Типография А. Траншеля, 1871.
- Матонин В.Н. “Наше море – наше поле”. Социокультурное пространство северной деревни: генезис, структура, семантика. Архангельск: САФУ, 2013.
- Мильчик М.И. По берегам Пинеги и Мезени. Л.: Искусство, 1971.
- Ополовников А.В. Русское деревянное зодчество. Гражданское зодчество: северная деревня, двор-комплекс, приусадебные постройки и мосты, промысловые постройки, архитектурные детали и фрагменты. М.: Искусство, 1983.
- Пермиловская А.Б. Крестьянский дом в культуре Русского Севера. Архангельск: Правда Севера, 2005.
- Пермиловская А.Б. Русский Север как особая территория наследия. Архангельск: Правда Севера; Екатеринбург: УрО РАН, 2010.
- Пермиловская А.Б. Культурное пространство Русский Арктики // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 3. С. 362–365.
- Романов К.К. Жилище в районе Пинеги // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Вып. II, Пинежско-Мезенская экспедиция. Л.: Academia, 1928. С. 7–32.
- Ушаков Ю.С. Ансамбль в народном зодчестве русского Севера (пространственная организация, композиционные приемы, восприятие). Л.: Стройиздат, Ленинградское отделение, 1982.
- Усов А.А. Традиционное крестьянское жилище в культурном ландшафте Онежского Поморья (на примере с. Ворзогоры) // Культура и искусство. 2019. № 5. С. 31–41. <https://doi.org/10.7256/2454-0625.2019.5.29339>

Research Article

Zhigaltsova, T.V., and A.A. Usov. The Spatial Planning Structure, Housing and Utility Complex of Settlements of the Onezhskoye Pomorye [Prostranstvenno-planirovochnaia struktura i zhilishchno-khoziaistvennyi kompleks poselenii Onezhskogo Pomor'ia (na primere s. Vorzogory Onezhskogo r-na Arkhangel'skoi obl.)]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 180–197. <https://doi.org/10.31857/S086954150008767-3> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Tatiana Zhigaltsova | <https://orcid.org/0000-0002-5471-1540> | zhitava@gmail.com | N. Laverov Federal Center for Integrated Arctic Research of the Russian Academy of Sciences (Severnoy Dviny Emb. 23, Arkhangelsk, 163000, Russia)

Aleksei Usov | <https://orcid.org/0000-0002-0466-0124> | usov@fciaarctic.ru | N. Laverov Federal Center for Integrated Arctic Research of the Russian Academy of Sciences (Severnoy Dviny Emb. 23, Arkhangelsk, 163000, Russia)

Keywords

Onezhskoye Pomorye, Arctic, Pomorye, traditional culture, wooden architecture, rural historical settlements, spatial planning, dwelling, household buildings, cultural landscape

Abstract

The article presents an architectural and ethnographic examination of a Pomor village situated on the White Sea coast (Vorzogory village of the Onega District, Arkhangelsk Region), including its history,

settlement and development types, and the housing and utility complex. In the course of the study, we conducted architectural measurements of the residential, maintenance, and utility buildings and structures; ethnographic interviews; and verification of archival data available at the State Archive of the Arkhangelsk Region and the Arkhangelsk Regional Lore Museum. The findings showed that the Vorzogory village had retained the “nested” settlement type, “ribbon” and “radial” development type, and the residential architecture of the 19–20th centuries which is characterized by the joined house and farm-yard with a method of connecting the residential and household part of the “brus” on a high base, “four-wall” hut type with 3–6 windows on the main facade. The confirmed historical and cultural value of the village allows us to recommend declaring it an object of cultural heritage, and the landmark of the regional or municipal level of protection.

References

- Bernshtam, T.A. 1983. *Russkaia narodnaia kul'tura Pomor'ia v XIX — nachale XX veka* [Russian Folk Culture of Pomorye at 19th — Early 20th Century]. Leningrad: Nauka.
- Bernshtam, T.A. 2009. *Nardnaia kul'tura Pomor'ia* [Folk Culture of Pomorye]. Moscow: OGI.
- Blomkvist, E.E. 1956. Krest'ianskie postroiiki russkikh, ukraintsev i belorusov (poseleniia, zhilishcha i khoziaistvennye stroeniia) [Peasant Constructions of Russians, Ukrainians and Belarusians (Settlements, Dwellings and Household Buildings)]. In *Vostochnoslavianskii etnograficheskii sbornik: ocherki narodnoi material'noi kul'tury russkikh, ukraintsev i belorusov v XIX — nachale XX v.* [Eastern Slavic Ethnographic Collection: Essays on the Folk Material Culture of Russians, Ukrainians and Belarusians in the 19th — early 20th Centuries], edited by S.A. Tokarev. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Ivanitskii, N. 1898. Sol'vychevskii krest'ianin, ego obstanovka, zhizn' i deiatel'nost' [The Peasant of Solvychevsk, Their Situation, Life, and Work]. *Zhivaia starina* 1: 3–74.
- Kaluckov, V.N., A.A. Ivanova, YU.A. Davydova, L.V. Fadeeva, and E.A. Rodionov. 1998. *Kul'turnyi landschaft Russkogo Severa: Pinezh'e, Pomor'e* [Cultural Landscape of the Russian North: Pinega Area and Pomorie]. Moscow: FMBK.
- Lipinskaia, V.A. 2004. Bani i bannye traditsii severnoi i tsentral'noi Rossii [Bath and Bathing Traditions of Northern and Central Russia]. In *Bania i pech' v russkoi narodnoi traditsii* [Bath and Stove in the Tradition of the Russian People], edited by V.A. Lipinskaia, 14–67. Moscow: Intrada.
- Makovetskii, I.V. 1955. *Pamiatniki narodnogo zodchestva Russkogo Severa* [The Monuments of the Folk Architecture of the Russian North]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Maksimov, S.V. *God na Severe* [A Year in the North]. St. Petersburg: Tipografiya A. Transhelya, 1871.
- Matonin, V.N. 2013. “*Nashe more — nashe pole*”. *Sotsiokul'turnoe prostranstvo severnoi derevni: genezis, struktura, semantika* [“Our Sea Is Our Field”. Sociocultural Space of the Northern Russian Village: Genesis, Structure, Semantics]. Arkhangel'sk: SAFU.
- Mil'chik, M.I. 1971. *Po beregam Pinegi i Mezeni* [Along the Shores of Pinega and Mezen]. Leningrad: Iskusstvo.
- Opolovnikov, A.V. 1983. *Russkoe dereviannoe zodchestvo. Grazhdanskoe zodchestvo: severnaia derevnia, dvor-kompleks, priusadebnye postroiiki i mosty, promyslovye postroiiki, arkhitekturnye detali i fragment* [Russian Wooden Architecture: Civil Architecture]. Moscow: Iskusstvo.
- Permilovskaia, A.B. 2005. *Krest'ianskii dom v kul'ture Russkogo Severa (XIX — nachalo XX veka)* [The Peasant House in the Culture of the Russian North (19th — Early 20th Century)]. Arkhangel'sk: Pravda Severa.
- Permilovskaia, A.B. 2010. *Russkii Sever kak osobaia territorii naslediia* [Russian North as a Special Space of Heritage]. Arkhangel'sk: Pravda Severa; Ekaterinburg: UrO RAN.
- Permilovskaia, A.B. 2015. Kul'turnoe prostranstvo Russkii Arktiki [Russian Arctic Cultural Space]. *Yaroslavskii pedagogicheskii vestnik* 3: 362–365.
- Romanov, K.K. 1928. Zhilishche v raione Pinegi [Dwelling in the Pinega Area]. In *Krest'ianskoe iskusstvo SSSR. Iskusstvo Severa. Vol. II, Pinezhsko-Mezenskaia ekspeditsiia* [Peasant Art in the USSR. Art of the North. Vol. II, Pinega-Mezen Expedition], 7–32. Leningrad: Academia.
- Usov, A.A. 2019. Tradicionnoe krest'yanskoe zhilishche v kul'turnom landshafte Onezhskogo Pomor'ya (na primere s. Vorzogory) [The Traditional Peasant House in the Cultural Landscape of Onezhskoye Pomorye (the Case of Vorzogory)]. *Kul'tura i iskusstvo* 5: 31–41. <https://doi.org/10.7256/2454-0625.2019.5.29339>
- Ushakov, Yu.S. 1982. *Ansambli v narodnom zodchestve russkogo Severa (prostranstvennaia organizatsiia, kompozitsionnye priemy, vospriiatie)* [Ensemble of the Folk Architecture of the Russian North

- (Spatial Organization, Compositional Techniques, Perception)]. Leningrad: Stroiizdat, Leningradskoe otделение.
- Vitov, V.M. 1955. Gnezdovoi tip rasseleniia na russkom severe i ego proiskhozhdenie [Nesting Type of Settlement in the Russian North and Its Origins]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 27–40.
- Zabello, S., V. Ivanov, and P. Maksimov. 1942. *Russkoe dereviannoe zodchestvo* [Russian Wooden Architecture]. Moscow: Gosudarstvennoe arkhitekturnoe izdatel'stvo Akademii arkhitektury SSSR.
- Zhigal'tsova, T.V. 2018. Selo Vorzogory – istoricheskoe poselenie Onezhskogo Pomor'ia, Arkticheskoi zony RF [The Village of Vorzogory – a Historical Settlement of the Onezhskoye Pomorye in the Arctic Zone of the Russian Federation]. *Chelovek i kul'tura* 5: 21–31. <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2018.5.27570>

РЕЦЕНЗИИ

© М.В. Осипова. Рец. на: *Островский А.Б., Сем Т.Ю. Коды коммуникации с богами (Мифология и ритуальная пластика айнов)*. СПб.: Нестор-История, 2019. 160 с., ил.

Выход в свет рецензируемого труда, объединившего под одной обложкой материалы двух авторитетных специалистов, этнографов-североведов А.Б. Островского и Т.Ю. Сем — сотрудников Российского этнографического музея, без сомнения, является событием не только для отечественного айноведения, но и для самих айнов. Книга посвящена особенностям духовной культуры народа, о котором вплоть до перестроечных времен говорить и тем более публиковать какие-либо исследования было не принято. Существовал даже прямой запрет на упоминание об айнах в открытой печати (РГНИ: Ф. 9425. Оп. 1. Д. 827. Л. 20). К сожалению, в настоящее время в СМИ и на страницы сети Интернет хлынул поток информации об этом удивительном коренном малочисленном народе дальневосточных островов, основанный на недостоверных, а порой и фантастических сведениях. Причем писать и говорить об айнах стали те, кто раньше о них ничего не слышал и в местах их компактного проживания никогда не был. Появление книг, в основе содержания которых лежат научные факты, представленные в доступной для массового читателя форме, каким является это издание, вносит неоценимый вклад не только в айноведение и этнографию КМНС в целом, но и в обеспечение граждан достоверными данными. Помимо этого, в научный оборот вводятся описания одних из самых священных и этномаркирующих айнских предметов — фетишей инау и палочек икусиси/икупасуй из богатейшей коллекции народа, хранящейся в запасниках РЭМа и недоступной для широкой публики, анализируются их функции, форма, но прежде всего — семантика изображенных на них сюжетов.

Авторам во введении удалось кратко сказать о многом. Здесь представлены и основная информация о народе, и особенности его материальной и духовной культуры, и до сих пор нерешенные этногенетические проблемы, названы имена зарубежных и отечественных ученых прошлого и настоящего, внесших вклад в исследование разных сторон жизни айнов. Но самое главное — они определили для себя цель, не звучавшую до сих пор ни в одной работе об айнах, — рассмотреть способы ментальной коммуникации людей с богами (с. 6). Забегая вперед, хочется сказать, что поставленная авторами задача блестяще решена.

А.Б. Островский и Т.Ю. Сем абсолютно верно поступили, начав свое повествование с глав, посвященных этнической истории (гл. 1) и религиозно-мифологической системе народа (гл. 2). Думаю, этот раздел очень важен, ведь книга предназначена не только для специалистов, но и для широкого круга читателей. А они порой впервые знакомятся с представителями коренного населения Дальнего Востока, чей образ жизни радикально отличается от европейского. Иной является и система верований, основанная на анимизме, уникальны и ритуальные практики айнов. Поэтому такая подготовка читателя к восприятию последующего материала оправдана и необходима.

Марина Викторовна Осипова | <https://orcid.org/0000-0001-9486-1861> | ainu07@mail.ru | к. и. н., доцент | Тихоокеанский государственный университет (ул. Тихоокеанская 136, Хабаровск, 680035, Россия)

Т.Ю. Сем подробно останавливается на существующих гипотезах происхождения народа, не выделяя ни одну из них как правильную. Она обращается к материальной культуре, демонстрируя традиционный подход в освещении этой стороны жизни людей, кратко, но емко характеризуя их хозяйственную деятельность, поселения и жилища, типы которых выбирались в зависимости от природных условий. Автор описывает виды одежды и способы ее изготовления, рассказывает об искусстве татуировки и украшениях, которыми пользовались айнские мужчины и женщины, а также об особенностях их причесок. Все изложенное подкреплено фотографиями и ссылками на музейные предметы, хранящиеся в РЭМе. Отдельный подраздел главы посвящен способам общения, принятым среди людей. Он настраивает читателя на восприятие дальнейшей информации о приемах коммуникации с божествами. Совершенно по-новому выглядит айнский пантеон в сочетании с анализом иконографии фигурок догу эпохи дзёмон. Во-первых, разработана стройная система, куда вошли покровители всех сфер; во-вторых, автор предлагает считать прообразами анимистических божеств созданные неолитическими насельниками зооморфные и антропоморфные статуэтки. Это довольно смелое предположение, и кто-то, возможно, с ним не согласится, но подобных трактовок истоков происхождения айнского пантеона в научной литературе еще не встречалось, и она имеет право на существование. Во всяком случае, приводимые примеры выглядят убедительно.

В главе 3 “Тема взаимодействия с богами в мифологии айнов”, написанной А.Б. Островским, затронута еще одна новая для айноведения проблема. Обосновывая неразрывную связь людей с пантеоном божеств как на генетическом, так и на ментальном уровне, он приводит в качестве доказательства большое количество фольклорных текстов различных авторов, записанных еще в период бытования традиционного мифологического мышления народа. И если о роли фетишей инау и ритуальных палочек икуниси/икупасуй как посредников в коммуникации людей и божеств написано немало, то здесь автор обращает внимание на “медиативную семантику” (с. 61) не только самих предметов, в частности икуниси/икупасуй, но и на несущие глубокий сакральный смысл вырезанные на них изображения.

Трудно сегодня увидеть такие этномаркирующие ритуальные практики, как медвежий праздник или шаманский сеанс, и тем более писать о том, что давно ушло в прошлое. Мы можем только обобщить свидетельства очевидцев, разбросанные по разным литературным и архивным источникам, провести сравнения с подобными обрядами соседствующих народов и интерпретировать изложенное с высоты сегодняшнего знания, что попытался сделать Т.Ю. Сем в главе 4 “Ритуальные практики и сакральные предметы айнов”. Особый интерес представляют обозначенные автором параллели в шаманских церемониях и атрибутике с подобными у тунгусо-маньчжуров. Можно не согласиться с отдельными утверждениями исследовательницы по поводу значения шаманизма в айнском сообществе, трактовками образов фигурок догу или истоков происхождения фетиша инау, но для того и пишутся научные труды, чтобы вызвать дискуссию по интересующему вопросу.

Важным разделом книги явилась глава об инау (гл. 6), в которой Т.Ю. Сем осветила все стороны проблемы, связанной с появлением этого фетиша у айнов, и, взяв за основу музейную коллекцию, подробно описала его функции и виды. Автор подчеркнула исключительную роль данного предмета во всех сферах жизни народа и его особую функцию как способа коммуникации человека и божеств (с. 106). Следует отметить, что это фактически первая типология инау в отечественной литературе.

Описание значимых для айнов ритуальных предметов продолжает А.Б. Островский, обращаясь к теме мотивов мифа и повседневности в орнаментальных композициях икуниси/икупасуй, или, как их называли европейские исследователи, “усодержателей” (гл. 6). Несмотря на то что существуют довольно весомые работы, посвященные этому объекту, зарубежных ученых, таких как О. Баба и

Ф. Мараини, автору удалось по-новому осветить физическую, ментальную и коммуникативную функции палочек. Помимо выполненного анализа изображений 198 икуниси/икупасуй он проделал неоценимую работу, введя в научный оборот подробные описания 43 предметов. Применяв коммуникативно-символический подход (с. 112), не использовавшийся учеными ранее, А.Б. Островский раскрывает идею возобновления контактов людей и божеств через конкретные символы, вырезанные на икуниси/икупасуй. Автором впервые в айноведении сформулированы и обоснованы основные принципы, заложенные в конструкцию и орнаментику предмета. Он считает, и не без основания, что возобновление регулярной коммуникации с окружающими айнов горным, морским и небесным мирами является базовой темой их мифов (с. 113) и сама конструкция икуниси/икупасуй и изображенная на них композиция задают направление этого общения — от людей к богам. Кроме того, А.Б. Островский возвращается к отмеченной им в главе 3 двунаправленности (от земли до неба, от неба до земли) в мифологических произведениях айнов и усматривает ее также в орнаментике палочки, когда расположенные символы обращены к обоим полюсам предмета. Он говорит и о полисемантичности рисунков и знаков на “усодержателях”, к которой предрасполагает их сочетание. Особый интерес в тексте главы 6 представляют интерпретации автора относительно композиций и организационного построения изображений на палочках, хранящихся в РЭМе. Таких подробных объяснений их семантической составляющей ранее никто не предлагал — в основе толкований А.Б. Островского лежат его научные изыскания в области мифологии палеоазиатов (нивхов и айнов). Эта глава — своеобразный энциклопедический справочник. Схема описания, пути и способы выявления семантики изображенного могут служить надежным примером при составлении описания имеющихся в музеях мира не только икуниси/икупасуй, но и айнских ножен и клинков.

Подводя итог, можно сказать, что А.Б. Островскому и Т.Ю. Сем удалось в полной мере представить способы ментальной коммуникации людей с богами, охарактеризовать их сакральную суть, представив оба полюса — человеческий и божественный, приведя конкретные примеры из мифологии айнов.

К сожалению, авторам не удалось избежать некоторых шероховатостей в тексте. Так, в качестве совета на будущее: когда речь идет об айнах в целом, все-таки хотелось бы видеть уточнения относительно особенностей материальной и духовной культуры той или иной этнической группы. Несмотря на, казалось бы, единый хозяйственно-культурный тип рыболовов, охотников и собирателей, существовали обусловленные природными условиями качественные различия в их промысловой деятельности, а отсюда — в типах орудий и средствах передвижения, конструкциях жилищ, одежде и ритуальных практиках. Думаю, хотя бы в сноске можно было указать, что айны северных Курильских островов, находившихся под юрисдикцией Российской империи, уже к началу XIX в. — в тот временной период, на который, в основном, опираются авторы — все исповедовали православие. Случились и досадные опечатки. Но они никоим образом не влияют на содержание и могут быть устранены в следующем издании (тираж этой книги, на мой взгляд, недостаточен — всего 120 экз.), которое, надеюсь, последует за этим.

К числу бесспорных достоинств книги нужно отнести выполненные на высоком профессиональном уровне фотографии, прекрасное полиграфическое оформление, которое, хоть и не претендует на роскошь, тем не менее привлекает к себе внимание и оставляет приятное впечатление.

В заключение хочется сказать, что авторы представили на суд специалистов и общественности богатый и интересный материал, который, уверена, будет высоко оценен читателями.

Источники и материалы

РГАНИ — Российский государственный архив новейшей истории. Ф. 9425. Архивный фонд Главлита ЦГАОР СССР.

Book Review

Osipova, M.V. Review of *Kody kommunikatsii s bogami (Mifologiya i ritual'naya plastika ainov)* [Codes of Communication with the Gods (Mythology and Ritual Plasticity of the Ainu)], by A.B. Ostrovskii and T.Yu. Sem. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 198–201. <https://doi.org/10.31857/S086954150008770-7> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Marina Osipova | <https://orcid.org/0000-0001-9486-1861> | ainu07@mail.ru | Pacific National University (136 Tikhookeanskaia street, Khabarovsk, 680035, Russia)

© Н.Л. Пушкарёва, А.В. Белова, Л.С. Быша. Рец. на: *Starks T. Smoking Under the Tsars: A History of Tobacco in Imperial Russia*. Ithaca: Cornell University Press, 2018. 331 p.

Дым счастья, дым реформ и свободы — курящие женщины, курящие мужчины, курящие персонажи рекламных буклетов...

Поток размышлений о новой книге приват-доцента истории Университета Арканзаса (США) Триши Старкс трудно не увязывать с не требующим доказательств утверждением: идеи здорового образа жизни ныне победили в массовом сознании в цивилизованных странах. В этой системе координат курение — пагубная привычка, приводящая к тяжелым последствиям, и разобраться в том, какое место она занимает на пересечении современной культурной антропологии и истории быта, — задача не из легких. Социология здоровья — научное направление, столь популярное на Западе, не устает напоминать, что “идеология табачных компаний — это форма капитализма, основанная на установлении зависимости... на микро- и макроуровнях” (Nichter 2010: 607–617). Поскольку в российской историографии публикаций по истории табакокурения мало (Зайцев 2011; Богданов 2007; Сарибан, Фиркович 1997), книга американского профессора — важный вклад в изучение российской досуговой

Наталья Львовна Пушкарёва | <https://orcid.org/0000-0001-6295-3331> | pushkarev@mail.ru | д.и.н., профессор, главный научный сотрудник, зав. сектором этногендерных исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Анна Валерьевна Белова | <https://orcid.org/0000-0002-5741-9190> | belova_tver@rambler.ru | д. и. н., заведующая кафедрой всеобщей истории | Тверской государственный университет (ул. Желябова 33, Тверь, 170100, Россия)

Лидия Сергеевна Быша | <https://orcid.org/0000-0003-4277-4832> | lidiya_bysha@mail.ru | аспирантка кафедры всеобщей истории | Тверской государственный университет (ул. Желябова 33, Тверь, 170100, Россия)

Рецензия публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

повседневности, элементы коей (увлечение парфюмерией, следование моде в одежде и питании и др.) все чаще оказываются в центре внимания антропологов.

Из введения к книге, названного “Папиросы и зависимость” (с. 3–17), становится ясно, что лишь пробелами в воспитательных установках и недостаточной активностью общественного здравоохранения невозможно объяснить, почему же все-таки люди в России курили и продолжают курить. Т. Старкс обратилась к этой теме для того, чтобы — анализируя именно российскую повседневность — найти ответ на вопрос: как курение (несмотря на все запреты) стало в нашей стране частью повседневной культуры? В России с момента насаждения табакокурения в XVIII в. в табаке видели угрозу здоровью, пишет Т. Старкс, тем не менее курильщики были и среди мужчин, и (с XIX в.) среди женщин. Изучая историю производства табака в России XIX — начала XX в., исследовательница пытается дать ответ на вопрос: почему это происходило? Она реконструирует динамику приятия привычки курить, хронологически охватывающую и период “при царях”, и время падения самодержавия и начала революционной перестройки общества. Американка, стараясь эмпатически вникнуть в особенности русского национального характера, начинает с анализа чувственных аспектов привлекательности сигареты, формирования зависимости, опыта и сенсорных маркеров русского курения с учетом возраста, генетики, гендера, климата, запросов экономики, изменений моды и паттернов поведения высшего общества (дававшим пример иным стратам). Россия рисуется страной, где сообщество курильщиков сформировалось раньше и в больших масштабах, нежели в любом другом государстве Старого или Нового Света.

В пяти главах книги (каждая со своим броским названием в форме краткого причастия: “Культивировано”, “Произведено”, “Испробовано”, “Осуждено”, “Оспорено”), основываясь на самых разнообразных источниках — от нормативных распоряжений до реклам и эго-документов, — исследовательница рассматривает различные аспекты курения и приходит к выводу: в русском и западном обществах место курения как времяпровождения было различным. Это было связано, как ни парадоксально, с разницей ощущений, вызываемых табачными изделиями. К XIX в. различия между западными и русскими сигаретами были для всех курящих совершенно очевидны. Мемуаристы отмечали иной, “не западный” аромат, вкус и стиль уникальных русских *папирос* (отличавшихся от сигарет отсутствием фильтра, быстрым затуханием в случае незатяжки и, по мнению Т. Старкс, “в большей степени вызывавших привыкание”) (с. 238). Именно вкусовые ощущения и запахи оказывались паттернами, тесно связанными с принадлежностью к определенному сословию — с его респектабельностью, со здоровьем, манерами и интеллектом его лучших представителей.

Т. Старкс использует сенсорную и гендерную теории, медицинские исследования, семиотический анализ, привлекает колоссальный массив средств визуализации, в частности рекламных афиш и упаковок табачной продукции. Каждая из глав запечатлевает ключевой фрагмент национальной истории, отразивший место курения в российском обществе и его культуре. Тематически автор ведет нас от момента признания папиросы частью имперского проекта на рубеже XVII–XVIII вв. к появлению “истории запретов” курения в годы советской власти, показывая сосуществование курительной практики и имперской концепции. Т. Старкс особо останавливается на дискуссиях о табаке как моральной и медицинской проблеме, сталкивавшейся между собой терапевтов и морализаторов и серьезно обострившейся к 1920-м годам.

Основными потребителями табака на протяжении трех столетий, по мнению Т. Старкс, оставались российские военные. Именно в их “ручищах” махорка служила символом и инструментом имперского господства (с. 38, 42), в 1877–1878 гг. активно распространяемого на новые земли и сопровождавшегося растущим распространением привычки к курению. Солдатский маркетинг как часть повседневного городского опыта соединил неразрывно табак и имперскую военную экспансию, закрепив

полупрозрачный дымок как маркер силы, мужественности и свободы, упакованный в картонную коробочку с фигурой казака — изображением, буквально “запатентованным” гоголевской историей о Тарасе Бульбе (с. 213).

Другим фактором, способствовавшим распространению табакокурения в России, по мнению автора, были... изображения, внедряемые через “паттерны доступности в сочетании с богатой жизнью”. Образ одалиски, гаремной женщины объединял в себе доступность табака и обещание удовольствия и роскоши, стереотипные представления о лучшей жизни и мечты об империи. Феминистка по убеждениям, Т. Старкс убедительно доказала на страницах своего исследования, что именно через женский образ представлялся товар, символизирующий мир внутренних российских колоний — мир, открытый проникновению, обладанию и доминированию. Доступность женщины из восточного гарема незаметно противопоставлялась этическим установкам и строго контролируемой сексуальности россиянок и европейских женщин.

Гендерному аспекту курения вообще отдано немало страниц исследования, и именно в этом поле у Т. Старкс особенно много важных наблюдений. С распространением потребления табака в России, считает она, возникла система, позволяющая курильщикам отличать себя от других, подчеркивая свой статус, вкус и выбор. Хронологически этот процесс совпал с резким увеличением присутствия женщин в социальной жизни страны, а их наличие в сфере респектабельного курения стало одним из индикаторов стремительного роста числа курильщиц и явилось одним из отличий российской повседневности от западной. “Они курили, и курили они красиво” (с. 154), — не без мысленного вздоха заключила автор исследования, проанализировав десятки изображений курящих женщин с XVIII в. (“века фарфоровой табакерки”) до начала XX в. (с его рекламой табачных фабрик).

Ярким преимуществом книги Т. Старкс оказалось умение красноречиво и просто преподносить статистику. После первого же прочтения запоминаются яркие выводы, сделанные из, казалось бы, однообразных таблиц. Так, в третьей главе, где речь идет о курящих женщинах, Т. Старкс приводит следующие данные: российский среднестатистический курильщик XIX в. тратил на табак от пяти до десяти рублей в месяц, выкуривая от 30 до 40 папирос в день, т.е. около 6,24 кг табака в год. Тем не менее российские современники видели в росте употребления табака не проблему, а... признак прогресса, который указывал на растущую интеграцию России в западный мир (с. 241). В 1890—1899 гг. формы употребления табака изменились; большинство курящих перешли на заводские папиросы. Однако и тут россияне отличились: возможности огромной страны с дешевой рабочей силой позволяли владельцам табачных предприятий увеличивать выпуск продукции не за счет нового оборудования, а за счет привлечения к рутинным заводским операциям женщин и детей, коим платили копейки. Процесс производства быстро феминизировался: если в 1900 г. женщины составляли четверть всех заводских рабочих, то к 1914 г. их доля в общем числе занятых практически достигла трети (31%). Рабочий день женщин начинался в 6-7 часов утра и продолжался до 7-8 часов вечера с перерывом на обед. Найдя уникальные воспоминания работницы одной из табачных фабрик, некой Елизаветы Торгсуевой, Т. Старкс описала женскую повседневность того времени и посвятила несколько страниц размышлениям о предопределенности роста женских забастовок (с. 72).

Любопытно, что автор в своем исследовании уделила внимание культурному значению табачного дыма, его “присутствию” в литературе (речь идет о текстах Диккенса, Золя, “Преступлении и наказании” Достоевского, “Отцах и детях” Тургенева) в виде подробнейших описаний, в которых использовалась семиотика аромата для характеристики персонажа или отражения настроений, витавших в обществе (таков образ таверны, где “запах общественного протеста смешивался с запахом табака”) (с. 138—139).

Из исследования Т. Старкс мы узнаем, что концепция “я курю, поэтому я думаю” была задана русским романтиком А. Бестужевым-Марлинским, утверждавшим, что умственный труд усиливает страсть к курению, физический — ослабляет (с. 117).

Последние две главы книги посвящены утрате табакокурением привлекательно-го имиджа. Т. Старкс доказывает, что ровно те же стратегии, что использовались защитниками табака, провозглашавшими его символом имперскости, мужской силы и сексуальности, были использованы в антитабачных кампаниях, направленных на формирование здорового образа жизни, укрепление нравственности и улучшение демографической ситуации. С начала XX в. в прессе замелькали антитабачные заголовки и статьи о моральном разложении, вызываемом табаком — “ядом для нации”, запестрели высказывания религиозных деятелей о греховном и пагубном пристрастии к курению. Сторонники борьбы с ним увидели в курении антиобщественное начало и угрозу либеральным ценностям, а в курильщике — антисоциального субъекта. В контексте этих размышлений автору, может, и не стоило именовать Л.Н. Толстого и Иоанна Кронштадтского “сектантами, участвовавшими в крестовых походах умеренности” против перmissивности государства (с. 227). Т. Старкс пишет, что россиянки начала XX в. стали отстаивать курение как свое “гражданское право”, а борцы с ним — объявлять курящих женщин национальным позором. Обеспокоенность мужчин курением женщин — в концепции Т. Старкс — была отражением патриархальных терзаний о потерянной власти. Вместе с тем в самых разных кругах складывалось понимание, что репрессивные меры в отношении курящих могут привести к общественному психозу и новым формам протеста.

В заключении автор явила себя сторонницей тезиса: большевистская революция стала триггером антитабачной политики, возглавленной врачом Н.А. Семашко. Политика эта, полагает автор, целенаправленно подрывалась советским государством, немало зарабатывавшем на производстве табачных изделий. “Имперский образ табака” — образ мужественности, власти, государственности — был слишком устойчиво встроен в российскую повседневность и социальные взаимодействия, чтобы легко и просто покинуть столь долго завоевываемые позиции.

Завершая рецензию, стоит высказать ряд небольших замечаний. Т. Старкс часто “забывает” назвать в тексте автора того или иного высказывания (“как сказал один историк”, “по словам очевидца”), и по ссылкам невозможно понять, о ком конкретно идет речь или к какому времени относится приведенный факт. Много сказано о феминизации табачного производства, но общая оценка этого процесса исследовательницей не ясна. Позиция Т. Старкс, вообще, местами ускользает от читателя: возвышенная метафоричность начала книги, как будто оправдывающая “смертельное облако дыма”, сменяется неутешительной прозаичностью последующих глав и в итоге выливается в резкое осуждение. Ясно, что автор — убежденная социальная конструктивистка. С ее точки зрения, и плюсы, и минусы курения как практики — бесспорный социальный конструкт, зависящий от представлений об инфекциях и от совокупности привычек, ценностей и вкусов, навязанных определенной средой в определенное время.

Научная литература

Зайцев И.В. Табак и курение в Крыму (XVII–XVIII вв.) // История и современность. 2011. № 2. С. 13–33.

Богданов И. Дым отечества, или Краткая история табакокурения. М.: НЛО, 2007.

Сарибан О.А., Фиркович Л.С. Откуда взялись фабрики “Ява” и “Дукат” // Караимы и Москва / Под ред. М.С. Сарач. М.: Госатомнадзор России, 1997. С. 14–22.

Nichter M. Types of Lay Health Influencers in Tobacco Cessation: A Qualitative Study // American Journal of Health Behavior. 2010. Vol. 34. P. 607–617.

Book Review

Pushkareva, N.L., A.V. Belova, and L.S. Bysha. Review of *Smoking Under the Tsars: A History of Tobacco in Imperial Russia*, by T. Starks. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 201–205. <https://doi.org/10.31857/S086954150008771-8> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology of RAS

Natalia Pushkareva | <https://orcid.org/0000-0001-6295-3331> | pushkarev@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Anna Belova | <https://orcid.org/0000-0002-5741-9190> | belova_tver@rambler.ru | Tver State University (33 Zhelyabova St., Tver, 170100, Russia)

Lidia Bysha | <https://orcid.org/0000-0003-4277-4832> | lidiya_bysha@mail.ru | Tver State University (33 Zhelyabova St., Tver, 170100, Russia)

© Г.С. Широкалова. Рец. на: *Обратная сторона Луны, или что мы не знаем об инвалидности: теория, репрезентации, практики*: сборник статей / Отв. ред. А.С. Курленкова, Е.Э. Носенко-Штейн. М.: ООО “Изд-во МБА”, 2018. 420 с.

Начиная рецензию, напомним содержание известного мифа: Гефест родился слабым, хромым ребенком. Устыдившись, жена Зевса Гера сбросила сына с Олимпа, но он выжил и стал величайшим кузнецом, вернувшимся на Олимп по просьбе богов. Появившийся в эпоху, когда в Спарте умерщвляли не соответствовавших стандартам здоровья и красоты младенцев, миф стал осуждением этой практики и нравственным вызовом со стороны тех, кто считал, что люди с физическими недостатками достойны жизни, а их таланты могут составить славу человечества. История подтвердила прозвучавший в мифе гуманистический призыв: каждый имеет право на жизнь!

А теперь о людях, которые с нами и без нас. Книга “Обратная сторона Луны...” о тех, кого в последнее время политкорректно называют “людьми с ограниченными возможностями здоровья — ОВЗ”. Заглавие книги символично: здоровый человек мало знает, а еще меньше представляет жизнь тех, на ком стоит этот “лейбл”.

Уже при знакомстве с Введением читатель может быть шокирован данными Федеральной службы государственной статистики: в России в 2017 г. насчитывалось более 12,3 млн человек с официально зарегистрированной (подтвержденной медико-социальной экспертизой) инвалидностью, но вопреки общемировой тенденции число людей с ограниченными возможностями здоровья в нашей стране сокращается на 200–300 тыс. человек в год (с. 11). Как так? Все больше рождается детей с патологиями, усиливаются экологические проблемы и проблемы, связанные с “оптимизацией” медицины и всего того, что нельзя в социальном государстве “оптимизировать”, неудержимо падают уровень и качество жизни, влекущие за собой веер последствий, среди которых не на последнем месте ухудшение здоровья. И вдруг —

Галина Сергеевна Широкалова | <http://orcid.org/0000-0003-4089-5446> | shirokalova@list.ru | д. соц. н., профессор, старший научный сотрудник | Приволжский филиал Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Холодный пер. 4, Нижний Новгород, 603000, Россия)

сокращение численности инвалидов. Может быть, это происходит за счет увеличения смертности именно в этой группе?

Любой конкретный ответ на вопрос, почему это происходит, имеет под собой методологическую основу. Возможно, сокращение численности инвалидов в России — результат принятия правительством, включая Минздрав, современной теории “расшатывания” категорий “здоровье” и “инвалидность”, сделавшей “жизнь с болезнью” новой нормой (с. 21)? Или здесь сказывается тот же социальный заказ, что позволил “поднять” продолжительность жизни после принятия закона о повышении пенсионного возраста? Вопросы из разряда риторических, и в зависимости от социального опыта каждый дает на них свой ответ.

Однако вернемся от вопросов к Росстату и Минздраву к самой книге. Аналитическое исследование А.С. Курленковой о понимании инвалидности и хронической болезни позволило выявить взаимозависимость между ними и политикой отношения к инвалидам. Ориентация на медицинскую модель нацеливает на то, что биологическое (увечное) тело человека и есть его инвалидная сущность (с. 29–30).

Социальная модель «сместила акцент с индивидуальной физической патологии на “патологии общества”, а именно специфические социальные институты и дискурсивные практики, ставящие препоны на пути людей с инвалидностью и создающие негативный или экзотичный образ последних». Социальные стандарты всех сфер жизни — от градостроительства до системы образования — ориентированы на здорового человека, задавая тем самым “параллельность” миров (с. 31). Добавим к сказанному, что, возможно, именно такую “параллельность” хотел разрушить Г. Форд, который с января 1914 г. обязал принимать на работу инвалидов, предлагая им должности в соответствии с их возможностями. Практика заводов Г. Форда доказала, что выработка у инвалидов, если правильно подобрано для них рабочее место, не меньше, а может быть и больше, чем у здоровых. Промышленник считал, что работа формирует самоуважение у людей с ОВЗ.

Невероятный для того времени социальный эксперимент не мог не отразиться на отношении общества к инвалидам. Но на его изменение решающее влияние, как пишет А.С. Ендальцева, оказала Первая мировая война: инвалидность стала рассматриваться как невозможность работать, случившаяся по вине государства. Возникло понимание, что нельзя ограничиваться лишь благотворительными акциями, встал вопрос об ответственности общества за реабилитацию таких людей и принятие соответствующих законов (с. 50). Но потребовалось немало времени, чтобы новая парадигма была сформирована, осознана и зафиксирована в региональных и международных правовых актах. Стимулировали этот процесс социальные движения за право успешной социализации, инициированные инвалидами и членами их семей. Использование ими различных стратегий позволило к началу XXI в. изменить отношение и общества, и власти к проблемам инвалидности.

Вопрос о жизни с инвалидностью — это всегда вопрос о качестве этой жизни. Эту тему поднимает в своей статье А.А. Лебедева. И здесь вновь встают методологические и методические проблемы: “Каким образом можно измерить качество жизни людей с инвалидностью и/или ограниченными возможностями здоровья?”, “Отличаются ли критерии качества жизни людей с инвалидностью от [критериев для людей] без таковой?” (с. 77). Государственные программы социального развития сосредоточены на изучении качества жизни с точки зрения внешних по отношению к субъекту условий, но не менее значимо внутреннее содержание человеческого существования в заданных жизнью обстоятельствах. Важно изучение психологического смысла инвалидности. До сих пор недостаточно исследован “Парадокс инвалидности” (с. 77, 78, 80). Автор приходит к выводу, что суть качества жизни личности в том, “как человек проживает свою жизнь, насколько полно реализует открывающиеся перед ним возможности, насколько успешно обходит

невозможности и черпает стимулы к развитию из источника собственных уязвимостей, травм, болезней, трагедий” (с. 90).

Второй раздел книги посвящен анализу методик изучения инвалидности. Начинается он статьей Е.Э. Носенко-Штейн об автобиографическом методе, “плодотворном в исследованиях саморепрезентации людей с ограниченными возможностями здоровья, поскольку не просто дает богатый материал для изучения жизненного опыта и самоидентификации таких людей, но и создает уникальную перспективу для осмысления инвалидности как социокультурного явления” (с. 97). Анализируя письменные воспоминания респондентов, Е.Э. Носенко-Штейн делает вывод, что в раннем возрасте происходит самостигматизация людей с ОВЗ как результат воздействия социальной среды и восприятия инвалидности и инвалидов окружающими. В “ответ” на “вызов” у некоторых формируется механизм физической и психологической гиперкомпенсации, проявляющийся, например, в успешной учебе. И наоборот, определенное отношение учителей, а в детских домах персонала может приводить к стигматизации детей с ОВЗ и провоцировать плохое отношение к ним со стороны других детей (с. 101).

По-иному складывается судьба людей с “внезапной” инвалидностью (*sudden disability*) и с инвалидностью, полученной в результате прогрессирующего заболевания. Обычно они разделяют свою жизнь на две части: до “поворотного момента”, т.е. наступления инвалидности, и после него, когда утрачиваются многие прежние статусы (с. 106). Для этих людей очень важно остаться в профессии, что практически невозможно в российских условиях (с. 119).

М.В. Строганов поднимает вопрос о самопрезентации слепоглухих людей (одна из самых сложных форм инвалидности) в литературе. Вводя понятие девиации как отклонения от нормы без придания ему морально-правовой коннотации, автор доказывает, что человек с девиантным телом “достаточно легко поддается художественной репрезентации” (с. 130). На примере основанных на истории своей жизни литературных текстов М.В. Строганов приходит к выводу, что “содержание художественных поисков слепоглухих людей связано с их стремлением самоопределиться в мире зрячеслышащих” (с. 127).

Практически в каждой из предыдущих статей среди причин стигматизации инвалидов в российском социуме назывались исторические традиции. В.Е. Добровольская, анализируя эту проблему на примере русских волшебных сказок, делает вывод, что “инвалидность” и “здоровье” в них чаще презентуются в системе нравственных координат “зло—добро”. Инвалидность, болезнь, какие бы формы они ни принимали, — это, как правило, наказание за нарушение норм, запретов и предписаний или героями, или их врагами. Специфика репрезентации инвалидности зависит от фольклорного жанра, но болезнь/уродство чудесным образом побеждается добром (с. 178–179).

Статья С.Д. Филлипс интересна по двум причинам: во-первых, это оценка человеком другой культуры опыта выживания лиц с ОВЗ в постсоветской Украине, во-вторых, в ней содержится информация о практике реабилитации, принятой в США. С.Д. Филлипс приводит шокирующие данные, свидетельствующие о разном качестве лечения в этих странах: на Украине 76 % людей с повреждениями спинного мозга живут не больше года после травмы, в то время как в Соединенных Штатах 85 % выживших в первые 24 часа после травмы позвоночника живы и через 10 лет. Среди причин такого положения на Украине С.Д. Филлипс называет недоступность квалифицированной медицинской помощи и отсутствие координированной, разветвленной системы физиотерапевтической реабилитации (с. 232).

Э.К. Наберушкина анализирует проблемы взаимосвязей архитектуры, социальной политики и инвалидности. Для доказательства своей позиции автор использует данные социологического исследования городского гражданства инвалидов и их права на город. Ценность этой статьи в выявлении наиболее болезненных проблем “вписывания” инвалидов в социум городов, ставших участниками государственной программы

“Доступная среда” (Казани, Нижнего Новгорода и Саратова) (с. 280–289). Автор доказывает, что даже в городах, возглавляющих национальный рейтинг доступности городской среды, многие вопросы обеспечения прав инвалидов остаются открытыми.

Е.А. Лубянкина посвятила свою работу особенностям взаимодействия сотрудников государственного центра реабилитации с посещающими его молодыми инвалидами, имеющими множественные нарушения развития. На основе полевых дневников автор анализирует социальные последствия разных идеологических стратегий отношения к инвалидам с ментальными нарушениями. Большое влияние на выбор формы взаимодействия между инвалидами, их родителями и сотрудниками реабилитационных центров оказывает традиционный для нашего общества социокультурный код (с. 319–321).

Культурное донорство — новая для России практика, заимствованная у Запада. Там, после отказа от закрытых заведений для лиц с ОВЗ, были апробированы формы совместного проживания (как правило, в сельской местности) шести-восьми человек с интеллектуальной инвалидностью в сопровождении сотрудников, помогающих подопечным жить “нормально”. Проследившая историю этого движения на Западе и в России, А.Н. Алтухова анализирует практику функционирования таких поселений. В России в настоящее время насчитывается 39 проектов сопровождаемого проживания, их мониторинг проводится на сайте “Особый дом”. Автор делает вывод: оценки родителей, сотрудников и инвалидов образа и стиля жизни в “особых домах” могут существенно отличаться. Самообслуживание, обязательность труда, особенно сельского, контроль — все это нередко рассматривается лицами с ОВЗ как обременение и является причиной возвращения в психоневрологические интернаты (ПНИ) (с. 325–250).

А.А. Клепикова, выполнив исследование на материале проведенных в трех крупных российских городах интервью с родителями детей, имеющих особенности интеллектуального развития, пришла к выводу, что представления родителей о причинах отклонений в развитии влияют на выбор терапии, а представления о ее эффективности обусловлены социальным контекстом. Насторожило автора то, что в России дети с инвалидностью превращаются из объекта социальной поддержки в клиентов коммерческих проектов, цель которых — извлечение прибыли (с. 379).

Подводя итог, напомним: цель книги не в фиксации тех проблем, которые влияют на стигматизацию инвалидов; “Обратная сторона Луны...” — это, скорее, попытка представить различные аспекты жизни людей с ограниченными возможностями здоровья. Знание — первая ступень к решению любой задачи. Это справедливо и для тех, кого политкорректно обозначают тремя буквами — ОВЗ. Эти люди не “якобы с нами”, они — с нами. Ведь мы существуем до тех пор, пока остаемся со-обществом людей, основанным на со-переживании, со-помощи, со-трудничестве, со-кооперации...

Book Review

Shirokalova, G.S. Review of *Obratnaia storona Luny, ili chto my znam ob invalidnosti: teoriia, representatsii, praktiki* [The Other Side of the Moon, or What We Don't Know about Disability: Theory, Representations, Practices], edited by A.S. Kurlenkova and E.E. Nosenko-Stein. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 205–208. <https://doi.org/10.31857/S086954150008772-9> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Galina Shirokalova | <http://orcid.org/0000-0003-4089-5446> | shirokalova@list.ru | Volga Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (4 Kholodny per., Nizhny Novgorod, 603000, Russia)

ГАУГН-ПРЕСС

«ГАУГН-Пресс» осуществляет свою деятельность на базе Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН) и научно-исследовательских институтов Российской академии наук социо-гуманитарного профиля в рамках их сетевого взаимодействия.



Ключевые направления:

- формирование учебно-методических комплексов
- внедрение новых стандартов научной периодики и коммуникации



Деятельность «ГАУГН-Пресс» включает:

- принцип сетевой организации взаимодействия ведущих научно-методических, исследовательских центров, интеграции науки и образования
- модульный характер актуализации гуманитарного знания

НАУЧНО-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**



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



facebook.com/gaugn



instagram.com/gaugn_/_



gaugn.ru



E-mail: info@gaugn.ru



vk.com/gaugn

