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

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

№ 5

СЕНТЯБРЬ–ОКТЯБРЬ 2022

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**, главный редактор (Ph.D., к.и.н., ИЭА РАН), **П.С. Куприянов** (к.и.н., ИЭА РАН), **М.Ю. Мартынова** (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.В. Михель** (д.ф.н., РАНХиГС, Москва), **Е.В. Попова** (к. полит. н., Томский гос. ун-т), **С.В. Соколовский** (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)

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
Интернет-сайт: https://eo.iea.ras.ru, e-mail: ethnoreview@iea.ras.ru

Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редколлегии

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

ETNOGRAFICHESKOE OBOZRENIE

№ 5
SEPTEMBER–OCTOBER 2022

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

EDITORIAL BOARD

Sergey Abashin (European U. at St. Petersburg),
Sergey Alymov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Sergey Arutyunov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vladimir Bobrovnikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Marina Butovskaya (Inst. of Ethnology and Anthro., Moscow),
Maria Dobrovolskaya (Inst. of Archaeology, Moscow),
Alexei Elfimov, *Editor-in-Chief* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Elena Filippova, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitri Funk (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Pavel Kupriyanov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Marina Martynova (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitry Mikhel (RANEPA, Moscow), **Evgeniya Popova** (Tomsk State U., Tomsk),
Sergey Sokolovskiy (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, 32-a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia;
phone +7 (495) 938-1867

Специальная тема номера:
Космос в музеях (отв. ред. – *Д.Ю. Сивков*)

Д.Ю. Сивков. Край и фронтир в малых музеях космоса 5
Т.Р. Дженовезе. Мультимодальные подходы к изучению музеев космоса 22
К. Медеуова, У. Сандыбаева. Наследие и фронтир: репрезентация космоса в музеях Казахстана 41

Дискуссия

С.В. Соколовский. Вещи, аффекты и экология разума: о материальных аспектах политики идентичности 57
Д.А. Баранов, А.В. Верле, М.Д. Мирошниченко, С.С. Петряшин, А.А. Филатова, С.Ю. Шевченко, С.В. Соколовский. К экологии сознания и аффекта: комментарии..... 76

Исследования диаспор

А.А. Авдашкин. Кыргызская кибердиаспора: постановка проблемы и взгляд мигрантов 114
В.В. Волков. Самокатегоризация молодежи в русскоязычной среде Латвии в дискурсивных практиках 131

Статьи и материалы

Ю.Е. Березкин. После Проппа: мировое распределение популярных мотивов, отражающих конфликты внутри семьи 148
Н.В. Анисимов. Весенние поминки *тулыс кисьтон* закамских удмуртов: современное бытование традиции 166
Н.В. Крюкова, Ю.И. Адам. Очуждение и очуждаемые в Рунете в первую “волну” пандемии COVID-19..... 187
М.В. Могунова. Межнациональные браки в Казахстане: обзор историографии 211

Критика, обзоры, рецензии

В.С. Малахов. Принимая транснационализм всерьез: о методологическом обновлении в миграционных процессах 223
А.Л. Елфимов. Три этнографа уходящей эпохи (рец. на: History, Culture and Ethnography: Jack Goody, Clifford James Geertz and Phillippe Descola. N.Y., 2022)..... 234
М.Э. Сысоева. Концепции, методы и опыт этнографических исследований в онлайн-пространстве (рец. на: Головнёв А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С. Виртуальная этничность и киберэтнография. СПб., 2021) 238

Special Theme of the Issue: **Outer Space in Museums** (guest editor *D.Y. Sivkov*)

Sivkov D.Y. Native Land and Frontier in Small Space Museums [Krai i frontir v malykh muzeiakh kosmosa] 5
Genovese T.R. Multimodal Approaches to the Study of Space Museums [Mul'timodal'nye podkhody k izucheniiu kosmicheskikh muzeev] 22
Medeuova K., and U. Sandybayeva. Heritage and the Frontier: Representation of Space in Museums of Kazakhstan [Nasledie i frontir: reprezentatsiia kosmosa v muzeiakh Kazakhstana] 41

Discussion

Sokolovskiy S.V. Things, Affects and the Ecology of Mind: On Material Aspects of Identity Politics [Veshchi, affekty i ekologiia razuma: o material'nykh aspektakh politiki identichnosti] 57
Baranov D.A., A.V. Verle, M.D. Miroshnichenko, S.S. Petriashin, A.A. Filatova, S.Y. Shevchenko, and *S.V. Sokolovskiy*. On the Ecology of Mind and Affect: Comments [K ekologii soznaniia i affekta: kommentarii]..... 76

Diaspora Studies

Avdashkin A.A. Kyrgyz Cyber Diaspora: Posing the Issue and the Views of Migrants [Kyrgyzskaia kiberdiaspora: postanovka problemy i vzgliad migrantov]..... 114
Volkov V.V. Self-Categorization of Youth in Discursive Practices of the Russian Speaking Milieu of Lativa [Samokategorizatsiia molodezhi v russkoiazychnoi srede Latvii v diskursivnykh praktikakh] 131

Research Articles

Berezkin Y.E. After Propp: World Distribution of Popular Motifs that Reflect Intrafamily Conflicts [Posle Proppa: mirovoe raspredelenie populiarnykh motivov, otrazhaiushchikh konflikty vnutri sem'i]..... 148
Anisimov N.V. The *Tulys Kis'ton* Spring Commemorations of the Dead among the Eastern Udmurt: Modern Living of a Tradition [Vesennie pominki tulys kis'ton zakamskikh udmurtov: sovremennoe bytovanie traditsii]..... 166
Kryukova N.V., and Y.I. Adam. Othering in Runet in the First Wave of the COVID-19 Pandemic [Ochuzhdenie i ochuzhdaemye v Runete v pervuiu "volnu" pandemii COVID-19] 187
Mogunova M.V. Interethnic Marriages in Kazakhstan: A Review of Historiography [Mezhnatsional'nye braki v Kazakhstane: obzor istoriografii]..... 211

Book Reviews and Critiques

Malakhov V.S. Taking Transnationalism Seriously: On Methodological Renewal in Anthropological Studies of Migrations [Prinimaia transnatsionalizm vser'ez: o metodologicheskom obnovlenii v migratsionnykh protsessakh]..... 223
Elfimov A.L. Three Ethnographers of the Ending Era [Tri etnografa ukhodiashchei epokhi]: A Review of *History, Culture and Ethnography: Jack Goody, Clifford James Geertz and Phillippe Descola*, ed. by R. Béteille..... 234
Sysoeva M.E. Concepts, Methods, and Experience of Ethnographic Research in the Online Space [Kontseptsii, metody i opyt etnograficheskikh issledovanii v onlain-prostranstve]: A Review of *Virtual'naia etnichnost' i kiberetnografiia* [Virtual Ethnicity and Cyberethnography], by A.V. Golovnev, S.Y. Belorussova, T.S. Kisser 238

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА:
КОСМОС В МУЗЕЯХ
(отв. ред. – *Д.Ю. Сивков*)

Край и фронтир в малых музеях космоса

Д.Ю. Сивков

Денис Юрьевич Сивков | https://orcid.org/0000-0002-1645-9604 | d.y.sivkov@gmail.com | к. филос. н., доцент кафедры теоретической социологии и эпистемологии Института социальных наук | Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (пр. Вернадского 82/1, Москва, 119571, Россия)

Ключевые слова
космос, аэрокосмический музей, низовая инициатива, локальное сообщество, самодеятельность, край, фронтир, земляки, земляне

Аннотация
В статье представлены перспективы исследования малых музеев космоса. На основе этнографических данных, полученных мультимодальным способом в рамках антропологии космоса, анализируются репрезентации "последнего рубежа" в малых российских музеях. Автор фокусирует внимание на низовых инициативах в экспозициях изучения и освоения космоса. Представители местных сообществ, активные посетители, повседневные и самодельные объекты и даже духи совместно создают заметное напряжение между конечным местом – краем и бесконечным космосом. Репрезентации последнего фронтира в малых музеях дают возможность посетителям и представителям сообщества одновременно ощущать себя и землянами – жителями Земли, и земляками – жителями края.

Информация о финансовой поддержке
Министерство образования и науки Республики Казахстан [грант № AP08856485]

В известном тексте "Музей как контактная зона" американский антрополог Джеймс Клиффорд, восхищенный участием старейшин тлинкитов в обсуждении коллекции произведений Северо-Западного искусства в музее Портленда в 1989 г., предложил определять музей как контактную зону. Тлинкиты вместо консультации устроили представление из песен и историй, которое, как полагал Клиффорд, оспаривало музейную и колониальную монополию на эти произведения искусства. Но это был не просто протест и ресентимент американдов, представление вызвало коллективный аффект: музейным работникам, искусствоведам, антропологам и тлинкитам нравилось то, что происходит, они получали удовольствие. Соответственно, как предположил Клиффорд, в пространстве музея имеют место различные асимметричные контакты по поводу колониального наследия.

Статья поступила 30.07.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 13.09.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Сивков Д.Ю. Край и фронтир в малых музеях космоса // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 5–21. https://doi.org/10.31857/S0869541522050013 EDN: HZFVLO

Sivkov, D.Y. 2022. Krai i frontir v malykh muzeiakh kosmosa [Native Land and Frontier in Small Space Museums]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 5–21. https://doi.org/10.31857/S0869541522050013 EDN: HZFVLO

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

Американский антрополог заимствовал термин “контактная зона” у литературоведа Мэри Луизы Пратт, которая контакт противопоставила фронтиру (*frontier*) (*Clifford* 1997: 192). Клиффорд делает акцент на контакте, но возвращает в концептуальную повестку музейного пространства фронтир, правда, понимает его по-разному: то как границу (*border*) между культурами (Ibid.: 204), то как окраину расширяющейся колониальной империи (Ibid.: 192–193). В первом случае наблюдатель может видеть представителей двух сообществ: условных колонизаторов и туземцев, во втором – Другой скорее находится в некоей зоне неразличимости. Но у Клиффорда фронтир в большей степени оказывается не разделительной линией, границей, а местом контакта.

Что если фронтир является не только концептом, но и объектом музейной репрезентации? Причем речь идет о так наз. последнем рубеже (*final frontier*), обозначающем космос, границу расширяющейся Вселенной, за которой неизвестность. Этот космический фронтир не просто предмет контакта и торговли, оспаривания и переговоров между асимметричными акторами (кстати, акторы эти далеко не всегда с колониальным прошлым). Космос (и его освоение и изучение) вызывает волны энтузиазма, так как его расширяющийся фронтир дает техноутопические обещания: спасение человечества от катастрофы, возможность начать историю и общество заново, с чистого листа, небывалые приключения и виды и даже несметные богатства на астероидах (*Launius* 2003; *Kilgore* 2003; *Tutton* 2021). То, что находится в космосе, нередко оказывается предметом воображения. Наличие жизни, разума и мест, пригодных для землян, даже “твердых” ученых заставляет придумывать метафоры и приближения (*Messeri* 2016: 122).

При этом всем известно, что узнать о последнем рубеже можно в аэрокосмических музеях. В контексте проблемы контроля и ограничений доступа в космос (*Сивков* 2020а) музеи – это места, где “коснуться звезд” может практически любой желающий. Какие контакты и между кем происходят в таких пространствах? Какими значениями здесь наделяется космический фронтир/последний рубеж? Как он представляется (и в смысле воображения, и в смысле материальных практик демонстрации)? Это место, граница или трудное колониальное наследие?

Притяжение под вопросом

Кроме того, последний рубеж может ставить перед социальными исследователями более радикальные вопросы. В чем специфика космической антропологии (*space anthropology*) (в том числе и в музеях космонавтики), кроме приложения антропологической оптики к особенностям космических полей? Что к антропологии добавляет космос? Как он может изменить исследовательский опыт?

Дэвид Валентайн, который исследует утопические стремления движения *NewSpace* (Илон Макс и другие коммерческие игроки и сторонники колонизации Марса и освоения астероидов), в одном из интервью заметил, что антропология космоса предложила ему необычный опыт: переживание земного притяжения. Гравитацию, к которой мы привыкли и которую не замечаем, можно почувствовать не только после годового пребывания на орбите, но и в любой момент, например, когда работаешь за компьютером. Только ее нужно деконтекстуализировать, открепить от повседневности и (хотя бы мысленно) перенести в космос (*Valentine* 2016). Задача антрополога в этом упражнении – осознать тяжесть собственного тела, понять, что его удерживает сила, которая давит сверху вниз, притягивает к поверхности Земли. Валентайн в интервью называет этот опыт “жить на планете”: “Это, вероятно, самый большой личный результат… – признать, что я на самом деле живу на планете, не только как интеллектуальное упражнение, но и феноменологическое” (*Drake, Chai* 2020).

Антропологическая перспектива в этом упражнении (в отличие от перспективы естественных наук) предлагает считать гравитацию относительной величиной. Земной стандарт в 1g не работает на других планетах, астероидах, космических станциях и поселениях с искусственной гравитацией. Валентайн предлагает удивиться тому, что земное притяжение не всегда было таким – оно неестественно, уникально и временно. Например, искусственная гравитация в орбитальных колониях – так наз. цилиндр О'Нила, в котором за счет вращения создается искусственное притяжение – не будет полностью эквивалентной земной из-за различных физических сил. В таком цилиндре понадобятся новые привычки и практики для разных направлений движения, например, в скалолазании или при резких поворотах (*Valentine* 2017). Хотя допущение в отношении естественности гравитации разделяют не только ученые-естественники и инженеры, но и некосмические антропологи.

В этом смысле последний рубеж потрясает даже физические основы нашего существования. Космос как нечто радикально иное позволяет на время отказаться от контекста и насыщенного описания и *vice versa* деконтекстуализировать реальность, считать ее относительной (*Battaglia et al.* 2015), поместить в экстремальную среду (*Valentine et al.* 2012) и увидеть ее "с необычного угла" (*Battaglia* 2012). Такая сравнительная перспектива внеземной антропологии (и, возможно, антропологии будущего) в воображаемом/материальном космосе – вакууме и невесомости – позволяет увидеть привычные сообщества и акторов в новом внеземном свете. В этом смысле космические музеи могут быть такими пространствами, в которых космический фронтир, представленный на стыке воображения и материальных практик, позволит социальным ученым увидеть незаметное и непривычное.

Музейный космос "снизу"

Когда речь заходит о космических музеях, то, как правило, на ум приходят крупные государственные национальные проекты, в которых экспозиционная политика определяется "сверху–вниз". В первую очередь это Музей космонавтики и павильон "Космос" на ВДНХ в Москве, Музей космонавтики и ракетной техники им. В.П. Глушко в Санкт-Петербурге и Государственный музей истории космонавтики им. К.Э. Циолковского в Калуге. Однако космическая музейная культура намного богаче. Например, в России существуют множество небольших локальных музеев, "уголков" в школах и колледжах, посвященных космосу, космонавтам и конструкторам. Есть также корпоративные музеи, иногда с очень весомыми коллекциями, на предприятиях типа РКК "Энергия" и НПП "Звезда", занимающихся изучением и освоением космического пространства. Кроме того, сюда же можно отнести большое число мест, которые собственно музеями не являются, но имеют экспозиции, посвященные космосу, например планетарии и детские клубы космонавтики. Часто эти места создаются не "сверху", а "снизу" представителями локальных сообществ. К тому же в мире в рамках коммерциализации космонавтики и движения *NewSpace* появляются новые выставочные площадки с экскурсиями и турами. Так, космопорт "Америка" критикуется за то, что, не будучи еще загруженным запусками, он уже стал экскурсионной площадкой (*Sammler*, *Lynch* 2021).

В социальных науках вообще и в социальных исследованиях музеев в частности литературы по аэрокосмическим музеям ничтожно мало. Отсутствие интереса социальных ученых сложно объяснить, если учесть гипервнимание различных публик к таким пространствам. Насыщенное описание одного или сравнительное изучение нескольких таких музеев еще ждет своего часа, и в этом смысле наш блок – лишь первый шаг к исследованию экспозиционного последнего рубежа, особенно в русскоязычном академическом сегменте.

В небольшом корпусе космической музейной литературы (это всего 15–20 работ) я хотел бы обратить внимание на несколько текстов, в которых так или иначе представлены частные и низовые инициативы различных сообществ. Большие советские и – отчасти – постсоветские космомузеи воспроизводят логику национального успеха, технологического преимущества и утопических свершений коммунистического строя. Историк Азиф Сиддики исследовал так наз. приватизацию памяти в постсоветских космических музеях и мемуарах. Он обратил внимание на то, что после перестройки единый нарратив распался на множество конкурирующих микроисторий, которые рассказывали конструкторы, инженеры, военные и медики (*Siddiqi* 2005: 99). Во-первых, стали открыты для широкой публики и даже для иностранцев музеи, некогда секретные, различных "фирм" – предприятий, КБ и НИИ, которые занимались проектированием космической техники (Ibid: 102–103). Эти фирмы конкурировали друг с другом за государственные заказы (*Gerovitch* 2015). В этом смысле рассказы в корпоративных музеях тоже делали ставку на локальную славу и успех. Помимо конкуренции продукции, фирмы воспроизводили и конкуренцию космических нарративов. Корпоративная история, представленная в музее, нередко снижала ценность версий других предприятий, институтов и бюро. Во-вторых, из-за ухудшения экономической ситуации в СССР, а потом в РФ многие памятные вещи из личных коллекций были проданы и оказались за рубежом, среди них материальные артефакты, дневники и воспоминания отцов советской космической программы (*Siddiqi* 2005: 102). Они осели в частных коллекциях, крупных музеях и фондах. В этом смысле ранее секретный и поэтому монолитный экспозиционный нарратив оказался открытым и раздробленным. Версии советской пропаганды перестали быть единственно возможными. Вещи и тексты теперь реинтерпретировались не только государственными, но и другими акторами. В-третьих, за меморизацию советского космического века взялись родственники и друзья известных конструкторов и космонавтов. Именно эти "кураторы памяти" стали публиковать "некритические агиографии", альтернативные советской истории (Ibid: 108). Сиддики в своем исследовании пришел к выводу, что есть множество музейных локализаций космической истории, которые появились благодаря корпоративной или частной инициативе, идущей снизу.

Другой американский историк, куратор Национального музея воздухоплавания и астронавтики Кейтлин Льюис исследовала генезис советских музеев космонавтики. Сравнивая американские и советские экспозиции, она обратила внимание и на культуру секретности советских выставок, и на параллельную музейную культуру закрытых предприятий в СССР. При этом исследовательница приводит любопытный факт: первая выставка, посвященная космосу, была организована в 1957 г. в Московском планетарии энтузиастами – частными коллекционерами марок, открыток, значков и памятных монет на тему космоса (*Lewis* 2005: 143).

На самом деле первая космическая выставка в Советском Союзе, а скорее всего, и в мире была открыта в 1927 г. в торговом помещении по адресу Тверская 68. Называлась она "Всемирная выставка моделей межпланетных аппаратов и механизмов". Примечательно, что она тоже была инициирована "снизу": ее без поддержки государства организовали энтузиасты из Ассоциации изобретателей-инвентистов (АИИЗ). В экспозиции были представлены макеты и чертежи летательных аппаратов, литература по космическим полетам. Кроме советских ученых Константина Циолковского и Фридриха Цандера свои работы прислали Роберт Годдард, Герман Оберт, Макс Валье, Робер Эсно-Пельтри и другие пионеры освоения космоса (*Рынин* 1929: 207–213; *Арлазоров* 1962: 232–234; *Ребров*, *Ткачев* 1983: 60–63; *Усова*, *Костин* 1983: 65–67; *Siddiqi* 2010: 92–97).

Наконец, немецкий историк Даниэль Брандау исследовал меморизацию Пенемюнде (*Brandau* 2022). На этом полуострове в годы Второй мировой войны

проходили испытания немецких ракет V-2. После войны здесь располагались восточногерманские военные части. В силу нацистского прошлого память об этом месте, с одной стороны, фокусировалась на антифашистском сопротивлении и побеге на самолете советского военнопленного офицера Девятаева. С другой стороны, Пенемюнде представлялось в контексте "технологической невинности" места: технологии считались политически нейтральными и интересными вне нацистского прошлого. В отличие от Вернера фон Брауна и других одиозных руководителей нацисткой ракетной программы, инженеры и военные среднего и низшего звеньев не осуждались. Считалось, что режим их "принудил или заманил" (Ibid.: 105). В этой второй "парадигме" энтузиасты из офицеров, членов их семей и местных жителей стали изучать историю полуострова и организовали экспозицию, которую в 1980 г. посетил первый космонавт ГДР Зигмунд Ян. Соответственно, экспозиция и ее рецепция намекали на технологическую преемственность между первыми нацистскими ракетами и космической программой ГДР (Ibid.: 107). Эти "спорные воспоминания" в "месте рождения космических полетов" создавали амбивалентность технического прогресса: с одной стороны, "нейтральный" технический дискурс позволял после падения Берлинской стены успешно вести переговоры о создании Историко-технического музея Пенемюнде между различными группами западных и восточных немцев, федеральными, муниципальными и коммерческими структурами (Ibid.: 117), с другой стороны, местные энтузиасты отмечали, что универсальность технологического дискурса вытесняла ценную для них локальную историю (Ibid.: 120). Согласно Брандау, в музее Пенемюнде, созданном местными энтузиастами, конкурируют между собой универсальный дискурс технологического прогресса и локальный контекст.

Таким образом, в этих в основном исторических исследованиях показывается, что космические музеи социально гетерогенны: в них действуют множество конкурирующих сообществ, оспаривающих наследие "последнего рубежа". Кроме того, некоторые направления экспозиционной политики определяются локальными практиками "снизу–вверх", т.е. небольшими местными сообществами, а не государством. При этом в таких местах можно увидеть, как сопряжены, спорят или поддерживают друг друга различные масштабы национального, глобального и локального нарративов (*Сивков* 2020б).

Мультиэтнография

Этот блок "Этнография космических музеев" представляет несколько исследовательских проектов, сфокусированных на гетерогенности космических музеев. Казахские коллеги Кульшат Медеуова и Улболсын Сандыбаева в статье "Наследие и фронтир: репрезентация космоса в музеях Казахстана" показывают, как в национальных и локальных контекстах осваивается и оспаривается советское космическое наследие на границе между арендованным Россией космодромом Байконур и Казахстаном. Американский коллега Тейлор Дженовезе в методологической статье анализирует возможности мультимодальных методов в исследовании космических музеев. Наконец, я представляю проект, посвященный малым музеям космонавтики в России.

В 2020 г. с фотографом Сергеем Карповым и антропологом Макаром Терешиным, благодаря поддержке Центра экспериментальной музеологии, мы посетили Музей краеведения "Земля – Космос" в г. Николаевске Волгоградской обл., Мемориальный комплекс летчика-космонавта СССР А.Г. Николаева в с. Шóршелы Чувашской республики и Народный музей космонавтики имени А. Штернфельда в г. Пыталово Псковской обл. Музеи в Николаевске и Шоршелах посвящены космонавтам – Юрию Малышеву и Андрияну Николаеву. Музей в Пыталово находится на территории ГБОУ "Центр специального образования № 2" для детей с наруше-

ниями слуха. Исследования продолжились с Сергеем Карповым в музее "История города Жуковского, отечественной авиации и космонавтики" при храме Святого Пантелеймона в г. Жуковском Московской обл. и в Христианском планетарии, который построил бывший баптистский священник Виктор Матюшин, в пос. Краснооктябрьский под Майкопом. В настоящий момент вместе с антропологом Евгенией Горбаненко я провожу исследования в "Гагаринской игротеке" в Москве и в "Музее игры" в пос. Лесной Московской обл. Игротека и музей представляют собой и игровое пространство, и экспозицию игр, в которые играл первый космонавт.

В исследовании я использую методы распределенной (*multisited*) (*Marcus* 1995) коллаборативной (*Lassiter* 2005), быстрой (*Vad Karsten* 2019), мультисенсорной (*Forsey* 2010; *Howes* 2017) и мультимодальной (*Collins et al.* 2017; *Chin* 2017) этнографии. Я буду использовать термины "мультимодальная этнография" и "мультиэтнография" как синонимичные и общие для всех обозначенных методов. Эти методологические подходы пытаются в существенно изменившихся условиях полевой работы поставить под вопрос возможность и легитимность годового включенного наблюдения. В ситуации высокой академической эксплуатации/занятости и ковидных ограничений исследователи используют возможность кратких, но насыщенных визитов в места, которые они изучают. Для того чтобы собрать релевантные данные, они не тратят времени на полевую скуку (*Лоу* 2016: 45), появляющуюся при долгом пребывании на месте, а используют множество способов (модусов, медиа, мест и чувств) сбора данных, не отдавая явного предпочтения ни одному их них. В этом смысле в полевой работе нет чистого интервью или включенного наблюдения, происходит гибкое переключение, или хореография, методов. Антропологи проводят исследования в разных местах, чувствуют вещи глазами своих коллег (в моем случае, антропологов и фотографа), учатся "думать микрофоном" (выбирать технические средства и с их помощью фокусироваться и отбирать данные). В такой этнографии "мульти" все данные годятся, они могут совершенно неожиданным образом сложиться в интересный и насыщенный рассказ. Если в годовой полевой работе антропологи много времени тратят на адаптацию, обустройство, хозяйственные нужды, прокрастинацию и скуку – "ничего не происходит", – то в мультиэтнографии исследователь сфокусирован на событиях в течение всего периода нахождения в поле. Грубо говоря, диктофон работает все время взаимодействия с собеседниками, и все, что будет записано, вместе с дополнительными шумами, аффектами, фотографиями и даже сновидениями (*Кон* 2018), может иметь важное значение для дизайна отчета. Важной частью мультимодальности является автоэтнографическая составляющая. Вообще говоря, данные получаются в результате встречи и совместного существования исследователей и собеседников.

То, что будет представлено ниже, не претендует на законченное высказывание. Скорее это поиск мест напряжения на последнем фронтире в космическом музее. Эти напряжения, подмеченные в процессе полевой работы, можно рассматривать как приглашение к дискуссии и размышлениям.

Альянсы и предательства

Из анализа литературы про низовой космос в музеях, да и из первых полевых впечатлений кажется, что инициатором создания и поддержания малого музея становится местное сообщество, которое при этом является более или менее монолитным образованием. Действительно, относительно долгосрочный альянс, если использовать термин Мишеля Каллона (*Каллон* 2015) в местном сообществе выстраивается вокруг причастности к освоению космоса. В Шоршелах и Николаевске родились и выросли космонавты – земляки, побывавшие на орбите. Они вышли из этого места, родная земля и ее дары сделали их теми, кем они стали. Космонавты

возвращаются в родной край, чтобы пообщаться со своими земляками и восстановить силы. Как сказала в Николаевске про космонавта Юрия Малышева его одноклассница Антонина Васильевна Пищулина: “Гагарин был первый, а Малышев – он наш, родной… Это наш. Я его знаю, и вот он там” (ПМА 1). Под “там” имеется в виду космос, в который в каком-то смысле можно попасть, зная лично космонавта.

В то же время мы с коллегами заметили, что в одном и том же музее повествование о космосе распадается на конкурирующие версии. Во-первых, нередко наиболее активную часть музейных энтузиастов составляют учителя, работники культуры и их родственники. При этом они в силу своего педагогического бэкграунда думают, что работа музея и вообще культура направлены на правильное воспитание детей и подростков через примеры, которые подают герои-космонавты. Как выразилась бывшая хранитель космического музея в Николаевске Нина Александровна Казьменко,

> [н]у раз он летал, он своим здоровьем, вот, как бы… Он хотел познать, а почему детям не дать эти познания? Школьникам… Я ради школьников старалась это все раскрывать: “Ребята, посмотрите вот это! А с каким удовольствием записывал он, какой почерк убористый, старался все как лучше. Не все хулиганить, надо мечту свою лелеять с раннего возраста. Ищите себя пока молоды, пока еще школьники. Нашли, и вперед!” (ПМА 1).

В Николаевске, гуляя вечером вокруг музея, мы заметили около него нескольких подростков, которые маркерами писали на боковых стенах здания. Мы спросили у ребят, были ли они в музее и что там есть. Короткий ответ был следующим: “Костюмы какие-то, рисунки… Сами у них спросите…”. Когда подростки ушли, мы стали рассматривать надписи на стенах. Видно было, что их закрашивают, но они появляются вновь. В “палимпсесте” кроме номеров телефонов, непристойностей, оскорблений, сообщений о любви и решений логарифмов была такая надпись – строки песни исполнителя Рекард (см. Рис. 1):

> Милая давай просто политаем
> без скофандра я все мечтал о
> о космосе он всегда был рядом

Рис. 1. “Космическая” надпись на стене музея в Николаевске. Фото автора, 2020 г.

Как бы это ни звучало банально, у подростков свое представление о роли космоса в их жизни. Космическая педагогика взрослых далеко не всегда релевантна подростковому опыту. В этом отношении музей скорее работает на воспроизводство взрослой и “культурной” части сообщества. В каком-то смысле экспозиции в малых космических музеях являются ностальгией “по времени, когда будущее было возможно” (*Siddiqi* 2011: 285), по никогда не существовавшим и потому кажущимся утраченным идеалам.

Владилен Корнеевич – муж Нины Александровны Казьменко – изложил свою версию освоения космоса. Он близко знал Малышева, выпивал с ним и приятельствовал. Например, Владилен Корнеевич рассказывал о Малышеве, что тот ставил под сомнение успехи и организацию советской космической программы. Эта версия подверглась цензуре во время разговора со стороны супруги, аргументировавшей свои возражения тем, что это частная история, она была рассказана только Владилену Корнеевичу: “Не надо об этом, не надо! Это тебе одному он рассказал, не надо!” или “Да никому не интересно!” (ПМА 1).

Перед самым отъездом из Николаевска мы заехали к Казьменко, чтобы отдать фонарь и скопировать несколько карточек из семейного альбома. Владилен Корнеевич тут же стал рассказывать, как Малышев приехал в Николаевск последний раз “с бодуна” после визита в Астрахань и попросил у своего приятеля похмелиться. Нина резко сказала мужу: “Ну хватит! Не люблю! Вот предаешь!” (ПМА 1). Таким образом, местное сообщество вокруг космического музея существует в сменяющих друг друга режимах альянсов и предательств, а околомузейный нарратив распадается на различные версии космического землячества.

Соучастие в экскурсии

Кроме разных акторов, вступающих в кратковременные альянсы и предательства по поводу интерпретации музейного наследия, стоит обратить внимание и на различные музейные публики. Очевидно, что посетители тоже не представляют какого-то монолитного класса и их реакция на экспозиции и экскурсии будет определяться ситуативными переменными. Для “Мемориального комплекса летчика-космонавта СССР А.Г. Николаева” в Шоршелах суббота 5 сентября 2020 г. стала первым днем, когда в регионе после ковидных ограничений официально были разрешены экскурсии.

Музей посетила небольшая группа: две молодые пары под 30 лет, одна из них с ребенком – девочкой Варей 3-4 лет. После осмотра основной экспозиции группа вместе с экскурсоводом отправилась в деревянный дом, в котором вырос “космонавт № 3”, “чувашский сокол” Андриян Николаев. Экскурсовод рассказывал о простом быте семьи космонавта, о вещах, которые были в доме. Посетители музея были достаточно активными, они задавали вопросы, шутили и комментировали рассказ и обстановку.

Перед посещением дома экскурсовод обратил внимание взрослых на то, что ребенок, возможно, устал, и предложил просто погулять по территории. Родители ответили, что нет, ей интересно. При этом интерес ребенка поддерживался родительской интерпретацией тех или иных вещей. Примерно в середине экскурсии внимание девочки привлек знакомый ей предмет – колыбель (см. Рис. 2), похожая на ту, в которой спали дети семьи Николаевых:

Экскурсовод: Ну, и, конечно же, небольшая кухонька. Она огораживалась, вот, очень просто, шторками, простенько…

Папа: Нет, ну, кухня размером как в панельных пятиэтажках… Стопудово!

Варя: Мама! [кричит и показывает на колыбель] Кто здесь?

Мама: Малыш…

Рис. 2. Колыбель в доме-избе семьи космонавта Андрияна Николаева. Фото автора, 2020 г.

Варя: Космонавтик! [шепчет]
Мама: Наверное… Космонавтик-малыш.
Варя: Родители! [громко шепчет] (ПМА 2)

В дальнейшем девочка несколько раз возвращалась к колыбели и показывала родителем место, где спал “космонавтик-малыш”. Участники экскурсии не только адаптируют, но и привносят знакомые смыслы и перформативные элементы в повествование. Космос стал понятным ребенку через игровой мир “дочек-матерей”. Кроме того, заученный и много раз исполненный текст экскурсовода оживает и приобретает новые аффективные оттенки через интервенции (в данном случае это были вопросы и представления) участников экскурсии.

Знакомые вещи

Космический музей, это не только разноголосое сообщество и публика, но и экспозиции – вещи, с которыми взаимодействуют посетители. Как правило, экспозиции в космических музеях организуются вокруг объектов, непосредственно связанных с освоением последнего рубежа. Важна не только символическая ценность представленных вещей, они должны буквально побывать в космосе или принадлежать тем, кто сам коснулся космоса непосредственно или опосредованно (космонавты и конструкторы). Кроме того, в коллекциях есть и странные вещи будущего, которые отправляют посетителей в путешествие во времени (напр., еда в тюбиках, ложементы и скафандры) и делают наглядной космическую утопию. При этом малые музеи не имеют достаточных бюджетов, поэтому ядро коллекции составляют подарки космонавтов и инженеров, в честь которых эти музеи были созданы. Кроме того, используется много самодельных и бытовых вещей, адаптированных к космической теме.

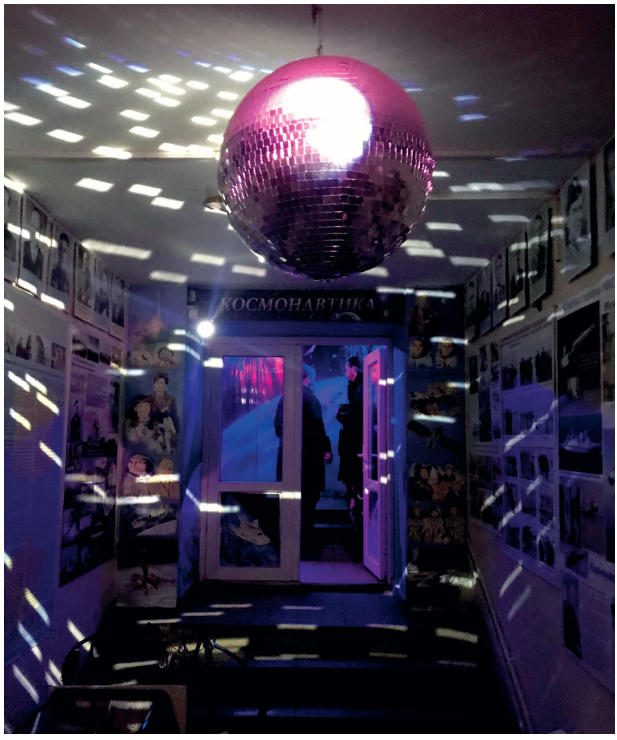


Рис. 3. Диско-шар и эффект звездного неба в музее в Жуковском. Фото автора, 2020 г.

В космическом музее при православном храме в Жуковском есть настоящие самолеты во дворе, кусок обшивки “Бурана”, место пилота самолета ТУ-134. Главным объектом здесь считается беспилотный орбитальный ракетоплан БОР-4, который побывал в космосе. Этот аппарат использовался для тестирования аэродинамических характеристик и материалов теплозащиты по программе “Буран”. БОР-4 запускался из Капустина Яра в и приводнялся в Черном море и Индийском океане. Достать настоящий экспонат помогли прихожане храма, которые работали в аэрокосмической индустрии или имели нужные связи.

В коридоре музея, ведущем к маленькой пристройке, где хранится БОР, висит диско-шар (см. Рис. 3). Когда приходят школьники, свет в коридоре гасят, включают два прожектора, направленные на шар, который крутят рукой. Получается эффект звездного неба. Хранительница музея Надежда Александровна рассказала историю о том, как шар попал в музей:

> Иду по улице и смотрю, на балконе такой шар. И я добилась, чтобы они нам его продали просто. Нашла женщину, которая там живет. И чтобы она их застала вечером… Ну, она наша прихожанка. Она договорилась, и мы купили у них этот шар, помнится, за тысячу рублей… И я решила его принести, и вот такой сделать космос. Вот так (ПМА 3).

В пос. Краснооктябрьский, пригороде Майкопа, баптист, бывший священник Виктор Иванович Матюшин в 70 лет решил построить на своем участке настоящий планетарий, чтобы рассказывать в нем об астрономии и Библии. Важной частью любого планетария является проектор. Матюшин использует самодельный проектор, который ему помог сделать энтузиаст Владимир Ильич Мацынин – учитель и изобретатель-самоучка из станицы Ярославская Краснодарского края.

Проектор представляет собой шар с отверстиями – созвездиями. Шар просвечивается лампой, и на куполе планетария появляется звездное небо. Вращая шар, можно показывать разные сегменты неба: Южное, Северное полушарие и т.д. В планетарии поздно вечером гаснет свет и начинается сеанс демонстрации звездного неба. Виктор Иванович показывал нам созвездия, потом быстро вращал шар:

> Вот если поверить, что звезды стоят на месте, а пол вращается, то получается такое впечатление, что звезды стоят, а пол крутится. Раз, два, три! Но это нужно настраивать себя, чтобы пол крутился, а звезды стояли. Это не всегда получается. Включаем космическую скорость. По Библии написано: небо свернется в свиток и улетит. Раз, два, три! (ПМА 4)

У меня закружилась голова, и в темноте я испытал ощущение полета. "Вот это все, – сказал Виктор Иванович, – и мы возвращаемся". Я поделился с хозяином планетария своими необычными ощущениями. Виктор Иванович объяснил, что "обычно летают дети", а взрослым сложно, потому что они не верят, что могут полететь.

> Про "летать" я не слышал нигде. Это я придумал. Но настрой надо. Детский сад стопроцентно летает. Вот приходит детский сад – 30 человек. Я их настраиваю, что, вот, пол на колесах сейчас будет. Вот, включаю – буквально пищат, потому что они ощущают, что они летят. Ну, правильный настрой. Вера. Вот это детская вера. Они мне верят и летают. Взрослый, он думает: "Как же он сделает?" И начнет летать, а потом чуть-чуть начинает думать по-другому, и все – перестал летать (ПМА 4).

"Небо свернется, как свиток" – это фраза о конце света из Книги пророка Исаии. Здесь в самодельном планетарии она становится чем-то, что связывает детскую веру и последний рубеж. Мой пример показал, что это работает не только для детей. Важную роль в коллекциях малых музеев и в планетариях играет взаимодействие со знакомыми вещами из обихода или крафтовыми самодельными устройствами. Не только скафандры, еда в тюбиках и спускаемые аппараты отправляют к последнему рубежу. Хотя, конечно, они играют важную роль в контексте всей экспозиции и "заряжают" остальные вещи. В знакомых объектах происходит наложение их знакомой близости, и в то же время космические эффекты, которые они порождают, приводят к появлению аффективных и иммерсивных состояний, отправляющих посетителей в космос.

Знаки "с той стороны"

Кроме осязаемых вещей есть еще нечеловеческие сущности, которые выражают другую сторону музейных космических экспозиций. Андриян Николаев умер от инфаркта во время визита в Чебоксары в 2004 г. После смерти космонавта возник спор между чувашскими властями и чувашскими родственниками, с одной стороны, и дочерью Андрияна Григорьевича – с другой. Предметом спора и судебного разбирательства стало место захоронения Николаева. Чувашская сторона хотела похоронить космонавта в Шоршелах, а дочь в Подмосковье. Специально созданная республиканская комиссия, в которую вошли чувашские политики, а также космонавты, приняла решение похоронить Николаева на родине, с этим согласился и московский суд. Над могилой возвели православную часовню с прозрачным куполом (см. Рис. 4). В автобиографии "чувашский сокол" написал: "Мне часто снятся мое село Шоршелы и звезды над ними" (*Николаев* 1999: 132). В Шоршелах говорят, что через этот купол Николаев видит звезды на небе. Мы спросили Зою Степановну Антонову, хранительницу музея, о том, был ли верующим космонавт № 3. Она в ответ рассказала нам несколько историй о знаках, которые дух космонавта подавал в музее:

Рис. 4. В часовне Андрияна Николаева (с. Шóршелы, Чувашия). Фото автора, 2020 г.

> Часто для меня он как будто живой. Я сама не знаю, я ведь видела его мертвого. Видела, как хоронили… А кажется, и каждый день там бываю, в часовне, и кажется, он живой. Знаете, тут становишься верующим, [потому что он] дает знаки. Вот 40 дней совпало с днем полета, это 11 августа, а он 3 июля умер, а 40 дней как раз 11 августа. А вот 10-го, тут ведь обычная могила была. И друзья из Звездного привезли портрет на металлический как будто [неразборчиво], там вот, в раме его фотография. А на 40-й день вот эта рама упала. Вот как это? Мы подумали, что уж он знак дает, что он уходит от нас. Вот тут верующим становишься. А потом, значит, пришли на 40-й день уже. Рано мы тут собрались, детей угощаем блинами, и взрослые прямо с семи часов. А у нас упала рама с портретом Гагарина. Вот это что означает? Стекло разбилось, люди там в зале – а стекло разбилось. И мы уж подумали, значит, это они там встретились. Душа улетела, встретилась с Гагариным, и все. Тут и становишься верующим (ПМА 2).

Через год Зоя Степановна была вместе со смотрительницей Ириной в музее в день полета Николаева (15 августа). В холле зашевелился провод от электрического чайника, и женщины поняли, что нужно помянуть космонавта: “Шевелится шнур, а это же никого там не было. А я говорю, Ира, сегодня же день полета, а мы даже чай не пили. И мы зашли в мой кабинет, а там у нас недавно же День памяти отмечали, там у нас и кагор, и водка. Мы пили кагор по рюмочке и пили чай. Опять знак мы получили” (ПМА 2).

В саду музея в Шоршелах есть аллея, где известные космонавты, приезжавшие сюда, сажали именные деревья. Перед смертью “чувашского сокола” заболело дерево, которое он посадил. По словам Зои Степановны, космонавт Павел Попович знал, почему это случилось. В другой раз, когда заболело дерево Поповича, Павел Романович сказал, что это из-за того, что у него умерла сестра.

“На дереве, которое посадил здесь, неужели это тоже сказалось?! Или это совпадение такое? Так что тут становишься верующим” (ПМА 2).

Эти истории открывают еще одну, совершенно не освещенную в академическом пространстве тему нечеловеческих Других в космических музеях. Без таких таинственных историй сложно представить последний рубеж в малых музеях. Часто духов и одержимость в антропологии и социальных науках объясняют через отсылку к социальным отношениям. Духи – это, например, овнешненные коллективные представления (*Дюркгейм* 2018), а одержимость – результат адаптации к меняющимся глобальным условиям в оккультных экономиках (*Comaroff J*, *Comaroff J.L.* 1999) или подавленный голос женщины в традиционном обществе (*Snodgrass* 2002). Куда более смелым шагом в антропологии является признание духов в качестве реальных онтологических эффектов и самостоятельных сущностей (*Pedersen* 2011; *Кон* 2018; *Klima* 2019). Кажется, описание малого музея без космического анимизма будет неполным. Причем слово “космический” используется тут в двух смыслах: и как целостность мира, и как далекие миры. Возможно, исследователям стоит быть более внимательными к космическим духам, которые пытаются сообщить что-то, важное для нашего понимания полноты того, что мы называем музейной культурой.

Заключение: фронтир и край

Репрезентация последнего рубежа в малых космических музеях имеет одну особенность, на которую хотелось бы обратить внимание. Такие малые музеи находятся в местах, которые называют краем. Здесь о космонавтах говорят как о земляках и уроженцах этого края, говорят о том, что родной край взрастил их, сделал теми, кем они стали. “Край” – не граница империи, не горизонт бесконечной Вселенной, а интимное, одушевленное, ограниченное место, где через космический музей восприятие расширяется, и вся Вселенная становится доступной. “Край” в музее представлен людьми, сообществами, вещами и духами. Здесь есть подростковые граффити, детские колыбели, диско-шары, самодельные проекторы и даже ушедшие на “ту сторону” космонавты, подающие знаки живым. Край населяют земляки, которые одновременно живут и своем городе или селе, и на планете, и в бесконечной Вселенной. Земляки становятся землянами благодаря космическим экспозициям. Малые музеи космонавтики не редуцируют бесконечный космос к земному ограниченному месту (*Messeri* 2016). Они не просто соединяют места разного масштаба на Земле и в космосе (*Olson* 2018). Скорее в музеях космоса апмлифицируются земные места – в музее эти места актуализируются и становятся заметными именно на фоне безмерного последнего рубежа. Космос, представленный в музее, делает маленький город, район или село особенным местом, непохожим на другие.

Благодарности

Я хотел бы поблагодарить Центр экспериментальной музеологии и фонд V-A-C, исследовательскую артель “Поле” и своих коллег по исследовательским коллаборациям Сергея Карпова, Евгению Горбаненко, Леонида Юлдашева и Макара Терешина.

Исследование выполнено в рамках проекта МОН РК AP08856485 «“Космос” в культурном ландшафте Казахстана: социальное и культурное измерение».

Источники и материалы

Николаев 1999 – *Николаев А.* Притяжение Земли. Записки космонавта-3. Чебоксары: Чувашия, 1999.

Ребров, Ткачев 1983 – *Ребров М.Ф., Ткачев А.В.* Москва – космос: путеводитель. М.: Московский рабочий, 1983.
ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Николаевск Волгоградской обл., август 2020 г.
ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Шóршелы Чувашской республики, сентябрь 2020 г.
ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Жуковский Московской обл., февраль 2020 г.
ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Краснооктябрьский (пригород Майкопа), Республика Адыгея, ноябрь 2021 г.

Научная литература

Арлазоров М. Циолковский. М.: Молодая гвардия, 1962.
Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Элементарные формы, 2018.
Каллон М. Некоторые элементы социологии перевода: одомашнивание морских гребешков и рыбаков залива Сен-Бриё // Социология власти. 2015. № 1. С. 196–231.
Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
Лоу С.М. Плаза: политика общественного пространства и культуры. М.: Strelka Press, 2016.
Рынин Н.А. Межпланетные сообщения. Ракеты и двигатели прямой реакции (история, техника, люди). Л.: Издание Н.А. Рынина, 1929.
Сивков Д.Ю. Доступ в космос: российские любительские технологии в изучении и освоении космоса // Социология науки и техники. 2020а. № 3. С. 179–197.
Сивков Д.Ю. Места и масштабы: онтологии освоения космоса // Сибирские исторические исследования. 2020б. № 1. С. 75–96.
Усова Н.Т., Костин А.В. (сост.) К.Э. Циолковский в воспоминаниях современников. Тула: Приокское книжное изд-во, 1983.
Battaglia D. Coming in at an Unusual Angle: Exo-Surprise and the Fieldworking Cosmonaut // Anthropological Quarterly. 2012. No. 4. P. 1089–1106.
Battaglia D., Valentine D., Olson V. Relational Space: An Earthly Installation // Cultural Anthropology. 2015. No. 2. P. 245–256.
Brandau D. Peenemünde Contested: Remembering Second World War Technologies in Rural East Germany from 1984 to 1992 // Journal of Educational Media, Memory, and Society. 2022. No. 1. P. 98–127.
Chin E. On Multimodal Anthropologies from the Space of Design: Toward Participant Making // American Anthropologist. 2017. No. 3. P. 541–546.
Clifford J. Museums as Contact Zones // Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century / Ed. J. Clifford. Cambridge: Harvard University Press, 1997. P. 188–219.
Collins S.G., Durington M., Gill H. Multimodality: An Invitation // American Anthropologist. 2017. No. 1. P. 1–5.
Comaroff J., Comaroff J.L. Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony // American Ethnologist. 1999. No. 2. P. 279–303.
Drake S., Chai H. Interview: David Valentine on the Possibility of Human Settlement in Space // Flat Journal. 2020. https://flatjournal.com/work/interview-david-valentine-on-the-possibility-of-human-settlement-in-space/?utm_source=assistant&utm_medium=cpc&utm_campaign=message
Forsey M.G. Ethnography as Participant Listening // Ethnography. 2010. No. 4. P. 558–572.
Gerovitch S. Soviet Space Mythologies: Public Images, Private Memories, and the Making of Cultural Identity. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2015.
Howes M. Multisensory Anthropology // Annual Review of Anthropology. 2019. No. 48. P. 17–28.

Kilgore D.W.D. Astrofuturism: Science, Race, and Visions of Utopia in Space. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
Klima A. Ethnography #9. Durham: Duke University Press, 2019. |
Lassiter L.E. Collaborative Ethnography and Public Anthropology // Current Anthropology. 2005. No. 1. P. 83–106.
Launius R.D. Perfect Worlds, Perfect Societies: The Persistent Goal of Utopia in Human Spaceflight // Journal of the British Interplanetary Society. 2003. Vol. 56. P. 338–349.
Lewis C.S. The Birth of the Soviet Space Museums: Creating the Earthbound Experience of Space Flight During the Golden Years of the Soviet Space Programme, 1957–68 // Showcasing Space / Ed. M. Collins. L.: Science Museum, 2005. P. 142–158.
Marcus G. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography // Annual Review of Anthropology. 1994. Vol. 24. P. 95–117.
Messeri L. Placing Outer Place: An Earthly Ethnography of Other Worlds. Durham: Duke University Press, 2016.
Olson V. Into the Extreme: U.S. Environmental Systems and Politics beyond Earth. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.
Pedersen M.A. Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia. L.: Cornell University Press, 2011.
Sammler K.G., *Lynch C.R.* Spaceport America: Contested Offworld Access and the Everyman Astronaut // Geopolitics. 2021. No. 3. P. 704–728.
Siddiqi A. Privatising Memory: The Soviet Space Programme through Museums and Memoirs // Showcasing Space / Ed. M. Collins. L.: Science Museum, 2005. P. 98–115.
Siddiqi A. The Red Rocket's Glare: Spaceflight and the Soviet Imagination, 1857–1957. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
Siddiqi A. From Cosmic Enthusiasm to Nostalgia for the Future: A Tale of Soviet Space Culture // Soviet Space Culture: Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies / Eds. E. Maurer, J. Richers, M. Rüthers, C. Scheide. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2011. P. 283–306.
Snodgrass J.G. A Tale of Goddesses, Money, and Other Terribly Wonderful Things: Spirit Possession, Commodity Fetishism, and the Narrative of Capitalism in Rajasthan, India // American Ethnologist. 2002. No. 3. P. 602–636.
Tutton R. Sociotechnical Imaginaries and Techno-Optimism: Examining Outer Space Utopias of Silicon Valley // Science as Culture. 2021. No. 3. P. 416–439.
Vad Karsten M.M. Short-Term Anthropology: Thoughts from a Fieldwork Among Plumbers, Digitalisation, Cultural Assumptions and Marketing Strategies // Journal of Business Anthropology. 2019. No. 4. P. 108–125.
Valentine D. Atmosphere: Context, Detachment, and the View from above Earth // American Anthropologist. 2016. No. 3. P. 511–552.
Valentine D. Gravity Fixes: Habituating to the Hhuman on Mars and Island Three // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2017. No. 7. P. 185–209.
Valentine D., *Olson V.*, *Battaglia D.* Extreme: Limits and Horizons in the Once and Future Cosmos // Anthropological Quarterly. 2012. No. 4. P. 1007–1026.

Research Article

Sivkov, D.Y. Native Land and Frontier in Small Space Museums [Krai i frontir v malykh muzeiakh kosmosa]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 5, pp. 5–21. https://doi.org/10.31857/S0869541522050013 EDN: HZFVLO ISSN 0869-5415
© Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Denis Sivkov | https://orcid.org/0000-0002-1645-9604 | d.y.sivkov@gmail.com | Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82/1 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119571, Russia)

Keywords
outer space, space museum, local community, grassroot, local community, DIY, native land, frontier, earthlings, countrymen, countrywomen

Abstract
The article considers the prospects for research in small space museums. On the basis of ethnographic data, obtained in a multimodal way within the anthropology of space frame, the representation of the "last frontier" in small Russian museums is analyzed. I focus on grassroots initiatives in exhibitions of space exploration and exploration. Representatives of local communities, active visitors, mundane and DIY objects, and even spirits together create a marked tension between the finite place – native land – and the infinite space. Representations of the final frontier in small museums allow visitors and community members to feel both earthlings as inhabitants of Earth, and earthlings as inhabitants of the native land at the same time.

Funding Information
This research has been funded by the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan [grant no. AP08856485]

References

Arlazorov, M. 1962. *Tsiolkovskii* [Tsiolkovsky]. Moscow: Molodaia gvardiia.

Battaglia, D. 2012. Coming in at an Unusual Angle: Exo-Surprise and the Fieldworking Cosmonaut. *Anthropological Quarterly* 4: 1089–1106.

Battaglia, D., D. Valentine, and V. Olson. 2015. Relational Space: An Earthly Installation. *Cultural Anthropology* 2: 245–256.

Brandau, D. 2022. Peenemünde Contested: Remembering Second World War Technologies in Rural East Germany from 1984 to 1992. *Journal of Educational Media, Memory, and Society* 1: 98–127.

Callon, M. 2015. Nekotorye elementy sotsiologii perevoda: odomashnivanie morskih grebeshkov i rybakov zaliva Sen-Briio [Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St-Brieuc Bay]. *Sotsiologiia vlasti* 1: 196–231.

Chin, E. 2017. On Multimodal Anthropologies from the Space of Design: Toward Participant Making. *American Anthropologist.* 3: 541–546.

Clifford, J. 1997. Museums as Contact Zones. In *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, edited by J. Clifford, 188–219. Cambridge: Harvard University Press.

Collins, S.G., M. Durington, and H. Gill. 2017. Multimodality: An Invitation. *American Anthropologist:* 1: 1–5.

Comaroff, J., and J.L. Comaroff. 1999. Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony. *American Ethnologist* 2: 279–303.

Drake, S., and H. Chai. 2020. Interview: David Valentine on the Possibility of Human Settlement in Space. *Flat Journal*. https://flatjournal.com/work/interview-david-valentine-on-the-possibility-of-human-settlement-in-space/?utm_source=assistant&utm_medium=cpc&utm_campaign=message

Durkheim, E. 2018. *Elementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaia sistema v Avstralii* [The Elementary Forms of Religious Life]. Moscow: Elementarnye formy.

Forsey, M.G. 2010. Ethnography as Participant Listening. *Ethnography* 4: 558–572.

Gerovitch, S. 2015. *Soviet Space Mythologies: Public Images, Private Memories, and the Making of Cultural Identity.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Howes, M. 2019. Multisensory Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 48: 17–28.

Kilgore, D.W.D. 2003. *Astrofuturism: Science, Race, and Visions of Utopia in Space.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Klima, A. 2019. *Ethnography* #9. Durham: Duke University Press.

Kohn, E. 2018. *Kak mysliat lesa: k antropologii po tu storonu cheloveka* [How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human]. Moscow: Ad Marginem Press.
Lassiter, L.E. 2005. Collaborative Ethnography and Public Anthropology. *Current Anthropology* 1: 83–106.
Launius, R.D. 2003. Perfect Worlds, Perfect Societies: The Persistent Goal of Utopia in Human Spaceflight. *Journal of the British Interplanetary Society* 56: 338–349.
Lewis, C.S. 2005. The Birth of the Soviet Space Museums: Creating the Earthbound Experience of Space Flight During the Golden Years of the Soviet Space Programme, 1957–68. In *Showcasing Space*, edited by M. Collins, 142–158. London: Science Museum.
Low, S.M. 2016. *Plasa: politika obshchestvennogo prostranstva i kul'tury* [On the Plaza: The Politics of Public Space and Culture]. Moscow: Strelka Press.
Marcus, G. 1994. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
Messeri, L. 2016. *Placing Outer Place: An Earthly Ethnography of Other Worlds.* Durham: Duke University Press.
Olson, V. 2018. *Into the Extreme: U.S. Environmental Systems and Politics beyond Earth.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Pedersen, M.A. 2011. *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia.* London: Cornell University Press.
Rynin, N.A. 1929. *Mezhplanetnye soobshcheniia. Rakety i dvigateli priamoi reaktsii (istoriia, tekhnika, liudi)* [Interplanetary Flight and Communication: Direct Reaction Rockets and Engines (History, Technology, People)]. Leningrad: Izdanie N.A. Rynina.
Sammler, K.G., and C.R. Lynch. 2021. Spaceport America: Contested Offworld Access and the Everyman Astronaut. *Geopolitics* 3: 704–728.
Siddiqi, A. 2005. Privatising Memory: The Soviet Space Programme through Museums and Memoirs. In *Showcasing Space*, edited by M. Collins, 98–115. London: Science Museum.
Siddiqi, A. 2010. *The Red Rocket's Glare: Spaceflight and the Soviet Imagination, 1857–1957.* Cambridge: Cambridge University Press.
Siddiqi, A. 2011. From Cosmic Enthusiasm to Nostalgia for the Future: A Tale of Soviet Space Culture. In *Soviet Space Culture: Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies*, edited by E. Maurer, J. Richers, M. Rüthers, and C. Scheide, 283–306. New York: Palgrave Macmillan.
Sivkov, D.Y. 2020. Dostup v kosmos: rossiiskie liubitel'skie tekhnologii v izuchenii i osvoenii kosmosa [Access to Space: Russian Amateur Technology in Space Research and Exploration]. *Sotsiologiia nauki i tekhniki* 3: 179–197.
Sivkov, D.Y. 2020. Mesta i masshtaby: ontologii osvoeniia kosmosa [Scales and Places: Ontologies of Space Exploration]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 75–96.
Snodgrass, J.G. 2002. A Tale of Goddesses, Money, and Other Terribly Wonderful Things: Spirit Possession, Commodity Fetishism, and the Narrative of Capitalism in Rajasthan, India. *American Ethnologist* 3: 602–636.
Tutton, R. 2021. Sociotechnical Imaginaries and Techno-Optimism: Examining Outer Space Utopias of Silicon Valley. *Science as Culture* 3: 416–439.
Usova, N.T., and A.V. Kostin, eds. 1983. *K.E. Tsiolkovskii v vospominaniiah sovremennikov* [K.E. Tsiolkovsky in Memoirs of Contemporaries]. Tula: Priokskoe knizhnoe izdatel'stvo.
Vad Karsten, M.M. 2019. Short-Term Anthropology: Thoughts from a Fieldwork Among Plumbers, Digitalisation, Cultural Assumptions and Marketing Strategies. *Journal of Business Anthropology* 4:108–125.
Valentine, D. 2016. Atmosphere: Context, Detachment, and the View from above Earth. *American Anthropologist* 3: 511–552.
Valentine, D. 2017. Gravity Fixes: Habituating to the Human on Mars and Island Three. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7: 185–209.
Valentine, D., V. Olson, and D. Battaglia. 2012. Extreme: Limits and Horizons in the Once and Future Cosmos. *Anthropological Quarterly* 4: 1007–1026.

Мультимодальные подходы к изучению музеев космоса

Т.Р. Дженовезе

Тейлор Р. Дженовезе | https://orcid.org/0000-0003-0102-6467 | taylor.genovese@asu.edu | аспирант, младший научный сотрудник Центра изучения религии и конфликтов | Университет штата Аризона (P.O. Box 870802, Tempe, AZ 85287-0802, United States)

Ключевые слова
мультимодальная антропология, антропологическая теория, этнография, музеи космоса, фронтир

Аннотация
Хотя этнографические режимы, отличные от письма, всегда существовали в антропологических исследованиях, в рамках дисциплины уже давно растет эпистемологическое напряжение между текстовыми и "иными методами" – использующими фотографии, движущиеся изображения, звук, рисунки, движение тела и т.д. Сторонники этих альтернативных методов практикуют то, что недавно было названо "мультимодальной антропологией". В этой статье на примере музеев космоса я покажу, что в исследовании мультимодальные инструменты могут быть не только дополнительными, но и главными. Мультимодальные подходы к включенному наблюдению и документальному анализу помогают контекстуализировать знания, теории и опыт как антропологов, так и их собеседников. Такой коллаборативный опыт особенно важен в исследованиях, касающихся космоса и музеев. Музеи – мультимодальное поле, поскольку создание визуальных, тактильных и перформативных зрелищ для публики требует этнографических методов, выходящих за рамки письменных полевых заметок. В этом смысле космические музеи – лиминальное пространство для посетителей, которое должно вызывать особые ощущения и рефлексию о месте и цели человечества во Вселенной, о национальных победах в космосе и об освобождении от земного притяжения. Методологические процедуры, используемые в музеях космоса наряду с письмом, позволяют говорить о визуальных и перформативных антропологических подходах как о фундаментальном этнографическом ремесле.

На протяжении всей истории антропологии существовало эпистемологическое напряжение между словами и изображениями. В первые годы существования дисциплины фотография часто использовалась в качестве основного значимого компонента антропологического инструментария (при этом не было недостатка в этически и политически проблематичном применении изображений в тех колониальных условиях). Со временем, однако, изображения все чаще становились сугубо иллюстративными (или не использовались вообще).

Статья поступила 30.07.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 13.09.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Дженовезе Т.Р. Мультимодальные подходы к изучению музеев космоса // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 22–40. https://doi.org/10.31857/S0869541522050025 EDN: HZGMTG

Genovese, T.R. 2022. Mul'timodal'nye podkhody k izucheniiu muzeev kosmosa [Multimodal Approaches to the Study of Space Museums]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 22–40. https://doi.org/10.31857/S0869541522050025 EDN: HZGMTG

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

К 30-м годам XX в. визуальные методы стали подчиняться “словам на странице”. Слова считались главным и окончательным результатом исследовательской деятельности. В этой статье я продолжу аргументы других исследователей (напр.: *Banks*, *Morphy* 1999; *MacDougall* 1999), чтобы доказать, что визуальные методы могут быть основными, а не дополнительными.

Мультимодальные подходы могут помочь контекстуализировать знания, теории и опыт как этнографов, так и их собеседников – и те, и другие встроены в конкретные места, социальные системы и образы жизни, которые не могут быть адекватно представлены только в письменном виде. Я доказываю, что визуальные методы должны быть включены в антропологические подходы наряду с письмом как фундаментальное дисциплинарное ремесло. В связи с этим я буду отстаивать мультимодальные подходы, использующие визуальные и другие методологии, которые определяются интенциональностью исследователя, особенно в условиях космических музеев.

Мой аргумент в пользу мультимодальности как дисциплинарного ремесла не связан с приобретением дорогостоящего оборудования или элитарным подходом. Мощные и убедительные изображения, звук и движение, безусловно, могут быть получены с помощью широкого спектра специальных устройств. Скорее суть моего аргумента заключается в том, что мультимодальные методы должны быть включены в антропологическую практику с намеренным фокусом на процессе, практике и методе. Другими словами, если мы собираемся заниматься мультимодальной антропологией, нам необходимо ее осмыслить, теоретизировать, применить на практике и сделать фундаментальной частью нашего дисциплинарного обучения и социализации. На протяжении всей статьи я буду фокусироваться в основном на визуальных методах. Это связано с тем, что “визуальное” является основой для большинства других мультимодальных взаимодействий (фотография, кино, перформанс, рисование и т.д. – за очевидным исключением звукового).

В той или иной форме мультимодальные методы были частью антропологии с самого начала. Например, фотография и включенное наблюдение появились примерно в одно и то же время (*Edwards* 1992; *Pinney* 2011) и соперничали друг с другом в выборе предпочтительного аналитического инструмента антропологии. Со временем эта ситуация изменилась. Сегодня именно письменное слово господствует как наиболее авторитетный носитель информации в антропологии. Однако в XIX в. фотографии считались гораздо более объективным и надежным свидетельством, чем сведения, которые можно было получить от людей (*Daston*, *Galison* 2007; *Pinney* 2011). Как объясняет К. Пинни в своей книге, иллюстрирующей параллельную историю фотографии и антропологии, в то время

> [а]нтропологи с подозрением относились к вербальным данным, а “личному наблюдению” не хватало методологической строгости, которую оно приобрело позднее. Проблема “свидетельств туземцев” была двоякой: антропологи, скорее всего, не понимали их, поскольку в большинстве своем не обладали необходимой лингвистической компетенцией, но они также скептически относились к искренности “туземцев”, предполагая, что в общении с ними будут преобладать расплывчатость, уклончивость и неправда (*Pinney* 2011: 14).

Далее К. Пинни цитирует Э.Х. Мана, который утверждал, что “более верную информацию [можно] получить из фотографии, а не из любого словесного описания” (Ibid.: 14–15). Это было время, когда систематическое изучение “культуры” не являлось главной задачей антропологии. Антропология той эпохи оставалась “не более чем формой сравнительной анатомии”: антропологи фокусировались на человеческом теле как на основном объекте, необходимом для сбора данных, а фотография рассматривалась как точный, надежный инструмент для фиксации и передачи данных (Ibid.). В конце XIX – начале XX в. фотография стала заметным,

если не доминирующим, методологическим инструментом, примером чему служат работы Дж. Муни, Ф. Боаса и Тории Рюдзо (см.: *Odo* 2013; *Pai* 2009; *Pinney* 2011). Э.Б. Тайлор однажды провозгласил, что "наука антропология в немалой степени обязана искусству фотографии" (*Pinney* 2011: 29). Однако времена изменились.

Напряженность между текстовым и мультимодальным подходами в антропологии сохранялась и в 1940-х годах, и позднее. Известно, что М. Мид и Г. Бейтсон противопоставили воплощенное и визуальное обучение, практикуемое балийцами, теоретическому и вербальному обучению, превалирующему в школах США (*Bateson*, *Mead* 1942). На протяжении всей своей карьеры М. Мид выступала за использование визуальных методов и укоряла своих коллег-антропологов за их методологическое сопротивление. В середине 1970-х годов исследовательница осуждала антропологию, считая, что она зависит от "слов, слов и слов" и ограничивает себя, становясь просто "наукой слов" (*El Guindi* 2004: 6; *Mead* 1975). Несмотря на такие усилия, дисциплинарный отход от визуальных методов продолжался. К середине 1960-х годов, утверждает Д. Макдугалл (*MacDougall* 1999: 281), дисциплина в целом значительно отошла от визуальных методологий. В то время, когда М. Мид все еще отстаивала визуальные и фотографические методики, антропология начала двигаться в сторону интерпретативных подходов, которые в значительной степени опирались на текстовые метафоры.

В начале 1970-х годов "бихевиоризм" М. Мид был вытеснен моделью "интерпретативной антропологии" К. Гирца, который призывал перейти от рассмотрения культуры как чего-то, что должно быть задокументировано (по сути, от боасианской антропологии), к рассмотрению ее как чего-то, что должно быть прочитано и интерпретировано подобно тексту. К. Гирц вспоминает письмо, присланное ему М. Мид, в котором та резко заявила: "Есть два вида антропологов: смотрящие антропологи [Мид] и говорящие антропологи [Гирц]" (цит. по: *Howes* 2019: 19). Символическая/интерпретативная антропология К. Гирца – метод которой вкратце можно описать так: "Культура народа – это ансамбль текстов, которые антрополог пытается прочитать, заглядывая через плечо тому, кому они принадлежат" (*Geertz* 1973: 452) – стала в некоторой степени гегемонистской, особенно в Соединенных Штатах.

В 1986 г. интерпретативная школа была вытеснена постмодернистской репрезентативной школой, кульминацией чего стала публикация книги "Writing Culture" под редакцией Дж. Клиффорда и Дж. Маркуса. Репрезентативный метод этнографии выдвинул этнографа и его письмо на передний план в проведении полевых исследований. Заметим, что в этой книге отсутствовало какое-либо обсуждение других способов, кроме письма, несмотря на то что мультимедийные устройства для кино-, видео- и аудиозаписи на протяжении 1980-х годов становились все более портативными и уже активно использовались антропологами в качестве основного инструмента фиксации этнографических данных. Именно в это время визуальные методы оказались "втянуты" в более широкую дискуссию об "окулоцентризме" антропологии, ее связи с постмодернизмом, разрушающим научную парадигму, и политике между наблюдателем и наблюдаемым (*Edwards* 2015).

Во многих отношениях мультимодальные и визуальные методы стали козлом отпущения в антропологии. Использующая герменевтику подозрения критика фотографии скатилась к чрезмерно детерминированным, редукционистским, аисторическим и реифицирующим интерпретациям, что позволило многим антропологам старой гвардии выплеснуть свое раздражение по поводу политических и методологических изменений в антропологии, не нарушая дисциплинарного ядра (*Edwards* 2015). Колониальный взгляд остался в значительной степени нетронутым, но фотография подверглась осуждению из-за того, что колониальная привязанность камеры не замечала висцеральные, аффективные, осязаемые артефак-

ты, которые противоречили культурной политике 1970-х и 1980-х годов. В то же время горы текстовых этнографических записей можно было спрятать подальше и забыть. Возможно, визуальные методы достигли своей низшей точки в антропологии к концу 1980 – началу 1990-х годов, когда, например, К. Хаструп утверждала, что этнографический фильм – это не более чем "ненасыщенное описание" (*thin description*), а М. Блох заявлял, что антропологи, которые "посвящают много времени фильму, потеряли уверенность в собственных идеях" (*MacDougall* 1999: 282). Мультимодальные методы прошли путь от выпавших из моды в 1960-е годы до ставших объектом откровенного порицания в 1990-е.

Л. Тейлор, в ответ на это, стал опасаться "лингвизации" антропологических исследований и пренебрежительного отношения мейнстримной антропологии к фотографии, кино и видео. Он утверждал, что кино особенно сродни самой жизни и что "этнография сама по себе может быть проведена кинематографически" (*Taylor* 1996: 86). Десять лет спустя Л. Тейлор, похоже, доказал свою правоту, когда смог основать Лабораторию сенсорной этнографии в Гарвардском университете, где было создано множество отмеченных наградами этнографических документальных фильмов, большинство из которых не содержит никаких диалогов.

Примерно в начале 2000-х годов прокатилась волна новых публикаций, освещающих различные аспекты мультимодальных антропологических подходов (*Banks*, *Morphy* 1999; *Ruby* 2000; *Pink* 2001, 2006; *El Guindi* 2004; *Edwards*, *Hart* 2004; др.). Кроме того, стоит упомянуть важные работы, посвященные антропологии визуальной культуры и медиа (напр., *Askew*, *Wilk* 2002; *Boyer* 2010; *Ginsburg et al.* 2002). Выход книги "Праведный торчок" ("Righteous Dopefiend") (*Bourgois*, *Schonberg* 2009) стал свидетельством возобновления интереса к мультимодальным подходам и методам; волна публикаций, основанных на них или расширяющих их, продолжалась и в начале – середине 2010-х годов (напр.: *Banks*, *Ruby* 2011). Сюда можно отнести и такие монографии, как "Земля открытых могил" ("The Land of Open Graves") Дж. Де Леона (*De León* 2015) и "Модерн в Монровии" ("Monrovia Modern") Д. Хоффмана (*Hoffman* 2017), в которых использовались фотографические методы как часть основного инструментария программы исследования.

Кажется, что сегодня антропология начинает понимать (снова), что мультимодальные методы (и анализ), такие как фотография, кинематограф, перформанс и т.д., могут быть легитимными и полезными при проведении этнографических исследований. Как всегда, существуют различия во мнениях, подходах, методах и предпочитаемых терминологиях. Однако я считаю, что наметившиеся изменения сулят хорошее будущее антропологии, которая слишком долго, до относительно недавнего времени, игнорировала и отвергала мультимодальные методологии и материальности. В недавней статье "Мультимодальность: приглашение" в журнале *American Anthropologist* было отмечено, что мультимодальная антропология – это "антропология, которая работает с несколькими медиа, но которая также занимается публичной антропологией и совместной антропологией через поле дифференцированно связанных медиаплатформ" (*Collins et al.* 2017: 142). Но как такой подход к мультимодальности может способствовать исследованиям в музеях космоса?

Музеи космоса в США, колониализм и театр экспертизы

В 2016–2017 гг. меня интересовало то, как американцы (различные сообщества в США) видят освоение космоса. Моими основными полевыми объектами были общественные музеи, посвященные созвучным темам – холодной войне и космическим полетам. В этом разделе я кратко расскажу о том, как американские космические музеи представляют исторические рассказы о "космической гонке" и современных космических полетах. Я также предложу несколько тематических

концепций этих музейных экспозиций, которые были сформулированы мной в результате анализа. Цель этого раздела двояка: 1) предоставить коллегам-антропологам в России информацию об экспозициях в США, чтобы можно было провести кросс-культурное сравнение американских и российских космических музеев; 2) создать доказательную базу для приведенного мной в последнем разделе аргумента в пользу того, что мультимодальный подход к космическим музеям позволил моему антропологическому взгляду заметить специфические культурные аспекты, которые при использовании вербальной репрезентации включенного наблюдения могли бы остаться незамеченными.

Социальные исследования экспертизы. Одним из основных направлений деятельности американских космических музеев является создание и воспроизводство экспертов и экспертизы. Представления о космосе в американской культуре по своей природе научны и, следовательно, зависят от конкретных западных научных предпосылок и создания определенных научных экспертов, которых П. Бергер и Т. Лукманн назвали "универсальными" (*Berger*, *Luckmann* 1967: 117). Это не означает, что эти эксперты претендуют на полное владение всеми научными знаниями, скорее через паутину созданных правовых и политических рамок они стремятся к получению полной юрисдикции над определенной областью знаний. Публичные ученые, такие как астроном Н. де Грасс Тайсон и генетик Р. Докинз, создали дополнительный уровень сложности в этой конструируемой экспертизе, поскольку они через утверждение *своих* мнений о научных принципах сформировали и культ личности. Из-за культурной конструкции экспертизы и американской одержимости знаменитостями научные мнения этих ученых, как правило, сразу же принимаются как факт, без особых вопросов или критики.

Поэтому конструирование экспертизы и создание экспертного класса становится связанным с определенным количеством власти и политического капитала. Эксперты имеют возможность использовать власть (политическая концепция) над утверждениями истины (эпистемологическая/онтологическая концепция), не будучи демократически подотчетными за предложенные ими истины (*Turner* 2001). Переплетение политической власти с концепциями экспертизы и производства знаний об истине может быть философски озадачивающим; часто политическая теория придерживается противоположных мнений относительно истины и власти. Отчасти это связано с полемикой, начатой Т. Гоббсом, утверждавшим, что *власть* создает закон, а не истину (*Hobbes* 1985 [1651]). Однако в Соединенных Штатах – особенно в современном мире, где приоритет отдается науке, технологии, инженерии и математике (*STEM – Science, Technology, Engineering, and Mathematics*) – эксперты в области технических наук обладают и истиной, и авторитетом[1]. Более того, эксперты, претендующие на монополию (или, используя термин П. Фейерабенда, "универсальность") на определение и распространение знаний, начинают накапливать и использовать политическую власть (*Koppl* 2010).

Влияние на истину и авторитет означает прямое влияние на систему образования, а также усиление гегемонии государства и самого класса экспертов. П. Фейерабенд считает, что научное образование само по себе является формой государственной пропаганды и легитимирует роль экспертов и экспертизы в американской культуре (*Feyerabend* 2010 [1975]). Возможно, это циничная точка зрения, но тезис о том, что государственное образование является аппаратом индоктринации, не нов (см.: *Lott* 1999; *Saunders* 2010; *Stolzenberg* 1993; др.). Стоит также упомянуть Фуко, заявившего, что истинной нейтральности не существует, поэтому экспертиза в любом случае даруется только государственной властью, воспроизводя эффекты неравенства на службе у своих авторитетных властных структур, продвигающих монолитные и гегемонистские идеологии (*Carr* 2010; *Turner* 2001).

Экспертиза как представление в космических музеях США. На протяжении всей моей полевой работы основным методом демонстрации экспертизы, а также производства знаний был дидактический текст в музеях. Музейные экспозиции представляются как политически отстраненные и беспристрастные, но на самом деле они привязаны к тем же структурам власти, что и экспертиза и эксперты (*Moser* 2010). Многие музейные экспозиции использовали дидактический текст, который пропагандировал неолиберальный поворот в космической отрасли, т.е. начавшееся в 1970-х годах американское движение по переводу государственных служб, включая космические структуры, из-под контроля всенародно избранных должностных лиц под контроль частных корпораций. В случае с космическими проектами это означало смещение ответственности с Национального управления по аэронавтике и исследованию космического пространства (NASA) на частные структуры, такие как "SpaceX", с которыми NASA заключило контракт на бóльшую часть своих работ. Этот процесс начал ускоряться в 2000-х годах по мере того, как космические корпорации развивали компетенции по запуску людей и грузов в космос и благополучному возвращению их на Землю. Затем NASA было вынуждено – отчасти благодаря отмене программы "Space Shuttle" – платить частным корпорациям столько, сколько, по их мнению, стоили предоставляемые ими услуги, при этом общественность была лишена права голоса. Вполне предсказуемо то, что экспозиции в небольшом музее космопорта "Америка" отстаивали наиболее неолиберальную, капиталистическую позицию в том, как, по их мнению, общественность должна воспринимать космическое пространство.

Например, космопорт "Америка" (см. Рис. 1) определил причины, по которым мы должны полететь в космос, следующим образом: на первом месте экономика,

Рис. 1. Экспозиция "Зачем лететь в космос?". Космопорт "Америка", Нью-Мексико. Фото автора

Рис. 2. Экскурсовод космопорта “Америка” (в центре).
Фото автора

на последнем человечество. Можно утверждать, что в 1950–1960-х годах приоритеты NASA выстраивались в обратном порядке. Действительно, добро пожаловать во “вторую космическую эру”!..

Космопорт “Америка” также использовал политически популистскую риторику, напоминающую рекламу экспансии американского Запада: «Наша миссия – раскрыть потенциал космоса для каждого и тем самым разделить со “всеми” новую эру процветания, безопасности и прогресса». Конечно, под “всеми” подразумевается не человечество и даже не все американцы, а скорее “все” те, кто может позволить себе оплатить экспансию в космос – точно так же, как возможности, открывающиеся на американском Западе, были связаны с процветанием “всех”, кто уже имел капитал, чтобы успешно обустроить жизнь в месте без общественных услуг.

Космопорт также решил проиллюстрировать воплощенное представление экспертизы, одев своих гидов в синие летные костюмы, что внешне отличает их от посетителей и тем самым придает им перформативный вид авторитета и экспертизы (см. Рис. 2). Однако сами экскурсоводы не являются ни пилотами, ни астронавтами, ни даже сотрудниками космопорта. В действительности они работают в неаффилированной компании-гиде, с которой космопорт “Америка” заключил контракт на проведение ежедневных экскурсий по объекту. Сами гиды больше похожи на актеров: они надевают костюмы и дают отрепетированное представление публике, используя в качестве сцены функционирующий космопорт (см.: *Sammler*, *Lynch* 2021).

Национальный музей авиации и космонавтики в Вашингтоне выбрал более исторический подход к индустрии *NewSpace* и, по сути, вообще не использует этот термин. Единственная экспозиция “отказывается прятаться” за маркетинго-

Рис. 3. Экспозиция “Космические полеты как бизнес”.
Национальный музей авиации и космонавтики в Вашингтоне. Фото автора

выми словами, она называется “Космические полеты как бизнес” (см. Рис. 3). Используется пассивный залог в дидактическом тексте на дисплее, зрителя проводят через всю историю монетизированных космических полетов: от российской попытки превратить “Мир” в туристический отель до успешного запуска корабля “SpaceShipOne” компании “Virgin Galactic” в 2004 г. Контраст интересен, однако Национальный музей авиации и космонавтики не лишен, пусть и неявного, политического подтекста. Возьмем, к примеру, слоган на витрине: “Когда космос перестанет быть фронтиром?” Музей решил использовать тот же колониальный язык, что и космопорт “Америка”, и представляет насилие колониального наследия через нормализованный, деполитизированный термин, демонстрируя, как можно и нужно рассматривать космическое пространство.

Призрак колониализма в американских космических музеях. 27 сентября 2016 г. основатель и генеральный директор “SpaceX” И. Маск раскрыл свои планы по созданию “Межпланетной транспортной системы” на Международном астронавтическом конгрессе в Гвадалахаре. Он выразил желание создать постоянную, самоподдерживающуюся колонию на Марсе в течение следующих 50–100 лет (*Wall* 2016). Его планы грандиозны. Он надеется отправлять на красную планету каждые 26 месяцев 1000 или более кораблей, каждый из которых будет вмещать от 100 до 200 человек. И. Маск объявил собравшимся: “Колониальный флот на Марс будет отправляться массово” (Ibid.: § 14). Ви́дение И. Маска процесса колонизации Марса, когда волны межпланетных кораблей парят в космосе и строят поселения на другой планете, кажется в лучшем случае утопичным, а в худшем – неискренним, особенно учитывая, что его автомобиль “Tesla Roadster”, который должен был выйти на “орбиту”, подобную марсианской, промахнулся и сейчас

Рис. 4. Центр для посетителей космопорта “Америка”. Фото автора

находится где-то в поясе астероидов (*Luscombe* 2018). Что еще более важно, язык, который И. Маск использовал, говоря о распространении человечества с поверхности Земли, уходит корнями в колониализм (*Lee* 2015). И основатель “SpaceX” в этом не одинок.

В силу особого внимания к мультимодальному исполнению моя полевая работа в космопорте “Америка” позволила обнаружить множество неявных связей с колониальным наследием США. Большая часть моей мультимодальной подготовки включала использование “гонзо”-подхода к этнографическому исследованию. Что это значит? Авторство термина “гонзо” приписывают журналисту Х.С. Томпсону, который назвал свой стиль письма “гонзо-журналистикой”. Как я уже отмечал ранее, гонзо-подход в этнографии требует полного погружения (*Genovese* 2019), возможно, с оговоркой, что он грешит “крайностями, чрезмерностью и неортодоксальностью” (*Fedorowicz* 2013: 57). Кроме того, этот подход «отвергает понятие привилегированной точки наблюдения, настаивает на признании “включенного” измерения роли исследователя и призывает к экспериментам с методами исследования и практикой репортажа, которые могут освободить и расширить возможности широкой аудитории» (*Sefcovic* 1995: 21). В ситуации посещения космопорта “Америка” это означало, что я выступал в роли застенчивого туриста. Я не задавал вопросов во время экскурсии, но свое молчание использовал как инструмент, так что гиду пришлось заполнить это молчание, чтобы избежать чувства неловкости. Молчание также позволило моему антропологическому взгляду настроиться на эстетику окружающего пространства. Я обращал больше внимания на типы/модальности слов в обстановке (или визуальном контексте), которые использовались, а не обрабатывал записанные предложения как данные интервью.

Мое знакомство началось с Центра для посетителей (см. Рис. 4). Контраст между старым испанским саманным домом и современной вывеской космопорта довольно резкий. Тем не менее все это является частью того, что я воспринимаю как тщательно продуманный маркетинговый план музея в штате Нью-Мексико: объединение старого и нового; попытка создать позитивную линию от поселенцев-колонистов, пересекающих западный фронтир, до космопорта "Америка", движущегося вверх к космическому фронтиру. Однако на этом все не заканчивается. Центр для посетителей находится более чем в 30 км от самого космопорта, поэтому для осмотра его территории гости должны воспользоваться закрытым шаттлом из городов Трут и Консеквенс (шт. Нью-Мексико).

Я сел в фирменный шаттл с фирменными мониторами, чтобы начать путешествие. Пока мы тряслись, выезжая из города в бежевую пустыню, гид в синем летном комбинезоне рассказывал нам об истории Новой Мексики, а также об истории космопорта. Он начал с того, что космопорт "Америка" и компания "Virgin Galactic" – это "не просто развлечение для миллиардеров", а затем вставил DVD-диск в телевизор, установленный в передней части шаттла. На экране появилась реклама "Virgin Galactic" – в настоящее время главного арендатора космопорта, – которая заканчивалась интервью с руководителями компаний и словами, дающими надежду: "Эти визинеры [руководители корпораций "NewSpace"] покоряют последний фронтир и начинают демократизацию космоса!"

Я не обращал особого внимания на слова, явно нагруженные колониальным (времен экспансии Запада) смыслом, такие как "завоевание" и "фронтир", но прозвучавшее вдруг слово "демократизация" показалось мне интересным выбором, учитывая сумму в $450 тыс., необходимую для бронирования места на корабле "SpaceShipTwo Unity" компании "Virgin Galactic" (*Chow* 2022). Это, по сути, продолжение риторики о демократии для тех, кто может себе это позволить. Многие сторонники коммерческих космических компаний говорят, что $450 тыс. все равно меньше, чем тратится на запуск астронавтов государством, поэтому космос будет более демократичным и больше людей смогут попасть туда, чем если бы этот процесс строго контролировался правительствами. Это правда, однако доступ в космос по-прежнему есть только у очень богатых людей, а большая часть человечества остается привязанной к медленно умирающей Земле, планете, выжатой и отравленной теми самыми людьми, которые могут позволить себе полеты в космос.

Гид предложил нам еще один видеоролик, когда мы начали въезжать в массивный терминал, спроектированный лордом Норманом Фостером. На этот раз речь шла о регионе, особенно о "El Camino Real de Tierra Adentro" ("Королевской дороге внутренних земель") – 1600-мильной испанской дороге, которая тянулась от Мехико до Сан-Хуан-Пуэбло в Нью-Мексико. По этой дороге пролегал основной торговый маршрут испанцев и мексиканцев с 1598 по 1882 г. В видеоролике кратко обсуждались восстание индейцев пуэбло и восстание апачей под предводительством Джеронимо, а затем с придыханием было объявлено, что "территория в конечном итоге была *укрощена* (tamed)" (курсив мой. – *Т.Д.*).

Многие корпорации, придерживающиеся идеологии *NewSpace*, и даже многие сторонники освоения космоса не задумываются о языке, который используется при обсуждении космического пространства и возможной экспансии человечеством космоса. Важность языка и его роль в порабощении угнетенных является предметом широкого обсуждения (*Bauman*, *Briggs* 2003; *Gorman* 2014; *Hill* 2008; *Oman-Reagan* 2016). Во время экскурсии по космопорту "Америка" язык был прочно связан с колониальной риторикой; коренные народы упоминались либо с использованием стереотипа "благородный дикарь" (морально превосходящий "Другой", не испорченный "цивилизацией") (см.: *Ellingson* 2001), либо как противоборствующая сторона – раздражающие испанских, мексиканских или амери-

Рис. 5. Фреска “Путешествие вверх”. Космопорт “Америка”. Фото автора

канских колонизаторов повстанцы, которых необходимо было подчинить, чтобы воцарились прогресс и стабильность.

Гид нажал кнопку на своем пульте, чтобы мы посмотрели последний видеоролик перед высадкой в терминале. На экране появился костер; камера медленно следовала за дымом, поднимающимся в ночное звездное небо; зазвучали флейты и барабаны коренных американцев. “Настоящее умеет скрывать то, что есть здесь”, – произнес голос за кадром. «Они говорили о том времени, когда люди снова будут путешествовать в космос. Космопорт “Америка” и “Virgin Galactic” с помощью инструментов, действительно сделанных в Америке, помогут этой мечте стать реальностью, такой же, как и странствия первых людей по этой земле». На экране умелые руки делали снаряды, а отслужившие свое наконечники стрел были брошены в грязь. Изготовление орудий коренных народов было представлено как часть западной, колониально-поселенческой, капиталистической американской традиции, существовавшей за тысячи лет до того, как Соединенные Штаты вообще появились.

Однако лучшим примером обеления и прославления американского колониализма стал музей, расположенный внутри терминала. Вдоль одной из его огромных стен нарисована фреска под названием “Путешествие вверх” (см.: Рис.5).

Эта фреска служит итогом мировоззрения и идеологии *NewSpace*: естественная, неизбежная, линейная прогрессия распространения человека в космосе – от динозавров (почему?) к похожим на англосаксов палеоиндейцам, поселенцам-колонистам и космической миграции. Это романтизированное “происхождение фронтира” (*lineage of the frontier*), как я его называю, связано с капиталистической мечтой, мифологией и космологией, с несметными прибылями и постоянно расширяющимися рынками.

Конечно, капиталистическая мифология также предпочитает игнорировать ужасающее неравенство и насилие, которые, как правило, связаны с пограничным менталитетом. Когда фронтир воспринимается как безграничные, необитаемые и нецивилизованные пространства, это поощряет такие доктрины, как рабство. Тем не менее корпорации с идеологией *NewSpace*, похоже, не замечают общей картины и сосредотачиваются на понятии "фронтир", отсылающем к бесконечному потенциалу прибыли и романтическому приключению.

Как антропологов нас учат обращать внимание на более широкую картину, не поддаваться романтизму в розовых очках; для тех из нас, кто интересуется космосом, это особенно важно. Путешествие в космос означает романтику и авантюризм, проявление глубоко укоренившегося желания не сидеть на одном месте, открывать новые земли – некоторые даже говорят, что это "человеческая природа". Как сказал К. Саган в своей книге "Космос", "мы начали как странники, и мы все еще странники" (*Sagan* 1980: 160).

Однако, если мы будем стремиться к этому будущему, не глядя на более широкую картину, не рассматривая весь человеческий опыт, мы обречены на провал. Точно так же, если мы не примем сотрудничество и уважение к другим людям до того, как отправимся в суровую, экстремальную среду, результаты могут быть мучительными и даже смертельными. Чтобы увидеть пример такой опасности, нам не нужно далеко ходить, достаточно вспомнить, какой была наша собственная планета 40 лет назад во время холодной войны.

Мультимодальность как ремесло

В предыдущем разделе я привел пример того, как можно проводить этнографические исследования космических музеев, ориентируясь на мультимодальность. Хотя мультимодальность становится исключительно полезной при изучении такой темы, как космос, где полевой объект должен в какой-то степени существовать в воображении и этнографа, и его собеседников, практика мультимодальности как ремесло – как один из инструментов в наборе антрополога – имеет потенциал в освещении ранее невидимых этнографических элементов в любом антропологическом проекте.

Как это происходит? Что это позволяет нам заметить? И каковы некоторые отправные точки, которые могут позволить нам стать "мультимодальными ремесленниками"? Позволю себе выделить несколько моментов:

– *мультимодальные методы могут быть использованы как основные и сознательно выбранные (intentional)*. Мультимодальность – это и этнографический метод, и инструмент, фокусирующийся на документировании и сборе сцен, мест, деталей и условий, которые характеризуют и формируют наши исследовательские объекты. Это больше, чем просто фотографии, видео- или звукозаписи, использующиеся для "реального представления" экспоната в помещении музея или в беседе с его посетителями, а затем часто послушно включающиеся автором как "иллюстрация" или "рисунок" в объемную этнографическую монографию или статью. Я же предлагаю думать о мультимодальности как об *осознанном ремесле*, которое использует визуальные, слуховые и другие неписьменные методологии в качестве основных инструментов, фиксирует яркие детали и условия повседневной жизни так же, как этнографы фиксируют поле с помощью исследовательских заметок и письма;

– *мультимодальность контекстуальна.* Наши полевые объекты по своей природе мультимодальны – особенно в космических музеях, где представленное не только визуально. В полевых условиях мы имеем возможность осязать предметы, чувствовать запахи, слышать, видеть и, что самое важное, воображать.

Часто многие мультимодальные результаты, например фотографии, используются и теоретизируются как конструкции, абстрагированные от контекста. Однако все методы, кроме письма, могут дать небольшие подсказки о сообществах, пространствах, жилищах и даже музеях. Эти методы *действительно* рискуют стать непривязанными к политическим и историческим контекстам, в которых они создаются, но такой абстракции можно и нужно сопротивляться. Использование мной во время полевой работы мультимодальных методов в переплетении с пересказом (сочетание письменного слова и фотографии) истории колониального наследия США от дикой природы XVIII в. до космопорта XXI в. позволило получить описание, которое невозможно было бы осуществить только с помощью "письменной" этнографии. Как отметил К. Хайдер, говоря об этнографическом кино, мультимодальные методы "могут представить многое из того, на что слова письменной этнографии могут только намекнуть" (*Heider* 2006: 116);

– *мультимодальность сосредоточена на отношениях и взаимосвязях.* Мультимодальные методы фокусируются на этической позиции, которая подчеркивает отношения между людьми и их окружением – как земным, так и космическим. Сделанные ради любви, а не ради денег фотографии, видео, перформансы или звукозаписи любителей, зафиксировавшие космические артефакты (*Сивков* 2019), металлические сани из старых ракетных ускорителей, упавших на Землю, сделанные сборщиками космического металла на Севере России (*Терешин* 2020), или зловеще тихий кампус "Биосферы-2", внепланетного аналога в пустыне Аризоны (*Genovese* 2018), – все они рассказывают истории, которые невозможно передать только словами. Как выразить любовь, заставляющую человека тратить все свое время на проект, который, возможно, никогда не завершится полетом в космос? Кто строит сооружения из ракет? Почему в пустыне Сонора существует оранжерея с тропическим лесом? Все эти истории и смыслы должны быть закреплены в идеях и знаниях сообществ, в которых мы работаем. Такая триангуляция может быть достигнута различными способами, будь то интервью, насыщающие контекст и смысл, или методологические подходы, намеренно основывающиеся на коллаборации. Слово "мульти" в мультимодальности напоминает нам (и требует) о том, что необходимо учитывать как можно больше точек зрения и рассказывать более полную историю. Поэтому использование мультимодальных методов является выражением отношений, которые этнографы устанавливают со своими собеседниками, сообществами и средой. Это процесс, в котором исследователи, сотрудники музеев и аудитории берут повседневные объекты и возвышают их посредством повествования и художественного представления;

– наконец, *мультимодальность – это процесс и ремесло.* Богатство репрезентации является продуктом мультимодального этнографического процесса только тогда, когда этот процесс осуществляется с "вниманием и заботой" (*Shryock* 2016), т.е. как ремесло, отделенное от махинаций капитала. А. Шрайок считает, что этнография – это не то, что приходит после исследования, как пишет Т. Ингольд (*Ingold* 2014), это процесс, который «начинается до полевой работы, пересматривается во время ее и продолжает развиваться после периодов взаимодействия "лицом к лицу"» (*Shryock* 2016). Как этический праксис и как форма ремесла мультимодальность связана с этнографией с самого начала. Это подразумевает, например, вдумчивое рассмотрение вопроса о том, какую камеру использовать для этнографической съемки: цифровую, пленочную или мобильный телефон. Выбор может быть основан на чем угодно – от уникальных возможностей каждого инструмента до его доступности, стоимости и даже логистики. Суть в том, что нам, антропологам, необходимо продумать, как и почему мы используем те или иные инструменты. В некоторых условиях цифровая фотография является очевидным выбором, в некоторых предпочтительным или необходимым средством

может быть пленка. В последнем случае внимание к процессу – это вопрос о том, какие типы пленки можно использовать во время исследования; важны цвет, температура, светочувствительность и, конечно, способ ее проявки. Поможет ли вашему проекту звуковой ландшафт окружающей среды? Какой микрофон лучше всего его запишет? В случае с мобильными телефонами, какие приложения будут использоваться и почему? Какие фотографии будут зарезервированы для заметок, а какие будут выложены (кем и когда) в открытый доступ? Заинтересованы ли вы в воспроизведении визуальной культурной эстетики ваших собеседников или придерживаетесь собственных стиля и формы? Этот процесс выходит далеко за рамки исследования и включает в себя тщательный отбор фотографий, которые будут использованы для создания истории: какую историю они расскажут? для кого? и как (и нужно ли) их редактировать? Большинство этнографов уже подходят к написанию статей как к мультимодальному процессу, требующему внимательного отношения и рассмотрения. Я предлагаю шире распространить эту практику. И если мы подойдем к альтернативным мультимодальным методам серьезно и целенаправленно, мы даже найдем способ вырваться из оков гравитации – или, возможно, это слишком амбициозная задача.

Благодарности

Исследование поддержано Премией Рэя Мэддена (The Ray Madden Research Award) и факультетом антропологии Университета Северной Аризоны (The Department of Anthropology at Northern Arizona University).

Огромная благодарность моим коллегам Дику Поуису и Райану Андерсону, которые были моими соратниками при теоретизировании мультимодальных методов, и наши идеи были учтены в этой статье. Я благодарен Денису Сивкову за редактуру этого материала.

Примечания

[1] Хотя после президентства Д. Трампа и утверждения его администрацией так наз. постправдивого мира эти две концепции, похоже, тектонически разрываются, что, возможно, будет иметь катастрофические последствия для простых американцев, особенно когда речь идет об отсутствии в стране адекватных мер реагирования на пандемии и беспрепятственном распространении неэмпирических теорий заговора. При этом катастрофический длительный конфликт истины и авторитета можно увидеть на примере таких американских государственных учреждений, как Центр по контролю заболеваний (CDC), который издал директивы, прямо противоречащие научным данным (напр., нежелание агентства предоставлять информацию о том, что COVID распространяется в основном по воздуху, и отмена предписаний о применении масок, несмотря на горы доказательств того, что эта мера значительно снижает передачу вируса). Эти директивы CDC интерпретируются большинством американских общественных деятелей как истина в основном благодаря накопленному организацией политическому капиталу, а не утверждениям, вытекающим из поддающихся проверке и воспроизводимых научных исследований.

Источники и материалы

Chow 2022 – *Chow D.* Virgin Galactic Opens Ticket Sales to the General Public // NBC News. 15.02.2022. https://www.nbcnews.com/science/space/virgin-galactic-opens-ticket-sales-general-public-rcna16279

Genovese 2018 – *Genovese T.R.* The Decadence and Depravity of Biosphere 2 // Footnotes. 30.05.2018. https://footnotesblogcom.wordpress.com/2018/05/30/the-decadence-and-depravity-of-biosphere-2

Gorman 2014 – *Gorman A.* How to Avoid Sexist Language in Space // Space Age Archaeology. 06.09.2014. http://zoharesque.blogspot.ca/2014/09/how-to-avoid-sexist-language-in-space.html

Lee 2015 – *Lee D.N.* When Discussing Humanity's Next Move to Space, the Language We Use Matters // Scientific American Blog. 26.03.2015. https://blogs.scientificamerican.com/urban-scientist/when-discussing-humanity-8217-s-next-move-to-space-the-language-we-use-matters

Luscombe 2018 – *Luscombe R.* SpaceX Rocket Set to Overshoot Mars and Hurtle Towards Asteroid Belt // The Guardian. 07.02.2018. https://www.theguardian.com/science/2018/feb/07/elon-musk-space-car-overshoot-mars-asteroid-belt

Oman-Reagan 2016 – *Oman-Reagan M.* Sexism in the Oxford Dictionary of English // Space+Anthropology. 21.01.2016. https://medium.com/space-anthropology/sexism-in-the-oxford-dictionary-of-english-6d335c6a77b5#.qexe2sm5i

Shryock 2016 – *Shryock A.* Ethnography: Provocation // Fieldsites. 03.05.2016. https://culanth.org/fieldsights/ethnography-provocation

Wall 2016 – *Wall M.* SpaceX's Elon Musk Unveils Interplanetary Spaceship to Colonize Mars // Space.com. 27.09.2016. http://www.space.com/34210-elon-musk-unveils-spacex-mars-colony-ship.html

Научная литература

Сивков Д.Ю. Освоение космоса в домашних условиях: любительская космонавтика в современной России // Этнографическое обозрение. 2019. № 6. С. 67–79.

Терешин М.Р. Поля падения: пространство космоса на реке Мезень // Сибирские исторические исследования. 2020. № 1. С. 53–74. https://doi.org/10.17223/2312461X/27/4

Askew K.M., *Wilk R.R.* (eds.) The Anthropology of Media: A Reader. Malden: Blackwell Publishers, 2002.

Banks M., *Morphy H.* Visual Anthropology. New Haven: Yale University Press, 1999.

Banks M., *Ruby J.* Made to Be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

Bateson G., *Mead M.* Balinese Character: A Photographic Analysis. N.Y.: New York Academy of Sciences, 1942.

Bauman R., *Briggs C.L.* Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Berger P.L., *Luckmann T.* The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. N.Y.: Anchor Books, 1967.

Bourgois P., *Schonberg J.* Righteous Dopefiend. Berkeley: University of California Press, 2009.

Boyer D. From Media Anthropology to the Anthropology of Mediation // The SAGE Handbook of Social Anthropology / Eds. R. Fardon et al. L.: SAGE Publications, 2012. P. 383–392.

Carr E.S. Enactments of Expertise // Annual Review of Anthropology. 2010. Vol. 39. No. 1. P. 17–32. https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104948

Collins S.G., *Durington M.*, *Gill H.* Multimodality: An Invitation // American Anthropologist. 2017. Vol. 119. No. 1. P. 142–146.

Daston L., *Galison P.* Objectivity. Brooklyn: Zone Books, 2007.

De León J. The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail. Oakland: University of California Press, 2015.

Edward E. 2015. Anthropology and Photography: A Long History of Knowledge and Affect // Photographies. 2015. Vol. 8. No. 3. P. 235–252. https://doi.org/10.1080/17540763.2015.1103088
Edwards E. Anthropology and Photography, 1860–1920. New Haven: Yale University Press, 1992.
Edwards E., *Hart J.* (eds.) Photographs Objects Histories: On the Materiality of Images. N.Y.: Routledge, 2004.
El Guindi F. Visual Anthropology: Essential Method and Theory. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.
Ellingson T. The Myth of the Noble Savage. Berkeley: University of California Press, 2001.
Fedorowicz S.C. Towards Gonzo Anthropology: Ethnography as Cultural Performance // Journal of Inquiry and Research. 2013. Vol. 98. P. 55–70.
Feyerabend P. Against Method. L.: Verso, 2010 [1975].
Geertz C. The Interpretation of Cultures. Boston: Beacon, 1973.
Genovese T.R. Going Gonzo: Toward a Performative Practice in Multimodal Ethnography // Entanglements. 2019. Vol. 2. No. 1. P. 97–110.
Ginsburg F.D., *Abu-Lughod L.*, *Larkin B.* (eds.) Media Worlds: Anthropology on New Terrain. Berkeley: University of California Press, 2002.
Heider K.G. Ethnographic Film. Austin: University of Texas Press, 2006.
Hill J.H. The Everyday Language of White Racism. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.
Hobbes T. Leviathan. L.: Penguin Classics, 1985 [1651].
Hoffman D. Monrovia Modern: Urban Form and Political Imagination in Liberia. Durham: Duke University Press, 2017.
Howes D. Multisensory Anthropology // Annual Review of Anthropology. 2019. Vol. 48. No. 1. P. 17–28. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011324
Ingold T. That's Enough about Ethnography! // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4. No. 1. P. 383–395. https://doi.org/10.14318/hau4.1.021
Koppl R. The Social Construction of Expertise // Society. 2010. Vol. 47. No. 3. P. 220–226. https://doi.org/10.1007/s12115-010-9313-7
Lott J.R. Public Schooling, Indoctrination, and Totalitarianism // Journal of Political Economy. 1999. Vol. 107. No. S6. P. S127–S157.
MacDougall D. The Visual in Anthropology // Rethinking Visual Anthropology / Eds. M. Banks, H. Morphy. New Haven: Yale University Press, 1999. P. 276–295.
Mead M. Visual Anthropology in a Discipline of Words // Principles of Visual Anthropology / Ed. P. Hockings. Paris: Mouton Publishers, 1975. P. 3–10.
Moser S. The Devil Is in the Detail: Museum Displays and the Creation of Knowledge // Museum Anthropology. 2010. Vol. 33. No. 1. P. 22–32. https://doi.org/10.1111/j.1548-1379.2010.01072.x
Odo D. Photography and Anthropology // History of Photography. 2013. Vol. 37. No. 3. P. 377–378. https://doi.org/10.1080/03087298.2013.778054
Pai H.I. Capturing Visions of Japan's Prehistoric Past: Torii Ryūzō's Field Photographs of "Primitive" Races and Lost Civilizations (1896–1915) // Looking Modern: East Asian Visual Culture from Treaty Ports to World War II / Eds. J. Purtle, H.B. Thomsen. Chicago: Center for the Art of East Asia and Art Media Resources, 2009. P. 258–286.
Pink S. Doing Visual Ethnography: Images, Media, and Representation in Research. Los Angeles: SAGE, 2001.
Pink S. The Future of Visual Anthropology: Engaging the Senses. N.Y.: Routledge, 2006.
Pinney C. Photography and Anthropology. L.: Reaktion Books, 2011.
Ruby J. Picturing Culture: Explorations of Film and Anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
Sagan C. Cosmos. N.Y.: Ballantine Books, 1980.

Sammler K.G., *Lynch C.R.* Spaceport America: Contested Offworld Access and the Everyman Astronaut // Geopolitics. 2021. Vol. 26. No. 3. P. 704–728. https://doi.org/10.1080/14650045.2019.1569631

Saunders D.B. Neoliberal Ideology and Public Higher Education in the United States // Journal for Critical Education Policy Studies. 2010. Vol. 8. No. 1. P. 41–77.

Sefcovic E.M.I. Toward a Conception of "Gonzo" Ethnography // Journal of Communication Inquiry. 1995. Vol. 19. No. 1. P. 20–37. https://doi.org/10.1177/019685999501900102

Stolzenberg N.M. "He Drew a Circle That Shut Me Out": Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of a Liberal Education // Harvard Law Review. 1993. Vol. 106. No. 3. P. 581–667.

Taylor L. Iconophobia // Transition. 1996. No. 69. P. 64. https://doi.org/10.2307/2935240

Turner S. What Is the Problem with Experts? // Social Studies of Science. 2001. Vol. 31. No. 1. P. 123–149.

Research Article

Genovese, T.R. Multimodal Approaches to the Study of Space Museums [Mul'timodal'nye podkhody k izucheniiu kosmicheskikh muzeev]. ***Etnograficheskoe obozrenie*****, 2022, no. 5, pp. 22–40. https://doi.org/10.31857/S0869541522050025 EDN: HZGMTG ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

Taylor R. Genovese | https://orcid.org/0000-0003-0102-6467 | taylor.genovese@asu.edu | Arizona State University (P.O. Box 870802, Tempe, AZ 85287-0802, USA)

Keywords
multimodal anthropology, anthropological theory, ethnography, space museums, frontier

Abstract
Although ethnographic modes other than writing have always existed within anthropological research, there has long been a growing epistemological tension in the discipline between writing and "other methods" – photography, film, sound, drawing, dance, etc. Proponents of these alternative methods practice what has recently been called "multimodal anthropology." In this article, using fieldwork conducted at space museums in the US, I will show that multimodal methods are not only complementary to the written word, but essential tools of research in their own right. Multimodal approaches to participant observation and documentary analysis help contextualize the knowledge, theories, and experiences of both anthropologists and their interlocutors. Such collaborative experiences are particularly important for the study of space museums; these sites themselves are multimodal environments that rely on crafting visual, tactile, and performative spectacles for the public and, therefore, require ethnographic methods that go beyond written field notes. In this sense, space museums become liminal spaces for visitors, evoking affects and reflections about humanity's place and purpose in the universe, about national victories in space, and about liberation from earthly gravity. A multimodal approach to research, particularly in space museums, allows for visual and performative anthropological methods to become a fundamental ethnographic *craft*, alongside writing.

References

Askew, K.M., and R.R. Wilk, eds. 2002. *The Anthropology of Media: A Reader.* Malden: Blackwell Publishers.

Banks, M., and H. Morphy. 1999. *Visual Anthropology.* New Haven: Yale University Press.
Banks, M., and J. Ruby. 2011. *Made to Be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology.* Chicago: University of Chicago Press.
Bateson, G., and M. Mead. 1942. *Balinese Character: A Photographic Analysis.* New York: New York Academy of Sciences.
Bauman, R., and C.L. Briggs. 2003. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality.* Cambridge: Cambridge University Press.
Berger, P.L., and T. Luckmann. 1967. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.* New York: Anchor Books.
Bourgois, P., and J. Schonberg. 2009. *Righteous Dopefiend.* Berkeley: University of California Press.
Boyer, D. 2012. From Media Anthropology to the Anthropology of Mediation. In *The SAGE Handbook of Social Anthropology*, edited by R. Fardon, et al., 383–392. London: SAGE Publications.
Carr, E.S. 2010. Enactments of Expertise. *Annual Review of Anthropology* 39 (1): 17–32. https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104948
Collins, S.G., M. Durington, and H. Gill. 2017. Multimodality: An Invitation. *American Anthropologist* 119 (1): 142–146.
Daston, L., and P. Galison. 2007. *Objectivity.* Brooklyn: Zone Books.
De León, J. 2015. *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail.* Oakland: University of California Press.
Edwards, E. 1992. *Anthropology and Photography, 1860–1920.* New Haven: Yale University Press.
Edwards, E. 2015. Anthropology and Photography: A Long History of Knowledge and Affect. *Photographies* 8 (3): 235–252. https://doi.org/10.1080/17540763.2015.1103088
Edwards, E., and J. Hart, eds. 2004. *Photographs Objects Histories: On the Materiality of Images.* New York: Routledge.
El Guindi, F. 2004. *Visual Anthropology: Essential Method and Theory.* Walnut Creek: AltaMira Press.
Ellingson, T. 2001. *The Myth of the Noble Savage.* Berkeley: University of California Press.
Fedorowicz, S.C. 2013. Towards Gonzo Anthropology: Ethnography as Cultural Performance. *Journal of Inquiry and Research* 98: 55–70.
Feyerabend, P. (1975) 2010. *Against Method.* London: Verso.
Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures.* Boston: Beacon.
Genovese, T.R. 2019. Going Gonzo: Toward a Performative Practice in Multimodal Ethnography. *Entanglements* 2 (1): 97–110.
Ginsburg, F.D., L. Abu-Lughod, and B. Larkin, eds. 2002. *Media Worlds: Anthropology on New Terrain.* Berkeley: University of California Press.
Heider, K.G. 2006. *Ethnographic Film.* Austin: University of Texas Press.
Hill, J.H. 2008. *The Everyday Language of White Racism.* Oxford: Wiley-Blackwell.
Hobbes, T. (1651) 1985. *Leviathan.* London: Penguin Classics.
Hoffman, D. 2017. *Monrovia Modern: Urban Form and Political Imagination in Liberia.* Durham: Duke University Press.
Howes, D. 2019. Multisensory Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 48 (1): 17–28. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011324
Ingold, T. 2014. That's Enough about Ethnography! *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 383–395. https://doi.org/10.14318/hau4.1.021
Koppl, R. 2010. The Social Construction of Expertise. *Society* 47 (3): 220–226. https://doi.org/10.1007/s12115-010-9313-7
Lott, J.R. 1999. Public Schooling, Indoctrination, and Totalitarianism. *Journal of Political Economy* 107 (S6): S127–S157.

MacDougall, D. 1999. The Visual in Anthropology. In *Rethinking Visual Anthropology*, edited by M. Banks and H. Morphy, 276–295. New Haven: Yale University Press.
Mead, M. 1975. Visual Anthropology in a Discipline of Words. In *Principles of Visual Anthropology*, edited by P. Hockings, 3–10. Paris: Mouton Publishers.
Moser, S. 2010. The Devil Is in the Detail: Museum Displays and the Creation of Knowledge. *Museum Anthropology* 33 (1): 22–32. https://doi.org/10.1111/j.1548-1379.2010.01072.x
Odo, D. 2013. Photography and Anthropology. *History of Photography* 37 (3): 377–378. https://doi.org/10.1080/03087298.2013.778054
Pai, H.I. 2009. Capturing Visions of Japan's Prehistoric Past: Torii Ryūzō's Field Photographs of "Primitive" Races and Lost Civilizations (1896–1915). In *Looking Modern: East Asian Visual Culture from Treaty Ports to World War II*, edited by J. Purtle and H.B. Thomsen, 258–286. Chicago: Center for the Art of East Asia and Art Media Resources.
Pink, S. 2001. *Doing Visual Ethnography: Images, Media, and Representation in Research.* Los Angeles: SAGE.
Pink, S. 2006. *The Future of Visual Anthropology: Engaging the Senses.* New York: Routledge.
Pinney, C. 2011. *Photography and Anthropology.* London: Reaktion Books.
Ruby, J. 2000. *Picturing Culture: Explorations of Film and Anthropology.* Chicago: University of Chicago Press.
Sagan, C. 1980. *Cosmos.* New York: Ballantine Books.
Sammler, K.G., and C.R. Lynch. 2021. Spaceport America: Contested Offworld Access and the Everyman Astronaut. *Geopolitics* 26 (3): 704–728. https://doi.org/10.1080/14650045.2019.1569631
Saunders, D.B. 2010. Neoliberal Ideology and Public Higher Education in the United States. *Journal for Critical Education Policy Studies* 8 (1): 41–77.
Sefcovic, E.M.I. 1995. Toward a Conception of "Gonzo" Ethnography. *Journal of Communication Inquiry* 19(1):20–37.https://doi.org/10.1177/019685999501900102
Sivkov, D.Y. 2019. Osvoenie kosmosa v domashnikh usloviiakh: liubitel'skaia kosmonavtika v sovremennoi Rossii [Space Exploration at Home: Amateur Cosmonautics in Modern Russia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 67–79.
Stolzenberg, N.M. 1993. "He Drew a Circle That Shut Me Out": Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of a Liberal Education." *Harvard Law Review* 106 (3): 581–667.
Taylor, L. 1996. Iconophobia. *Transition* 69: 64. https://doi.org/10.2307/2935240
Tereshin, M.R. 2020. Polia padeniia: prostranstvo kosmosa na reke Mezen' [Falling Fields: The Expanse of Outer Space on the Mezen River]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 53–74. https://doi.org/10.17223/2312461X/27/4
Turner, S. 2001. What Is the Problem with Experts? *Social Studies of Science* 31 (1): 123–149.

Наследие и фронтир: репрезентация космоса в музеях Казахстана

К. Медеуова, У. Сандыбаева

Кульшат Медеуова | https://orcid.org/0000-0001-8860-9678 | mkulshat@gmail.com | д. филос. н., доцент | Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (ул. Сатпаева 2, Нур-Султан, 010008, Казахстан)

Улболсын Сандыбаева | https://orcid.org/0000-0001-7075-405X | ulbolsyn.enu@gmail.com | к. филос. н., доцент | Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (ул. Сатпаева 2, Нур-Султан, 010008, Казахстан)

Ключевые слова
Казахстан, Байконур, космос, музеи, фронтир, советское наследие, космонавты, космический мусор

Аннотация
В статье авторы рассматривают, как космос воспринимается в казахстанских музейных экспозициях, как уживаются в музеях старые и новые фреймы, как меняются визуальные паттерны, репрезентирующие космическое после обретения страной независимости. Тема космоса порождает амбивалентные дискурсы, поскольку в Казахстане расположен космодром Байконур, есть космическая инфраструктура и отечественные космонавты, в то же время космическое присутствует в повседневной жизни людей, живущих в зонах приземления космонавтов и падения "космического мусора". В статье используются этнографические описания из казахстанских музеев, расположенных в разных регионах и населенных пунктах страны, в том числе в городах, позиционирующих себя как "космические гавани". Репрезентация космоса в музеях демонстрирует, с одной стороны, связь коллективной памяти с советским наследием, героикой идеологического формата, ностальгией по воображаемому космическому будущему, с другой стороны, постепенное вытеснение/забвение этого дара модерности и перевод космического в плоскость фронтирного присутствия.

Информация о финансовой поддержке
Министерство образования и науки Республики Казахстан [грант № AP08856485]

В открытом в 2015 г. самом большом и новом Национальном музее Республики Казахстан в г. Нур-Султане космосу посвящено пять стендов и два макета: один – тяжелая ракета "Протон-М" – расположен рядом с эскалатором между этажами, а второй – спутник "KazSat" – висит под потолком.

Статья поступила 30.07.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 13.09.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Медеуова К., Сандыбаева У. Наследие и фронтир: репрезентация космоса в музеях Казахстана // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 41–56. https://doi.org/10.31857/S0869541522050037 EDN: HZQHDS

Medeuova, K., and U. Sandybayeva. 2022 Nasledie i frontir: reprezentatsiia kosmosa v muzeiakh Kazakhstana [Heritage and the Frontier: Representation of Space in Museums of Kazakhstan]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 41–56. https://doi.org/10.31857/S0869541522050037 EDN: HZQHDS

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

Поскольку зал является проходным, то все пять стендов – закатанные под пленку щиты с фотографиями – не привлекают к себе особого внимания. На стендах представлены казахстанские космонавты Т. Аубакиров, Т. Мусабаев, А. Аимбетов и президенты Н. Назарбаев и В. Путин, последние во время запуска первого казахстанского спутника связи. Основной сюжет этих стендов – либо встречи на земле и на космической станции, либо биографии космонавтов, либо разные указы, в которых особо подчеркивается, что спутник "KazSat-2" является прорывом для казахстанского космического будущего. Визуально бедная экспозиция (в том числе отсутствие подлинных экспонатов) провоцирует серию вопросов: чем, собственно, является космос, космическое, Байконур и история космонавтики для культуры Казахстана? какая память остается о космическом прошлом? какое воображение связано с космическим будущим? почему в действующих экспозициях доминируют фотографии космонавтов с политиками? есть ли особые, оригинальные экспозиции, связывающие космос и собственно Казахстан? Эти частные вопросы можно сгруппировать в три больших исследовательских: что же мы можем увидеть в казахстанских музеях, если нет крупных материальных репрезентаций космического? есть ли критический дискурс, связанный с экологическими проблемами, трансформацией культурного ландшафта? и кто является мнемоническими акторами космической темы в Казахстане?

Казахский "космический" дискурс, сложно описать однозначными причинно-следственными простыми схемами. Всегда есть факты, события, контексты и контексты для контекстов. Рассматривая современные музейные практики памяти о космическом проекте советского периода, с неизбежностью сталкиваешься с необходимостью ввода сюжетов, не имеющих прямого отношения к космосу, но имеющих важное либо политическое, либо эмоциональное значение для населения, которое проживало и продолжает жить рядом с космодромом. Космодром Байконур перешел в собственность Казахстана после обретения независимости в 1991 г., по договору 1994 г. он был передан в аренду России, а по соглашениям 2004 г. аренда пролонгирована до 2050 г. Поэтому город и космодром так и остались закрытыми, действуют разрешительно-пропускная система и сложные процедуры получения доступа на посещение города или музеев, расположенных на стартовых площадках. В то же время, когда в октябре 1991 г. в космос полетел первый казах, то, по выражению Н. Назарбаева, это стало актом справедливости для республики, с земли которой взлетают в космос (*Назарбаев* 2006: 307). Делая акцент на таком понимании справедливости, задаемся вопросом: а услышаны ли были голоса местных жителей?

Выбор казахстанской земли для космодрома был обусловлен не только техническими характеристиками территории. В условиях холодной войны учитывалось и то, что полигон размещался в районе, труднодоступном для разведки: чтобы ввести в заблуждение США, даже географические координаты места запуска космических аппаратов, указанные официальными структурами, не соответствовали реальному расположению космодрома (*Gruntma*n 2019).

Именно с этим связана частая путаница в казахстанских "космических" топонимах: название "Байконур" закрепилось за г. Ленинск и космодромом с 1995 г. (АП РК). По сути, это второй Байконур – он получил свое имя от местности в Жезказганской (ранее Джезказганской) области. Это место часто описывают как расположенное у станции Тюратам или между станциями Казалы (ранее Казалинск) и Жосалы (ранее Джусалы); все эти локации связаны с р. Сырдарьей и Кызылординской областью. В условно первом Байконуре также проводились ранние испытания баллистических ракет и был дислоцирован "ложный космодром", координаты которого вошли в историю как место старта первого космонавта Ю. Гагарина. Частые административные переименования создали

разные инвариации описания этого “исходно первого” Байконура: “Байконур в местности Улытау”, “Байконур Джезказганский/Жезказганский”, “Байконур Карагандинский” и “Байконур Улытауский”. Для удобства в тексте будут использоваться “Байконур Кызылординский” и “Байконур Улытауский”, поскольку в 2022 г. в результате последнего административно-территориального изменения региону было возвращено имя, используемое в историко-культурных реконструкциях ландшафта, – Улытау.

С другой стороны, инфраструктура космодрома – это не только сам Байконур. Изначально Министерству обороны были отведены “7 участков по 200 га каждый в Актюбинской, Акмолинской, Кзыл-Ординской, Кустанайской и Карагандинской областях” (*Сухина*, *Ивкин* 2016: 41). Речь идет об отчуждении огромных пространств на территории Казахстана, буквально выключенных из всех видов коммуникации (культурной, социальной, экономической), кроме связанных с обслуживанием космодрома, – пространств, находящихся в его “инфраструктурной тени”. Сейчас это территории, где производятся старты и приземления космонавтов, но также падает “космический мусор” и происходит гептиловое загрязнение[1].

Разносторонние аспекты взаимоотношений между местным населением и культурным и технологическим ландшафтом на примере Пенемюнда, Вумера и Базы Спокойствия рассматривала А. Горман (*Gorman* 2005). В отношении казахского контекста подобных исследований нет, но есть работы о казахстанской космополитике Н. Бекус (*Bekus* 2022) и критические исследования Р. Копака, рассматривавшего казахские степи как зоны сбора токсичного топлива и ракетных обломков, как экстерриториальные ландшафты управления собственностью (*Kopack* 2021).

Музейная аналитика дает представление об уровнях организации памяти о космическом. То, что эта проблема актуальна не только для Казахстана, хорошо видно по публикациям о специфике музеев наук и технологий, выполняющих свою стандартную роль, представляя “романтику технического прогресса” (*Neufeld* 2022: 76). В ранних исследованиях авторы настоящей статьи отмечали, что в музейном поле Казахстана есть трудности с обновлением экспозиционной политики, что по-прежнему доминируют краеведческие и исторические музеи, а музеев, посвященных технологиям, науке или по крайней мере реконструкциям истории крупных инфраструктурных проектов, таких как атомный, космический и даже целинный, – нет (*Медеуова и др.* 2017).

Музеи могут не только отражать романтику технического прогресса, но и поддерживать критический дискурс о роли техники, технологий, экологической нагрузки и давлении на локальные культуры, поэтому космодромы и другие виды полигонов могут быть интерпретированы как амбивалентные “места прогресса” (*Brandau* 2022: 120). Д. Брандау применил этот подход к анализу музеев Пенемюнде в Германии, где в точке “рождения космической эры” актуализировались дискуссии о роли идеологических и биографических фигур умолчания, энтузиазме политических обещаний и социально-экономическом отчаянии. Таким образом, Пенемюнде предстает не только как родина космических экспериментов, но и как место преступлений нацистов – это все еще позволяет обсуждать, “как ответственно относиться к возможностям, которые технологии и естественные науки предлагают нам” (Ibid.).

Специфика казахстанского исследовательского поля

В статью вошли результаты полевых исследований проекта «“Космос” в культурном ландшафте Казахстана: социальное и культурное измерение». Были

проанализированы экспозиции государственных и частных музеев в городах и населенных пунктах: Алматы, Аркалык, Атырау, Байконур Кызылординский, Байконур Улытауский, Жезды, Жезказган, Казалинск, Караганда, Карсакпай, Кызылорда, Нур-Султан, Петропавловск, Темиртау. На момент распада Советского Союза в Казахстане было всего 200 музеев, к 2011 г. их количество сократилось до 103, а затем началась позитивная динамика, и в 2021 г. их стало 264[2].

Общее количество музеев, вошедших в выборку, – 40. Помимо расположенных в областных центрах, позиционировавших себя в качестве "космических гаваней" – Караганда, Жезказган, Аркалык, Кызылорда, – сюда вошли музеи небольших населенных пунктов, соседствующих с космодромом, – Жезды, Байконур Улытауский, Жусалы, Казалы. Из описания казахстанского музейного поля исключены объекты, расположенные в г. Байконур и на космодроме, поскольку они являются музеями российских воинских частей, созданными в советский период в закрытом городе, который таковым остается и сегодня. Тогда как для целей исследования было важно увидеть динамику изменений именно в казахстанских музеях. Необходимо было понять, как происходит ревитализация культурного ландшафта после того, как границы космодрома закапсулировались протоколами об аренде[3].

Методология полевого исследования была направлена на поиск локальных, региональных репрезентаций космоса, в том числе объектов, которые могли выполнять роль символического присутствия космического в культурном ландшафте. В этом контексте в московских, калужских музеях космонавтики исследовалось значение Байконура в частности и Казахстана в целом для репрезентаций истории космонавтики. Понятие "космическое" используется для описания локальных практик интерпретации определенных технологических, экологических, эмоциональных составляющих. Например, когда речь идет о том, почему космодром был инкорпорирован именно в культурный ландшафт Сырдарьи и как сопряжена с этим ландшафтом текущая история космодрома – при этом эта территория описывается как местность, в которой ничего до этого не было. Таким образом, разные масштабы освоения космоса – глобальный, национальный, локальный – сталкиваются и находятся в напряжении (*Сивков* 2019).

Спецификой казахстанского исследовательского поля является и то, что история космонавтики в Республике вписывается в национальный нарратив о независимости (*Назарбаев* 2006: 307). Именно поэтому в казахстанских музеях тема истории космонавтики плавно перешла в "Залы Независимости", которые стали появляться с 1992 г. и сейчас есть практически во всех музеях. Этим также объясняется, почему так много фотографий казахстанских космонавтов с Н. Назарбаевым. Но история Байконура как более специфическая история строительства мегасооружений, запусков и приземлений космических аппаратов, технологических аварий, экологических последствий является в целом фронтирным сюжетом. В статье понятие "фронтир" используется для описания зоны контактов разных хозяйственных, социальных систем, периферий (*Тернер* 2009), а также как метафора пограничья, особого мира с разными акторами культурной памяти.

Когда космическое вплетается в дискурсы о национальной независимости, это также связано с рефлексиями по поводу переживаний, по выражению А Сиддики, о "нереализованном будущем". Американский исследователь отмечал, что подобное настроение характерно для стран, выпавших из нового витка космической гонки (*Siddiqi* 2011).

Космос казахской культуры

В Кызылординском регионе самым сильным трендом в легитимации космодрома, с точки зрения местных жителей, является мифологическая интер-

претация легендарной личности Коркыт-ата, миф о котором можно назвать главным мифом общетюркской культурной ойкумены. Почти во всех вариантах сказания Коркыт/Коркут (Хорхут), убегая от смерти, путешествует по всему космосу, по всем четырем углам мира, и возвращается к р. Сырдарье, которая воспринимается как центр мироздания (*Каскабасов* 1992: 99). Во всех музеях Кызылординской области Коркыт – предваряющий историю космодрома центральный сюжет. Его ключевая идея заключается в том, что мегаобъект появился не случайно на этой территории: "здесь Коркыт обрел бессмертие", это "центр земли", "пуповина земли" (*жер кіндігі*). Когда в этой местности у мазара Коркыту построили музейно-мемориальный комплекс, он стал знаковым общественным пространством, в том числе и для туристов, направляющихся в Байконур на ракетные старты (*Медеуова* 2020). Поскольку реального доступа для всех слоев населения к космодрому нет, а традиционно это сакральное место для казахской культуры, то можно утверждать, что мифологическая интерпретация связи Коркыта и Байконура является формой эпистемологической компенсации (*Наурзбаева*, *Медеуова* 2021).

В алматинском Музее истории казахстанской науки, расположенном в здании Академии наук РК, в тематическом разделе "Развитие и становление казахстанской науки в советский период" открыты экспозиции, посвященные созданному в 1941 г. Институту астрономии и физики и одному из его основателей академику В. Фесенкову. Очевидно, что фотографии ученых, в том числе с космонавтом Г. Гречко, постановления, отчеты об основных достижениях института призваны показать главные свершения фундаментальной науки в советский период, к ним относят и труды академика Г. Тихова по астроботанике и астробиологии. Термин "астробиология" впервые был предложен Г. Тиховым в 1953 г. – ученый искал доказательства существования растительности на Марсе и Венере. Кроме научных трудов есть в музее и особый экспонат – "казахстанская почва, побывавшая в космосе". Хотя это маленький сувенир в прозрачной герметичной коробочке, он несет большую символическую нагрузку. Во-первых, он связан с первой космической научной программой, которую выполнил Т. Аубакиров, во-вторых, получен в дар от академика У. Султангазина, одного из инициаторов идеи использования космодрома "Байконур" в национальных интересах. Похожий сувенир – "земля с космодрома Байконур" – находится в музее космонавтики в Москве, на нем выгравировано: "В год 20-летия космической эры – земля с космического старта человечества. Коллектив космодрома Байконур 18 мая 1977 г.". В данном контексте земля с космодрома несет не локальный казахстанский смысл, а глобальный: Байконур как *космические врата*.

Поиск символического содержания для переживания космического дал совершенно необычные результаты. В областном краеведческом музее г. Атырау в богатой коллекции народных музыкальных инструментов есть домбра работы местного автора И. Бекмамбетова. Домбра, инкрустированная костью, на лицевой стороне имеет надпись "50-летию Ю.А. Гагарина," а на корпусе – "Байконур СССР". Этот музыкальный инструмент, как и *кобыз*, и *шанырак*, очень важный (с повышенной символической ценностью) элемент репрезентации казахской культуры. В связи с этим интересно то, что в Московском музее космонавтики на стенде, посвященном деятельности космонавта А. Губарева, таже представлена домбра, подаренная ему тружениками Экибастуза как почетному гражданину города. В логике поиска репрезентаций казахстанского контекста в российских космических музеях, где казахстанская тематика преимущественно представлена общей информацией о ходе строительства космодрома Байконур и стартах, домбра – это редкий объект. Домбра экспонируется в разделе "дары", аналогично игрушкам с гжельской росписью, встречающимся в музеях Кызы-

лорды. Роль символического дарообмена часто выполняют флаги, гербы, марки, монеты, значки. Например, в Московском музее космонавтики размещен флаг Казахстана с бортовой печатью Международной космической станции. Флаг был доставлен на борт космонавтом О. Артемьевым в 2014 г. В казахстанских музеях объекты с печатью МКС также часто встречаются, например, полотна с гербами городов – "космических гаваней".

В Национальном музее Республики Казахстан, где размещен макет "Протона", тоже есть подобные экспонаты – коллекционные монеты из серии "Космос", выпущенные уже в период независимости: "Космос", "Байконур", "Буран", "Первый космонавт", "Станция мир", "Союз–Аполлон". На монете "Байконур" изображена Земля, а вокруг – орбиты в виде *шанырака* (навершия) казахской юрты. Шанырак – один из самых идентифицируемых архетипов кочевого образа жизни – относится к доминантным символам казахской культуры, его изображения наиболее часто встречаются в городском дизайне, архитектурных решениях, он актуализирует тему единства, общего дома, родства, в том числе космического. Эта тема хорошо прослеживается и в шевронах казахстанских космонавтов. Так, например, на скафандре Т. Мусабаева среди официальных нашивок с гербами и флагами Казахстана и России есть изображение всадника в стилизованной одежде кочевника, мчащегося по поверхности земного шара на фоне ночного звездного неба.

При сравнении казахстанских и российских экспозиций на тему истории космонавтики можно обнаружить, что первые не содержат фотографий этапов строительства космодрома – Байконур как бы присутствует в качестве готового образа. А вторые, наоборот, представляют свидетельства, досконально детализирующие процесс, вплоть до картографических материалов, на которых указаны планируемые траектории падения ступеней ракет, места размещения станций наземного слежения, т.е. всей той информации, которая может расширить представление о реальных размерах космодрома и его инфраструктурного давления на территорию Казахстана. Казахстанские государственные музеи по большей части предлагают фотоколлажи, состоящие из официальных фотографий президента Н. Назарбаева с тремя космонавтами-казахами, а также с изображениями полетов ракет и спутников. Но есть и более эмоциональные фотографии, где Н. Назарбаев запечатлен среди тех, кто встречает космонавтов в первые минуты приземления. В постоянных экспозициях государственных музеев, которые были созданы в советское время и подверглись масштабной реконструкции в 2000-е годы, представлены достаточно консервативные сюжеты и стандартные методы подачи информации через фотографические коллажи и сувениры. Более "продвинутыми" являются музеи, появившиеся после 2017 г. – после проведения международной выставки ЭКСПО в Астане.

"Нур-Алем" – технологический музей энергии будущего – выполнен в форме сферы, где каждый этаж олицетворяет определенные виды энергии. Космической энергии посвящен седьмой этаж "Space energy". Это новый для Казахстана тип научно-популярных экспозиций, напоминающих экспозиции специального космического павильона Американского музея естественной истории (American Museum of Natural History) в Нью-Йорке. Сходство прослеживается в формате репрезентации космического с футуристическим дизайном, различие – в масштабах охвата конкретных тем. В казахстанском музее, идя по длинному "туннелю космических исследований", можно узнать обо всех важных событиях в истории космонавтики в хронологическом порядке, причем информация размещена по всей поверхности туннеля. На пути встречаются аттракцион "прогулка по Луне", экспозиции, знакомящие с жизнью космонавтов на МКС, с некоторыми предметами космической повседневности, такими как

еда, беговая дорожка, кофеварка и др. Кроме того, представлены макеты аппарата “Луноход-1”, лунных лабораторий будущего, солнечных станций на Луне, различные 3D-шоу, интерактивные информационные стенды, роботы. Итак, это единственный музей, который условно может быть отнесен к категории музеев науки и технологий. Здесь демонстрируются достижения и планы человечества по освоению космической энергии, здесь нет ностальгии по советскому и есть иной космос, не только тот, что связан с космодромом Байконур.

Города – “космические гавани”

Музеи могут служить интересам нациестроительства, укреплять национальную идентичность (*Оскар* 2010). В Казахстане государство является основным актором космической темы, поэтому в доминирующем национальном нарративе акцентируется внимание на одновременности обретения независимости и полета в космос космонавта-казаха. Однако есть и локальные музейные практики, например, в Караганде, Жезказгане, Аркалыке, Кызылорде, где активно использовали метафору городов – “космических гаваней” начиная с 1970-х годов. Все эти региональные центры расположены по периметру космодрома, в каждом из них происходили “встречи” космонавтов после приземления. Поэтому в этих городах сохранилась своя “космическая” инфраструктура: гостиницы, медицинские центры, где космонавты проходят первое медицинское обследование, и пр. Эти объекты могут быть маркированы мемориальными досками, как например гостиница “Чайка” (название от позывного В. Терешковой) в Караганде.

В областном краеведческом музее в Кызылорде представлены всего три стенда на тему космоса, несмотря на то что космодром расположен в Кызылординской области и исследование проводилось в юбилейном для космонавтики апреле 2021 г. В Байконуре во время юбилейного старта, посвященного 60-летию первого полета человека в космос, была реализована развернутая программа празднования, а в кызылординском музее экспозиция не обновилась: привычные фотографии, а также сувениры и подарки от Роскосмоса.

В районном музее ст. Казалы (100–120 км от полигона) вообще нет экспозиций, посвященных космонавтике. Хотя эта станция расположена на железной дороге, которая непосредственно связана с Байконуром.

> Когда стали строить космодром, стало больше тайн, все стало похоже на тайны, шпионов ловили, разведчики тогда хорошо работали. Самая большая тайна была про Ленинск: откуда столько солдат, как их кормят, какое у них там “московское” обеспечение. Мы всему удивлялись. Один родственник работал на складе, а склад тот был целый километр, так вот, на машине въезжаешь и набираешь огурцов из бочки, какой-то твердой еды… А когда закончил школу в 60-е, пошел в армию, один парень из нашего класса тоже ушел и через три года, отслужив, вернулись, разговариваем… Где и как служил? А он совсем запутался, говорит, из военкомата повезли в Туркестан поездом, потом машинами куда-то, сам не знает куда. Все время служил, охранял какие-то объекты, письма писали на почтовый ящик, в отпуск не отправляли. А как отслужил, вернулся домой из Тюретама. Вот удивился – это же совсем рядом с домом было (ПМА 1).

По сути, для местного населения космическая тема существует как бы в параллельном измерении. При этом ее могут использовать для регионального брендирования. В Астане в канун 20-летнего юбилея столицы в 2017 г. был развернут музей под открытым небом, экспонировались ракетно-космическая техника, макеты ракет “Союз”, “Зенит”, “Протон” и космического челнока “Буран” в натуральную величину. Это был подарок от Кызылординской области в рамках проекта “Регионы в дар Астане”. Внушительные макеты выступают больше знаками, отсылающими к Кызылординской области – территории, на которой

Рис. 1. Тренировочный шлем Ю.А. Гагарина. Жезказганский историко-археологический музей, зал “История космонавтики”. Фото К. Медеуовой, 2021 г.

находится космодром, но не к тому, что Казахстан стал полноценным правопреемником космической инфраструктуры.

Наиболее насыщенными космическими сюжетами оказались Карагандинская и Жезказганская (с 2022 г. Улытауская) области. Здесь космическое имеет более осязаемую связь с экономической и культурной жизнью. В краеведческом музее Жезказгана, благодаря энтузиазму частного коллекционера, почетного гражданина города Д. Грудея, представлена наиболее проработанная, по сравнению с другими музеями, экспозиция о связи космоса и региона. Д. Грудей был сотрудником облисполкома, начальником ЖКХ-треста “Казмедьстрой”, он участвовал в поисковых операциях после приземления космонавтов, коллекционировал сувениры, медальоны, значки, личные предметы космонавтов. В своей квартире Д. Грудей организовал комнату-музей космонавтики, а после его смерти коллекция была принята Жезказганским историко-археологическим музеем на хранение, позднее был открыт специальный выставочный зал “История космонавтики”. В космической экспозиции, размещенной в небольшой комнате без окон площадью 22 кв. м, представлены уникальные предметы: тренировочный шлем Ю. Гагарина (см. Рис. 1), макет первой версии памятника на месте трагической гибели корабля “Союз-11” и др.

Но большая часть экспонатов – это вновь фотографии, значки, сувениры. Особенно много значков по программе “Интеркосмоса”. Примечательно, что в Национальном музее авиации и космоса в Центре Стивена Ф. Удвар-Хэзи в Вашингтоне в гигантском авиационном ангаре, где собраны сотни габаритных объектов, имеется отдельный стенд, посвященный значкам на космическую тему как особой давней “советско-российской традиции”. Эта традиция сохранилась

и в казахстанских космических музеях, где значкам, маркам и космической еде отводится самое почетное место. Они, по сути, компенсируют отсутствие крупных материальных экспонатов. В этих коллекциях представлены и казахстанские сюжеты, связанные с разными юбилейными космическими датами, в том числе значки воинских частей, которые строили Байконур. Большое количество значков в музеях космонавтики не случайно, и связано это с либерализацией в хрущевский период, с успехами в освоении космоса и, как показала К. Льюис, с исключительной секретностью космических разработок – значки в этих условиях были еще и источником информации о космонавтике (*Lewis* 2011).

Карагандинский краеведческий музей предлагает стандартную, преимущественно фотографическую версию экспозиции. Но в Караганде есть два других музея: школьный и экологический, оба они имеют более живой экспозиционный почерк. В экологическом можно увидеть крупногабаритные элементы “космического мусора”, например, фрагмент ракеты-носителя “Протон”. Музей расположен в неприспособленном помещении – в бывшем актовом зале. У зала нет перегородок, в целом пространство выглядит как классический гараж, в котором собраны объекты, посвященные индустриальным ландшафтам: шахтам, атомному полигону, космодрому. Одна часть музея выглядит как “капитанская рубка” гигантского космического корабля. Для этого торцовая стена зала по высоте разделена лестничным пролетом и балконным ярусом. Нижняя часть оборудована как нос корабля, симитированы иллюминаторы, имеются разноформатные объекты космического мусора, автографы космонавтов, посетивших музей. Фрагмент ракеты-носителя “Протон” является одним из самым крупных объектов, находящихся в казахстанских музеях (см. Рис. 2). Он размещен на лифтовой платформе и скрыт под полом. За дополнительную плату посетителям показывают специальное шоу, когда под звуки сирены открывается люк и платформа с грудой искореженного металла медленно поднимается вверх.

Рис. 2. Фрагмент ракеты-носителя “Протон”. Экологический музей, г. Караганда. Фото К. Медеуовой, 2021 г.

Небольшой музей авиации и космонавтики есть в карагандинской общеобразовательной школе № 6, в нем хранится барельеф с изображением космонавта, на барельефе сделана надпись: “Ғарышты игерген ел” (“Страна, освоившая космос”). В музее собрана информация о космонавтах независимого Казахстана, сведения об ученых, внесших вклад в космическую науку. В одной из экспозиций представлены привезенные космонавтами два пластмассовых флакона; на этикетках написано от руки: “Земля с могилы К. Циолковского”, “Земля из Звездного городка”. Есть в коллекции и личные вещи космонавтов: часы С. Крикалева и шинель Т. Аубакирова.

Итак, несмотря на то что космодром Байконур находится на территории Казахстана, в целом в казахстанских музеях мало материальных объектов, связанных с освоением космоса. В основном представлены “брошенные” фрагменты, как например, учебная капсула спускаемого корабля, оставленная военными в аэропорту в 1990-е годы. Эта капсула находится перед входом в Областной музей истории Степного края в г. Аркалыке. Есть “космический мусор”, собранный экологическими энтузиастами в степи, представленный, например, в экологическом музее Караганды.

Подаренных объектов немного. Так, сотрудники Жезказганского историко-археологического музея, чтобы получить подлинный космический экспонат, специально писали письмо третьему казахстанскому космонавту А. Аимбетову. В результате музей получил дверь посадочного люка головного обтекателя транспортного пилотируемого космического корабля “Союз ТМА-18М”, на котором совершил полет А. Аимбетов.

“Космический мусор” можно встретить и в пос. Жезды, где расположен уникальный частный музей истории горного и плавильного дела. Его организатор М. Торегельдин занимался историей Карагандинской области. Он собирал свидетельства о дореволюционных предприятиях и роли британцев в разработках угля и производстве чугуна, о первых советских пятилетках, когда реализовывались амбициозные планы по созданию шахт и заводов (*Торегельдин* 2003). На площадках под открытым небом расположены паровозы, станки, оборудование для горной и металлургической промышленности, рудные глыбы, печи для плавки металла, динамомашины и другие крупные экспонаты – это и английское оборудование начала прошлого века, и американское, полученное по ленд-лизу. Парад техники демонстрирует масштабную индустриальную нагрузку на регион. В этом индустриальном контексте представлена и тема космоса. Чуть в стороне от машин и оборудования расположены космические объекты: большой аутентичный фрагмент корабля – ступень ракеты (см. Рис. 3), а также четыре фрагмента меньших размеров. Все эти экспонаты были подарены музею жителями региона.

По воспоминаниям М. Торегельдина, для оформления экспозиции “Космос” понадобилась рулонная фотобумага большого размера, ее искали три года, а затем с помощью военных доставили в Ленинск (Байконур). По просьбе энтузиастов музея были сделаны фотографии, запечатлевшие подготовку космических кораблей к полету и приземление космонавтов, в том числе, конечно, и Т. Аубакирова. В 1996 г. М. Торегельдин встретился с ним и рассказал ему о том, что в музее специальное место отведено космосу – это обрадовало космонавта. Популярна в пос. Жезды и история о том, что именно в эту местность был сослан мещанин Никифор Никитин за “крамольные речи” о полете человека на Луну, о чем писалось в “Московских ведомостях” в 1848 г. (*Торегельдин* 2003: 151).

На фоне всей этой индустриальной истории региона ощущается маргинальность космоса, и только личные нарративы с привязкой к локальности поддерживают интерес к космическому. Подобное отношение было зафиксировано и

Рис. 3. Фрагмент космического корабля. Музей истории горного и плавильного дела, пос. Жезды. Фото К. Медеуовой, 2021 г.

в небольшом школьном музее Байконура Улытауского. Экскурсовод – учитель истории, акцентировал внимание на документально-публицистическом романе “Даладағы дабыл” (“Гудок в степи”) М. Каратаева, где есть рассуждения об индустриальной истории края, о том, что Байконур не был бы возможен без Карсакбая, откуда и начинается космос (*Каратаев* 1981: 202). Карсакбай же, где произвели первый казахстанский чугун, был самым знаковым объектом первых пятилеток, символом советского индустриального Казахстана.

Второй сюжет, принципиально важный для локальной истории, повествует о том, что эта местность знаменита своими героическими нарративами. И в Байконуре Улытауском (в том числе в музее), и в его окрестностях в последние десять лет началась мощная репрезентация Булантинского сражения первой половины XVIII в. как первой крупной победы над джунгарами – ойратским населением Джунгарского ханства. Именно это сражение позиционируется в официальном дискурсе как исходная точка на пути к независимости Казахстана: если в начале 1990-х годов обретение независимости страной связывали с космосом, полетом первых казахов-космонавтов, то в настоящее время акценты смещаются в сторону сюжетов героического прошлого, истории Казахского ханства и Золотой Орды.

Рабочая гипотеза о том, что в этом “исходном” Байконуре авторам данной статьи удастся найти уникальное “космическое наследие”, не подтвердилась, здесь так же, как и в других населенных пунктах по периметру космодрома, космическое выглядело скорее маргинальным сюжетом. В интервью самый авторитетный свидетель – аксакал 86 лет рассказывал о родовых территориях в

местности Акшал, там, где находился, по его мнению, “настоящий” космодром. Ему пришлось покинуть эти места в возрасте 20 лет. Он говорит, что

> видел длинные колонны машин с грузом, закрытые брезентом, которые где-то в степи пропадали, помню разговоры чабанов, которые видели, как приземлялись самолеты и уходили куда-то под землю… но нам туда запрещали смотреть (ПМА 2: аксакал).

В устах местных жителей космическая история выглядит таким образом, что именно из их населенного пункта был совершен первый полет:

> Удивляет, что вы не знаете, что Гагарин полетел с нашего Байконура. Подземный космодром был у нас в степи, отсюда и взлетали ракеты, аксакал же говорил вам, что видел длинные колонны машин, идущие куда-то в степь, и их заставляли сразу отворачиваться, чтобы не смотрели… даже самолеты куда-то уходили под землю, просто об этом боялись говорить. О космосе же люди не знали. И шпиона же у нас поймали, когда он хотел американцам сообщить о космодроме… Если даже вы не верите, что Гагарин отсюда полетел, то до него летали же собаки… Лайка, тогда они точно полетели от нас… в общем летали… (ПМА 2: Аким).

Несмотря на то что жители позиционируют свой поселок как место первого полета в космос, в местном музее нет практически никакой информации об этом, нет экспозиций, повествующих о космосе и космическом. Мы увидели лишь одну картину с изображением ракеты и надписью “Байконур”. Единственное, что в поселке отсылает к теме космоса, – это устаревший баннер с портретом Ю. Гагарина и дорожный указатель с устремленной вверх ракетой.

Наличие космодрома в Казахстане не вызывает особой гордости у местных жителей, космос для них сегодня – космический мусор в степях, создающий проблемы. При этом поддерживается устный нарратив о полете Ю. Гагарина с их “настоящего Байконура”:

> В 1992 г. 13 августа мы приехали с Монголии в Казахстан, в Жезказған. Потом в Жезды, Байконур, Кызылуй (отделение), еще дальше на джайлау (летнее пастбище) Көктал. Нам дали большое количество баранов, чтобы мы занимались скотоводством, для нас это было сложно, вся семья занималась интеллектуальным трудом в Улан Баторе, и мы сами были городскими детьми. И вот однажды на летнем пастбище Токболат мы увидели далеко в степи сверкающий город, так нам показалось, и я пошла туда с сестренкой, хотя запретили родители. Оказалось, что не город, а груды сверкающего металла, там были разбросаны ракеты разного объема, обломки каких-то конструкций, разноцветные красивые провода и разные квадратные аппаратуры. Мы не знали, что это, и игрались там, взбираясь на эти сооружения, качались как на качелях. Потом мы узнали, что все это связано с космосом и небезопасно, нам запретили туда ходить. Однажды одна из огромных ракет из-за сильного ветра докатилась очень близко на наш кыстак (зимовку). Я слышала много историй, как люди болели после запусков ракет от зараженной воды и почвы… Одна женщина, семья которых вернулась еще в 60-е годы из Китая, мужа звали Ахат… а брата Ныгмет, она пасла скот и от сильной жажды выпила воды из этих металлических обломков и очень быстро потом умерла (ПМА 3).

* * *

Рассуждая о космическом мусоре, А. Горман задалась вопросом о его исторической ценности как универсальном наследии и о сохранении его в качестве музейных экспонатов, но только в космосе (*Gorman* 2005). Подобные музеи, возможно, и появятся в будущем, но что мы имеем в настоящем в регионе, которому достался в “наследство” самый первый в мире космодром и который с самого начала стал зоной падения ступеней ракет и всяческих технологических рисков для жителей? Мы видим, что “космический мусор” – достаточно редкий музейный экспонат, практически полностью отсутствующий в государствен-

ных музеях. В частных музеях он встречается чаще, и его появление всегда связано с музейными энтузиастами.

Полевые исследования во всех регионах Казахстана, особенно в тех, которые позиционируют себя как "космические гавани", "врата", показали, что нет не только специализированных музеев истории космонавтики, но и слабо продуманы концепции космического наследия. Время от времени появляются проекты с попытками более отчетливой артикуляции казахстанского вклада в историю освоения космоса, происходит наполнение музейного контента. В том случае, когда актором музейной репрезентации космоса выступает государство, воспроизводятся паттерны типично советской героики идеологического формата. Особенно это хорошо прослеживается в экспозициях, посвященных своим, казахским, космонавтам, наличие которых уже позиционируется как достижение, или в упоминании самого большого в мире космодрома и умалчивании всех техногенных, экологических последствий для культурного и экономического ландшафта Казахстана. Поэтому во всех краеведческих и исторических музеях космос включен в национальный нарратив, что считывается в "Залах Независимости" через фотографии, изображения казахстанских космонавтов с президентом, ракет или спутников на фоне футуристической архитектуры столицы и знаковые для страны исторические сюжеты.

В итоге все эти скудные экспозиции на космическую тему говорят о грандиозном "секретном" проекте, реализованном на территории Казахстана и в значительной степени присутствовавшем в повседневной жизни людей как хорошо проработанный идеологический нарратив, но отнюдь не как четкое и ясное понимание масштабов экономического, военного, культурного и в конечном итоге эпистемологического искажения, которое создает космодром. В целом казахстанские музеи поддерживают свою локальность, а включением космоса в национальный нарратив создают некоторое напряжение между глобальным, национальным и локальным.

В последние 30 лет изменились интонации высказываний о космосе и космическом – от явной ностальгии по воображениям космического будущего к постепенному вытеснению/забвению этого дара модерности – и произошел перевод космического в плоскость фронтирного присутствия. Ведь космодром Байконур, олицетворяя космос, был и остается настоящим фронтиром – подвижной границей, очерченной договорами аренды. Текущая тенденция, считываемая в казахстанских музеях, характеризуется тем, что космос (космическое) начинает уступать другим темам, эмоционально более окрашенным, политически более востребованным, например, восстановлению знания о культурных ландшафтах, глубинным проработкам исторической памяти.

Примечания

[1] См., напр.: *Шарипжанов М.*, *Шароградский А.* Сайгаки гибнут рядом с Байконуром // Radio Svoboda, 3 June 2015. https://www.svoboda.org/a/27047595.html (источник информации выполняет функции иноагента); *Глушкова С.* Активисты "Антигептила" призвали "не осквернять казахскую землю" 19 октября 2013. https://rus.azattyq.org/a/astana-meeting-heptyl-baikonur/25141791.html

[2] По данным Бюро национальной статистики Агентства по стратегическому планированию и реформам Республики Казахстан. https://stat.gov.kz/search

[3] О ратификации Соглашения между Республикой Казахстан и Российской Федерацией о развитии сотрудничества по эффективному использованию комплекса "Байконур" см.: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z100000273

Благодарности

Исследование выполнено в рамках проекта МОН РК AP08856485 «“Космос” в культурном ландшафте Казахстана: социальное и культурное измерение».

Источники и материалы

АП РК – Архив Президента Республики Казахстан. 5-Н. Оп. 1. Д. 4714. Л. 96.
Каратаев 1981 – *Каратаев М.* Даладағы дабыл. Алматы: Жазушы, 1981.
Назарбаев 2006 – *Назарбаев Н.* Казахстанский путь. Караганда: Арко, 2006.
Сухина, Ивкин 2016 – *Сухина Г.*, *Ивкин В.* Нестеренко. М.: Молодая гвардия, 2015.
Торегельдин 2003 – *Торегельдин М.* Вечное наследие (Историко-документальная книга об организации музея истории горного и плавильного дела в Жездах). Караганда: Карагандинская полиграфия, 2003.
ПМА 1 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в с. Казалы Кызылординской обл. Апрель 2021 г. (интервью местного аксакала).
ПМА 2 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в с. Байконур Улытауской обл. Октябрь 2021 г. Наблюдение, фото, интервью (информанты: аксакал, Аким).
ПМА 3 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в г. Нур-Султан. Октябрь 2021 г. (интервью Майры).

Научная литература

Каскабасов С.А. Колыбель искусства. Алма-Ата: Онер, 1992.
Медеуова К. Затянувшаяся “советскость” и трансформации коллективной памяти: советские и постсоветские мемориальные комплексы в Казахстане // Новое литературное обозрение. 2020. №. 1. С. 256–274.
Медеуова К.А. и др. Практики и места памяти в Казахстане. Астана: ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2017.
Наурзбаева З.Ж., *Медеуова К.А.* Казахская “космическая” топонимика: исследование культурного ландшафта в окрестностях космодрома Байконур // Вестник Казахского национального женского педагогического университета. 2021. № 3. С. 68–78.
Оскар Н. История и память в современном музее: несколько замечаний с точки зрения критической музеологии // Вопросы музеологии. 2010. №. 2. С. 3–11.
Сивков Д.Ю. Освоение космоса в домашних условиях: любительская космонавтика в современной России // Этнографическое обозрение. 2019. № 6. С. 67–79.
Тернер Ф.Д. Фронтир в американской истории. М.: Весь мир, 2009.
Bekus N. Outer Space Technopolitics and Postcolonial Modernity in Kazakhstan // Central Asian Survey. 2022. Vol. 41. No. 2. P. 347–367. https://doi.org/10.1080/02634937.2021.1893273
Brandau D. Peenemünde Contested: Remembering Second World War Technologies in Rural East Germany from 1984 to 1992 // Journal of Educational Media, Memory and Society. 2022. Vol. 14. No. 1. P. 98–127.
Gorman A. The Cultural Landscape of Interplanetary Space // Journal of Social Archaeology. 2005. Vol. 5. No 1. P. 85–107. https://doi.org/10.1177/1469605305050148
Gruntman M. From Tyuratam Missile Range to Baikonur Cosmodrome // Acta Astronautica. 2019. Vol. 155. P. 350–366. https://doi.org/10.1016/j.actaastro.2018.12.021
Kopack R. Baikonur 2.0: “Inland-Offshore” Space Economies in Post-Soviet Kazakhstan // Culture, Theory and Critique. 2021. Vol. 62. No. 1–2. P. 96–112. https://doi.org/10.1080/14735784.2021.1929363

Lewis C.S. From the Kitchen into Orbit: The Convergence of Human Spaceflight and Khrushchev's Nascent Consumerism // Into the Cosmos: Space Exploration and Soviet Culture / Eds. J.T. Andrews, A.A. Siddiqi. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2011. P. 213–239.

Neufeld M.J. The Smithsonian's National Air and Space Museum and "The Romance of Technological Progress" // Journal of Educational Media, Memory, and Society. 2022. Vol. 14. No. 1. P. 76–97. https://doi.org/10.3167/jemms.2022.140105

Siddiqi A. From Cosmic Enthusiasm to Nostalgia for the Future: A Tale of Soviet Space Culture // Soviet Space Culture: Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies / Eds. E. Maurer et al. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2011. P. 283–306. https://doi.org/10.1057/9780230307049_21

R e s e a r c h A r t i c l e

Medeuova, K., and U. Sandybayeva. Heritage and the Frontier: Representation of Space in Museums of Kazakhstan [Nasledie i frontir: reprezentatsiia kosmosa v muzeiakh Kazakhstana]. ***Etnograficheskoe obozrenie*****, 2022, no. 5, pp. 41–56. https://doi.org/10.31857/S0869541522050037 EDN: HZQHDS ISSN 0869-5415**
© Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Kulshat Medeuova | https://orcid.org/0000-0001-8860-9678 | mkulshat@gmail.com | L.N. Gumilyov Eurasian National University (2 Satpayev Str., 010008, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan)

Ulbolsyn Sandybayeva | https://orcid.org/0000-0001-7075-405X | ulbolsyn.enu@gmail.com | L.N. Gumilyov Eurasian National University (2 Satpayev Str., 010008, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan)

Keywords
Kazakhstan, Baikonur, space, museums, frontier, Soviet legacy, cosmonauts, space debris

Abstract
In this article, we discuss the ways in which space is perceived in museum expositions in Kazakhstan, old and new frames coexist in museums, and visual patterns representing space changed after the country gained independence. The topic of space gives rise to ambivalent discourses. Since the Baikonur Cosmodrome is located in Kazakhstan, there is space infrastructure and domestic cosmonauts; at the same time, space is present in the everyday life of people living in the areas where astronauts land and "space debris" fall. The article uses ethnographic descriptions from museums located in different regions and settlements of the country, including cities that position themselves as "space havens". The representation of space in museums demonstrates, on the one hand, the connection of collective memory with the Soviet legacy, the heroism of the ideological format, and the nostalgia for an imaginary space future; on the other hand, the gradual displacement/oblivion of this gift of modernity and the transfer of space into the aspect of frontier presence.

Funding Information
This research has been funded by the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan [grant no. AP08856485]

References

Bekus, N. 2022. Outer Space Technopolitics and Postcolonial Modernity in Kazakhstan. *Central Asian Survey* 41 (2): 347–367. https://doi.org/10.1080/02634937.2021.1893273

Brandau, D. 2022. Peenemünde Contested: Remembering Second World War Technologies in Rural East Germany from 1984 to 1992. *Journal of Educational Media, Memory, and Society* 14 (1): 98–127.

Gorman, A. 2005. The Cultural Landscape of Interplanetary Space. *Journal of Social Archaeology* 5 (1): 85–107. https://doi.org/10.1177/1469605305050148

Gruntman, M. 2019. From Tyuratam Missile Range to Baikonur Cosmodrome. *Acta Astronautica* 155: 350–366. https://doi.org/10.1016/j.actaastro.2018.12.021

Kaskabasov, S.A. 1992. *Kolybel' iskusstva* [Gradle of Art]. Alma-Ata: Oner.

Kopack, R. 2021. Baikonur 2.0: "Inland-Offshore" Space Economies in Post-Soviet Kazakhstan. *Culture, Theory and Critique* 62 (1–2): 96–112. https://doi.org/10.1080/14735784.2021.1929363

Lewis, C.S. 2011. From the Kitchen into Orbit: The Convergence of Human Spaceflight and Khrushchev's Nascent Consumerism. In *Into the Cosmos: Space Exploration and Soviet Culture*, edited by J.T. Andrews and A.A. Siddiqi, 213–239. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Medeuova, K. 2020. Zatianuvshaiasia "sovetskost" i transformatsii kollektivnoi pamiati: sovetskie i postsovetskie memorial'nye kompleksy v Kazakhstane [Protracted "Sovietness" and Transformations of Collective Memory: Soviet and Post-Soviet Memorial Complexes in Kazakhstan]. *Novoe literaturnoe obozrenie* 1: 256–274.

Medeuova, K.A., et al. 2017. *Praktiki i mesta pamiati v Kazakhstane* [Practices and Places of Memory in Kazakhstan]. Astana: ENU im. L.N. Gumileva.

Naurzbaeva, Z.Z., and K.A. Medeuova. 2021. Kazakhskaia "kosmicheskaia" toponimika: issledovanie kul'turnogo landshafta v okrestnostiakh kosmodroma Baikonur [Kazakh "Space" Toponymy: Study of the Cultural Landscape in the Vicinities of the Baikonur Cosmodrome]. *Vestnik Kazakhskogo natsional'nogo zhenskogo pedagogicheskogo universiteta* 3: 68–78.

Neufeld, M.J. 2022. The Smithsonian's National Air and Space Museum and "The Romance of Technological Progress". *Journal of Educational Media, Memory, and Society* 14 (1): 76–97. https://doi.org/10.3167/jemms.2022.140105

Oskar, N. 2010. Istoriia i pamiat' v sovremennom muzee: neskol'ko zamechanii s tochki zreniia kriticheskoi muzeologii [History and Memory in the Contemporary Museum: A Few Remarks on Critical Museology]. *Voprosy muzeologii* 2: 3–11.

Siddiqi, A. 2011. From Cosmic Enthusiasm to Nostalgia for the Future: A Tale of Soviet Space Culture. In *Soviet Space Culture: Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies*, edited by E. Maurer, et al., 283–306. New York: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230307049_21

Sivkov, D.Y. 2019. Osvoenie kosmosa v domashnikh usloviiakh: liubitel'skaia kosmonavtika v sovremennoi Rossii [Space Exploration at Home: Amateur Cosmonautics in Modern Russia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 67–79.

Terner, F.D. 2009. *Frontir v amerikanskoi istorii* [The Frontier in American History]. Moscow: Ves' mir.

ДИСКУССИЯ

Вещи, аффекты и экология разума: о материальных аспектах политики идентичности

С.В. Соколовский

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

Ключевые слова
экология памяти, когнитивная микрониша, артефакты, аффекты, эвокативные объекты, ближняя среда, экстенсии, распределенное сознание, материальная культура, домашние вещи, политика идентичности

Аннотация
В статье рассматривается малоисследованная область пересечения когнитивно-аффективной экологии и индивидуальной политики идентичности – интенциональные изменения ближайшей среды, (ре-)конструирование ее когнитивных (включая мнемонические) и аффективных составляющих, реализуемые в ходе динамического взаимодействия с вещным и социальным контекстами повседневности. Описываемые явления до сих пор, насколько известно, не рассматривались в контексте индивидуальной политики идентичности. В задачи статьи входит привлечение внимания исследователей идентичности к роли когнитивно-аффективных аспектов вещной среды в реализации этой политики, разработка соответствующего аналитического словаря для концептуализации возникающей в данном контексте проблематики и обсуждение существующих типологий артефактов в рамках политики идентичности на индивидуальном уровне.

Информация о финансовой поддержке
Статья подготовлена в рамках гранта Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения: 075-15-2022-328)

Статья поступила 28.05.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 26.07.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Соколовский С.В. Вещи, аффекты и экология разума: о материальных аспектах политики идентичности // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 57–75. https://doi.org/10.31857/S0869541522050049 EDN: HZZHVK

Sokolovskiy, S.V. 2022. Veshchi, affekty i ekologiia razuma: o material'nykh aspektakh politiki identichnosti [Things, Affects and the Ecology of Mind: On Material Aspects of Identity Politics]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 57–75. https://doi.org/10.31857/S0869541522050049 EDN: HZZHVK

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

Ему было интересно рассмотреть жилище этого необыкновенного человека. Он думал отыскать в нем свойства самого хозяина, – как по раковине можно судить, какого рода в ней сидела устрица или улитка.

(*Гоголь Н.* Мертвые души)

Принадлежащие нам вещи являются отражением и основным вкладчиком в наши идентичности.

(*Belk* 1988: 139)

Предметом антропологии на всех стадиях ее эволюции оставался человек и его деятельность, включая ее совокупный результат – культуру. Этот изначально холистский и антиредукционистский проект по мере развития антропологических специализаций был заменен серией редукций, в которых человек и культура в каждой из них трактовались значительно у́же. Например, в экономической антропологии человек предстает в качестве *Homo œconomicus*, а его поведение рассматривается как детерминированное рациональным выбором преследование собственного интереса, при этом сам такой выбор трактуется исключительно менталистски. В биоантропологии и этологии человека, наоборот, доминирует тело (организм), а человеческое поведение предстает как комплекс закрепленных эволюцией генетически детерминированных поведенческих паттернов. Оба примера демонстрируют единство, поскольку опираются на картезианское противопоставление тела и разума. Аналогичным образом представления о культуре оказываются либо менталистскими (сведение культуры к репрезентациям – *представлениям* о мире и обществе или ее трактовке как семиосферы), либо исключительно материалистскими, что было характерно для определенного периода исследований материальной культуры. Представление о человеке или культуре как динамическом единстве когнитивных, аффективных и материальных (экологических) процессов остается нереализованным во множестве областей специализированного антропологического знания.

Целью этой статьи является привлечение внимания исследователей, в частности антропологов, к концепциям *распределенных способностей* (в основном когнитивных и аффективных), их *экологии* (или, скорее, микроэкологий) и, главное, к их очевидно недостаточно исследованным связям с политикой идентичности, т.е. к проблематике, на границе между политическими и когнитивными науками, а также философией сознания и антропоэкологией. В задачи статьи входит прояснение функционирования таких распределенных когнитивно-экологических систем на примере памяти, воображения и аффекта в их отношениях с индивидуальной политикой идентичности.

“Экология разума”: истоки концепции распределенного сознания

Для анализа связей между перечисленными выше концепциями необходимо иметь некоторое представление о ходе дискуссий о так наз. расширенном или дополненном сознании (в англ. терминологии *extended, augmented mind*), а также общую ориентацию в онтологиях искусственных и природных объектов, на которые опираются исследователи когнитивной экологии (ср.: *Clark* 2008; *Heersmink* 2013; *Menary* 2010).

Пальму первенства в отношении исследований *распределенного разума*[1] в философии сознания принято отдавать Энди Кларку, британскому автору серии работ по философии когнитивных наук. Наиболее цитируемой остается его статья, написанная в соавторстве с Дэвидом Чалмерсом (*Clark*, *Chalmers* 1998), в которой

авторы отстаивают позицию, обозначенную впоследствии как *активный экстернализм* – наименование, подчеркивающее активную роль среды в когнитивных процессах, причем речь идет не просто о каузальных связях между нейронными процессами и элементами среды, а о *конститутивной роли* средовых элементов для сознания, т.е. о системе взаимной каузации (ср.: *Menary* 2010: 2–4; *Kirchhoff* 2014). Дискуссии со сторонниками нейроцентризма (цереброцентризма) стартовали, однако, задолго до выхода этой статьи. Антропологи могут предложить свою версию генеалогии идеи распределенного сознания, восходящую к работам Грегори Бейтсона[2], написанным им в период 1940–1960-х годов и собранным в книге "Экология разума" (*Bateson* 1978). Уже название книги отсылает к идее тесной связи человеческого интеллекта с окружающей средой, а вкупе с предложенным автором обоснованием фундаментального характера связей между разумом, организмом и средой (см. очерк об эпистемологии кибернетики: Ibid.: 229–232) мы получаем оригинальную концепцию распределенного сознания. Бейтсон прямо утверждает, что ментальный мир не ограничивается кожей. Более того, он утверждает, что индивидуальный разум имманентен не только телу, "но также каналам сообщений (*pathways and messages*) вне тела" (Ibid.: 326). В своем докладе "Патология эпистемологии", представленном на проходившей в 1969 г. на Гавайях конференции по проблемам психического здоровья, почти за 30 лет до выхода статьи Кларка и Чалмерса, он заявляет:

> …давайте спросим, думает ли компьютер. Я бы сказал, что нет. То, что "думает" и "применяет пробы и ошибки" – это система "человек плюс компьютер плюс окружающая среда". Линии, разграничивающие человека, компьютер и окружающую среду – чисто искусственные, фиктивные. Эти линии проходят поперек проводников, вдоль которых передается информация (различие). Они не являются границами мыслительной системы. Методом "проб и ошибок" думает система "человек плюс окружающая среда" (*Бейтсон* 2000: 448).

Кларк и Чалмерс в своей программной статье не упоминают работ Бейтсона, однако они ссылаются на хорошо знакомого с его идеями Эдвина Хатчинса, ученика Роя Д'Андраде, основателя когнитивной антропологии. Хатчинс цитирует положения из заключительных разделов "Экологии разума" (*Hutchins* 1995: 291–293). В своем исследовании средств навигации военного корабля он показывает, что когнитивные операции реализуются *распределенно* в ходе взаимодействия множества акторов, включающих как людей, так и различные инструменты и устройства, рассматриваемые в качестве *когнитивных артефактов*. Его концепция весьма близка позиции Бейтсона, считавшего, что разум имманентен не только системам "мозг плюс тело" (утверждение, развитое впоследствии в концепциях так наз. *embodied cognition* – воплощенного, или интегрированного с телом, интеллекта), но и значительно более широкой системе "человек плюс среда" (*Bateson* 1978: 230).

Взгляд на взаимоотношения сознания и материальной культуры как единой системы постепенно обретал поддержку также среди археологов и психологов разных специализаций. В археологии, например, в начале 2000-х годов сформировалась так наз. материально ангажированная теория (*Materially Engaged Theory, MET*), основанная на концепции распределенного сознания и некоторых постулатах *энактивизма* – теории сознания, противостоящей как картезианскому репрезентационализму, так и аналитической философии сознания (ср.: *Malafouris* 2013; *Varela et al.* 2013). Психологи предприняли попытку обоснования собственной генеалогии синтеза интеллекта и аффективности, с одной стороны, и среды – с другой, усмотрев истоки такой интеграции в работах основателя *Völkerpsychologie* Вильгельма Вундта (*Wundt* 1910–1920). В частности, некоторые из них увязывают его трактовку высших психических функций с отдельны-

ми утверждениями концепции распределенного интеллекта (ср.: *Cole*, *Engeström* 1993)[3]. Еще одно, с моей точки зрения, более убедительное представление об истоках экстерналистской позиции связано с работами американских прагматистов Уильяма Джеймса и Джона Дьюи (ср.: *Chemero*, *Käufer* 2016; *Vaesen* 2014). Дьюи более последовательно, нежели Джеймс (тоже, впрочем, писавший о материальности Я), критиковал дихотомию "тело–мозг". В своей работе "Очерки экспериментальной логики" он утверждает:

> Мышление, или обретение знания, совсем не является, как это часто полагают, кабинетным занятием. Причина, по которой оно им не является, обнаруживается в том, что оно не является событием, происходящим исключительно в коре (cortex) или в коре и органах речи. Мышление включает исследование, благодаря которому добываются необходимые сведения, и физический анализ, в результате которого эти сведения уточняются. Оно включает чтение, помогающее освоить информацию, слова, с которыми мы экспериментируем, и калькуляции, с помощью которых мы разрабатываем выдвигаемые концепции или гипотезы. Руки и ноги, всевозможные аппараты и устройства (apparatus and appliances of all kinds) являются в той же мере его частью, что и изменения в мозге (курсив мой. – *С.С.*) (*Dewey* 1916: 14).

Из этого следует, что для Дьюи мышление включало в качестве своих неотъемлемых составляющих не только мозг и тело, но и элементы окружающей вещной среды как продолжения (*экстенсии*) чувствующего и мыслящего агента.

Тематически вся эта группа идей связана не только с современными философскими и социологическими подходами к концептуализации способностей, умений, привычек и т.п. (как известно, сами способности часто рассматриваются как конкретные констелляции умений и привычек, телесных диспозиций и навыков), но и, например, с разрабатываемой в когнитивной психологии теорией "обусловленного контекстом", иными словами, *ситуационного* научения и познания (*situated cognition*). Этот контекст, включающий, как правило, разнообразные артефакты, играет важнейшую роль в процессе овладения речью и изучается детскими психологами, а также специалистами по разработке человеко-машинного интерфейса и инструментария для автоматического распознавания речи и систем искусственного интеллекта. Следует также отметить, что под рубрикой *situated cognition* скрывается семейство подходов, сторонники которых продолжают дискуссию об их относительных достоинствах и недостатках. Это так наз. (технически или биотехнологически) улучшенное (англ. *enhanced*), расширенное (*extended*), распределенное (*distributed*), телесно интегрированное (*embodied*), включенное в деятельность (*enacted*) и опосредованное (*mediated*) сознание/интеллект. В рамках этих концепций контекстуализация памяти выражается в таких терминах, как "укорененность" (*embeddedness, embedded memory*) и "включенность" (*entanglement, entangled memory*), отражающих ее интеграцию со средой и зависимость от материальных объектов (ср.: *Munteán et al.* 2017). Нередко все эти направления в философии сознания, когнитивных науках, теориях обучения и деятельности объединяются под рубрикой так наз. *экстернализма* психических функций или *когнитивной экологии.* Следует, однако, иметь в виду, что сама по себе контекстуализация когнитивных функций может интерпретироваться лишь как *поддержка* этих функций, находящих опору (*scaffolding, props*) во внешнем мире, что отражает весьма умеренный взгляд, в соответствии с которым когнитивные функции осуществляются исключительно за счет работы нейронных структур либо телесно интегрированного мозга (системой "тело *плюс* мозг"), т.е. не выходят за конвенциональные границы организма.

Перечисленные термины, используемые для обозначения соответствующих подходов, могут служить хорошим ориентиром для определения позиции использующих их авторов. Дьюи, Бейтсон и Кларк[4], например, как уже упомина-

лось выше, отстаивали более радикальную версию контекстуализации познания, а именно, включали в границы когнитивных систем элементы ближней среды, т.е. трактовали артефакты как *конститутивные* элементы мышления, его органические составляющие – *экстенсии*[5]. Всю эту обширную проблематику вряд ли можно охватить в рамках одной статьи, поэтому фокусом рассмотрения в данном случае станет роль артефактов в создании "ближних сред" (микрониш) и расширений (экстенсий), а также когнитивно-аффективные способности в их связи с индивидуальной политикой идентичности[6].

О типологиях артефактов

Для понимания основ функционирования распределенных когнитивно-аффективных систем и роли, которую играют в них вещи, животные и люди, следует иметь представление не только об истории исследований этих систем, которая пунктирно обозначена выше[7], но и о существующих в этой области типологиях и таксономиях. Знание оснований, по которым исследователи группируют артефакты, позволяет лучше понять особенности функционирования аффективно-когнитивных ниш, устройство которых, в свою очередь, играет важную роль в индивидуальной политике идентичности.

В литературе (не обязательно обращающейся к экологии человеческих способностей и проблемам локализации когнитивных и аффективных систем и их границ) представлено несколько таксономий артефактов и, в частности, эвокативных и когнитивных объектов (ср.: *Heersmink* 2013, 2021; *Lizardo* 2021; *Turkle* 2007; *Colombetti* 2020; *Viola* 2021; *Мортон* 2019) и различающихся по своим основаниям типологий форм интеграции организма и среды (ср.: *De Vignemont* 2011; *De Preester* 2011; *Соколовский* 2017, 2018). Следует заметить, что не все распределенные когнитивно-аффективные системы с необходимостью включают артефакты, некоторые из них охватывают лишь людей, а некоторые – людей, природные объекты и гибридные искусственно-естественные целостности (напр., модифицированные природные материалы)[8]. В археологии природные объекты (*натурофакты*), используемые людьми в качестве инструментов, иногда выделяются в отдельный класс так наз. *экофактов* (*ecofacts*).

Разработка онтологии артефактов пока отстает от других областей онтологических исследований. Занимавшийся этой проблематикой американский философ Рэндалл Диперт[9] в одной из своих работ описал ситуацию с определением онтологического статуса артефактов – он считал ее совершенно неудовлетворительной. Как и в антропологии, здесь существовала тенденция начинать с рассмотрения конкретных типов или видов артефактов без предварительного определения самого понятия артефакта[10]. Диперт приводит пример лингвистики как специализированной теории особого класса артефактов – высказываний, текстов, предложений, – именно по названной им причине весьма поздно обратившейся к разработке теории речевой деятельности (*Dipert* 1995: 119). Еще более заслуживающей нашего внимания является вторая из названных Дипертом причин: доминирование в англо-американской аналитической философии XX в. натуралистского, или позитивистского, подхода к таким объектам, обусловившее их рассмотрение исключительно как объектов *физических* (Ibid.).

В советской этнографии аналогом такого взгляда было резкое разделение сфер духовной и материальной культуры, как если бы предметы материальной культуры не отражали интенции, воли, эстетических и этических взглядов их изготовителей и пользователей, т.е. не являлись в этом смысле одновременно и "духовными". Понятно, что редукционистское рассмотрение артефактов как исключительно физических объектов препятствовало пониманию их особого онтологического ста-

туса, поскольку не выделяло их в онтологическом отношении среди природных объектов, превращая, таким образом, в *подкласс* редких в масштабе Вселенной физических объектов – и не более того. Диперт справедливо отмечает, что при таком рассмотрении исследователи артефактов были склонны разделять их характеристики на два класса: физические и наблюдаемые, с одной стороны, и психологические (исторические, реляционные) ненаблюдаемые свойства – с другой, что и свидетельствовало о скрытой повестке этой метафизики, обусловленной исходным позитивистским посылом (Ibid.: 131–132). Наконец, если даже кто-то из философов начинал с дефиниции артефакта, он не уделял этому должного времени и внимания, используя понятия (как, напр., *причина*, *объект*, *вера*, *мысль*, *действие*), которые не только сами нуждаются в определении, но в отношении которых существует множество противоречащих друг другу позиций, причем в само́й дефиниции позиция ее автора в отношении этих сложно устроенных понятий никак не обозначалась (Ibid.). Похожая ситуация встречается и среди антропологов, нередко удовлетворяющихся определениями, в которых используются представления и понятия, заимствованные из обыденного языка, впоследствии никак не комментируемые, как если бы они были абсолютно ясными.

Следует также помнить, что объемы понятий *артефакт* и *вещь* не вполне совпадают. Оба понятия содержат значительно отклоняющиеся от своих прототипов маргинальные случаи: можно обнаружить множество “не вполне вещественных” объектов как среди артефактов (напитки и сыпучие вещества – крупа, сахар, опилки; тропинка в поле или лесная дорога, само поле или фруктовый сад; рукотворный ландшафт; след ноги на песке; татуировка; музыкальные произведения; стихи; молитвы; театральные постановки; социальные институты типа брака; наконец, язык как средство коммуникации), так и среди вещей, во всяком случае, как они полагаются в некоторых философских традициях (здесь я заимствую примеры у Хайдеггера: облако, парящий коршун, глыба земли в поле, сам Господь Бог и мир в целом) (*Хайдеггер* 2008 [1935]). Некоторые авторы выделяют также так наз. *внутренние артефакты*, например, особым образом устроенное “ви́дение”, т.е. умозрение или оптику[11]. Однако область пересечения понятий *артефакт* и *вещь* остается довольно обширной и включает все предметы домашнего обихода (домашние вещи) и значительную часть повседневно встречающихся объектов, поскольку люди привыкли жить в искусственно создаваемой ими самими среде и уже практически не могут обходиться без нее.

Естественные языки за рамками профессиональных словарей также содержат множество терминов, обозначающих отдельные классы артефактов. Например, в русском языке, помимо родовых терминов, охватывающих всю совокупность домашних вещей – (движимое) имущество, (нажитое) добро, пожитки, скарб, барахло, рухлядь, – существуют и обозначения для отдельных классов вещей – утварь, посуда, мебель (обстановка), (бытовая) техника, инструменты (включая музыкальные), библиотека, (семейный) архив (включая фото), бумаги (документы), одежда, обувь, белье (постель), шитье, лекарства (аптечка), безделушки и проч. Какие-то из предметов обихода с трудом вписываются в перечисленные классы, кроме самых широких, и тогда наименование класса совпадает с наименованием самого предмета (иконы, ковры, портьеры). Революция в быту и новые технологии постоянно пополняют эти перечни движимого имущества. Среди домашних вещей появился не только спортинвентарь, но и многочисленные цифровые устройства (домашние кинотеатры, компьютеры, игровые приставки, смартфоны, ридеры и проч.) и (полу-)автоматизированные хозяйственные приборы (роботы-пылесосы, стиральные машины, умные холодильники и кофеварки и т.д.).

Во всем этом многообразии выделяются памятные (*memorabilia*) и вызывающие эмоциональный отклик предметы домашнего обихода (*эвокативные объекты*,

любимые вещи), играющие особую роль в биографических нарративах членов семьи и в силу этого имеющие прямое отношение к политике идентичности на ее персональном уровне. С ней тесно связанными оказываются также и подчеркивающие статус владельца вещи. По аналогии с демонстративным потреблением их можно назвать демонстративными (или *статусными*) артефактами. Известными примерами являются некоторые марки дорогих наручных часов, смартфонов, автомобилей, дизайнерские одежда и обувь, ювелирные украшения, антикварные вещи и коллекции и т.п. У статусных или демонстративных вещей есть противоположность: вещи, которые прячут или убирают подальше – старые, изношенные или редко используемые. Такие редко востребуемые вещи хранятся в особых местах (в сараях, кладовках, чуланах, шкафах, комодах и сундуках, на антресолях) и именуются в естественных языках "хламом", "скарбом", "рухлядью", "всякой всячиной" (иногда даже "мусором") и "мелочевкой" (к последней часто относят материалы для ремонта – гвозди, шурупы, гайки, провода и проч., в которых даже у жителей крупных городов с развитой системой услуг иногда возникает надобность).

Помимо уже упомянутого разделения вещей на классы артефактов, натурофактов и экофактов или на группы когнитивных и эвокативных артефактов некоторые исследователи предлагают более детальные таксономии. Например, австралийский философ Ричард Хеерсминк, анализируя семейство когнитивных артефактов, предлагает на основе выполняемых ими функций выделять в рамках этого семейства два рода – *репрезентационные* ("замещающие" или представляющие реальность) и *нерепрезентационные* (*экологические*), а каждый род, в свою очередь, подразделять на виды: первый – на *иконические*, *индексикальные* и *символические*, второй – на *пространственные* и *структурные* когнитивные артефакты (*Heersmink* 2013)[12] (см. Рис. 1).

При разработке этой таксономии Хеерсминк решал двойную задачу: сгруппировать когнитивные артефакты с похожими информационными свойствами и учесть их взаимные отличия в рамках конкретных когнитивных действий (Ibid.: 466). Таким образом, в фокусе его внимания оказываются *информационные* и *функциональные* свойства рассматриваемого им класса артефактов. Вслед за

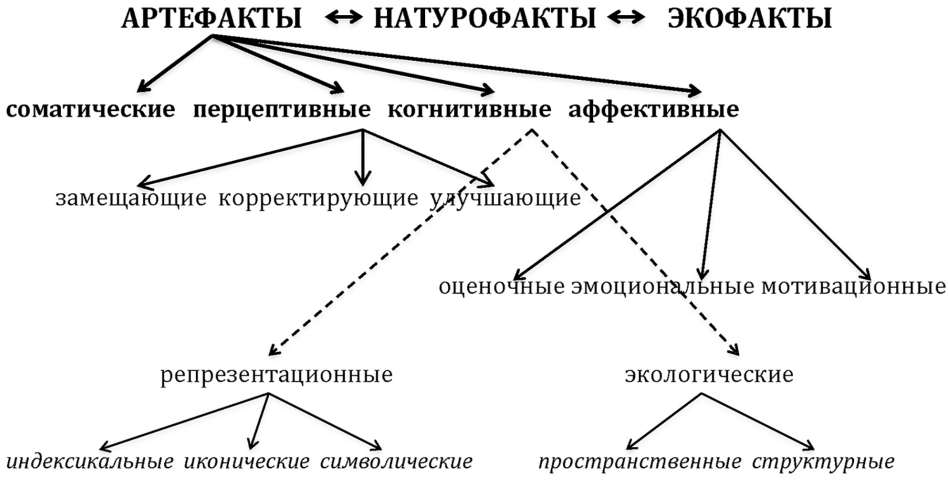


Рис. 1. Классификация артефактов (адаптировано из: Lizardo 2021)

Чарльзом Пирсом Хеерсминк предлагает разделить все репрезентационные артефакты на *иконические* (или *знаковые*), *индексикальные* и *символические*, хотя и отмечает, что конкретные артефакты могут совмещать свойства всех этих видов, так что имеет смысл говорить лишь о преобладании у них тех или других характеристик. *Иконические* артефакты характеризует изоморфизм между артефактом и замещаемым или представляем им фрагментом реальности. Карты, диаграммы, чертежи, графы, модели, рисунки, фотографии структурно изоморфны репрезентируемым ими объектам. *Индексикальные* артефакты имеют прямую каузальную связь со своими объектами: флюгер (или ветровой конус) на летном поле указывает направление ветра, как и шкала термометра – температуру жидкости, газа или тела, с которыми он оказывается в контакте. Наконец, связь *символических* артефактов с представляемыми или замещаемыми ими объектами определяется консенсусом или логикой. Все алфавиты и записанные ими тексты, музыкальные и балетные нотации, математические формулы и т.п. относятся к этой группе.

Род *экологических* (нерепрезентативных) артефактов представлен вещами, не отсылающими к другим вещам и не замещающими их, но работающими за счет своих пространственных или структурных характеристик в качестве элементов наших когнитивных операций. Примерами *экологических* артефактов могут служить раскрытая на нужной странице книга, что позволяет читать ее с того места, где мы остановились (схожим путем работают закладки в браузерах), лежащие на своем месте ключи или другие нужные предметы, что экономит нам время, не заставляя всякий раз заново вспоминать, где лежит необходимая вещь. Аналогичным образом работают и системы хранения файлов, которые мы организуем в своих персональных компьютерах: система вложенных папок, как и система книжных полок в домашней библиотеке, позволяет нам легко обнаруживать нужные файл или книгу, разгружая нашу память. На пространственной организации артефактов, облегчающей операции с ними, построены, например, линии сборки машин и сложных приборов (автомобилей, часовых механизмов и т.п.), а на изучении принципов этой организации – такая дисциплина, как эргономика.

К обширному классу когнитивных артефактов относятся линейки, обычные и логарифмические, уже подзабытые и вышедшие из употребления транспортиры и аршины, вообще все измерительные приборы – от домашних счетчиков электричества и воды до наручных часов и будильников, а также обычные тетради или блокноты, книги, все устройства для записи и воспроизведения звуков, образов и текстов, все средства ориентации в пространстве – карты, компасы, навигаторы или соответствующие им приложения в смартфонах, а из вещей за пределами дома – светофоры, таблички с номерами домов и названиями улиц, нагрудные значки с именами и фамилиями, например, у продавцов и официантов, ресторанные меню и даже узелок на носовом платке, который завязывала моя бабушка, чтобы не забыть сделать что-то, и еще тысяча и одна вещь, облегчающие нашу память и ориентацию в калейдоскопе бытовых ситуаций. Без всех этих изобретений наши когнитивные практики выглядели бы совершенно иначе и, скорее всего, совсем не отличались бы от когнитивных практик животных других видов (ср.: *Tomasello*, *Call* 1997).

Многие из приведенных выше примеров сфокусированы на памяти. Однако и прочие способности и умения человека опираются на артефакты, техносреду и культуру как распределенные и объединенные с телом и разумом системы, обеспечивающие не только успех в достижении целей и решении повседневных задач, но и выживание человечества в целом. Чтобы подтвердить этот тезис, обратимся к еще одной области человеческих сознания и телесности – аффектам, чувствам, эмоциям и эмоциональным атмосферам. Нуждаются ли они в материальных экстенсиях как необходимых элементах своей реализации?

Вещи и эмоции

Эмоциональное влияние вещей на повседневность оказалось недостаточно изученным по ряду причин; о них выразительно пишет автор серии книг по цифровой антропологии и STS Шерри Тёркл:

> Признание власти вещей (objects) досталось нелегко. За сдержанностью в исследованиях вещей как основы эмоциональной жизни, возможно, стояло чувство, что ты исследуешь материализм, поносимый как чрезмерность, или коллекционерство, рассматриваемое как слабость, или фетишизм, расцениваемый как извращение. За сдержанностью в исследованиях вещей как основы для мышления стояла ценность, которой наделялся, по крайней мере в западной традиции, пропозициональный способ познания. Абстрактное рассуждение в науке традиционно признавалось в качестве канона и стандарта мышления, и многие считали его синонимом знания вообще (*Turkle* 2007: 6).

Вышедшей под редакцией Тёркл сборник статей "Эвокативные объекты: вещи, которые помогают нам думать" состоит из нескольких разделов, в каждом из которых рассматриваются вещи, позволяющие творить, дисциплинировать себя и организовывать собственную жизнь, погружаться в историю и исполнять желания, переживать кризисы взросления и невзгоды, в том числе потерю родных и близких, предаваться воспоминаниям и медитировать. Авторы вошедших в этот сборник очерков описывают вещи, которые их трогали или вызывали у них сильные чувства.

Однако и до выхода этой книги появлялись отдельные работы, где в фокусе внимания оказывалось именно аффективное отношение людей к вещам. Способность вещей вызывать сильные эмоции была подмечена давно и издревле использовалась различными ремесленниками, а сегодня эксплуатируется архитекторами, дизайнерами, декораторами, парфюмерами, кутюрье, ювелирами, художниками и скульпторами, что, разумеется, не могло не вызвать интерес у ученых самых разных специальностей – историков, философов, психологов, экономистов, социологов и антропологов. Особое внимание в этой связи уделялось темам коллекционирования (ср.: *Elsner*, *Cardinal* 1994; *Bracken et al.* 2013; *Moist*, *Banash* 2013), роскоши (ср.: *Berry* 1994; *Суджич* 2015) и связанных с акцентированным отношением к вещам психическим расстройствам (фетишизму, клептомании, патологическому накопительству – хордингу, шопоголизму, силлогомании – синдрому Плюшкина, диспозофобии и др.). Одним из ранних опытов изучения отношения к домашним вещам стало исследование психологов и социологов Чикагского университета, которые в середине 1970-х годов провели опрос в Чикаго, посетив жилища 82 семей и взяв интервью у 315 человек (*Csikszentmihalyi*, *Rochberg-Halton* 1981: x, xiv). Интервьюеры спрашивали об атмосфере дома и преобладающем в нем настроении, а затем и о находящихся в нем вещах. Одним из основных вопросов был: "Какие из вещей в Вашем доме являются для Вас особенными?" Упомянутые в ответах почти 1700 разных вещей (примерно по пять на каждого опрошенного) были затем сгруппированы в 41 категорию. В числе наиболее часто называемых оказались предметы мебели, картины и рисунки, статуэтки и скульптуры, фотографии, коллекционные предметы, музыкальные инструменты, книги, растения, столовое серебро, часы, светильники и люстры, домашняя электроника, призы и трофеи, ювелирные изделия, игрушки, ковры и текстиль, одежда, домашний архив. Причины, по которым вещи оказывались особенными (значащими, дорогими, высоко ценимыми, памятными), были весьма разнообразны. В ходе анализа результатов опроса исследователи распределили почти 8 тыс. разных причин по 37 группам, затем близкие по смыслу группы объединили в 11 классов или общих мотивов (Ibid.: 56–57). Одним из выводов исследования стало заключение авторов: "память о прошлом, текущий опыт и мечты

о будущем неразрывно связаны с объектами, составляющими непосредственное окружение" человека (Ibid.: ix).

Разнообразие интерпретаций страсти к коллекционированию не может не удивлять: в то время как психоаналитики продолжают дискуссии о конкурирующих концепциях Фрейда и Юнга (*Gamwell* 1996; *Forrester* 1994), за рамками психоанализа распространены взгляды на коллекционирование не столько как на компенсацию или подкрепленную эволюцией и отбором черту характера, сколько как на занятие, обусловленное удовлетворением духовных потребностей, экономическим интересом, ностальгией или стремлением к освоению мира, тягой к саморазвитию, выражающейся среди прочего в заботе о статусе, престиже и имидже. Столь разнящиеся интерпретации опираются на инструментарии разных наук и отвечают на существенно различающиеся вопросы, лишь внешне сводимые к вопросу о мотивации людей в их отношениях с определенными классами вещей. К тому же сами коллекции (собрания раковин, бабочек, пивных пробок, винных или спичечных этикеток, марок, открыток и монет, виниловых дисков, живописи, мебели и т.д.) отражают настолько разные миры, что мотивы их создания вряд ли могут быть сведены к какой-то единой основе. Объединять столь разные вещи одним термином *collectibles* позволяет лишь наше к ним аффективное отношение, т.е. страсть коллекционера (см. Рис. 2).

В концептуальном отношении некоторые авторы проводят различие между *эвокативными* объектами и *эмоциональными* артефактами. К последним они относят и сами чувства как культурно конструируемые феномены, которые, в отличие от *эвокативных* объектов, являются *эвокациями*, а не триггерами эмоциональных состояний (ср.: *Löfgren* 2016; *Piredda* 2019; *Viola* 2021). Как уже упоминалось выше, было бы логичнее рассматривать оформляемые культурой

Рис. 2. Кабинет З. Фрейда в лондонской квартире с предметами из его обширной коллекции античных древностей (WikiCommons. 18M0139.jpg)

эмоциональные переживания как *интернализованные техники*, или *эмоциональные умения*. Бытовые выражения типа “обходительный человек” или научные концепции эмоционального интеллекта отражают наличие именно такого рода умений. Если согласиться с исключением из класса эмоциональных артефактов самих обработанных культурой аффектов, т.е. чувств, то противопоставление эвокативных объектов эмоциональным артефактам теряет смысл; они становятся синонимами с несколько различающейся семантикой, что типично для большинства синонимических пар.

О концепциях когнитивных и аффективных ниш

Включение элементов вещной среды в нашу когнитивную деятельность и наличие аффективной вовлеченности во взаимодействиях с определенными классами вещей, выделяемых как дорогие нам, любимые или, наоборот, избегаемые и ненавидимые, о чем уже упоминалось выше, служат опорой для концепции пространственно распределенного мыслечувствования (экологически распределенных материально вовлеченных сознания и аффективности). Как известно, обжитые пространства такого рода именуются в экологии нишами. До относительно недавнего времени экологические ниши рассматривались исключительно как структуры, отражающие адаптивные взаимодействия организмов с другими видами и с физическими элементами среды в рамках стратегий выживания и отбора. Человек за счет создания средств защиты от неблагоприятных воздействий среды (таких, например, как огонь, одежда и жилище) уже на ранних этапах эволюции сумел освоить экстремальные для своего проживания регионы. Однако это лишь одна из сторон создаваемых им ниш. Как и другие животные, человек вступает в сложные когнитивные и аффективные отношения с различными элементами среды. В конце 1970-х годов американский психолог, основатель когнитивной экологии Джеймс Гибсон предложил обозначить специфические связи со средой, обеспечивающие эффективное выживание и действие организма, неологизмом *affordance* (от англ. *afford* – предоставлять возможность, позволять), определив его как “возможность конкретного действия” (*Gibson* 2014 [1979]). (В русскоязычной литературе этот термин часто калькируют как *аффорданс*, хотя его можно передавать с помощью более привычных терминов *возможность*, *потенциал* или *потенциальность*.) Гибсон определял экологические ниши как наборы или комплексы конкретных аффордансов. Такие потенциальности, как отношения между организмом и средой, являются *реальными* (с учетом семантики термина “реальность”, производного от лат. *res* – вещь) и зависят одновременно от особенностей и организма, и среды; специализированные комплексы этих аффордансов, облегчающие особые классы действий, позднее стали рассматриваться как когнитивные или аффективные ниши (ср.: *Slaby et al.* 2019).

Если вы способны быстро найти книгу в домашней библиотеке, нужный файл на компьютере или вообще любую потребовавшуюся вам вещь в своем доме, вы – организованный человек, и устроенный вами порядок в доме работает, разумеется вместе с головой и телом, как единая распределенная когнитивная система – когнитивная ниша, не только экономящая время, но и позволяющая эффективно решать творческие задачи и обеспечивать хорошее самочувствие – физическое, моральное и эмоциональное. Это триединство является прямой демонстрацией наличия тесных связей между телом, психикой и идентичностью, однако не раскрывает механизмов этих связей. Такого рода системы реализованы повсюду, где человек нуждается в решении каких-то задач, предполагающих использование когнитивных умений. Например, вся транспортная структура города с ее дорогами и разметкой, дорожными знаками и светофорами, номерами домов, названиями

улиц и правилами дорожного движения работает как распределенная когнитивная система, облегчающая ориентацию даже без опоры на память и предварительное знание города. Каждый водитель дооснащает эту систему, настраивает на собственные нужды, используя карту, навигатор или смартфон, и создает тем самым персональную когнитивную среду, в которой необходимые для успешного перемещения вещи работают как слаженный ансамбль и разгружают память и интеллект человека, освобождая их для решения оперативных задач. Аналогичным образом с помощью артефактов и натурофактов мы создаем аффективные ниши, поддерживающие определенные настроения, или атмосферы, – расслабляющие (уюта, тепла, праздника) или тонизирующие и подстегивающие (состязания, испытания, опасности) (ср.: *Colombetti*, *Krueger* 2015; *Colombetti et al.* 2018).

Реконфигурация “ближней среды” как инструмент политики идентичности

Попытаемся теперь рассмотреть, как концептуальные аппараты представленных выше подходов позволяют нам обогатить словарь и уточнить границы предмета исследований политики идентичности. Нужно отметить, что персональное измерение политики идентичности и в антропологии, и в социологии, и в политических науках не так уж часто оказывалось в фокусе внимания. Коллективное измерение связей между идентичностью и потреблением (ср.: *Belk* 1988, 1995) изучено значительно лучше, однако эти исследования редко увязывают с экстерналистской трактовкой сознания и аффективности. Традиционные исследования политики идентичности обычно концентрируются либо на низовой политике сообществ, либо на официальной политике властей в отношении сообществ идентичности. Однако политика идентичности связана с событиями и системами, включающими не только людей, но и артефакты, и она строится среди прочего на сознательных, хотя не обязательно тщательно продуманных, манипуляциях вещным окружением, т.е. в результате отбора элементов индивидуальной (техно)культурной среды (создания микрониши). Мы привыкли составлять представление о человеке не только по его поведению и поступкам, но и по его одежде или вещам, которыми он себя окружает. Приведенные в качестве эпиграфа наблюдения Чичикова о жилище Собакевича отражают именно эти наши умения: первые впечатления о помещике, составленные приезжим мошенником по манере того одеваться и держать себя, находят новое подтверждение в обстановке дома Собакевича и устройстве всего хозяйства принадлежащей ему деревни. Это, однако, лишь внешние наблюдения об особенностях той индивидуальной аффективной ниши, которая подчиняет гостя атмосфере прочности, добротности и одновременно неуклюжести и упрямства, повествующей об основных чертах характера хозяина.

Однако даже у себя дома мы отнюдь не всегда окружены вещами, подобранными по нашему выбору – он ограничен не только нашими ресурсами и вкусом, но и пристрастиями наших близких и иногда уже ушедших от нас родственников, вещами, которые мы храним как память. Так, после переезда мы вынуждены сначала обживать новое место, привыкать к нему, обустраивать его, прежде чем почувствуем себя дома – это и есть создание аффективной ниши, в которой мы обретаем покой. Китайский фэншуй или приемы европейских архитекторов по созданию определенных атмосфер (напр., торжественности или уюта) свидетельствуют о наличии в конструировании аффективных ниш, функционирующих в пределах региональной культуры культурных универсалий. Композиторы и музыканты тоже используют средства своих культур для создания эмоционально насыщенных произведений. Наш характер или Эго не просто тесно взаимодействует с элементами таких сред – эти среды буквально являются

частью его динамического развертывания. Социологи, например, много писали о демонстративном потреблении, связанном с имиджем и престижем потребителя дорогих и модных вещей, но по какой-то причине не сделали концепцию демонстративного потребления частью исследований политики идентичности. Материальный аспект этой политики, столь властно и явно обнаруживающий себя в нашем повседневном обращении с вещной средой, должен наконец войти в репертуар этих исследований, чтобы преодолеть присущий им менталистский редукционизм. Следует также помнить о том, что вещная среда не обязательно сводится к совокупности артефактов. Иногда эффективными триггерами эмоций служат знакомые природные объекты, а порой (как в случае звезд и планет) эти объекты выступают в качестве компонентов специализированных когнитивных систем, таких, например, как морская навигация до изобретения компаса и гироскопа (*Hutchins* 1995). В отношении многих природных объектов манипуляции невозможны, но люди все же способны использовать эти объекты в качестве "строительных лесов", "протезов" или экстенсий своих эмоциональных переживаний либо когнитивных операций. Вещи вообще (как природные объекты, так и артефакты) имеют способность становиться необходимыми и неотъемлемыми компонентами наших эмоций, триггерами памяти и фундаментом человеческого мыследействия и в качестве таковых являются неотъемлемыми компонентами индивидуальной и групповой политики идентичности.

Примечания

[1] Противостоящую ей картезианскую позицию иногда называют *нейроцентризмом* (см. ниже Примеч. 3).

[2] Работы Бейтсона, известного части российских антропологов лишь в качестве "мужа Маргарет Мид", благодаря глубине и диапазону идей, повлиявших на кибернетику, теорию сознания, экологию и когнитивную антропологию, оказались сегодня значительно более востребованными, нежели труды его жены, однако в данной статье отмечается лишь один из аспектов его наследия, имеющий прямое отношение к идее распределенных когнитивных способностей человека.

[3] В философии сознания такая позиция обозначается как *экстернализм*. Она противопоставляется восходящей к Декарту классической интерналистской позиции, увязывающей сознание и его когнитивные функции лишь с деятельностью мозга, иногда обозначаемой также как нейроцентризм (или цереброцентризм).

[4] Дьюи, определенно, повлиял на позицию Кларка, который использовал в своем эпиграфе к книге "Supersizing the Mind" его рассуждения о сути ментальных актов, охватывающих как мозговые процессы, так и физическую деятельность и технические устройства в качестве обычных составляющих когнитивной деятельности (*Clark* 2008: vii).

[5] История данного понятия представлена в: *Соколовский* 2020.

[6] По этой причине соперничающие концепции в онтологии артефактов – например, дискуссии о том, представляют ли артефакты совокупности *функций* или же реализации их конкретного *использования* (как типичного, так и ситуативного, или потенциального; ср.: так наз. *affordances* [ср.: *Dipert* 1995]), – здесь рассматриваться не будут.

[7] Стартовавшие сразу после выхода статьи Кларка и Чалмерса и не затухающие по сей день дебаты среди философов, занимающихся проблемами сознания, когнитивных наук и эпистемологии (их промежуточные результаты отражены в нескольких монографиях и в более чем сотне статей; ср.: *Menary* 2010; *Carter et al.* 2018), хотя и имеют весьма серьезные следствия для нашей проблематики, но по причине их объема требуют отдельного обзора. Здесь упоминаются лишь некоторые из наиболее важных для рассматриваемой темы пунктов со ссылками

на соответствующие публикации. Западная традиция аналитической философии сознания неоднократно заходила в тупик, и сегодняшние надежды, связываемые с концепцией расширенного разума, являются откликом или следствием одной из такого рода неразрешимостей: физикалистский редукционизм, ставящий знак равенства между *ментальным* и *нейробиологическим* (т.е. в конечном счете *физическим*), оказался не в состоянии предоставить убедительное объяснение феноменологии сознания. А избегающие такой редукции концепции оказались не способны обосновать каузальную роль ментального именно в его специфическом качестве ментального, а не нейробиологического (физического). В то же время дуалистические концепции, отстаивающие автономность тела и разума, также не могли предложить решения проблемы ментальной каузации и плохо вписывались в эволюционистскую парадигму. В 1979 г. Томас Нагель предложил в качестве альтернативы *панпсихизм* – концепцию, в соответствии с которой сознание рассматривается как фундаментальная характеристика всего сущего. Со второй половины 1990-х годов эта позиция стала постепенно завоевывать признание среди философов сознания (см. подробнее: *Brüntrup*, *Jaskolla* 2017).

[8] Финский логик и философ Ристо Хилпинен, разрабатывавший онтологию артефактов, предложил называть такие гибридные природно-культурные объекты *натурофактами* (*naturefacts*) (*Hilpinen* 2011).

[9] Теоретико-деятельностная интерпретация онтологии артефактов Диперта высоко оценивается специалистами по философии материальной культуры. Например, Бет Престон, автор книги “Философия материальной культуры”, рассматривает предлагаемый им подход наряду с концепциями вещи Аристотеля и Маркса (*Preston* 2013: 27–30). Подход Диперта обстоятельно комментируется также в обеих версиях статьи об артефакте во влиятельной Стэнфордской энциклопедии философии (*Hilpinen* 2011; *Preston* 2020).

[10] Я уже комментировал весьма неудовлетворительную ситуацию, сложившуюся в отечественной антропологии материальной культуры и техники: в статьях антропологов и в опубликованных ими энциклопедических и справочных изданиях вы не обнаружите определений основных понятий – *техника*, *вещь*, *орудие*, *инструмент*, *артефакт*, – поскольку авторы сразу переходят к их конкретным разрядам, группам, видам или реализациям и образцам, из-за чего возникают сложности и с попытками установления ими границ классов описываемых объектов, и с попытками установления содержания выделяемых ими таксонов (*Соколовский* 2016).

[11] Ср.: утверждение Хатчинса, анализировавшего ориентацию мореплавателей-микронезийцев по звездам, в соответствии с которым их “стратегии видения” могут рассматриваться в качестве “внутреннего артефакта” (*Hutchins* 1995: 172–173). К категории внутренних артефактов, хорошо иллюстрирующей степень сращения наших тел с (техно)средой, следует относить также *привычки* и *умения* (подробнее см.: *Соколовский* 2018). Уместнее, однако, по предложению Хеерсминка рассматривать эти и аналогичные феномены не как *технологии*, но как *техники*. Поскольку они, в отличие от технологий, являющихся физическими объектами, выступают как *процедуры* или методы, и поскольку они чаще всего усваиваются в ходе обучения от других, их уместнее рассматривать как *интернализованные когнитивные техники* (*Heersmink* 2013: 469).

[12] Хеерсминк утверждает, что предлагаемая им типология опирается не на классификацию вещей по принципу цели их использования (т.е. она не антропоцентрична), а на свойства самих объектов. Это, однако, не вполне так, поскольку в основание этой типологии положено противопоставление артефактов природным вещам, что, разумеется, следует рассматривать как антропоцентристскую дихотомию.

Научная литература

Бейтсон Г. Экология разума. М.: Смысл, 2000.
Мортон Т. Гиперобъекты. Философия и экология после конца мира. Пермь: HylePress, 2019.
Соколовский С.В. Теории вещей и этнографии материальности // Российская антропология и онтологический поворот / Отв. ред. С.В. Соколовский. Томск: Изд-во ТГУ, 2016. С. 16–35.
Соколовский С.В. Антропотехноморфизмы и антропология техно-корпо-реальности // Социология власти. 2017. № 3. С. 23–40. https://doi.org/10.22394/2074-0492-2017-3-23-40
Соколовский С.В. Телесность и технологии в антропологическом контексте // Технологии и телесность / Отв. ред. С.В. Соколовский. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 3–21.
Соколовский С.В. Экстенсии как техносоматические сборки: к истории одной идеи // Corpus mundi. 2020. № 1. С. 15–35.
Суджич Д. Язык вещей. М.: Strelka Press, 2015.
Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический проект, 2008 [1935].
Bateson G. Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. Northvale: Jason Aronson Inc., 1987.
Belk R. Possessions and the Extended Self // Journal of Consumer Research. 1988. Vol. 15. No. 2. P. 139–158.
Belk R. Collecting in a Consumer Society. N.Y.: Routledge, 1995.
Berry C.J. The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Bracken S., *Gáldy A.M.*, *Turpin A.* (eds.) Collecting East and West. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
Brüntrup G., *Jaskolla L.* (eds.) Panpsychism: Contemporary Perspectives. N.Y.: Oxford University Press, 2017.
Carter J.A. et al. (eds.) Socially Extended Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2018.
Chemero A., *Käufer S.* Pragmatism, Phenomenology, and Extended Cognition // Pragmatism and Embodied Cognitive Science: From Bodily Intersubjectivity to Symbolic Articulation / Eds. R. Madzia, M. Jung. Berlin: Walter de Gruyter, 2016. P. 57–72. https://doi.org/10.1515/9783110480238-004
Clark A. Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension. Oxford: Oxford University Press, 2008.
Clark A., *Chalmers D.* The Extended Mind // Analysis. 1998. Vol. 58. P. 7–19.
Cole M., *Engeström Y.* A Cultural-Historical Approach to Distributed Cognition // Distributed Cognitions – Psychological and Educational Considerations / Ed. G. Salomon. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 3–45.
Colombetti G. Emoting the Situated Mind: A Taxonomy of Affective Material Scaffolds // The Journal for the Philosophy of Language, Mind and the Arts. 2020. Vol. 1. No. 2. P. 215–236. https://doi.org/10.30687/Jolma/2723-9640/2020/02/004
Colombetti G., *Krueger J.* Scaffoldings of the Affective Mind // Philosophical Psychology. 2015. Vol. 28. No. 8. P. 1157–1176. https://doi.org/10.1080/09515089.2014.976334
Colombetti G., *Krueger J.*, *Roberts T.* Editorial: Affectivity Beyond the Skin // Frontiers in Psychology. 2018. No. 9 (1307). https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01307
Csikszentmihalyi M., *Rochberg-Halton E.* The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
De Preester H. Technology and the Body: The (Im)Possibilities of Re-Embodiment // Foundations of Science. 2011. Vol. 16. No. 2–3. P. 119–137.

De Vignemont F. Embodiment, Ownership and Disownership // Consciousness and Cognition. 2011. No. 1. P. 82–93.
Dewey J. Essays in Experimental Logic. Chicago: University of Chicago Press, 1916.
Dipert R.R. Some Issues in the Theory of Artifacts: Defining "Artifact" and Related Notions // The Monist. 1995. Vol. 78. No. 2. P. 119–135.
Elsner J., *Cardinal R.* (eds.) The Cultures of Collecting. L.: Reaktion Books, 1994.
Forrester J. Freud and Collecting // The Cultures of Collecting / Eds. J. Elsner, R. Cardinal. L.: Reaktion Books, 1994. P. 224–251.
Gamwell L. A Collector Analyses Collecting: Sigmund Freud on the Passion to Possess // Excavations and Their Objects: Freud's Collection of Antiquity / Ed. S. Barker. N.Y.: SUNY Press, 1996. P. 1–12.
Gibson J. The Ecological Approach to Visual Perception. N.Y.: Taylor & Francis, 2014 [1979].
Heersmink R. A Taxonomy of Cognitive Artifacts: Function, Information, and Categories // Review of Philosophy and Psychology. 2013. No. 4. P. 465–481. https://doi.org/10.1007/s13164-013-0148-1
Heersmink R. Varieties of Artifacts: Embodied, Perceptual, Cognitive, and Affective // Topics in Cognitive Science. 2021. Vol. 13. No. 4. P. 573–596. https://doi.org/10.1111/tops.12549
Hilpinen R. Artifact // Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2011 Edition. https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/artifact
Hutchins E. Cognition in the Wild. Cambridge: MIT Press, 1995.
Kirchhoff M. Extended Cognition & Constitution: Re-evaluating the Constitutive Claim of Extended Cognition // Philosophical Psychology. 2014. Vol. 27. No. 2. P. 258–283. http://doi.org/10.1080/09515089.2012.724394
Lizardo O. A Finer Grained Taxonomy of Artifactual (Cultural) Kinds // Culture, Cognition, and Action (CultureCog). 11.06.2021. https://culturecog.blog/2021/06/11
Löfgren O. Emotional Baggage: Unpacking the Suitcase // Sensitive Objects: Affect and Material Culture / Eds. J. Frykman, M.P. Frykman. Lund: Nordic Academic Press, 2016. P. 125–152.
Malafouris L. How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement. Cambridge: MIT Press, 2013.
Menary R. (ed.) The Extended Mind. Cambridge: MIT Press, 2010.
Moist K.M., *Banash D.* (eds.) Contemporary Collecting: Objects, Practices, and the Fate of Things. Lanham: The Scarecrow Press, 2013.
Munteán L., *Plate L.*, *Smelik A.* Things to Remember: Introduction to Materializing Memory in Art and Popular Culture // Materializing Memory in Art and Popular Culture / Eds. L. Munteán, L. Plate, A. Smelik. N.Y.: Routledge, 2017. P. 1–25.
Piredda G. What is an Affective Artifact? A Further Development in Situated Affectivity // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2019. Vol. 19. P. 549–567.
Preston B. A Philosophy of Material Culture: Action, Function, and Mind. L.: Routledge, 2013.
Preston B. Artifact // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Fall 2020 / Ed. E.N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/artifact
Slaby J., *Mühlhoff R.*, *Wüschner P.* Affective Arrangements // Emotion Review. 2019. Vol. 11 (1). P. 3–12. http://doi.org/10.1177/1754073917722214
Tomasello M., *Call J.* Primate Cognition. Oxford: Oxford University Press, 1997.
Turkle S. Introduction: The Things That Matter // Evocative Objects: Things We Think With / Ed. S. Turkle. Cambridge: MIT Press, 2007. P. 3–10.
Vaesen K. Dewey on Extended Cognition and Epistemology // Philosophical Issues. 2014. No. 24. P. 426–438. http://doi.org/10.1111/phis.12041

Varela F.J., *Thompson E.*, *Rosch E.* The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge: MIT Press, 2013.
Viola M. Three Varieties of Affective Artifacts: Feeling, Evaluative and Motivational Artifacts // Phenomenology and Mind. 2021. No. 20. P. 228–242.
Wundt W. Völkerpsychologie, in 10 Bd. Leipzig: Engelmann, 1900–1920.

R e s e a r c h A r t i c l e

Sokolovskiy, S.V. Things, Affects and the Ecology of Mind: On Material Aspects of Identity Politics [Veshchi, affekty i ekologiia razuma: o material'nykh aspektakh politiki identichnosti]. ***Etnograficheskoe obozrenie*****, 2022, no. 5, pp. 57–75. https://doi.org/10.31857/S0869541522050049 EDN: HZZHVK ISSN 0869-5415**
© Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Sergei Sokolovskiy | http://orcid.org/0000-0002-0112-0739 | sokolovskiserg@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords
memory ecology, cognitive micro-niche, artefacts, affects, evocative objects, Umwelt, extensions, extended cognition, material culture, possessions, identity politics

Abstract
The author focuses on the less researched area of the intersection between affective-cognitive ecology and personal identity politics, which consists in intentional changes of the personal space (Umwelt) via (re-)construction of its cognitive (and mnemonic) and affective constituents that are enacted in dynamic interaction with habitual material and social surroundings. To the author's knowledge there were no works so far that combine the extended cognition and affect theories with identity politics research. It is argued that the conceptual toolkits of these approaches would be productive for personal identity politics research that has neglected its material dimensions.

Funding Information
This research was supported by the following institutions and grants:
Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation [075-15-2022-328]

References
Bateson, G. 1987. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology.* Northvale: Jason Aronson Inc.
Bateson, G. 2000. *Ecologiia razuma* [Steps to an Ecology of Mind]. Moscow: Smysl.
Belk, R. 1988. Possessions and the Extended Self. *Journal of Consumer Research* 15 (2): 139–158.
Belk, R. 1995. *Collecting in a Consumer Society.* New York: Routledge.
Berry, C.J. 1994. *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation.* Cambridge: Cambridge University Press.
Bracken, S., A.M. Gáldy, and A. Turpin, eds. 2013. *Collecting East and West.* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
Brüntrup, G., and L. Jaskolla, eds. 2017. *Panpsychism: Contemporary Perspectives.* New York: Oxford University Press.
Carter, J.A., et al., eds. 2018. *Socially Extended Epistemology.* Oxford: Oxford University Press.

Chemero, A., and S. Käufer. 2016. Pragmatism, Phenomenology, and Extended Cognition. In *Pragmatism and Embodied Cognitive Science: From Bodily Intersubjectivity to Symbolic Articulation,* edited by R. Madzia and M. Jung, 57–72. Berlin: Walter de Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110480238-004

Clark, A. 2008. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension.* Oxford: Oxford University Press.

Clark, A., and D. Chalmers. 1998. The Extended Mind. *Analysis* 58: 7–19.

Cole, M., and Y. Engeström. 1993. A Cultural-Historical Approach to Distributed Cognition. In *Distributed Cognitions – Psychological and Educational Considerations*, edited by G. Salomon, 3–45. Cambridge: Cambridge University Press.

Colombetti, G. 2020. Emoting the Situated Mind: A Taxonomy of Affective Material Scaffolds. *The Journal for the Philosophy of Language, Mind and the Arts* 1 (2): 215–236. https://doi.org/10.30687/Jolma/2723-9640/2020/02/004

Colombetti, G., and J. Krueger. 2015. Scaffoldings of the Affective Mind. *Philosophical Psychology.* 28 (8): 1157–1176. https://doi.org/10.1080/09515089.2014.976334

Colombetti, G., J. Krueger, and T. Roberts. 2018. Editorial: Affectivity Beyond the Skin. *Frontiers in Psychology* 9 (1307). https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01307

Csikszentmihalyi, M., and E. Rochberg-Halton. 1981. *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self.* Cambridge: Cambridge University Press.

De Preester, H. 2011. Technology and the Body: The (Im)Possibilities of Re-Embodiment. *Foundations of Science* 16 (2–3): 119–137.

De Vignemont, F. 2011. Embodiment, Ownership and Disownership. *Consciousness and Cognition* 1: 82–93.

Dewey, J. 1916. *Essays in Experimental Logic.* Chicago: University of Chicago Press.

Dipert, R. 1995. Some Issues in the Theory of Artifacts: Defining "Artifact" and Related Notions. *The Monist* 78 (2): 119–135.

Elsner, J., and R. Cardinal, eds. 1994. *The Cultures of Collecting*. London: Reaktion Books.

Forrester, J. 1994. Freud and Collecting. In *The Cultures of Collecting,* edited by J. Elsner and R. Cardinal, 224–251. London: Reaktion Books.

Gamwell, L. 1996. A Collector Analyses Collecting: Sigmund Freud on the Passion to Possess. In *Excavations and Their Objects: Freud's Collection of Antiquity*, edited by S. Barker, 1–12. New York: SUNY Press.

Gibson, J. (1979) 2014. *The Ecological Approach to Visual Perception.* New York: Taylor & Francis.

Heersmink, R. 2013. A Taxonomy of Cognitive Artifacts: Function, Information, and Categories. *Review of Philosophy and Psychology* 4: 465–481. https://doi.org/10.1007/s13164-013-0148-1

Heersmink, R. 2021. Varieties of Artifacts: Embodied, Perceptual, Cognitive, and Affective. *Topics in Cognitive Science* 13 (4): 573–596. https://doi.org/10.1111/tops.12549

Heidegger, M. (1935) 2008. *Istok khudozhestvennogo tvorenia* [The Origin of the Work of Art]. Moscow: Akademicheskii proekt.

Hilpinen, R. 2011. Artifact. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Winter 2011 Edition. https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/artifact

Hutchins, E. 1995. *Cognition in the Wild.* Cambridge: MIT Press.

Kirchhoff, M. 2014. Extended Cognition and Constitution: Re-evaluating the Constitutive Claim of Extended Cognition. *Philosophical Psychology* 27 (2): 258–283. http://dx.doi.org/10.1080/09515089.2012.724394

Lizardo, O. 2021. A Finer Grained Taxonomy of Artifactual (Cultural) Kinds. *Culture, Cognition, and Action (CultureCog).* 11.06.2021. https://culturecog.blog/2021/06/11

Löfgren, O. 2016. Emotional Baggage: Unpacking the Suitcase. In *Sensitive Objects:*

Affect and Material Culture, edited by J. Frykman and M.P. Frykman, 125–152. Lund: Nordic Academic Press.
Malafouris, L. 2013. *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement.* Cambridge: MIT Press.
Menary, R., ed. 2010. *The Extended Mind.* Cambridge: MIT Press.
Moist, K.M., and D. Banash, eds. 2013. *Contemporary Collecting: Objects, Practices, and the Fate of Things.* Lanham: The Scarecrow Press.
Morton, T. 2019. *Giperob'ekty. Filosofiia i ecologia posle kontsa mira* [Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World]. Perm': HylePress.
Munteán, L., L Plate, and A. Smelik. 2017. Things to Remember: Introduction to Materializing Memory in Art and Popular Culture. In *Materializing Memory in Art and Popular Culture*, edited by L. Munteán, L Plate, and A. Smelik, 1–25. New York: Routledge.
Piredda, G. 2019. What is an Affective Artifact? A Further Development in Situated Affectivity. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19: 549–567.
Preston, B. 2013. *A Philosophy of Material Culture: Action, Function, and Mind.* London: Routledge.
Preston, B. 2020. Artifact. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E.N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/artifact
Slaby, J., R. Mühlhoff, and P. Wüschner. 2019. Affective Arrangements. *Emotion Review* 11 (1): 3–12. https://doi.org/10.1177/1754073917722214
Sokolovskiy, S.V. 2016. Teorii veschei i etnografii material'nosti [Thing Theories and the Ethnographies of Materiality]. In *Rossiskaia antropologia i ontologicheskii povorot* [Russian Anthropology and the Ontological Turn], edited by S.V. Sokolovskiy, 16–35. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
Sokolovskiy, S.V. 2017. Antropotekhnomorfizmy i antropologiia tekhno-korpo-real'nosti [Anthropotechnomorphisms and the Anthropology of Techno-Corpo-Reality]. *Sociology of Power* 3: 23–40. https://doi.org/10.22394/2074-0492-2017-3-23-40
Sokolovskiy, S.V. 2018. Telesnost' i tekhnologii v antroplogicheskon kontekste [Corporeality and Technologies in Anthropological Context]. In *Teknologii i telesnost'* [Technologies and Corporeality], edited by S.V. Sokolovskiy, 3–21. Moscow: IEA RAN.
Sokolovskiy, S.V. 2020. Ekstensii kak tekhnosomaticheskie sborki [Extensions as Techno-Somatic Assemblages]. *Corpus mundi* 1: 15–35.
Sudjic, D. 2015. *Yazyk veschei* [The Language of Things]. Moscow: Strelka Press.
Tomasello, M., and J. Call. 1997. *Primate Cognition.* Oxford: Oxford University Press.
Turkle, S. 2007. Introduction: The Things That Matter. In *Evocative Objects: Things We Think With*, edited by S. Turkle, 3–10. Cambridge: MIT Press.
Vaesen, K. 2014. Dewey on Extended Cognition and Epistemology. *Philosophical Issues* 24: 426–438. https://doi.org/10.1111/phis.12041
Varela, F.J., E. Thompson, and E. Rosch. 2013. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience.* Cambridge: MIT Press.
Viola, M. 2021. Three Varieties of Affective Artifacts: Feeling, Evaluative and Motivational Artifacts. *Phenomenology and Mind* 20: 228–242.
Wundt, W. 1900–1920. *Völkerpsychologie: 10 Bd.* [Psychology of Peoples, 10 vols]. Leipzig: Engelmann.

К ЭКОЛОГИИ СОЗНАНИЯ И АФФЕКТА: КОММЕНТАРИИ

Д.А. Баранов, А.В. Верле, М.Д. Мирошниченко, С.С. Петряшин, А.А. Филатова, С.Ю. Шевченко, С.В. Соколовский

Дмитрий Александрович Баранов | https://orcid.org/0000-0003-4129-7771 | dmitry.baranov@list.ru | к. и. н., заведующий отделом этнографии русского народа | Российский этнографический музей (ул. Инженерная 4/1, Санкт-Петербург, 191186, Россия)

Артем Викторович Верле | http://orcid.org/0000-0003-1258-2987 | artemverle@gmail.com | к. филос. н., доцент кафедры философии и теологии | Псковский государственный университет (пл. Ленина 2, Псков, 180000, Россия)

Максим Дмитриевич Мирошниченко | http://orcid.org/0000-0003-1374-1599 | jaberwokky@gmail.com | к. филос. н., младший научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (Покровский бульвар 11, Москва, 109028, Россия)

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

Ася Алексеевна Филатова | http://orcid.org/0000-0002-0497-0018 | asyafilatova82@gmail.com | к. филос. н., доцент Школы образования ТюмГУ | Тюменский государственный университет (ул. Володарского 6, Тюмень, 625003, Россия)

Сергей Юрьевич Шевченко | http://orcid.org/0000-0002-7935-3444 | simurg87@list.ru | к. филос. н., старший научный сотрудник | Институт философии РАН (ул. Гончарная 12 стр. 1, Москва, 109240, Россия)

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

Ключевые слова
экстернализм, энактивизм, экология памяти, когнитивная микрониша, аффекты, эвокативные объекты, ближняя среда, экстенсии, распределенное сознание, материальная культура, политика идентичности

Статья поступила 27.06.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 26.07.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Баранов Д.А., Верле А.В., Мирошниченко М.Д., Петряшин С.С., Филатова А.А., Шевченко С.Ю., Соколовский С.В. К экологии сознания и аффекта: комментарии // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 76–113. https://doi.org/10.31857/S0869541522050050 EDN: IAFQUE

Baranov, D.A., A.V. Verle, M.D. Miroshnichenko, S.S. Petriashin, S.S. Filatova, S.Y. Shevchenko, and S.V. Sokolovskiy. 2022. K ekologii soznaniia i affekta: kommentarii [On the Ecology of Mind and Affect: Comments]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 76–113. https://doi.org/10.31857/S0869541522050050 EDN: IAFQUE

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

Аннотация
В настоящей публикации представлено обсуждение статьи С.В. Соколовского “Вещи, аффекты и экология разума: о материальных аспектах политики идентичности”, в которой автор размышляет о роли экологически распределенных и укорененных в ближней среде когнитивных и аффективных свойств и вещной среды в реализации политики идентичности. Критические замечания по поводу аргументации автора и свой взгляд на тему излагают Д.А. Баранов, А.В. Верле, М.Д. Мирошниченко, С.С. Петряшин, А.А. Филатова и С.Ю. Шевченко.

Информация о финансовой поддержке
Российский научный фонд, https://doi.org/10.13039/501100006769 [проект № 22-18-00450] (исполнитель М.Д. Мирошниченко)
Грант Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения: 075-15-2022-328) (исполнитель С.В. Соколовский)

Сквозь границы между людьми, местами и вещами

Д.А. Баранов

> *Пришло время для собирания мелочей, для долгого и старательного уплотнения всей среды нашего обитания. Пришла пора человеку, гордо объявившему себя мерой всех вещей, увидеть в вещах свою малую меру – предел определения. Страшнее всего на этой земле – соблазн беспредметности, и никогда не лишним будет предмет, пусть малый и случайный, который нас над этой пропастью держит.*
>
> (*Топоров* 1995: 90)

Статья С.В. Соколовского охватывает довольно широкий круг проблем, большинство которых находится на стыке разных дисциплин и школ. Это нашло и свое внешнее выражение, например, в стиле и используемой терминологии, неожиданных переходах от чуть ли не “эзотерического” языка до вполне себе повседневного. Работу не просто комментировать по причине впечатляющей широты диапазона обозначенных в ней проблем и подходов в материальных (и не только) исследованиях. Для полноценной дискуссии нужно как минимум быть знакомым со всеми теми новейшими публикациями в сфере социальных и гуманитарных дисциплин, на которые ссылается автор. Другая сложность обусловлена тем, что обсуждаемая работа носит большей частью ознакомительно-обзорный характер с элементами анализа – жанр, на мой взгляд, не вполне обычный для дискуссии. Именно поэтому моя реплика касается скорее не самой статьи С.В. Соколовского, а некоторых действительно актуальных вопросов, затронутых автором во второй ее части. Эти вопросы сводятся к одной общей проблеме, которую простыми словами можно сформулировать так: как вещи, благодаря своей материальности, в ходе взаимодействий с людьми, включающих изготовление и использование предметов, обладание и обмен ими и т.д., участвуют в политике индивидуальной идентичности? Или, если прибегнуть к хайдеггеровской метафоре молотка, можно сказать несколько иначе: статья поднимает вопрос о том, как молоток может создать определенный тип личности.

Подобные смещения фокуса в сторону объективации, когда “вещи, которые производят люди, формируют людей” (*Miller* 2005: 8), отсылают нас к разнообразным направлениям материальных исследований, которые условно включаются в так наз. материальный поворот. Вообще, широкое использование метафор выступает, если можно так сказать, вывеской данного поворота и является одновременно и сильной, и слабой его сторонами. Сильной, потому что прием инверсии, переворачивание с ног на голову, в данном случае – приписывание вещам интенциональности и способности обладать политикой (*Ваннини* 2011: 23), позволяет в иной перспективе взглянуть на взаимодействия людей и вещей, увидеть в последних субъектность. Если же согласиться с данным Э. Вивейрушем ди Кастру изящным определением объекта как недостаточно проинтерпретированного субъекта (*Вивейруш ди Кастру* 2017: 55), то эвристический потенциал использования метафор очевиден.

С другой стороны, опасность излишней метафоризации заключается в том, что от постоянного использования метафоры подвергаются риску реификации, и тогда возникают трудности в распознавании того, идет ли речь о метафоре или о буквальном понимании концепта, например, агентности вещей. Если говорить об агентности вещи в прямом смысле, то следует согласиться с Г. Харманом, утверждающим, что человеческие отношения принципиально не отличаются от взаимоотношений неодушевленных объектов (*Харман* 2012: 76). Выглядит подобное утверждение довольно радикально, и даже представители материального поворота достаточно осторожно используют понятие агентности не-человеков, опасаясь обвинений в излишней антропоморфизации. Если под агентностью понимать способность материальных объектов к действиям, то она, как заметил Т. Ингольд, является абсолютно загадочным свойством (*Ингольд* 2020: 114). Поэтому следует всегда оговаривать, что подразумевается под этим понятием, и если уж употреблять его в отношении материальных объектов, то не в смысле их активных действий и обладания ими интенциональностью, а скорее в значении противодействия, поскольку первоначальный импульс подобного рода взаимодействия, так сказать инициатива, исходит от человека. Кроме того, одним из парадоксов использования метафор, на который уже обращалось внимание, заключается в опасности депроблематизации вопроса, поскольку исследовательская метафора позволяет незнакомое сделать знакомым, непривычное – привычным и тем самым снять проблему.

Предыдущие рассуждения вполне применимы и к обсуждаемому С.В. Соколовским понятию политики идентичности, а точнее – роли материальных объектов в реализации персональной политики идентичности. Что имеют в виду, когда говорят, что вещи обладают политикой? Означает ли это, что артефакты могут иметь разум и намерения или эти разум и намерения им приписываются человеком – это человеческий разум, который только и доступен нашему пониманию (*Gell* 1998: 17)? Скорее последнее, т.е., иными словами, вещи начинают определять политику лишь в ситуации наличия определенных социальных взаимоотношений, а это значит, что материальные объекты являются, по всей вероятности, ресурсами и инструментами для создания, поддержания и восстановления статусных различий, а не самостоятельными агентами. Идентичности человека – гендерная, социальная, возрастная – не только отражаются в вещах, которые он сделал или которыми владеет, но и постоянно нуждаются в поддержке посредством изготовления этих вещей, что находит свое подтверждение на, так сказать, эмном уровне. Сравните, например, весьма характерное для сельского жителя высказывание: “Он для хозяйства всякую вещь сделает. Для мужика это главное дело. Не зря говорят: кабы не лыко да береста, и мужик бы

развалился" (*Филева* 2018: 28). Здесь можно увидеть тот самый материальный аспект политики идентичности, о котором пишет С.В. Соколовский.

В этом смысле ничего нового, за исключением вокабулярия, в понятиях "политика идентичности", "материальная экстенсия" и т.д. нет – в свое время об этом, но в других терминах, писали филологи. Так, например, Т.В. Цивьян говорила о способности материального объекта не только вступать с человеком в равноправные отношения, содержащие в себе порою зерна соперничества, но и охранять и поддерживать в том числе его статус (*Цивьян* 2001: 123, 137). В.Н. Топоров пошел дальше, указывая, что человек вынужден "контролировать себя, вести себя осмотрительнее, будучи под взглядом вещи" (*Топоров* 1995: 99). Он описывал явления, которые гораздо позднее назовут экстенсией, или, в терминах Д. Миллера, материальностью субъекта, т.е. распределением личности в вещах (*Miller* 2005: 8), на примере ряда мифологических традиций, в которых актуально представление о предметах как о некоем внешне отчуждаемом теле их хозяина, продолжающем свое неотчуждаемое тело (*Топоров* 1983: 255, сноска 58). На это следует заметить, что верно и другое, прямо противоположное суждение: личность человека может быть описана как результат собирания или изготовления вещей, как своего рода проекция ансамбля предметов. Подобная перспектива позволяет рассматривать вещи не в статике, а процессуально, как некое континуальное событие, в которое вовлечен человек. Т. Ингольд, предлагая альтернативу агентности материальности, призывает сконцентрироваться не на жизни в вещах, а на вещах в жизни, которые находятся в постоянном движении (Hicks 2010: 77). Это движение предметов сопровождается изменением онтологического статуса личности взаимодействующего с ними человека.

В целом филология не выстраивала непроницаемых барьеров между объектом и субъектом и учитывала разные перспективы, нередко заимствуя их у литературы, фольклорных текстов и мифопоэтических представлений. Для филологии подобное "превращение объектов в людей" (*Hicks* 2010: 10), знакомое в "мифологическом регистре", оказалось удобным концептом – с помощью него можно было описывать отношения между людьми и вещами как субъектно-субъектные. Это стало, вероятно, следствием развития теории полифонии М. Бахтина, применение которой к материальным объектам позволило услышать "голос" вещей.

Итак, "материальная" политика идентичности может включать в себя процессы и конституирования человеком себя в результате изготовления, использования/потребления вещей, признания себя в производимых объектах, выбора тех возможностей (аффордансов), которые предлагает среда, и "овеществления" памяти. Тут, в связи с цитированием С.В. Соколовским описания Собакевича из "Мертвых душ", уместно вспомнить другого героя этого произведения – Плюшкина, для которого многие предметы выступают беглым наброском его собственной биографии.

Как мне кажется, проблематизация этих и других материальных аспектов политики идентичности предполагает наличие у исследователя "нового витализтского материального воображения", о котором пишет, правда по другому поводу, Ф. Ванини (*Vannini* 2015: 319). Это воображение было у филологов, но оно не получило своего продолжения в виде теоретического осмысления. Материальное воображение означает не тривиальную анимацию предметной среды, а выработку – и здесь абсолютно прав С.В. Соколовский – соответствующего аналитического словаря для концептуализации субъектности материальных объектов, для описания ситуации, когда разрушаются границы между людьми, местами и вещами.

В заключение отмечу, что, несмотря на обилие и разнообразие работ, посвященных предметному миру, и попытки найти место для материи в материальности в более глобальной перспективе, актуальным остается вопрос, как соединить материальную науку с собственно материальностью.

Взгляд вещи: на пути к трансдисциплинарной антропологии идентичности

А.В. Верле

Обсуждаемая здесь статья проблематизирует границы предмета и словарь в одной из интереснейших областей антропологии – теории политики идентичности. В науках о человеке существует заметное расхождение в языках описания. Используемые то тут то там терминологии только сами внутри себя кажутся эвристически устойчивыми, но в приближении к рубежам растворяются, утрачивают определенность. Особенно это касается понятий, отсылающих к человеческой исключительности: разум, язык, общество, культура. Постгуманистические переопределения человека не только и не столько в его будущем, сколько в его прошлом открывают перспективы для нового конституирования базовых принципов (ср.: *Феррандо* 2022). Новое осмысление человека остро нуждается в интегральных и трансдисциплинарных интуициях и маршрутах, траектории которых связывают разные антропологии, экологию, искусствоведение, этологию, художественные практики, политическую теорию, технологию, эпистемологию, теорию эмоций и т.д. В общем виде фундаментальной задачей является уход от редукционизма и иных тактик упрощения в сторону сложного мышления на рубежах дисциплин и практик. Антропология вещи видится как один из маршрутов в такой перспективе. В этой связи представляется важным обозначить несколько идей, странствующих вокруг и около обсуждаемой статьи. Формат дискуссии позволяет отнестись к понятиям и их возможным дефинициям несколько бесцеремонней, чем обычно принято. Представляется полезным указать на некоторые точки пересечения различных стратегий, описанных в статье.

Пересечения антропоэкологии, идеи распределенного сознания, онтологии артефакта, феноменологии конституирования мыслечувственного могут быть тематизированы, например, в теории взгляда. Материал для такого предприятия нам дают исследования истории эмоций, эстетики лица, работы по феноменологии повседневного опыта, социальной психологии, искусствоведению, этологии. Ж.-П. Сартр в “Бытии и ничто”, вспоминая, как, будучи участником Сопротивления, скрывался с товарищами в кустах недалеко от занятой врагом фермы, пишет о феномене взгляда:

> Всякий взгляд, направленный на меня, обнаруживается в связи с появлением чувственной формы в нашем перцептивном поле, но в противоположность тому, что можно было бы думать, он не связан ни с какой определенной формой. Конечно, то, что чаще всего обнаруживает взгляд, так это направленность двух глазных яблок на меня. Но он хорошо обнаруживается также в шорохе ветвей, в шуме шагов, следующем за тишиной, в приоткрывании ставни, в легком движении занавески. Во время атаки люди, которые ползут в кустах, постигают взгляд, которого нужно избежать, не пару глаз, но всю белую ферму, выделяющуюся на фоне неба на вершине холма (*Сартр* 2000 [1943]: 280–281).

Обратим внимание на то, что у взгляда нет формальной определенности. “Взгляд фермы” как возможный взгляд возможных глаз сродни чувству, когда спиной ощущаешь невидимый взгляд. У сложного и антропологически важного понятия “взгляд” нет какой-либо определенности в науке. Попытка ее установить сопряжена с сущностными проблематизациями, которые здесь будут конспективно намечены в контексте обсуждаемых тем.

Типовому определению взгляда как направленности зрения на что-нибудь или кого-нибудь (ср.: *Ожегов*, *Шведова* 2006: 79) противоречит уже то, что взгляд – это не столько действие субъекта, сколько то, что на него воздействует. Данное уточнение позволяет почувствовать всю сложность объема этого понятия. Допустим в качестве гипотезы, что переход от субъективистской локализации взгляда к его вещно-объективному позиционированию есть один из эпизодов онтологического поворота. Остановимся в этой связи на феномене “взгляда вещи”, отмеченном уже Ж.-П. Сартром. Заметим, что обладать взглядом может все, что имеет сколь угодно условный вид лица: электрическая розетка, пятно на стене, окно дома, кора дерева… Феномен лица – это отдельная проблема, которая рассматривается в антропологии в связи с нормой и аномалией (ср.: *Элкинс* 2010: 17–54), в искусствоведении как эстетика портрета (ср.: *Woodall* 1997), в теории эмоций как культурно и исторически изменчивый выразительный комплекс (ср.: *Плампер* 2012), в криминалистике как идентификационный габитоскопический антропознак – но проблема “лица вещи”, насколько известно, остается малоизученной. Взгляды с фрески, иконы, фотографии, сила, слабость, рассеянность, сосредоточенность, монументальная мимолетность, пристальность, запредельность, узнаваемость, открытость и сокрытость этих взглядов – поле для перспективных исследований, в частности, в области антропологии вещи (ср.: *Антонов* 2014). Бартовское понятие *punctum’a* из его философии фотографии в некотором смысле может быть осмыслено как “взгляд вещи”, ибо представляет собой, как и взгляд вообще, влекущую к себе и в себя “деталь”, “укол”, “рану”, “перфорацию”, “чувствительную точку” (*Барт* 2011 [1980]). Взгляд на этом первом подступе уже утрачивает свою антропологичность. Добавим сюда взгляд животного (ср.: *Жуандо* 2016) и отдельный тип взгляда – взгляд невидимый: взгляд из чащи, из колодца, из тьмы и, конечно, с небес – этот взгляд вовсе не имеет ничего общего с лицом и глазом. Домашние вещи в их интерьерном немом переглядывании друг с другом и с нами в профилях и анфасах образуют насыщенные аффектами взглядов пространства нашего быта как бытия. Каталог и типология взглядов могли бы быть обширными, но хотелось бы оставить эту работу и обратить внимание на еще один существенный момент, непосредственно относящийся к понятию идентичности и к ее политике.

Вещная среда, пронизанная взглядами, взглядами конституированная, где вещи, тела, их состояния и события представляют собой сложные констелляции, есть место, в котором обретается взаимная определенность вещей. Здесь уместно вспомнить как о символическом интеракционизме и теории “зеркального Я” Ч. Кули, так и о “драматургическом подходе” И. Гофмана. Широко известные концепции формирования Я в интерпретативном поле Других в перспективе антропоэкологии вещи приобретают особый смысл. Вещные порядки и беспорядки, представленные в их аффективно-когнитивных конфигурациях, безусловно, являются элементами сложного состава “фронта”, в котором и осуществляется представление себя другим и иным в повседневной жизни. К. Гирц уже давно отмечал:

> Обнаруженное антропологами разнообразие духовных верований, систем классификации или структур родства различных народов, причем не только их непосредственных форм, но и самих способов бытия-в-мире, которые они одновременно поддерживают и выражают собой, распространяется также на их барабаны, резьбу, песнопения и танцы (*Гирц* 2010 [1976]: 38).

Материальная культура в тех или иных средах и локусах – это пространство объективированного взгляда, работа которого конструирует индивидуальную идентичность. Вещные конфигурации выступают полем трансидентичности. Представляется, что идентичность (индивидуальная и групповая) конституируется как констелляция вещей. В этом смысле, в предельном отношении, мы должны говорить о мире как о распределенной идентичности. По сути, любое повседневное бытие вписано в порядок (точнее – в целое) мира, и любое разделение, например на духовное и материальное, редуцирует его внутреннюю связность и макроэкологию к ситуативным познавательным конструктам. То есть реальность (=вещность) пронизана неким универсальным полем, эффекты которого в одних средах определяются как интенции притяжения физических объектов, в других – как коллективное чувство присутствия иного или ценностное отношение, в третьих – как взгляд или внимающее любопытство.

В работе “Материя и память” А. Бергсон писал: “В общем, воспринимать – значит сгущать огромные периоды бесконечно растянутого существования в несколько дифференцированных моментов более интенсивной жизни, резюмируя, таким образом, очень длинную историю. Воспринимать – значит иммобилизировать” (*Бергсон* 1999 [1896]: 626). Вещные констелляции в своей динамике представляют собой события континуума, манифестирующие потоковую целостность мира. В переходе от восприятия к восприятию, от вещи к вещи – во взгляде, в связанности, в отношении, в между и через только и улавливается “длинная история”. Отдельность вещи, тела и чего бы то ни было – эффект сгущения в восприятии, во взгляде, в отношении. Мысль Дж. Беркли “быть, значит быть вопринимаемым” (“to be” means “to be perceived”) в контексте антропологии “взгляда вещи” обретает дополнительный смысл. Культура и вообще сознание предстают как онтологические эффекты. И здесь в ряду упомянутых мыслителей самое место вспомнить и Спинозу с его фундаментальной идеей: сознание и протяженность – лишь два из множества атрибутов единой субстанции (ср. об актуальности Спинозы: *Винчигуэрра* 2007).

Еще один важный аспект вещности и внесубъективности связан с трансформацией человека в вещь. Человеческое тело становится вещью не только на войне или в больнице, но и в смерти. При этом противостоящее овеществлению человека общение в практике погребального ритуала дает богатый материал для осмысления этой стороны идентичности. Р. Герц писал, что “смерть воспринимается коллективным сознанием как временное выпадение человека из круга общения людей. Выпадение заключается в том, что умерший перебирается из реального общества живых в недоступное взору общество предков” (*Герц* 2019 [1905]: 177). Здесь фиксируется важное и тревожное соотношение взгляда, тела и смерти. Овеществление переживается как сокрытость, т.е. как удаленность в области вне возможностей взгляда. Или, как писали в автооповещениях в соцсетях, “объект удален либо вы больше не имеете прав его видеть”. Здесь возникает важная проблема сокрытости вещи, оппозиционная проблеме взгляда с его принципиальной открытостью. Особое значение погребальных ритуалов во всех культурах свидетельствует и об особом значении столкновения с живым как с вещью. Представляется, что иллюзия расхождения духа и тела родилась из этого столкновения. Но по меньшей мере подготовка нового языка для

разговора с ушедшим – одна из важнейших функций погребального ритуала. В этой связи можно обратить внимание и на особое отношение взгляда и смерти в феномене сглаза (ср.: *Shamash* 2020).

Хотелось обратить внимание и на такой аспект идентичности в плане вещного бытия, как мотив старости, поношенности вещи, ее поломки, который предстает как модус ее удостоверенной подлинности. Наиболее яркое описание этот феномен получил в короткой заметке А. Зон-Ретеля "Идеальные поломки". Здесь автор очень точно отмечает, что человек "присваивает себе власть над машиной не столько потому, что изучил инструкцию, как потому, что обрел в машине свое собственное тело" (*Зон-Ретель* 2016 [1926]: 83). "Настоящая собственность, – продолжает А. Зон-Ретель, – должна быть использована на всю катушку, иначе что с нее возьмешь, ее нужно употребить до последнего остатка, полностью исчерпать, поглотить и пожрать" (Там же). Любой артефакт в этой перспективе является телесной экстенсией. И более того, осмелюсь предположить, и само тело является экстенсией вещного мира, т.е. его артефактом.

В обсуждаемой статье очень точно обозначены неопределенность и недостаточность онтологии артефакта. Представляется, что упомянутая онтология имеет перспективы, если возьмется за рассмотрение пограничных областей и мерцающих феноменологических границ между артефактом, вещью и телом. Художественные практики ассамбляжа, инсталляции, перформанса могут многое прояснить открытому взгляду исследователя идентичностей. В качестве примера можно привести творчество американского художника Дж. Корнелла, обращавшегося к вещам и ассоциативным образам прошлого. Идентичность предстает и работает у Дж. Корнелла как вещный порядок, а процесс конституирования идентичности оказывается процессом обретения укорененности в вещных порядках, в их эфемерности (*Hartigan* 2007). Воображаемое прошлое в подобных арт-проектах вызывает, например, вопрос о сущности и интерпретативных тактиках современных этнографических коллекций. Выбор предметов в них, определенный случайностью, обстоятельствами, вкусом и пристрастиями собирателя, доступностью объектов и их отчуждаемостью, в дальнейшем провоцирует интерпретации на уровне описаний, порождающие интерпретации на уровне толкований. Все это истолковывающее движение оказывается абсолютно параллельным действительным смыслам рассматриваемой культуры просто потому, что некие артефакты, составляющие ее суть, в силу своей "непрезентабельности" остались незамеченными. С другой стороны, в горизонте самой культуры, возможно, эти "неявные" объекты могут не подлежать интерпретации. В любом случае в культуре (мире) как целом мы имеем дело с локальными тактиками смысла, а выход к стратегиям общего возможен гипотетически только при их некой многозначной транспозиции, где конкретность вещи и тела утрачивает определенность, где превалирует дрейф, смещающий устоявшиеся смыслы в зону неопределенности, удерживая при этом функциональное содержание этих смыслов.

Политика идентичности, как представляется, является частным случаем вещной онтологической определенности. Тавтологическая парадоксальность идентичности, как отмечал А.Д. Шмелёв, находит разрешение в естественном языке (*Шмелёв* 1990: 50). Хочется верить, что и антропология сможет определить идентичность в своем поле, обратившись к таким естественным практикам повседневности, как взгляд, домашний обиход, смерть и воспоминание.

Возводя когнитивную стену

М.Д. Мирошниченко

Был ряд секретных передач, которые Травис слушал: (1) костным мозгом: образы дюн и кратеров, лужи пепла, что заключали расслоенные лица Фрейда, Изерли и Гарбо; (2) грудным отделом: корпуса немецких подлодок, ржавеющие на пляже бухты Циндао, близ разрушенных немецких фортов, где китайские проводники размазывали по стенкам кессонов кровавые отпечатки ладоней; (3) крестцовым отделом: День победы над Японией, тела японских военных ночью на рисовых полях.

(*Баллард Дж.* Выставка жестокости)

Я начну с небольшой ремарки о взаимоотношениях между живыми системами и их окружением, как их видел ранний энактивизм. Проект Франсиско Варелы, Элеанор Рош и Эвана Томпсона производил разметку реальности, не соотносящую друг с другом субъекты и объекты, опосредованные репрезентациями, а схватывающую динамизм взаимозависимого возникновения субъектов и обитаемых миров (*Varela et al.* 1991). Именно в действиях, направляющих и формирующих сенсорно-моторные детерминанты восприятия и мышления, осуществляется мир. И здесь не имеется в виду, что миров, как сказал бы Жан-Люк Нанси, требуется столько, чтобы сложился единый всем мир, некая всегда уже обретенная данность объективного мира. Наоборот, из энактивизма следует, что мир как таковой – точнее, разнообразные миры, с которыми сопряжены множественные формы жизни – лишен объективных оснований. Безосновность мира означает, что его в строгом смысле не существует вне действий по его созданию; эти действия, в свою очередь, предшествуют как субъекту действия, так и тому, что ими производится. Энактивизм изначально находится в *этической* системе координат.

Что нам делать в мире, лишенном оснований, заселенном существами, лишенными субстанциального “Я”? Ведь и для когнитивизма, и для энактивизма важно, что субъект познания/действия возникает как поперечный срез процессов индивидуации в среде. Конечно, при таком видении становления индивида границы между телом, средой и “расширениями” становятся зыбкими и нестабильными. Индивид – это всегда гибрид, и его автономия конституируется на более высоком уровне сложности, чем уровень его восприятия. Располагается ли процесс индивидуации выше или ниже порога индивидуального осознания, можно спорить, и все же важным здесь выступает отказ от прочерчивания четких и однозначных границ.

Стоит тем не менее провести несколько концептуальных различий, которые могли бы быть полезными в дискуссии. Во-первых, есть смысл различать тезис о расширенном познании и тезис о *воплощенном* познании. Делокализация смысловых структур среды соответствует делокализации когнитивных процессов, принимаемой в расширенном познании: познание не ограничено ни пределами мозга, ни поверхностью кожи, а оказывается и “внутри”, и “вовне”. В то время как для расширенного познания граница между организмом и средой размывается, поскольку процессы могут быть “овнешнены” и расширены, для энактивизма полупроницаемая граница между живой системой и ее окружающей средой оказывается метаболически необходимой. Организм упрочивает свою автономию посредством дифференциации себя от среды, в то время как

в расширенном познании сама его автономия есть результат конституирования внешними, средовыми процессами.

Во-вторых, кажется важным конкретизировать идею “расширения” в контексте современного состояния энактивизма, а точнее – синкретической формации 4EA (Embodied, Embedded, Enactive, Extended, Affective), объединяющей исследователей по всему миру. Реляционное, экстерналистское понимание когнитивных процессов в расширенном познании – не то же самое, что модификация этого тезиса, включенная в миролюбивый синтез современного энактивизма на равных правах с остальными составляющими аббревиатуры. “Каноническая” версия этой идеи основывалась на философском *функционализме*, который отождествляет когнитивные способности системы с ее функциональной организацией. Проще говоря, познание не расположено нигде конкретно, оно рассредоточено вдоль контура абстрактной организации системы. Системе не обязательно воплощаться в плоти и крови, у нее даже может не быть мозга, самости и тела в привычном понимании. Она может представлять собой кремниевое соединение или поток солнечного ветра. Главное – обладать структурой, позволяющей ей вести себя определенным образом, который мы, люди, привыкли считать познанием, наделением мира смыслом и оформляющей деятельностью. Отныне субъект – даже не пучок перцепций, а набор структурирующих способностей, которые можно выводить наружу, распределять и рассеивать, культивируя “инженерию себя”.

Энактивистским ответом, впрочем так и оставшимся на маргиналиях дискуссий 2000-х годов, была идея *инкорпорирования* технологий, артефактов и объектов. Жизнь в энактивизме склонна к саморасширению, отсылающему к вариативным нормам жизнеспособности. Чтобы избежать дезинтеграции, организм вынужден поддерживать рекуррентные связи со средой, удерживая свою полупроницаемую целостность посредством постоянного химического и энергетического обмена. Жизнь определяется через способность вовлекать в свою деятельность процессы, которые она сама производить не может, инкорпорируя в исполнение своих функций то, что поддерживает их “извне”. Эван Томпсон, Том Фрезе и Эсекьель Ди Паоло перечисляют новые и искусственные органы, протезы и расширения тела, вовлекаемые в телесную схему, в качестве примеров таких “живых посредников” связи организма с миром (*Thompson*, *Stapleton* 2009; *Froese* 2014; *Di Paolo* 2009). Не зря Аннмари Мол и Джон Ло говорят, что парадигмальная активность тела – это метаболизм, а не отстраненное наблюдение (*Мол, Ло* 2017). Элизабет Гросс, в свою очередь, напоминает, что инкорпорация всегда соотнесена с экспорпорацией, потому пределы “расширений” тела становятся весьма неопределенными: расширяют ли органические границы тела моча, фекалии, слюна, кровь, волосы, ногти, кожные покровы и семенные жидкости (*Grosz* 1994: 81)? Понятно, что инкорпорирование оказывается чем-то иным, чем простое расширение, ведь оно обладает не только когнитивным, но и эмоционально-аффективным измерением опыта субъекта.

Не секрет, что, прежде чем когнитивистика обратила внимание на гибридный характер когнитивной деятельности, фигура *киборга*, т.е. гибрида человека, животного и машины, была введена постгуманистическим феминизмом. Донна Харауэй использовала это понятие, чтобы найти новые стратегии сопротивления технологической и колониальной экспансии капитализма (*Харауэй* 2017). Лишь впоследствии, в 2010-х годах, энактивисты причислили Харауэй к ряду своих попутчиков, чьи этико-политические аргументы можно использовать и как критику некоторых предпосылок когнитивной науки – ее атомизма и нечувствительности к культуральным аспектам познания. Энди Кларк, Том Фрезе и Ламброс Малафурис без устали напоминают нам, что мы эволюционно сфор-

мировавшиеся киборги, чей мозг биологически склонен делегировать часть когнитивных процессов элементам окружающей среды (*Clark* 2007; *Malafouris* 2015). Вот что позволяет не только осваивать новые практики и умения, но и передавать их другим, филогенетически закрепляя обновляемые габитусы сквозь поколения.

Но где можно встретить современных киборгов? Тобин Сиберс, говоря о влиянии инвалидности и неизлечимых заболеваний на жизни пациентов, вскользь утверждает, что такие люди – тоже киборги, однако в совсем ином смысле (*Siebers* 2001). Киборги Харауэй бессмертны, они наслаждаются своими произвольно конструируемыми телами. Они не болеют, не стареют и не умирают, одним словом, им неизвестно страдание. Понятно, что, в свете утверждения Сиберса, киборгами будут люди, чья жизнь продлевается и поддерживается биомедицинскими технологиями. До их появления такие пациенты были обречены на смерть, ведь их считали уязвимыми и зависимыми, "овощами", не способными позаботиться о себе. Аппараты ИВЛ, протезы, импланты и искусственные органы, инструменты альтернативной и аугментированной коммуникации, диализ и плазмаферез – все это способы поддержания жизни тех, кто иначе был бы "не жилец". Говоря коротко, киборги у Харауэй не испытывают боли, в то время как большинство случаев расширения/инкорпорирования технологий в тело сопряжено с болевыми ощущениями и экзистенциальным дискомфортом. "Активный экстернализм" как будто укрывает эту двойственность технологий. Заслуживает внимания тот факт, что люди с различными инвалидностями и нарушениями становились экспериментальными субъектами при разработках пользовательских интерфейсов и эргономических сред, ведь принято считать, что любая "юзабельная" технология по определению ассистивна. Работая отлаженно, она выполняет роль протеза, опоры, ассистирующей в создании микрониши, которая никогда не бывает этически нейтральной.

Впервые понятие киборга было введено медиками Манфредом Клайнсом и Нейтаном Клайни. Оно резюмировало представление о человеческом организме как модулярной системе с заменимыми органами-запчастями (*Kline* 2009). Киборг – это тот, чьи органы замещаются искусственными аналогами, скажем, чтобы адаптировать и усовершенствовать его возможности к экстремальным физическим нагрузкам. В 1960-е годы американские кибернетики пытались создать прототипы киборгических технологий. Так, Норберт Винер проектировал аппарат "слышащая перчатка", впоследствии им запатентованный (*Mills* 2011). Аппарат задумывался как вспомогательное устройство для слабослышащих людей, которое "переводило" бы звук человеческого голоса в вибрации, подаваемые на чувствительную поверхность ладони. Оказавшийся неудачным, этот проект тем не менее по своей сути был первой попыткой применить кибернетические представления о живых и мыслящих системах к человеку, не называя при этом последнего киборгом. Уже в этом намечалось восстановление медицинской нормы. Каждое такое "расширение" задним числом создает соответствующую ему "неспособность", несоответствие господствующей норме, – резюмирует Поль Б. Пресьядо (*Preciado* 2018).

Насколько внутренними являются интернализованные артефакты умозрения, оптики и глубинных убеждений? В самом ли деле мои убеждения принадлежат мне? Хочется напомнить, что Шон Галлахер и его коллеги по цеху "критической нейронауки" отвечают на этот вопрос отрицательно. Нет, говорят они, убеждения и системы ценностей суть не врожденные идеи, это вмененные представления, накладывающие ограничения на наши способности, потребности и запросы. Коллективные практики нормализуют действия и восприятия, предписывая одни действия и воспрещая другие. Этим формируется горизонт

культурных аффордансов, задающий систему ожиданий и подкрепляющий определенный поведенческий репертуар (*Slaby*, *Gallagher* 2015). Этому представлению не избежать явной аналогии с ложным сознанием и идеологической надстройкой, становящимися технологиями политического управления. Галлахер, отвечая Кларку и Чалмерсу, педалирует особую роль институтов, представляющих собой не только первичную среду социализации, но и основной пример "расширения" тела и его способностей (*Gallagher* 2013). Мы обращаемся к специалистам в какой-то области, чтобы что-то узнать или уточнить наши познания. Кларк считал, что абстрактные понятия, концепты и теории в "компрессированном" виде дают комплексные цепочки информации, которые можно использовать, не задумываясь о том, кем они были созданы и какова их история (*Clark* 2000).

Можно увидеть в этом когнитивистский аналог феноменологических седиментаций – истин, по словам Жака Деррида, установленных "однажды, но раз и навсегда". Галлахер же считает, что опорой индивидуальных когнитивных процессов могут быть как отдельные люди, так и коллективы или институты, где последние были сформированы и установлены до нас и без нас. Напрашивается замечание, которое можно углядеть и у Фрезе: отождествление артефактов и людей неэтично, ведь нам знакомы примеры, когда целые народы, классы и социальные группы расчеловечивались и сводились к объектам или орудиям. При этом Фрезе и Ди Паоло не смущает, что предустановленная институциональная нормативность ограничивает автономию человека, ведь, отнимая одни возможности, она будто бы дарует нам другие. Мишель Майезе и Роберт Ханна считают, что такое институциональное нормирование имеет амбивалентную природу. Индивид может "подключиться" не только к *развивающим*, но и к *деформирующим* институтам, и каждый из них по-своему вычерчивает онтогенез индивида (*Maiese*, *Hanna* 2019). Социальность, стало быть, не столько расширяет, сколько формирует и фундирует индивида, она не может трактоваться как очередное нейтральное расширение. Конечно, в современном мире именно деформирующие институты влияют на наш жизненный мир – тем сильнее, чем успешнее его научно-технологическая колонизация. И это приводит к тому, что вместо *когнитивных ниш* возводятся *когнитивные стены*, обороняющие существующий миропорядок.

Политику идентичности как концепт, задающий тон решениям в области социальной политики некоторых стран первого мира, много критиковали. Основная проблема политики идентичности состоит в эссенциализации способов существования и субъективации. Феминизм и критическая теория пытались показать, что идентичность – это, во-первых, нечто текучее и лишенное субстанциального основания, а во-вторых, возникающее из практик интерпелляции, дисциплинирования и контроля. Одно дело – быть полиморфным субъектом, свободно меняющим способы самоидентификации и ускользающим от однозначного остенсивного определения, будь то "женщина", "квир", "субальтерн", и совсем другое дело – быть поименованным и этим включенным в существующие конвенциональные рамки нормирования и субординации.

Близкую интенциям статьи Сергея Соколовского идею можно найти у Катрин Малабу, когда она критикует менеджерский дискурс эффективности и *lifelong learning*, будто бы подкрепленный "потрясающими фактами" из жизни мозга (*Малабу* 2019). Неолиберализм говорит нам: ваш мозг пластичен, он может стать кем угодно – ведь способность к трансформации индивидуального нейрофизиологического рисунка коры зависит от ваших практик, навыков и обучаемости. Так будьте же эффективными и переобучаемыми на рабочем месте, сделайте работу вашим хобби и страстью, используйте умение своего мозга

быть кем угодно – однако в порядке, регламентированном вашими профессиональными обязательствами и размеченном циклами работы и досуга. Иными словами, пластичность оказывается у нас украденной. Вместо того чтобы быть кем угодно, не укладываясь в нормативные идентичности, мы жертвуем пластичностью, получая взамен ее конформистский суррогат – гибкость, работоспособность и послушание.

Между тем один из важных уроков критической теории состоит в том, что принятие уготованной господствующими социальными институтами идентичности – трактуемой эссенциалистски просто потому, что ею нужно управлять, подводить под законодательство и согласовывать с имеющимися коллективными представлениями – полностью совпадает с отказом от возможности быть *другим*, не поддающимся заранее сформировавшимся определениям.

В связи с этим возникает вопрос: как совместить эту нейрофизиологическую, соматическую и эмоционально-аффективную свободу – или, как сказал бы Ханс Йонас, "нуждающуюся свободу" (*Jonas* 2001) метаболизма, – которая позволяет создавать множественные окружающие миры, раскрывающие морфологическое и неврологическое разнообразие форм жизни, с нормирующими практиками политик идентичности? В самом деле, коль скоро границы между телом, технологиями и окружающей средой условны и фиктивны и не совпадают с границами живой системы, возникающей на перекрестье этих сопряженных друг с другом составляющих, то насколько корректно отсылать в этом случае к готовности принимать на себя идентичность? Ведь она не просто отводит такому вольно преобразующемуся субъекту некое местоположение в пространстве социальной жизни, но и накладывает искусственные ограничения на эти преобразования.

Расширенная личность и антропология материальной культуры

С.С. Петряшин

Когнитивные исследования в российской этнографии и антропологии не пользуются популярностью и остаются по большей части уделом отдельных ученых. Поэтому можно сказать, что статья Сергея Валерьевича Соколовского не падает на "возделанную почву", но "культивирует" дисциплинарный интерес к когнитивной антропологии и смежным областям знания. Автор обсуждаемой работы ставит перед собой задачу познакомить аудиторию с философскими и психологическими концепциями распределенного сознания и обратить внимание исследователей на конститутивную роль вещей в индивидуальной политике идентичности. В исследованиях материальной культуры рецепция такого подхода отчасти подготовлена классическими для данной области антропологическими работами, нацеленными на решение смежных проблем. Краткий обзор нескольких авторитетных концепций позволит посмотреть на предлагаемую Соколовским перспективу через призму антропологии материальности.

Дэниел Миллер, Мэрилин Стратерн и Альфред Гелл в конце 1980–1990-х годах опубликовали ряд трудов, открывших новую эпоху в антропологическом изучении предметной среды[1]. Для "перезагрузки" этой тогда еще консервативной области исследований они отталкивались от современной им социальной теории и философии. Особенно востребованными оказались неомарксистские, (пост)структуралистские, семиотические, феноменологические подходы.

На основе этих теоретических ресурсов антропологи предложили свое решение проблемы картезианского дуализма субъекта и объекта.

В исследовании "Материальная культура и массовое потребление" Дэниел Миллер предложил видеть в товарах массового производства ресурс для индивидуализации (*Miller* 1987). Свои взгляды он противопоставил неомарксистской критике "общества потребления", которая предполагает, что современный человек в процессе потребления стандартизированной продукции обезличивается и отчуждается. Согласно Миллеру, люди сознательно выбирают те или иные товары для развития и укрепления своих идентичностей. Методологически он опирается на диалектику Гегеля и заимствует у него понятие объективизации. Под объективизацией понимается процесс, когда человек инвестирует себя в предметы, овеществляется в них, но лишь для того, чтобы потом реинкорпорировать (потребить) расширенную и ранее "отчужденную" часть себя. Соответственно, "объективизация" не соединяет автономные сущности – субъект и объект, – а их производит (*Miller* 2005: 9–10). Самосознание индивида, т.е. способность рефлексировать и смотреть на себя как бы со стороны, требует внешней позиции, которую и создают самоотчуждение и овеществление части себя. Формируемая в процессе объективизации идентичность, однако, может быть как индивидуальной, так и коллективной.

Концепция "дивидуала", "делимой личности" (*dividual*, *partible person*), была предложена Мэрилин Стратерн в монографии "Гендер дара" (*Strathern* 1988) в качестве альтернативы марксистским и феминистским интерпретациям меланезийских культур, критикуемых за "вчитывание" в локальные контексты западных концептов личности-индивида, гендера, труда, товара и др. Согласно Стратерн, меланезийские личности ("дивидуалы") конституированы отношениями с другими людьми. Отношения при этом принимают форму даров. Можно сказать, что каждая личность состоит из набора даров, полученных и отданных другим людям. Постоянный обмен дарами – отделяемыми частями личности – между людьми делает их личности динамичными, взаимозависимыми и овеществленными. Каждый меланезиец, по мнению Стратерн, обладает агентностью и способностью стратегически рассчитывать трансформацию своей личности и "контрагента" в процессе обмена дарами. Гендерная принадлежность дара в этом контексте оказывается важной характеристикой, которую необходимо учитывать при расчетах.

Исследование другого специалиста по Меланезии – Альфреда Гелла – посвящено антропологии искусства (*Gell* 1998). В своей работе он развивает идеи Стратерн и вводит понятия "распределенная личность" и "расширенное мышление". Согласно Геллу, человек, когда вступает во взаимодействие с некой вещью, оставляет в ней сознательно или бессознательно часть себя. Впоследствии другие люди могу считать с этой вещи связанную с ней личность, ее интенции и отреагировать на них. Поэтому Гелл признает за такого рода вещами определенную социальную агентность, пусть и вторичную по отношению к человеческой. Личность не привязана к физическому телу, но включает в себя разнообразные индексы – следы, которые могут быть соотнесены с некоторым человеком. Таким образом, индексы ("предметы искусства") выступают воплощениями социальных отношений, медиаторами действий и в этом ракурсе осмысляются как "овнешненная" часть личности (см. подробнее: *Петряшин* 2018).

Мышление, по Геллу, также не ограничивается телом. Так, меланезийская Кула как целое представляется ему формой мышления: «Разум может существовать как объективно, так и субъективно, т.е. как схема обмениваемых объектов-индексов личности, в данном случае наручных браслетов и ожерелий, так и как мимолетная последовательность "мыслей", "интенций", "ментальных

состояний” и др.» (*Gell* 1998: 232). Этот принцип гомологичности внутреннего и внешнего в личности касается и индивидуального мышления. Например, полное собрание работ художника является объективной формой его творческого мышления и позволяет в определенной степени проследить его развитие. Темпоральная структура отношений между работами художника в рамках его наследия “овнешняет или объективирует тот же тип отношений, который существует между внутренними состояниями ума художника как существа, наделенного сознанием” (Ibid.: 236). Другим примером может служить частная коллекция и мышление коллекционера.

Обсуждаемые работы Миллера, Стратерн и Гелла за десятилетия “обросли” разнообразной литературой, критикующей и развивающей выдвинутые ими тезисы, но объем реплики не позволяет их даже кратко описать. На фоне работы Соколовского легко заметить, что в концепциях данных авторов вещи очень сильно “социализированы” и свое значение обретают прежде всего во взаимодействии и коммуникации между людьми. Когнитивисты, наоборот, в своих работах порой позволяют себе выносить за скобки общество и прагматику действий, вследствие чего человек в мысленном эксперименте оказывается один на один с вещами. В такой стерильной ситуации легче подчеркнуть важность предметов для мышления и переживания эмоций. Возникает, однако, необходимость адаптировать находки когнитивистов к реальности социальной жизни. Также можно заметить, что в концепциях Миллера, Стратерн и Гелла не различаются когнитивные и аффективные артефакты. Аффективная составляющая вещей при этом кажется более ярко выраженной. Стандартные примеры когнитивных артефактов, такие как записные книжки, часы, календари, компасы, счеты, в их работах практически отсутствуют. Это, однако, может свидетельствовать и об условности такого разделения в перспективе расширенной личности. Один и тот же предмет может быть записан в оба класса. С этой точки зрения приводимые Соколовским типологии артефактов – это во многом типологии способов использования вещей, а не самих вещей как относительно автономных сущностей.

В качестве примера такого многофункционального артефакта можно привести безмен – традиционный для России тип неравноплечных весов (см. подробнее: *Петряшин* 2019). Он представляет собой деревянный или металлический стержень, на одном конце которого находится противовес, а на другом – крючок или чашка для груза. По стержню идет шкала измерений в фунтах или килограммах, обозначенная точками или зарубками. Для взвешивания груза петля передвигается вдоль безмена в поисках точки равновесия. Из этого формального описания мы можем заключить, что безмен как измерительный прибор является классическим когнитивным артефактом. При этом он может быть классифицирован сразу несколькими способами. Он репрезентирует вес другого, непосредственно с ним соприкасающегося предмета и, соответственно, подпадает под определение индексального артефакта. Сама же состоящая из ряда точек измерительная шкала, оценивающая вес в фунтах/кг, в силу своей конвенциональной природы делает безмен символическим артефактом. Также символический характер имеют мнемонические зарубки и насечки на безменах, которые их владельцы иногда делали, чтобы отметить определенный вес (напр., одолженной соседям муки). Наконец, декор некоторых безменов содержит фигуративные изображения (напр., человека с безменом в руках), что придает им иконичность.

В рамках предложенной Соколовским типологии, однако, характеристика безмена не может ограничиться его когнитивными функциями. Так, он служит перцептивным артефактом, так как позволяет преодолеть ограничения физио-

логического чувства веса – недостаточно точного и субъективного – и даже заместить его. Безмен способен также вызывать различные аффекты. При помощи безмена можно было легко обвешивать, поэтому отношение к нему в крестьянской среде было двойственным. С одной стороны, безмен имел положительный "моральный облик", что отражено в ряде пословиц и загадок: "Железна душа не берет барыша"; "Кто не крещен, не рожден, а правдой живет?" (*Садовников* 1876: № 454–455). С другой стороны, в фольклоре можно найти и его негативную характеристику: "Кто не имеет ни головы, ни рук, ни ног, а везде ходит и всех обманывает?" (Там же: № 456). Как аффективный артефакт безмен мог становиться и инструментом индивидуализации человека, частью его распределенной личности. Так, безмен считался обязательным атрибутом скупщиков и торговцев мелочным товаром – "безменников", "тарханов". Пословица при этом рисует портрет скупщика из перспективы "облыжного" (лживого, несправедливого) безмена: "Тархан на промысел идет с мешком и облыжным безменом, а домой едет на возу" (*Даль* 1909: 728).

Безмен как аффективный артефакт может иметь не только оценивающий характер, но и мотивирующий. Например, в южнорусских областях были распространены обрядовые обходы домов с целью проверки трудолюбия домочадцев. Проверку осуществлял ряженый персонаж, который нередко брал с собой безмен (*Петряшин* 2019: 26). С его помощью оценивалось количество сделанной за осень пряжи и лаптей. Если обход выявлял недостаток трудолюбия, то виновным грозили безменом или даже били им. В таких обрядах безмен выступал символом справедливости и оружием воздаяния за грехи, устрашал людей и примирял их с наказанием.

Наконец, как и все "старые" вещи, безмен может выступать "памятным", эвокативным предметом. В 2019 г. Российскому этнографическому музею был передан в дар один безмен. Для владелицы предмет был практически семейной реликвией, значение которой, однако, поколение ее детей и внуков уже не могло оценить по достоинству. Безмен принадлежал ее бабушке и сопровождал семью при переезде из деревни в город, использовался при продаже ягод и грибов во время Великой Отечественной войны, оставался востребованным инструментом в хозяйстве вплоть до смерти бабушки в 1970-е годы. Можно сказать, что "отделяемая" часть личности, агентность, как бабушки владелицы, так и ее самой оказалась в музее вместе с подаренным безменом и определяет в какой-то мере его идентичность.

Приведенный анализ когнитивных функций безмена позволяет говорить об эвристичности представленной в статье Соколовского типологии артефактов и ее полезности для изучения отдельных вещей. Обращение к антропологическим концепциям распределенной личности, однако, позволит дополнить и развить философско-психологические подходы, в которых не в фокусе внимания, например, экономическая проблематика, искусство и вопрос социокультурных вариаций. Так, важным представляется изучение не только отдельных предметов, но и комплексов вещей в их ситуативных взаимодействиях, что и предполагает концепция экологических ниш. В этом разрезе идеи Гелла о комплексах предметов как воплощенном мышлении могут быть плодотворными.

В заключение хочется вернуться к теме музея, так как в контексте настоящей дискуссии этот институт особенно интересен. Во многих собраниях хранятся комплексы вещей, которые ранее составляли когнитивную и аффективную ниши человека. В случае этнографического, антропологического, исторического или мемориального музея это может быть, например, обстановка жилища или интерьер квартиры. Также и любое частное собрание после перемещения в музей продолжает нести на себе отпечаток личности коллекционера. Вместе с

тем коллекции становятся когнитивной и аффективной нишами их ответственного хранителя. Но сущность музея в том, что сколько бы люди ни инвестировали свои личности в артефакт, он так или иначе обретает публичный статус и новые функции в экспозиции: овеществленные индивидуальные идентичности превращаются в материальные основания идентичностей коллективных и приобретают общественное значение.

Примечания

[1] Выделение трех имен среди прочих исследователей материальной культуры того времени обусловлено соображениями объема, моими интересами и не претендует на строгую объективность.

От слабой к сильной версии экстернализма

А.А. Филатова

В своей статье “Вещи, аффекты и экология разума: о материальных аспектах политики идентичности” Сергей Валерьевич Соколовский предлагает концептуальный анализ одной из наиболее перспективных междисциплинарных областей исследований, которая прослеживает гетерогенную сеть, состоящую из феноменов сознания, человеческой телесности, социальных институтов и мира материальных артефактов. Теоретические штудии, представленные в работе, имеют обозримую перспективу перерасти в прикладную исследовательскую программу, в том числе в культурной антропологии. Повышенный интерес к концепциям “телесно-воплощенного познания”, “телесно-воплощенных эмоций”, “расширенных эмоций”, “распределенных способностей”, “когнитивно-аффективной экологии” сопровождается подчас иллюзией теоретического и методологического единства, характерного для группы родственных идей. Развеять эту иллюзию может критический взгляд, делающий очевидными принципиальные отличия, свойственные отдельным представителям “семейства”. Именно на этих теоретических нюансах, а также на критических аргументах, которые продолжают поступать “извне”, я хотела бы остановиться подробнее, продолжая и конкретизируя ту работу, которую проделал в своей статье Соколовский. Такого рода практика безусловно нужна для выработки отрицательной эвристики исследовательской программы, она способствует формированию рефлексивной установки, требуемой для обеспечения жизнеспособности и дальнейшей продуктивной деятельности в этом проблемном поле.

Для понимания сущностного содержания группы приведенных выше гипотез целесообразно пойти “негативным путем”, т.е. обозначить те теоретические позиции, альтернативой которым выступает экстерналистская установка. Достаточно условно эти тезисы можно сформулировать следующим образом: 1) когнитивное и аффективное функционирование невозможно помыслить иначе как ограниченным рамками субъекта; 2) объекты окружающего мира выступают исключительно как физические сущности, которым нельзя атрибутировать никаких ментальных качеств и свойств; 3) взаимная каузальная связь между *res cogitans* и *res extensa* невозможна.

Первый тезис можно трактовать как радикальный интернализм, который в действительности имеет несколько принципиально различных, более того, конфликтующих друг с другом, трактовок. Церебральный интернализм, в част-

ности, предполагает, что ментальный и аффективный опыт непосредственно связан с функционированием человеческого мозга (нейроцентризм) и не может быть от него отчужден. В феноменологической перспективе интернализм представлен скорее концептом чистого сознания (трансцендентального Я), с присущими ему квалитативностью, приватностью и феноменальностью. Эти качества индивидуального сознания конституируют позицию первого лица, обеспечивающую привилегированный доступ к ментальному опыту.

Второй тезис предлагает нам либо вариант грубого позитивистского материализма, который сводит все виды объектов исключительно к физическим сущностям, либо более современный вариант спекулятивного реализма, который не редуцирует объекты, но выдвигает антикорреляционистскую программу, на мой взгляд, сложно совместимую с когнитивным экстернализмом.

Относительно третьего тезиса можно предположить, что картезианский параллелизм – это, пожалуй, практически единственный вариант, который принципиально не допускает обоюдной причинной связи между протяженной и мыслящей субстанциями. В наши дни такие теории скорее остаются на периферии доминирующей повестки. Чаще встречаются теории, утверждающие одностороннюю каузацию. Примером могут служить некоторые физикалистские направления в философии сознания, доказывающие, что каузальная связь возможна, но только в одностороннем порядке: мозг оказывает воздействие на ментальные состояния, но не наоборот.

Большинство современных концепций, активно разрабатываемых в философии сознания, когнитивной психологии, нейрофизиологии, антропологии, культурно-исторической психологии, когнитивной социологии культуры, все же принципиально далеки от декартовского психофизиологического дуализма. Они предлагают модели, скорее призванные обосновывать взаимосвязь когнитивно-аффективной системы и материальной среды, с которой человек взаимодействует. Теоретические решения, которые предлагаются, варьируются в весьма широком концептуальном диапазоне. Для того чтобы в этом многообразии подходов теория когнитивно-аффективного расширения зазвучала как действительно нетривиальное решение, стоит отделить ее от множества других концепций, которые занимают скорее умеренные и более консервативные позиции в вопросе о природе человеческого познания. Целесообразно в связи с этим выделить слабую и сильную версии экстернализма.

Слабая версия широко представлена в семантическом экстернализме, энактивистской феноменологии, теориях телесно-воплощенного разума и телесно-воплощенных эмоций, а также в ситуационистском тезисе в психологии. Общей чертой всех этих концепций выступает логическая совместимость с умеренным интернализмом. В философии сознания слабую версию можно продемонстрировать на примере семантического экстернализма Х. Патнэма. Семантический экстернализм предполагает, что значение может быть изменено случайными факторами внешней среды, оно не является исключительно психологическим феноменом. В своем известном мыслительном эксперименте Х. Патнэм предлагает представить две полностью идентичные Земли, различие между ними состоит только в том, что на одной есть вода, соответствующая известной формуле H_2O, а на второй вместо воды – некая XYZ-жидкость с иным химическим составом. Обе субстанции на планетах-близнецах обозначаются одним и тем же словом. Х. Патнэм показывает, что содержание ментальных состояний будет при этом разным у двух идентичных людей на этих двух планетах, несмотря на полную тождественность их психических функций и состояний (*Putnam* 1973). Данный эксперимент призван подкрепить тезис о том, что смыслы, в плане их содержания, находятся не только в нашей голове. Однако

семантический экстернализм ничего подобного не утверждает относительно природы самих ментальных состояний, которые остаются внутренними психологическими феноменами, что вполне совместимо с общей интерналисткой установкой.

Критическое переосмысление церебрального интернализма, сводящего когнитивно-аффективную деятельность субъекта к функционированию мозга, наметилось в междисциплинарной исследовательской программе, направленной на изучение концепций телесно-воплощенного познания и телесно-воплощенных эмоций. Задача данных подходов – подтвердить, что человеческое тело является столь же активным участником познания и эмоционального переживания, как и мозг. В частности, авторы теории телесно-воплощенных эмоций указывают на роль перцептивной, моторной, вегетативной и соматовисцеральной систем, делающих возможным переживание эмоций. Отказываясь от нейроцентрической парадигмы, концепции телесно-воплощенного познания продолжают иметь дело с биологическими компонентами, принадлежащими эмпирическому индивиду, тем самым принципиально не выходят из субъективистской модели. В феноменологической традиции развитие идеи телесно-воплощенного сознания связано с поиском приемлемых вариантов совмещения данных современных нейро- и когнитивных дисциплин с феноменологической методологией (*Varela et al.* 1991). Таким образом, сегодня некоторые феноменологи совершают табуированную в классической гуссерлианской философии процедуру интеграции феноменалистической и натуралистической установок, позиций первого и третьего лица (*Гаспарян* 2020). В традиционной феноменологии трансцендентальное Я отвечает за синтез разрозненных переживаний, придавая тем самым целостность переживаемому опыту. Начиная с работ М. Мерло-Понти, в феноменологии возникла идея о конститутивной роли тела в организации опыта, организм человека стал мыслиться как место трансцендентально-телесного синтеза апперцепции. Нейрофеноменология Ф. Варелы и феноменологический энактивизм Ш. Галлагера представляют собой наиболее известные варианты концептуального решения проблемы ментального редукционизма через развитие теорий телесно-воплощенного сознания, в которых самость становится физической субъективностью. Однако расширение сознания на внешние объекты и среду этими теориями также не предполагается.

Схожую позицию можно обнаружить в рамках ситуационистского подхода в психологии. Указывая на связь познания и аффектов с биологическими, социальными, материальными структурами, которыми агенты активно манипулируют, чтобы стимулировать мышление, снижать когнитивную нагрузку, более эффективно адаптироваться, координировать совместные действия и т.п., представители ситуационизма все же не характеризуют окружающую среду как конститутивную часть самих когнитивных или эмоциональных процессов (*Kruege*, *Szanto* 2016). Есть принципиальная разница между утверждением о том, что фотографии родных людей, книги, свечи и другие артефакты домашнего мира могут вызывать стабильные эмоции, иногда схожие у членов одной семьи, и тезисом о том, что книги, свечи или картины являются конститутивной частью самой эмоции или что супруги, просматривая совместные фотографии, “разделяют” одну эмоцию, например, радость, являясь только элементами этой онтологически автономной сущности (*León et al.* 2017).

Принципиальный разрыв с интернализмом возможен при условии формулирования более “радикальных” тезисов в поддержку экстернализма. Сильная версия экстернализма представлена в гипотезе расширенного разума (*Extended Mind*), допускающей идею о том, что внешние артефакты можно считать эле-

ментами когнитивной системы, концепции, рассматривающей расширение эмоций на артефакты материальной культуры (*Environmentally Extended Emotion Thesis*), и теории, исследующей возможность расширения эмоций на других людей (*Socially Extended Emotion Thesis*).

Наиболее ранней и известной версией активного экстернализма является гипотеза расширенного сознания Э. Кларка и Д. Чалмерса (*Clark*, *Chalmers* 2010). Она опирается на принцип соответствия, утверждающий структурное сходство внутренних и внешних когнитивных процессов. В частности, запоминание, которое осуществляется благодаря биологическим механизмам, можно сопоставить с артефактами (напр., записной книжкой), которые выполняют ту же функцию, что и биологическая материя. Следовательно, такого рода артефакты (компьютеры, смартфоны, калькуляторы и т.п.) можно считать конститутивной частью когнитивного процесса запоминания. Концепция расширенного сознания многократно подвергалась критике за игнорирование принципиальных различий в организации внутренних и внешних когнитивных процессов. Например, в отличие от биологической памяти, память компьютера может быть переформатирована, она является относительно постоянной, имеет практически неограниченный объем и т.п. Другая линия критики указывает на то, что признание каузального воздействия внешних объектов на когнитивные процессы не означает конституирования их данными артефактами. Очки улучшают зрительное восприятие, но не являются при этом частью самого зрительного восприятия. Для обоснования гипотезы активного экстернализма необходимо доказать, что внешние объекты не просто участвуют в реализации какого-либо процесса, но что без них такой процесс невозможен либо что артефакты способны формировать новые типы психических функций. Например, в культурно-исторической психологии Л.С. Выготского знаковые системы являются необходимыми элементами развития мышления (*Иванов* 2019).

Теории аффективно-когнитивного расширения второй волны сконцентрировали внимание не на принципе соответствия, а на принципе взаимодополняемости органических и внеорганических механизмов познания и на динамике их взаимодействия. Стало очевидно, что разные виды ресурсов в материальном и культурном мирах обладают различными свойствами, форматами и функциями, поэтому процесс расширения будет предполагать разный уровень интеграции и вовлечения (*Menary* 2010). Третья волна еще сильнее расширила контекст, начав рассматривать сложные социальные и культурные системы в качестве когнитивных акторов, окончательно отказавшись от индивидуалистической трактовки познающего субъекта (*Kirchhoff* 2012). Познание при такой интерпретации стало пониматься как социально-культурная деятельность, распределенная по социальным группам, когнитивным инструментам и стандартным практикам.

Динамика, которая наблюдается в развитии гипотезы расширенного познания, является очевидным свидетельством того, что сама концепция обладает огромным эпистемологическим потенциалом. При этом важнейшей задачей для всех вариантов теорий аффективно-когнитивного расширения является попытка показать, что внешние объекты не просто влияют, но создают спаренную систему с когнитивными и аффективными процессами. К объектам, способным стать частью когнитивной системы, предъявляется следующее необходимое условие: их удаление из системы должно вести к исчезновению самого психического процесса. Таким образом, внешние объекты могут рассматриваться как активные акторы когнитивного процесса, когда они оказывают каузальное воздействие на психологический аппарат, интегрированы и работают с организмом как одно целое, реализуют новые функции, которые были бы невозможны без их участия.

Раскрытие перспективы применения теории расширенного познания и расширенных эмоций в антропологии, которую предлагает Соколовский, представляется, на мой взгляд, весьма перспективной задачей. Но остается целый спектр фундаментальных вопросов, которые придется обсудить до того, как гипотеза расширения трансформируется в прикладную исследовательскую программу. К таким вопросам я бы отнесла: онтологию объектов, которые становятся компонентами расширенного сознания, их автономию, интенциональность, агентность; возможную критику антропоцентричного взгляда на мир объектов, заложенного в данной концепции; а также возможность неантропоцентричной таксономии артефактов в рамках теории экологических ниш.

Процессуалистский взгляд на экологию памяти

С.Ю. Шевченко

Сергей Валерьевич Соколовский определяет цель своей статьи как “привлечение внимания исследователей… к концепциям распределенных способностей (главным образом когнитивных и аффективных), их экологии… и, – главное – к их очевидно недостаточно исследованным связям с политикой идентичности”. Поскольку и поставленные задачи, и выполняющий их текст читаются как программные, возьму на себя смелость, оттолкнувшись от изложенного в статье, дополнить программу исследований экологии памяти. Ниже я постараюсь обозначить ее процессуальный поворот, ориентированный на то, как реализуется политика идентичности через взаимодействие с различного рода вещами. Признавая, что когнитивные операции в значительной степени осуществляются за пределами черепной коробки и человеческого тела, я бы хотел обратить внимание на то, как возникают и протекают распределенные когнитивные процессы, т.е. пойти дальше тезиса о расширенном разуме (*extended mind*, *extended cognition*), фокусируясь на познании, включенном в деятельность (*enacted cognition*).

Соколовский рассматривает в основном уже *одомашненные* вещи: “предметы мебели, картины и рисунки, статуэтки и скульптуры, фотографии, коллекционные предметы”. Даже будучи изначально чужими, они легко могут встроиться в мой быт, в мою экологическую нишу, которая в статье характеризуется как “обжитое пространство”. Восприятие экологической ниши как уже существующей, взаимного расположения вещей как уже установленного оставляет за пределами рассмотрения важную (и, как мне кажется, крайне интересную) часть когнитивной экологии.

Развивая идеи философа Ричарда Хеерсминка и представительницы STS Шерри Тёркл, Соколовский особенно пристально рассматривает эвокативные объекты. В общем смысле это объекты, которые трогают человека или вызывают сильные чувства. Классическим литературным примером такого рода объектов стало печенье Мадлен, вкус которого вызывал у героя Марселя Пруста воспоминания о детстве (*Пруст* 1999). Это печенье прочно вписано в существующие культурные практики: мы знаем, что нужно для его приготовления, герой Пруста по укорененной с детства привычке размачивает его кусочек в чашке чая и т.д. Но не всякое сильное чувство связано с воспроизведением уже пережитого. В контексте осуществления политики идентичности память нередко выступает сферой конструирования еще или уже незнакомого.

Так упомянутый в эпиграфе рассматриваемой статьи Чичиков конструирует образ Собакевича из предметов незнакомой ему обстановки. А гораздо более радикальным примером эвокативного объекта, запускающего процесс конструирования еще незнакомого, могут служить сепульки, фигурирующие в романах Станислава Лема. Как известно,

> СЕПУЛЬКИ – важный элемент цивилизации ардритов… с планеты Энтеропия… (см.).
> См. СЕПУЛЬКАРИИ…
> СЕПУЛЬКАРИИ – устройства для сепуления (см.)
> СЕПУЛЕНИЕ – занятие ардритов… с планеты Энтеропия… См. СЕПУЛЬКИ (*Лем* 2009).

Слово “сепульки”, изначально придуманное как термин, чье значение остается недоступным читателю, само стало эвокативным объектом, который напоминает о произведениях Лема, о временах пика его популярности. А кроме того, оно преследовало самого Лема в вопросах журналистов и поклонников.

Другой пример эвокативного функционирования объектов, не предполагающего воспроизведения уже пережитого, – вопросы о приспособлениях в игре “Что? Где? Когда?”. Как правило, игрокам предлагается раскрыть предназначение предъявленного им приспособления, исторический или культурный контекст использования которого известен. То есть команде необходимо за минуту осуществить археологическую реконструкцию незнакомой им практики, ориентируюсь на ее материальный фрагмент. Интерес зрителей при этом может быть связан не только с самим вопросом, но и с тем, как знатоки, принадлежащие к определенной культурной общности (обладающие сходной со зрителями культурной идентичностью), выходят за ее пределы. Позиция игроков в этом случае до определенной степени схожа с позицией антрополога, занятого истолкованием чужого для него культурного сообщества. При этом, если Грегори Бейтсон, упомянутый Соколовским как создатель экологии памяти, пишет, что метод является медиумом между исследователем и культурным сообществом (*Бейтсон* 2005: 169), то в игровой ситуации таким овеществленным медиумом оказывается приспособление, о котором задается вопрос.

Использованную выше метафору археологической реконструкции я вслед за Мишелем Фуко предлагаю истолковать предельно широко: как операцию по сборке системы функционирования культуры на основании небольших материальных фрагментов. Так, исходя из линеевского подхода к классификации, Фуко реконструирует систему знания определенной эпохи (*Фуко* 1977). Точно такой же реконструкцией в своей профессиональной деятельности заняты и палеонтологи, и историки вообще. Но процесс помещения истории прошлого или будущего в контекст настоящего не ограничивается работой профессионалов. Неодомашненные предметы прошлого нередко становятся более мощными эвокативными объектами, чем артефакты, предназначение которых понятно. Предположу, что понятность, ясность значения артефакта, привычка к нему до определенной степени противостоят его эвокативным функциям.

Образ мамонта – животного, с которым мы знакомы только благодаря костям и картинкам в учебнике истории – в поэзии Велимира Хлебникова призван пробуждать воспоминание о незнакомом, непрожитом прошлом. Поэт обращается именно к трупу мамонта, как к *неодомашненной* вещи из прошлого, которая призвана пробудить предчувствие грядущих угроз – связанных, по мнению исследователей творчества Хлебникова, со сложившимся у него ощущением приближения мировой войны (*Тузова* 2008). Он пишет стихотворение “К трупу мамонта” (1911), изображая в нем гибель животного, что, вероятно, может намекать и на масштабность военной техники, ее силу, намного превышающую человеческую, и одновременно на ее уязвимость и конечность во

времени. Упоминание вымерших представителей мегафауны может намекать и на то, что аффективные реакции и формы совместной деятельности родом из плейстоцена. В таком ракурсе экологическая ниша, в которой происходила эволюция человека, сама производит его идентичность через обращение к *коллективной* памяти.

Американский антрополог Пол Шепард видел источник социальных и экологических проблем именно в несоответствии современных культурных практик и плейстоценовых черт когнитивной экологии человека (*Shepard* 2013). Его достаточно радикальные концепции возврата к примитивным хозяйственным практикам, сформулированные уже в конце жизни, служат продолжением ранних исследований о роли ландшафта в формировании когнитивных особенностей человека. Эти изыскания начались с опубликованной в 1967 г. книги, которую, используя терминологию, предложенную Соколовским, можно счесть посвященной аффективным атмосферам и способам их передачи в европейском и американском искусстве XV–XX вв. (*Shepard* 2002). То есть от вопроса о том, как окружающие человека предметы искусства задают его идентичность как индивида, Шепард переходит к экологическому взгляду на то, как эволюционно формируются когнитивные черты человека как вида.

По Шепарду, человек оказался цивилизован, но не *одомашнен*, сохранив внутри дикие черты плейстоценовых охотников: тягу к отрытым пространствам, общению в малых группах и т.д. (*Shepard* 2011). Разумеется, руссоистский пафос его работ (*Cahoone* 2006) и его роль в развитии глубинной экологии в нашем случае можно оставить в стороне. Идеи Шепарда интересны, так как указывают на то, что когнитивная экология не ограничивается исследованием уже обустроенного жилища – идентичность индустриального туриста может в большей степени конструироваться посещением заброшенных заводов, чем взаимным расположением артефактов в жилой и уже обжитой комнате.

Обрисовав в общих чертах траекторию процессуального поворота в исследованиях экологии памяти, стоит коротко остановиться на методологических проблемах его осуществления, а затем кратко наметить возможные направления эмпирических исследований в этой сфере. Статья Соколовского не случайно ограничивается *индивидуальной* политикой идентичности и *статичным* видением экологии памяти. Предлагая новый для отечественной гуманитаристики вектор развития, лучше обозначить максимально конкретно проблему, объект исследования и используемые подходы. Однако именно функционализм позволяет мыслить страдающего деменцией человека и его записную книжку как единую когнитивную систему (*Clark*, *Chalmers* 1998). Не имеет значения, что блокнот не является субстратом, проводящим нервные импульсы. Тем не менее функционалистский взгляд на отношения человека и записной книжки влечет за собой процессуалистский взгляд на идентичность этой системы. Говоря о расширенном разуме, мы сталкиваемся и с вопросом, как он расширяется. Джон Дюпре, британский философ биологии и основоположник процессуализма, приводит три довода в пользу динамического взгляда на идентичность живых существ (*Dupré* 2020, 1998). Дюпре пишет о биологических качествах, но его аргументы легко могут быть переведены в сферу когнитивной экологии. Тем более что процессуализм, в нашем случае приближающийся к функционализму, позволяет легко избегать противопоставления природного и социального (или символического) (*Hertz et al.* 2020). Итак, живое существо – это процесс. Во-первых, потому, что оно включено в динамику симбиотических отношений – со своим микробиомом или с записной книжкой. Во-вторых, для него характерно наличие жизненных циклов – как минимум страницы блокнота рано или поздно закончатся. В-третьих, оно предпринимает действия, направленные на противостояние эн-

тропии. Франсиско Варела, упомянутый в статье Соколовского идеолог воплощенного интеллекта, считал, что идентичность и целостность организма постоянно воспроизводятся и поддерживаются, а не просто существуют как данность (*Varela* 1979). Для экологии памяти все эти три фактора – наличие жизненных циклов, антиэнтропийность и включенность в симбиоз – являются также тремя основными характеристиками когнитивной динамики. Процессуалистский взгляд более экологичен, но он же сталкивает нас с трудностью, о которой упоминает и Дюпре: исследователю очень сложно различить, где кончается один процесс и начинается другой, сложно выделить отдельный процесс из общего потока изменений (*Dupré* 2020). В этой связи можно различать вопросы о том, как индивид выстраивает свою когнитивную нишу (зачем Хлебникову мамонт?), и о том, как когнитивная среда делает возможным такое выстраивание (благодаря чему плейстоценовая мегафауна и плейстоценовый образ жизни имеют значение?). Выходя за пределы статичного взгляда на экологию памяти, мы выходим и за пределы индивидуального, поскольку начинаем иметь дело с коллективным, институциональным и видовым.

Тем не менее процессуальный подход к экологии памяти делает видимыми практики конструирования и использования эвокативных объектов. А значит, более доступными для исследования оказываются и общие черты этих объектов, формы их упорядочивания и в конечном счете их имплицитная нормативность. Более различимыми становятся вписанные в практики иерархии человеческих и не-человеческих акторов. Их сравнение может помочь подобрать благоприятную когнитивную среду для обучения взаимодействию с этими акторами: от микробов (*Cañada et al.* 2022) до партнеров по онлайн-коммуникации (*Marin* 2022). Такого рода исследования вполне могут стать эмпирической основой формирующейся сейчас энактивистской этики – программы изучения нормативных измерений распределенной когнитивной деятельности (*Dierckxsens* 2022). В качестве фронтиров развития экологии памяти можно наметить и проблему становления био- и нейроэтической нормативности. Например, этические нормы взаимодействия врача и пациента сопроизводились вместе с материальной средой, когнитивной нишей врачебной деятельности, переживавшей “экологические катастрофы” (*Попова* 2021). С другой стороны, технические устройства, предназначенные для когнитивного улучшения, сами могут быть центральными элементами политики идентичности (*Петров* 2022).

“Человек-в-его-среде” как предмет холистской антропологии

С.В. Соколовский

Прежде всего хочу поблагодарить всех участников дискуссии, мнения которых тем более важны, что их собственные исследования лежат в русле обсуждаемой тематики. Их реплики удачно дополняют некоторые сюжеты статьи (напр., я практически не касался энактивистского подхода, который, на мой взгляд, лежит несколько в стороне от обсуждаемой проблематики, поскольку по существу ограничивается разработкой концепции воплощенного сознания в контексте сенсомоторного действия[1]). Я попытаюсь воспользоваться некоторыми из приводимых участниками обсуждения утверждений для того, чтобы уточнить отдельные положения статьи, но в первую очередь ее контекст и замысел. Отведенный для ответа объем позволяет остановиться лишь на соображениях

самого общего характера, что, конечно, несправедливо в отношении глубоких и заслуживающих значительно большего внимания суждений авторов публикуемых комментариев. Остается надеяться, что это не единственная возможность для дальнейших дискуссий и сотрудничества.

Сравнение и столкновение различных подходов и дисциплин часто оказывается продуктивным, и то обстоятельство, что в ответной реплике я ориентируюсь прежде всего на сообщество антропологов, надеюсь, не слишком помешает разговору поверх дисциплинарных границ. Материальный поворот, разворачивающийся в течение нескольких последних десятилетий в философии и социальных науках, меняя представления о вещах, исподволь трансформирует и представления о самом человеке, его телесности и сознании. Изменение этих представлений с необходимостью влечет за собой переосмысление множества концепций, затрагивающее практически все ветви и области антропологического знания. В этой статье я попытался объединить несколько подходов, имеющих, с моей точки зрения, прорывной характер для антропоэкологии и исследований идентичности, поскольку первая до сих пор по инерции мыслится как исключительно биологическая дисциплина, а вторые часто игнорируют материальную инфраструктуру, обеспечивающую многообразные процессы идентификации на индивидуальном и групповом уровнях. Оба недостатка имеют один исток – невнимание к среде, создаваемой самим человеком, и ее активной роли в продолжающейся коэволюции человека и его многообразных экстенсий, совокупность которых мы привыкли именовать культурой, но эту же совокупность можно рассматривать и как техносреду, и как систему жизнеобеспечения. Названные три взгляда на создаваемую человеком среду свидетельствуют о том, что теория культуры, теория техники и экологическая теория имеют обширную область пересечения, которая может и должна стать основой нового междисциплинарного синтеза в науках о человеке. Впрочем, эту среду не обязательно рассматривать как искусственную, противополагая ее естественной. Основанием для снятия или смягчения этого противопоставления является установленный еще Якобом фон Юкскюлем факт создания собственной среды (*Umwelt'a*) практически любыми организмами.

Функциональная интеграция любого организма со средой (а в рассматриваемой здесь тематике – степень аффективно-когнитивной гибридизации с ее элементами) оказывается настолько интенсивной, что Грегори Бейтсон предложил считать фундаментальной единицей отбора и эволюции не организмы или популяции, но интегративные целостности "организм + среда".

> Прежняя единица отбора была отчасти скорректирована генетиками-популяционистами, указавшими на неоднородность популяций. <…> Иными словами, в единицу отбора уже встроена возможность изменений. <…> Сегодня необходима дальнейшая корректировка: наравне с гибким организмом мы должны включить в эту единицу гибкую среду, поскольку, как я уже говорил, организм, разрушая среду, разрушает себя. Единицей выживания является организм-в-его-среде [organism-in-its-environment] (*Bateson* 1972: 319–320).

Однако как именно происходит отбор и эволюция таких целостностей? Очевидно, что, если мы сохраняем идею отбора как отбраковки нежизнеспособных особей и передачу полезной информации от более приспособленных для выживания следующим поколениям, нам необходимо представить, каким образом такой отбор действует не на уровнях генов, геномов или популяций, а на уровнях соответствующих комплексов, включающих значимые интегративные связи со средами этих базовых элементов. До сих пор, спустя более полувека как Бейтсон предложил рассматривать среду, а точнее экологические ниши, в качестве неотъемлемых составляющих эволюционного процес-

са, они продолжают трактоваться скорее как *вместилища* или простые *наборы факторов*, способствующих или препятствующих процветанию/вымиранию вида, но не как функциональные части, образующие вместе с организмами фундамент этого процесса. В результате мы имеем параллельные ряды наблюдений за эволюцией видов и эволюцией сред (экониш) и у нас до сих пор нет понятийного инструментария для целостного и связного описания эволюционного процесса в терминах единиц, охватывающих и организмы или их совокупности, и экониши. Применительно к человеку проявления или результаты действия такого рода целостностей на уровне индивида выражаются понятиями *киборг*, *техноморфа* или *техносимбионт*, где само наделенное разумом тело мыслится как продукт техногенеза и постоянного взаимодействия с техносредой. В рамках исследования нашего отношения к вещам такой подход неизбежно оборачивается исследованием отношения к другому Себе: материальным экстенсиям Я, моего сознания и собственного тела, так наз. распределенного Я. Энди Кларк сформулировал эту идею несколько иначе, предложив формулу "естественно рожденных киборгов". Утрату лэптопа он сравнил по силе своего воздействия с потребовавшей длительной реабилитации мозговой травмой (*Clark* 2003: 4).

С попытками менее масштабных (нежели вкратце охарактеризованный выше) синтезов, ограниченных рамками своих дисциплинарных предметов, мы сталкиваемся в экологии (напр., в связи с исследованием сукцессий), в ботанике, в частности фитосоциологии, – в исследованиях взаимоотношений растительных видов в сообществах, в экономике с ее законами развития формаций, в историографии с ее попытками установления исторических закономерностей и выявления принципов философии истории. Прочитанные через призму акторно-сетевых отношений эти синтетические описания (остающиеся, впрочем, редукционистскими; в случаях экономики и истории этот редукционизм выступает в форме антропоцентризма) представляют собой важные этапы на пути к холистскому описанию эволюции живых систем (частным случаем которых оказывается эволюция человека) вкупе с трансформацией их сред и инфраструктур.

Отсутствие готовых понятийных средств для нередукционистского описания взаимодействия человека с ближней средой не позволило мне с должной степенью ясности применить программные установки пропагандируемого в статье подхода, в котором помимо холизма, или антиредукционизма, должен реализоваться принцип динамического рассмотрения взаимодействия человека с вещами. Преодолеть аналитизм научного подхода и качнуть весы в сторону целого, а не его частей оказалось для имеющегося в моем распоряжении инструментария задачей со многими неизвестными, точнее, со многими "нехватками". Одно из решений определения границ таких динамических целостностей (помимо *дивидуумов* Мэрилин Стратерн) предлагает Бейтсон в своих наблюдениях о кибернетических контурах. В частности, он пишет:

> Я полагаю, что очерчивание границ индивидуального разума всегда должно зависеть от того феномена, который мы хотим понять или объяснить. Очевидно, что существует множество контуров движения сообщений за пределами нашей кожи, и эти контуры и переносимые ими сообщения должны считаться частью ментальной системы всегда, когда этого требует суть дела. <…> При рассмотрении единицы эволюции я утверждал, что на каждой ступени обязательно нужно включать *завершенные контуры* вне протоплазмического агрегата, будь то "ДНК в клетке", или "клетка в теле", или "тело в окружающей среде" (курсив мой. – *С.С.*) (*Бейтсон* 2000: 423–425).

Этот методологический принцип является ключом к пониманию подвижности границ наблюдаемых сетей, будь то распределенное Я или распределенные

тело, сознание, память, аффект и т.д. Бейтсон на примере слепого и его трости описывает работу информационного контура, включая в качестве его части помимо этих двух элементов еще и улицу, по которой идет слепой.

Каким, однако, образом идеи Бейтсона относительно определения границ целостностей с учетом кибернетических контуров могут применяться в области экологии способностей человека и, в частности, экологии аффекта? Как здесь может работать концептуализация распределенных эмоций в терминах их микроний? Бейтсон сообщает, что существует две экологии, не вполне гармонично сочетающиеся друг с другом. Одна из них фокусируется на балансе энергии (ее основные понятия: ресурсы, продуценты и консументы), другая на балансе энтропии/негэнтропии (ее основные понятия: уровни сложности в организации живых существ, их иерархия на основе различий). Контуры, в рамках которых происходит обмен энергией, не совпадают с контурами, по которым циркулируют различия (информация). Или, пользуясь терминологией гностиков, о которой вспоминает Бейтсон в связи с одной из работ Юнга, мир плеромы имеет иные законы, нежели мир креатуры.

Одним из ключей для прочтения комментариев может стать напряжение между полюсами редукции и ирредукции. Например, теория взгляда как возможный способ тематизации области "пересечения антропоэкологии, идеи распределенного сознания, онтологии артефакта, феноменологии конституирования мыслечувственного" (см. комментарий А. Верле) может прочитываться и как редукция к визуальности, этому доминирующему модусу восприятия в культуре модерна, и как универсализация визуального в качестве доступа к миру (другие возможные кандидаты в зависимости от избранной онтологии – сознание, интеллект, язык, телесность, тактильность). Аналогично "переглядывание вещей друг с другом" может редуцироваться к механизму психологической проекции либо приравниваться жесту, противостоящему "расколдовыванию мира", т.е. возврату к его полноте. Предпринятая Артемом Верле реконструкция объема понятия "взгляд", во всей его феноменологической сложности, выступает как жест, сопротивляющийся редукции визуальности, а намеченные им направления исследований онтологии артефакта и антропологии идентичности, безусловно, заслуживают внимания.

Этическая ангажированность конкурирующих концепций в проблематике распределенного сознания очевидна. Выбор их осложняется тем обстоятельством, что эти различающиеся иногда деталями, но чаще положенными в их основу онтологическими принципами концепции оказываются даже логически плохо совместимыми. Проблематизирование "готовности принимать на себя идентичность" само оказывается частью неолиберальной программы: например, инклюзивный 4EA-подход отсылает среди прочего и к значимой роли контекста для сознания или актуализирующегося в действии Я. Однако тот, кто создает этот контекст, формирует и один из определяющих факторов этого сознания. Игнорирование данного обстоятельства делает Я заложником навязанного контекста (игнорирование, как и недоучет "чужой" политики идентичности, не позволяет сформировать контрстратегию, превращая Я в марионетку воли Другого). Иными словами, "не принимать на себя идентичность" может быть замечательным достижением просветленного сознания, в отношении которого, однако, трудно приложить атрибут "embedded". В данном контексте "состязание сил" акторно-сетевого подхода, как представляется, лучше описывает конфигурацию позиций, нежели выбор синтетического, но полного внутренних противоречий и разногласий подхода.

Станислав Петряшин отмечает потенциал концепций распределенного сознания для исследований материальной культуры, называя в качестве инициа-

торов их пересмотра Дэниела Миллера, Мэрилин Стратерн и Альфреда Гелла. Безусловной заслугой первого является привлечение внимания к эмоциональной связи людей и их предметного окружения, однако в остальном, я считаю, его позиция не выходит за пределы позитивистской антропологии, чего нельзя сказать о работах Гелла и Стратерн, ставящих вопрос о границах индивида и тела соответственно.

В комментарии Дмитрия Баранова представлена вещеведческая традиция этнографических и фольклорных исследований. В чем я с ним, однако, вряд ли смогу согласиться, так это с его попыткой сведения различий между этими и приведенными в моей статье подходами к различиям сугубо терминологическим, а также с попыткой описания материального поворота как основанного на серии метафор. Вся представленная в обзорной части моей статьи литература по экологии сознания и аффекта свидетельствует именно об активной роли материальных элементов среды. Киоскер из моего примера, не умеющая складывать в уме двузначные цифры, оказалась бы без работы, если бы не участие калькулятора в ее счетных операциях. Команда современного корабля (пример Эдвина Хатчинса) не смогла бы даже выйти из порта без надежной работы множества устройств, играющих активную роль в обеспечении движения и ориентации судна. Этим описанные подходы, основанные среди прочего на новейших данных когнитивных наук и подтвержденные детальными этнографическими исследованиями, кардинально отличаются от представленных в комментарии моего уважаемого оппонента. Я, впрочем, совершенно согласен с его замечанием, что статья отклоняется от жанра дискуссии, поскольку содержит весьма объемную обзорную часть, без которой автор мог бы и обойтись, если бы все описанные в ней подходы были вполне освоены российскими антропологами.

Я согласен также с замечанием Аси Филатовой, что перспектива применения теории расширенного познания и эмоций в антропологии нуждается в решении ряда фундаментальных вопросов, прежде чем она будет использована в прикладных исследованиях. Такую программу, однако, следует с чего-то начинать, и я на протяжении нескольких лет предпринимаю попытки обсуждать онтологические аспекты этой тематики в сообществе социальных исследователей, в том числе и антропологов. В качестве сверхзадачи этой статьи я как раз хотел бы поставить вопрос о роли антропологии в переосмыслении человека, всегда являющегося элементом значительно более сложных сборок, возможности действия которого в мире этими сборками всегда уже обусловлены. В более острой форме этот вопрос звучит так: возможна ли сегодня традиционная антропология, игнорирующая новые онтологии, достижения нейронаук и философии сознания? Конечно, для российского антрополога, специализировавшегося в основном на одном из секторов исследований идентичности (этническая идентичность, этническая культура, гендерная и расовая идентичности и т.п.), сложно включить в сферу своих интересов эти новые направления. Именно поэтому в качестве своеобразного моста, предоставляющего менее травматичный переход от традиционной этнологической проблематики (с ее представлениями о человеке как автономном и привилегированном биологическом виде) к концепциям, в которых конструкция человеческого оказывается радикально переосмысленной, я и попытался показать связь политики идентичности с проблематикой расширенного сознания и аффекта.

Эти вопросы для слуха российского антрополога, привыкшего к полевой конкретике, звучат пока избыточно абстрактно. Что такое “человек в сборке”? – Человек как часть ассамбляжа или один из акторов сети, в которую включены на равных вещная среда и другие живые существа? Поскольку я привержен методу автоэтнографии, считая его, по крайней мере в этическом отношении,

наиболее правомерным, я завершу эту реплику в дискуссии виньеткой, иллюстрирующей “человека в сборке” на собственном примере.

Где-то в пятилетнем возрасте я поймал на удочку свою первую рыбу. С тех пор я стал заядлым рыболовом-любителем и обычно посвящаю значительную часть своего отпуска этому увлечению. Поскольку я не могу уместить свой рыболовный опыт в нескольких строках, имеющихся в моем распоряжении, я сосредоточусь на подмосковной его части – здесь разнообразие условий и рыбной фауны все-таки ограничено. Рядом с моим домом есть девять прудов, по крайней мере пять из которых я навещаю регулярно и знаю хорошо. Может, для незнакомых с рыбалкой это будет звучать странно, но каждый из прудов (глубина, температура воды, степень ее прозрачности и освещенности, видовое разнообразие растительного и животного мира) в каждый из сезонов требует уникальной подготовки и оснастки. Я уже не говорю о рыбе. Для щуки нужна живцовая удочка (при ловле на малька) или спиннинг (когда ловишь на искусственные приманки – колеблющиеся и вращающиеся блесны, воблеры, баззеры, рипперы и т.д.), техники проводки которых (освоенные рыбаком техники тела и владения удилищем) также очень многообразны. Здешняя искушенная плотва требует особенно чуткой оснастки: тончайшей лесы, легкого маневренного удилища и поплавка, реагирующего на самое слабое прикосновение, и т.п. Не буду утомлять равнодушного к этому времяпрепровождению читателя особенностями снастей для других видов обитающих в здешних прудах рыб – окуня, карася, карпа, леща, бычка-ротана, белого амура и толстолобика. К тому же я ни слова не сказал о прикормках и приманках, влиянии на клев фаз луны и направления ветра, о манере клева, времени подсечки и еще тысяче и одной рыболовной премудрости. Суть не в этом. Суть в том, что каждая рыба и каждый водоем в каждом отдельном сезоне требуют уникальных техник тела или умений и столь же уникальных экстенсий (рыболовного снаряжения). Успех рыбака зависит от “сборки” (владеет ли он такими умениями, есть ли у него соответствующая оснастка, учел ли он погоду, насколько он знает данный водоем). Мой личный случай осложняется проблемами со зрением – на волне и при солнечных бликах я могу не видеть поплавка и пропускать поклевки. Буквально вчера сосед по рыбалке спросил меня: “А ты что, свой поплавок без очков не видишь?” Я снял очки и попробовал его увидеть, но смог увидеть лишь разницу между водой и берегом. Очки, стало быть, являются конститутивной частью моей способности видеть конкретные вещи, а не цветовые пятна, и мой успех как рыбака зависит еще и от подбора таких снастей, которые я могу видеть или ощущать тактильно. Я бы мог добавить сюда и аффективных красок, сопровождающих сам процесс рыбалки, поимку рыбы или, напротив, ее сход либо пустую поклевку, но, думаю, что и без этого понятно, что описание сборки имеет тенденцию к описанию тотальному, динамическому и аффективному, что восстанавливает этнографию в ее изначальном холистском устремлении, которое за последний век сильно пострадало от специализации. Уже только эта методологическая сторона концепций расширенного сознания делает их привлекательными для антропологов и других представителей социальных наук, использующих качественные и полевые методы исследований.

Примечания

[1] Необходимо отметить, что, как и в случае обсуждаемых в рамках дискуссии концепций распределенного сознания, емко охарактеризованных в реплике Аси Филатовой, об энактивизме следует говорить во множественном числе, поскольку, помимо представленной в комментарии Максима Мирошниченко

биодинамической версии энактивизма в трактовках Ф. Варелы, Э. Томпсона, Э. Рош и Э. Ди Паоло, существует также радикальная интерпретация Д. Хутто и Э. Чемеро и сенсомоторная версия А. Ноэ, каждая из них заслуживает отдельного обсуждения в рамках дискуссий о теориях сознания и познания. Общим для всех версий тезисом является признание определяющей зависимости сознания от действующего тела. Во всех этих версиях материальная среда фигурирует лишь в качестве элемента теории действия и не имеет самостоятельного онтологического статуса. Кроме того, все эти авторы не рассматривают аффективную сторону распределенного сознания, не говоря уже о его связях с политикой идентичности.

Источники и материалы

Даль 1909 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. СПб.; М.: Издание т-ва М.О. Вольф, 1909.

Лем 2009 – *Лем С.* Звёздные дневники Ийона Тихого / Пер. с польского К.В. Душенко. М.: АСТ, 2009.

Ожегов, *Шведова* 2006 – *Ожегов С.И.*, *Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. М.: А ТЕМП, 2006.

Пруст 1999 – *Пруст М.* По направлению к Свану / Пер. с нем. Н.М. Любимова. СПб.: Амфора, 1999.

Садовников 1876 – *Садовников Д.* Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. СПб.: Тип. Н.А. Лебедева, 1876.

Научная литература

Антонов Д.И. (отв. ред.) Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии. М.: РГГУ, 2014.

Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2011 [1980].

Бейтсон Г. Экология разума. М.: Смысл, 2000.

Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума. Избранные статьи по антропологии / Пер. с англ. Д.Я. Федотова. М.: КомКнига, 2005.

Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999 [1896].

Ваннини Ф. Исследования материальной культуры и социология/антропология техники // Этнографическое обозрение. 2011. № 5. С. 19–29.

Вивейруш ди Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.

Винчигуэрра Л. Спинозистский ренессанс во Франции. Введение // Логос: Философско-литературный журнал. 2007. № 2 (59), Современность Спинозы во Франции и в России. С. 6–28.

Гаспарян Д.Э. Феноменология без трансцендентального субъекта: нейрофеноменология и энактивизм в поисках перспективы от первого лица // Философский журнал. 2020. № 13 (1). С. 80–96.

Герц Р. Смерть и правая рука / Пер. с франц. И. Куликова. М.: ARS PRESS, 2019 [1905].

Гирц К. Искусство как культурная система // Социологическое обозрение. 2010 [1976]. Т. 9. № 2. С 31–54.

Жуандо М. Мой бестиарий. Тверь: Kolonna Publications, 2016 [1947].

Зон-Ретель А. Идеальные поломки. М.: Изд-во Грюндриссе, 2016 [1926].

Иванов Д.В. Экстернализм и теория расширенного сознания // Философия науки и техники. 2019. № 24 (2). С. 33–42.

Ингольд Т. Больше никаких древностей; больше никакого человека: будущее прошлое археологии и антропологии // Археология и антропология. Прошлое, настоящее, будущее / Ред. Д. Шэнкленд. Харьков: Гуманитарный центр, 2020. С. 109–127.

Малабу К. Что нам делать с нашим мозгом? М.: V–A–C Press, 2019.

Мол А., *Ло Дж.* Воплощенное действие, осуществленные тела: пример гипогликемии // Логос. 2017. Т. 27. № 2 (117). С. 233–262.

Петров К.А. Своя техника и чужая наука: особенности обмена между учеными и пользователями ТКМП-устройств на форуме Reddit.com // Эпистемология и философия науки. 2022. Т. 59. № 1. С. 154–170.

Петряшин С. Распределенная личность и виртуальная телесность // Технологии и телесность / Ред. С. Соколовский. М.: ИЭА РАН, 2018. Вып. 3. С. 169–209.

Петряшин С.С. Русский безмен: материальность и (не)справедливость // Живая старина. 2019. № 3. С. 24–27.

Плампер Я. История эмоций. М.: НЛО, 2018.

Попова О.В. Тело как объект экспериментирования и становление этоса биомедицины: уроки Нюрнберга // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58. № 1. С. 125–141. https://doi.org/10.5840/eps202158114

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000 [1943].

Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура / Отв. ред. Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1983. С. 227–284.

Топоров В.Н. Вещь в антропоцентрической перспективе (апология Плюшкина) // Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М.: Прогресс – Культура, 1995. С. 7–111.

Тузова Е.А. Мотив “Гибели зверя” в лирике В. Хлебникова и Н. Гумилёва // Вестник Вятского государственного университета. 2008. № 2 (1). С. 65–69.

Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2022.

Филева Н.А. Рассказывают мастера: из материалов экспедиций по Архангельской области в 70–80-е годы XX века. М.: Сити Принт, 2018.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. М.: Прогресс, 1977.

Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М.: Ad Marginem, 2017.

Харман Г. О замещающей причинности // Новое литературное обозрение. 2012. № 2. С. 75–90.

Цивьян Т.В. Семиотические путешествия. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2001.

Шмелёв А.Д. Парадоксы идентификации // Логический анализ языка. Тождество и подобие, сравнение и идентификация / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Институт языкознания АН СССР, 1990. С. 33–51.

Элкинс Дж. Исследуя визуальный мир. Вильнюс: ЕГУ, 2010.

Bateson G. Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. Northvale: Jason Aronson Inc., 1987.

Cahoone L. Our Recent Rousseau: On Paul Shepard // Environmental Philosophy. 2006. Vol. 3 (1). P. 13–26.

Cañada J.A., *Sariola S.*, *Butcher A.* In Critique of Anthropocentrism: A More-Than-Human Ethical Framework for Antimicrobial Resistance // Medical Humanities. 23.03.2022. https://doi.org/10.1136/medhum-2021-012309

Clark A. Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Clark A. Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence. N.Y.: Oxford University Press, 2003.

Clark A. Re-inventing Ourselves: The Plasticity of Embodiment, Sensing, and Mind // The Journal of Medicine and Philosophy. 2007. Vol. 32. No. 3. P. 263–282.
Clark A., *Chalmers D.* The Extended Mind // Analysis. 1998. Vol. 58. P. 7–19.
Clark A., *Chalmers D.* The Extended Mind // The Extended Mind / Ed. R. Menary. Cambridge, MA: MIT Press, 2010. P. 27–42.
Di Paolo E. Extended Life // Topoi. 2009. Vol. 28. No. 1. P. 9–21.
Dierckxsens G. Introduction: Ethical Dimensions of Enactive Cognition – Perspectives on Enactivism, Bioethics and Applied Ethics // Topoi. 2022. Vol. 41. P. 1–5. https://doi.org/10.1007/s11245-021-09787-6
Dupré J. Against Reductionist Explanations of Human Behavior // Aristotelian Society Supplementary. 1998. Vol. 72 (1). P. 153–172.
Dupré J. Processes Within Processes: A Dynamic Account of Living Beings and Its Implications for Understanding the Human Individual // Biological Identity: Perspectives from Metaphysic and the Philosophy of Biology / Eds. A.S. Meincke, J. Dupré. L.: Routledge, 2020. P. 149–166.
Froese T. Bio-Machine Hybrid Technology: A Theoretical Assessment and Some Suggestions for Improved Future Design // Philosophy & Technology. 2014. Vol. 27. No. 4. P. 539–560.
Gallagher S. The Socially Extended Mind // Cognitive Systems Research. 2013. Vol. 25. P. 4–12.
Gell A. Art and Agency: An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press, 1998.
Grosz E. Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
Hartigan L.R. Joseph Cornell: Navigating the Imagination. New Haven: Yale University Press, 2007.
Hertz T., *Garcia M.M.*, *Schlüter M.* From Nouns to Verbs: How Process Ontologies Enhance Our Understanding of Social-Ecological Systems Understood as Complex Adaptive Systems // People and Nature. 2020. Vol. 2 (2). P. 328–338. https://doi.org/10.1002/pan3.10079
Hicks D. The Material-Cultural Turn: Event and Effect // The Oxford Handbook of Material Culture Studies / Eds. D. Hicks, M.C. Beaudry. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 25–98.
Jonas H. The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
Kirchhoff M.D. Extended Cognition and Fixed Properties: Steps to a Third-Wave Version of Extended Cognition // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2012. Vol. 11 (2). P. 287–308.
Kline R. Where are the Cyborgs in Cybernetics? // Social Studies of Science. 2009. Vol. 39. No. 3. P. 331–362.
Krueger J., *Szanto T.* Extended Emotions // Philosophy Compass. 2016. Vol. 11 (12). P. 863–878.
León F., *Szanto T.*, *Zahavi D.* Emotional Sharing and the Extended Mind // Synthese. 2017. Vol. 196 (12). P. 4847–4867.
Maiese M., *Hanna R.* The Mind-Body Politic. Cham: Springer, 2019.
Malafouris L. Metaplasticity and the Primacy of Material Engagement // Time and Mind. 2015. Vol. 8. No. 4. P. 351–371.
Marin L. Enactive Principles for the Ethics of User Interactions on Social Media: How to Overcome Systematic Misunderstandings Through Shared Meaning-Making // Topoi. 2022. Vol. 41. P. 1–13.
Menary R. Cognitive Integration and the Extended Mind // The Extended Mind / Ed. R. Menary. Cambridge, MA: MIT Press, 2010. P. 227–243.
Miller D. Material Culture and Mass Consumption. Oxford, MA: Basil Blackwell, 1987.

Miller D. Materiality: An Introduction // Materiality / Ed. D. Miller. Durham: Duke University Press, 2005. P. 1–50.
Mills M. On Disability and Cybernetics: Helen Keller, Norbert Wiener, and the Hearing Glove // Differences. 2011. Vol. 22. No. 2–3. P. 74–11.
Preciado P.B. Countersexual Manifesto. N.Y.: Columbia University Press, 2018.
Putnam H. Meaning and Reference // The Journal of Philosophy. 1973. Vol. 70 (19). P. 699–711.
Shamash J. The Evil Eye: The Magic of Envy and Destruction. L.: Foxy Books, 2020.
Shepard P. Coming Home to the Pleistocene. Washington: Island Press, 2013.
Shepard P. Man in the Landscape: A Historic View of the Esthetics of Nature. Athens: University of Georgia Press, 2002.
Shepard P. The Tender Carnivore and The Sacred Game. Athens: University of Georgia Press, 2011.
Siebers T. Disability in Theory: From Social Constructionism to the New Realism of the Body // American Literary History. 2001. Vol. 13. No. 4. P. 737–754.
Slaby J., *Gallagher S.* Critical Neuroscience and Socially Extended Minds // Theory, Culture & Society. 2015. Vol. 32. No. 1. P. 33–59.
Strathern M. The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: University of California Press, 1988.
Thompson E., *Stapleton M.* Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories // Topoi. 2009. Vol. 28. No. 1. P. 23–30.
Vannini P. Non-Representational Ethnography: New Ways of Animating Lifeworlds // Cultural Geographies. 2015. Vol. 22 (2). P. 317–327.
Varela F.J. Principles of Biological Autonomy. N.Y.: North-Holland, 1979.
Varela F.J., *Thompson E.*, *Rosch E.* The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
Woodall J. Portraiture: Facing the Subject. Manchester: Manchester University Press, 1997.

Research Article

Baranov, D.A., A.V. Verle, M.D. Miroshnichenko, S.S. Petriashin, A.A. Filatova, S.Y. Shevchenko, and S.V. Sokolovskiy. On the Ecology of Mind and Affect: Comments [K ekologii soznaniia i affekta: kommentarii]. ***Etnograficheskoe obozrenie*****, 2022, no. 5, pp. 76–113. https://doi.org/10.31857/S0869541522050050 EDN: IAFQUE ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

Dmitriy Baranov | https://orcid.org/0000-0003-4129-7771 | dmitry.baranov@list.ru | Russian Museum of Ethnography (4/1 Inzhenernaia Str., St. Petersburg, 191186, Russia)

Artem Verle | http://orcid.org/0000-0003-1258-2987 | artemverle@gmail.com | Pskov State University (2 Lenin Sq., Pskov, 180000, Russia)

Maksim Miroshnichenko | http://orcid.org/0000-0003-1374-1599 | jaberwokky@gmail.com | National Research University Higher School of Economics (11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russia)

Stanislav Petriashin | https://orcid.org/0000-0003-4410-7224 | s-petryashin@yandex.ru | Russian Museum of Ethnography (4/1 Inzhenernaya St., St. Petersburg, 191186, Russia)

Asya Filatova | http://orcid.org/0000-0002-0497-0018 | asyafilatova82@gmail.com | University of Tyumen (6 Volodarskogo Str., Tyumen, 625003, Russia)

Sergei Shevchenko | http://orcid.org/0000-0002-7935-3444 | simurg87@list.ru | Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia)

Sergei Sokolovskiy | http://orcid.org/0000-0002-0112-0739 | sokolovskiserg@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords
externalism, enactivism, memory ecology, cognitive micro-niche, affect, evocative objects, Umwelt, extensions, extended cognition, material culture, possessions, identity politics

Abstract
This article presents critical comments and responses to Sergei Sokolovskiy's essay "Things, Affects and the Ecology of Mind: On Material Aspects of Identity Politics", in which the author raises the issues of ecologically distributed, or extended and environmentally embedded human cognition and affects and their relations with individual or grass-root identity politics. This discussion features contributions by D.A. Baranov, A.V. Verle, M.D. Miroshnichenko, S.S. Petriashin, A.A. Filatova, and S.Y. Shevchenko.

Funding Information
This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Science Foundation, https://doi.org/10.13039/501100006769 [grant no. 22-18-00450] (recipients M.D. Miroshnichenko)
Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation [075-15-2022-328] (recipients S.V. Sokolovskiy)

References

Antonov, D.I., ed. 2014. *Sila vzgliada: glaza v mifologii i ikonografii* [The Power of Glance: Eyes in Mythology and Iconography]. Moscow: RGGU.

Bart, R. (1980) 2011. *Camera lucida. Kommentarii k fotografii* [Camera Lucida: Reflections on Photography]. Moscow: Ad Marginem Press.

Bateson, G. 1987. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology.* Northvale: Jason Aronson Inc.

Bateson, G. 2000. *Ekologiia razuma* [Ecology of Mind]. Moscow: Smysl.

Bateson, G. 2005. *Shagi v napravlenii ekologii razuma. Izbrannyye stat'i po antropologii* [Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology], translated by D.Y. Fedotova. Moscow: KomKniga.

Bergson, A. (1896) 1999. *Tvorcheskaia evoliutsiia. Materiia i pamiat'* [Creative Evolution: Matter and Memory]. Minsk: Kharvest.

Cahoone, L. 2006. Our Recent Rousseau: On Paul Shepard. *Environmental Philosophy* 3 (1): 13–26.

Cañada, J.A., S. Sariola, and A. Butcher. 2022. In Critique of Anthropocentrism: A More-Than-Human Ethical Framework for Antimicrobial Resistance. *Medical Humanities* 23.03.2022. https://doi.org/10.1136/medhum-2021-012309

Clark, A. 2000. *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science.* Oxford: Oxford University Press.

Clark, A. 2003. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence.* New York: Oxford University Press.

Clark, A. 2007. Re-inventing Ourselves: The Plasticity of Embodiment, Sensing, and Mind. *The Journal of Medicine and Philosophy* 32 (3): 263–282.
Clark, A., and D. Chalmers. 1998. The Extended Mind. *Analysis* 58: 7–19.
Clark, A., and D. Chalmers. 2010. The Extended Mind. In *The Extended Mind*, edited by R. Menary, 27–42. Cambridge, MA: MIT Press.
Di Paolo, E. 2009. Extended Life. *Topoi* 28 (1): 9–21.
Dierckxsens, G. 2022. Introduction: Ethical Dimensions of Enactive Cognition – Perspectives on Enactivism, Bioethics and Applied Ethics. *Topoi* 41: 1–5. https://doi.org/10.1007/s11245-021-09787-6
Dupré, J. 1998. Against Reductionist Explanations of Human Behavior. *Aristotelian Society Supplementary* 72 (1): 153–172.
Dupré, J. 2020. Processes Within Processes: A Dynamic Account of Living Beings and Its Implications for Understanding the Human Individual. In *Biological Identity: Perspectives from Metaphysic and the Philosophy of Biology*, edited by A.S. Meincke and J. Dupré, 149–166. London: Routledge.
Elkins, J. 2010. *Issleduia vizual'nyi mir* [Exploring the Visual World]. Vilnius: EGU.
Ferrando, F. 2022. *Filosofskii postgumanizm* [Philosophical Posthumanism]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
Fileva, N.A. 2018. *Rasskazyvaiut mastera: iz materialov ekspeditsii po Arkhangel'skoi oblasti v 70–80-e gody XX veka* [The Masters Tell: From the Materials of Expeditions in the Arkhangelsk Region in the 70-80^{s} of the Twentieth Century]. Moscow: Siti Print.
Foucault, M. 1977. *Slova i veshchi. Arkheologiia gumanitarnykh nauk* [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences]. Moscow: Progress.
Froese, T. 2014. Bio-Machine Hybrid Technology: A Theoretical Assessment and Some Suggestions for Improved Future Design. *Philosophy & Technology* 27 (4): 539–560.
Gallagher, S. 2013. The Socially Extended Mind. *Cognitive Systems Research* 25: 4–12.
Gasparian, D.E. 2020. Fenomenologiia bez transtsendental'nogo sub'ekta: neirofenomenologiia i enaktivizm v poiskakh perspektivy ot pervogo litsa [Phenomenology without a Transcendental Subject: Neurophenomenology and Enactivism in Search of a First-Person Perspective]. *Filosofskii zhurnal* 13 (1): 80–96.
Geerz, K. (1976) 2010. Iskusstvo kak kul'turnaia sistema [Art as a Cultural System]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* 2: 31–54.
Gell, A. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory.* Oxford: Clarendon Press.
Grosz, E. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism.* Bloomington: Indiana University Press.
Haraway, D. 2017. *Manifest kiborgov: nauka, tekhnologiia i sotsialisticheskii feminizm 1980-kh* [Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s]. Moscow: Ad Marginem.
Harman, G. 2012. O zameshchaiushchei prichinnosti [On Vicarious Causation]. *Novoe literaturnoe obozrenie* 2 (114): 75–90.
Hartigan, L.R. 2007. *Joseph Cornell: Navigating the Imagination.* New Haven: Yale University Press.
Hertz, R. (1905) 2019. *Smert' i pravaia ruka* [Death and the Right Hand]. Moscow: ARS PRESS.
Hertz, T., M.M. Garcia, and M. Schlüter. 2020. From Nouns to Verbs: How Process Ontologies Enhance Our Understanding of Social-Ecological Systems Understood as Complex Adaptive Systems. *People and Nature* 2 (2): 328–338. https://doi.org/10.1002/pan3.10079
Hicks, D. 2010. The Material-Cultural Turn: Event and Effect. In *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, edited by D. Hicks and M.C. Beaudry, 25–98. Oxford: Oxford University Press.

Ingold, T. 2020. Bol'she nikakikh drevnostei; bol'she nikakogo cheloveka: budushchee proshloe arkheologii i antropologii [No More Ancient; No More Human: The Future Past of Archaeology and Anthropology]. In *Arkheologiia i antropologiia. Proshloe, nastoiashchee, budushchee* [Archaeology and Anthropology: Past, Present and Future], edited by D. Shankland, 109–127. Khar'kov: Gumanitarnyi tsentr.

Ivanov, D.V. 2019. Eksternalizm i teoriia rasshirennogo soznaniia [Externalism and the Theory of Extended Mind]. *Filosofiia nauki i tekhniki* 24 (2): 33–42.

Jonas, H. 2001. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology.* Evanston: Northwestern University Press.

Jouhandeau, M. 2016. *Moi bestiarii* [My Bestiary]. Tver': Kolonna Publications.

Kirchhoff, M.D. 2012. Extended Cognition and Fixed Properties: Steps to a Third-Wave Version of Extended Cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 11 (2): 287–308.

Kline, R. 2009. Where are the Cyborgs in Cybernetics? *Social Studies of Science* 39 (3): 331–362.

Krueger, J., and T. Szanto. 2016. Extended Emotions. *Philosophy Compass* 11 (12): 863–878.

León, F., T. Szanto, and D. Zahavi. 2017. Emotional Sharing and the Extended Mind. *Synthese* 196 (12): 4847–4867.

Maiese, M., and R. Hanna. 2019. *The Mind-Body Politic.* Cham: Springer.

Malabou, C. 2019. *Chto nam delat's nashim mozgom?* [What Should We Do with Our Brain?]. Moscow: V–A–C Press.

Malafouris, L. 2015. Metaplasticity and the Primacy of Material Engagement. *Time and Mind* 8 (4): 351–371.

Marin, L. 2022. Enactive Principles for the Ethics of User Interactions on Social Media: How to Overcome Systematic Misunderstandings Through Shared Meaning-Making. *Topoi* 41: 1–13.

Menary, R. 2010. Cognitive Integration and the Extended Mind. In *The Extended Mind*, edited by R. Menary, 227–243. Cambridge, MA: MIT Press.

Miller, D. 1987. *Material Culture and Mass Consumption.* Oxford, MA: Basil Blackwell.

Miller, D. 2005. Materiality: An Introduction. In *Materiality*, edited by D. Miller, 1–50. Durham: Duke University Press.

Mills, M. 2011. On Disability and Cybernetics: Helen Keller, Norbert Wiener, and the Hearing Glove. *Differences* 22 (2–3): 74–11.

Mol, A., and J. Law. 2017. Voploshchennoe deistvie, osushchestvlennye tela: primer gipoglikemii [Embodied Action, Enacted Bodies: The Example of Hypoglycaemia]. *Logos* 27 (2/117): 233–262.

Petriashin, S. 2018. Raspredelennaia lichnost' i virtual'naia telesnost' [Distributed Personhood and Virtual Corporeality]. In *Tekhnologii i telesnost'* [Technologies and Corporeality], edited by S. Sokolovskiy, 3: 169–209. Moscow: IEA RAN.

Petriashin, S.S. 2019. Russkii bezmen: material'nost' i (ne)spravedlivost' [Russian Bezmen: Materiality and (In)justice]. *Zhivaia starina* 3: 24–27.

Petrov, K.A. 2022. Svoia tekhnika i chuzhaia nauka: osobennosti obmena mezhdu uchenymi i pol'zovateliami TKMP-ustroistv na forume Reddit.com [Scientists and TDCS-Users Trade's Specific at Reddit.com]. *Epistemologiia i filosofiia nauki* 1: 154–170.

Plamper, J. 2018. *Istoriia emotsii* [The History of Emotions]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Popova, O.V. 2021. Telo kak ob'ekt eksperimentirovaniia i stanovlenie etosa

biomeditsiny: uroki Niurnberga [Body as an Object of Experimentationand the Emergence of Biomedicine Ethos: The Nuremberg Lessons]. *Epistemologiia i filosofiia nauki* 1: 125–141. https://doi.org/10.5840/eps202158114

Preciado, P.B. 2018. *Countersexual manifesto*. New York: Columbia University Press.

Putnam, H. 1973. Meaning and Reference. *The Journal of Philosophy* 70 (19): 699–711.

Sartre, J.-P. (1943) 2000. *Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology]. Moscow: Respublika.

Shamash, J. 2020. *The Evil Eye: The Magic of Envy and Destruction.* London: Foxy Books.

Shepard, P. 2002. *Man in the Landscape: A Historic View of the Esthetics of Nature*. Athens: University of Georgia Press.

Shepard, P. 2011. *The Tender Carnivore and the Sacred Game*. Athens: University of Georgia Press.

Shepard, P. 2013. *Coming Home to the Pleistocene*. Washington: Island Press.

Shmelev, A.D. 1990. Paradoksy identifikatsii [Paradoxes of Identification]. In *Logicheskii analiz yazyka. Tozhdestvo i podobie, sravnenie i identifikatsiia* [Logical Analysis of Language: Identity and Similarity, Comparison and Identification], edited by N.D. Arutiunova, 33–51. Moscow: Institut yazykoznaniia AN SSSR.

Siebers, T. 2001. Disability in Theory: From Social Constructionism to the New Realism of the Body. *American Literary History* 13 (4): 737–754.

Slaby, J., and S. Gallagher. 2015. Critical Neuroscience and Socially Extended Minds. *Theory, Culture & Society* 32 (1): 33–59.

Sohn-Rethel, A. (1926) 2016. *Ideal'nye polomki* [Perfect Breakdowns]. Moscow: Izdatel'stvo Griundrisse.

Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia.* Berkeley: University of California Press.

Thompson, E., and M. Stapleton. 2009. Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories. *Topoi* 28 (1): 23–30.

Toporov, V.N. 1983. Prostranstvo i tekst [Space and Text]. In *Tekst: semantika i struktura* [Text: Semantics and Structure], edited by T.V. Tsivian, 227–284. Moscow: Nauka.

Toporov, V.N. 1995. Veshch' v antropotsentricheskoi perspektive (apologiia Pliushkina) [The Thing in an Anthropocentric Perspective (An Apology of Plyushkin)]. In *Mif. Ritual. Simvol. Obraz. Issledovaniia v oblasti mifopoeticheskogo. Izbrannoe* [Myth, Ritual, Symbol, Image: Research in the Field of the Mythopoetic: Selected Works], by V.N. Toporov, 7–111. Moscow: Progress – Kul'tura.

Tsivian, T.V. 2001. *Semioticheskie puteshestviia* [Semiotic Travels]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha.

Tuzova, E.A. 2008. Motiv "Gibeli zveria" v lirike V. Khlebnikova i N. Gumilova [The Motif of "Death of the Beast" in the Lyrics of V. Khlebnikov and N. Gumiliov]. *Vestnik Viatskogo gosudarstvennogo universiteta* 2: 65–69.

Vannini, P. 2011. Issledovaniia material'noi kul'tury i sotsiologiia/antropologiia tekhniki [Material Culture Studies and Sociology/Anthropology of Technology]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 19–29.

Vannini, P. 2015. Non-Representational Ethnography: New Ways of Animating Lifeworlds. *Cultural Geographies* 22 (2): 317–327.

Varela, F.J. 1979. *Principles of Biological Autonomy.* New York: North-Holland.

Varela, F.J., E. Thompson, and E. Rosch. 1991. The *Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience.* Cambridge, MA: MIT Press.
Vinciguerra, L. 2007. Spinozistskii renessans vo Frantsii. Vvedenie [Spinozist Renaissance in France. Introduction]. Logos: *Filosofsko-literaturnyi zhurnal* 2 (59): 6–28.
Viveiros de Castro, E. 2017. *Kannibal'skie metafiziki* [Cannibal Metaphysics]. Moscow: Ad Marginem Press.
Woodall, J. 1997. *Portraiture: Facing the Subject.* Manchester: Manchester University Press.

ИССЛЕДОВАНИЯ ДИАСПОР

Кыргызская кибердиаспора: постановка проблемы и взгляд мигрантов

А.А. Авдашкин

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

Ключевые слова
цифровая диаспора, миграция, киберэтнография, кыргызы, мессенджеры, социальные сети

Аннотация
Статья посвящена роли интерактивных коммуникаций в повседневной жизни кыргызских мигрантов и соотношению между онлайн- и офлайн-сообществами. Источниковую базу составили 44 глубинных интервью с кыргызскими мигрантами, опрошенными автором лично в Челябинске и Екатеринбурге или в дистанционной форме. С помощью WhatsApp задействованы информанты из Москвы, Красноярска и Ошской области (Киргизская Республика). В выборку вошли 30 мужчин и 14 женщин, возраст информантов составил 18-47 лет. Применение транснационализма в качестве теоретической оптики и киберэтнографии как основного методического приема позволяет не только фиксировать действия информантов в социальных сетях и мессенджерах, но и получить картину “изнутри”, услышать голос и интерпретации интервьюируемых относительно своей (не)включенности в кыргызскую кибердиаспору. Несмотря на определенные ограничения выборки и методов, проведенное исследование вносит вклад в дискуссию о среднеазиатской миграции и применении мигрантами интерактивных технологий.

Информация о финансовой поддержке
Государственное задание Министерства науки и высшего образования Российской Федерации [номер госрегистрации № АААА-А20-120072890030-2] (проект № FENU-2020-0021)

В 2012 г. в квартире напротив жилья автора статьи поселилась группа мигрантов из Кыргызстана. Наше знакомство началось с просьбы помочь настроить ноутбук, “чтобы в Skype созваниваться с домом”. Потом мы обменялись телефонами, иногда виделись и созванивались. Однажды весной 2020 г. один из них вышел на связь с сообщением: “Брат, переведи, пожалуйста, на хлеб, без работы остались, денег нет”. Так и началось это исследование.

Статья поступила 31.01.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 03.06.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Авдашкин А.А. Кыргызская кибердиаспора: постановка проблемы и взгляд мигрантов // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 114–130. https://doi.org/10.31857/S0869541522050062 EDN: IAGIIZ

Avdashkin, A.A. 2022. Kyrgyzskaia kiberdiaspora: postanovka problemy i vzgliad migrantov [Kyrgyz Cyber Diaspora: Posing the Issue and the Views of Migrants]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 114–130. https://doi.org/10.31857/S0869541522050062 EDN: IAGIIZ

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

* * *

Развитие интернета, создание многочисленных приложений, социальных сетей для ускорения коммуникаций и более вариативной самопрезентации субъекта способствовали появлению динамичной среды "этнического" интернета. Она позволяет представителям мигрантских групп, разделенных расстоянием, осуществлять общение, видоизменять отношения с родиной, конструировать образ группы, предоставляя ее членам и принимающей стороне новые нарративы (*Weir* 2019; *Chen et al.* 2021). Все более пристальное внимание исследователей привлекают цифровые диаспоры (см.: *Dekker*, *Engbersen* 2014; *Leurs*, *Ponzanesi* 2018; *Nedelcu*, *Soysüren* 2022; *Ponzanesi* 2020; *Белоруссова* 2021а). Интерес ученых фокусируется на политическом активизме в сети (*Kissau* 2012) и презентации религиозных убеждений (*Harris*, *Isa* 2018), организации различных профессиональных онлайн-групп мигрантов, их самоидентификации и взаимодействии с принимающим обществом (*Golan*, *Babis* 2019a, 2019b; *Nancheva* 2022).

Признавая значительную роль интернета в повседневной жизни мигрантов, мы не обладаем четким представлением о том, как они сами воспринимают цифровые диаспоры, в каких ситуациях ощущают себя ее частью, каковы механизмы конструирования онлайн-сообществ, где находятся точки пересечения или разграничения офлайн/онлайн групп и т.д. Пока мы видим единичные исследования, посвященные среднеазиатским цифровым диаспорам (*Кужелева-Саган* 2016, 2017), влиянию коммуникационных технологий на развитие транснациональных сообществ мигрантов из Средней Азии (*Касымова* 2021; *Уринбоев* 2021; *Ruget*, *Usmanalieva* 2019). В статье рассматриваются следующие вопросы: какова роль интерактивных коммуникаций в повседневной жизни различных групп кыргызских мигрантов ("северяне"/"южане", мужчины/женщины и др.), где пролегают границы между онлайн- и офлайн-сообществами, насколько целостна цифровая диаспора кыргызстанцев.

Вступление Кыргызстана в ЕАЭС ощутимо улучшило социальное положение граждан этой страны в России, они в меньшей степени повергаются ксенофобии, чем выходцы из Таджикистана или Узбекистана *(Габдрахманова и др.* 2020; *Gerber, Zavisca* 2020). В условиях пандемии COVID-19 вокруг мигрантов возник негативный информационный фон, связанный с тиражированием мифа об их возможности организовать с помощью чатов WhatsApp силовые акции (МВД о драке 2020; *Шарапов* 2021; Кыргызские девушки 2021). Медиаобраз мигрантов помещался в контекст угрозы, лишая их права голоса в публичном пространстве (*Ruget, Usmanalieva* 2022). Однако широкий арсенал средств цифровых диаспор может помочь в доступе к важной информации, укрепить солидарность в мигрантской среде и отношения с другими кыргызами, находящимися как в трудовой миграции, так и на родине (*Ruget, Usmanalieva* 2019).

Материалы и методы исследования. В 2020–2022 гг. автором были собраны глубинные полуструктурированные интервью с кыргызскими мигрантами (средняя продолжительность интервью – один час). В исследовании задействовано 44 информанта, подобранных методом снежного кома, реальные имена интервьюируемых изменены по договоренности с ними. Часть контактов найдена с помощью кыргызских семей, живущих в Челябинске и Екатеринбурге, часть получена через группы в Facebook* "Мы мигранты" и "Кыргызстанцы за рубежом". Две трети информантов (23 человека) опрошены дистанционно в режиме видеозвонков и обмена текстовыми сообщениями (обычно с помощью WhatsApp). Географически информанты распределены так: Ошская область (8 человек), Красноярск (5 человек), Москва (17 человек). Лично интервью взяты только в

* Принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

Челябинске (8 человек) и Екатеринбурге (6 человек). Интервьюирование мигрантов – как находившихся в Кыргызстане, так и работающих в российских городах, – обеспечивает охват основных районов проживания кыргызстанцев[1]. В выборку вошли 30 мужчин и 14 женщин, возраст информантов составил 18-47 лет[2].

Применение транснационализма в качестве теоретической оптики позволяет рассмотреть одновременное пребывание информантов "там" и "здесь". Уезжая в Россию или Казахстан и (или) возвращаясь домой, они сохраняют тесные связи с двумя этими локальностями посредством сети Интернет, т.е. создается эффект присутствия даже на расстоянии. Так порождается раздвоенное пребывание между "здесь" и "там", "своими" и "чужими", "традицией" и "модерном", "мегаполисом" и "селом". Так, приспосабливаясь к дальним расстояниям и средствам коммуникации, движению "туда" и "обратно", изменению ролей и статусов, практики и идентичности приобретают транснациональный характер. Тем самым внимание фокусируется на состоянии актора до и после его путешествия (*Абашин* 2012: 11; *Капустина, Борисова* 2021: 19–25).

Методически исследование выполнено в русле киберэтнографии, позволяющей увидеть образ жизни кыргызских мигрантов во взаимосвязи между онлайн- и офлайн-пространствами, а также, концентрируясь на "потоках и связях", понять формирование отношений и границ между реальным и виртуальным. В центре внимания оказывалось не "место", а определенный набор тематических сюжетов о применении интернета, социальных сетей и мессенджеров (*Белоруссова* 2021б: 133). Качественный контент-анализ пабликов, новостных порталов и собранных в поле нарративов, неоднократные беседы и интервью, включенное наблюдение позволили сопоставить полученные данные и интерпретации информантами своих действий в сети и вне ее (см.: *Головнёв и др.* 2018: 101).

Нас интересовало, как использовались социальные сети и мессенджеры до, во время и после миграции, насколько часто изучались подборки новостей о жизни в Кыргызстане, в родном городе, районе или селе; как эти инструменты позволяли поддерживать связь с оставшимися "дома", общаться с другими кыргызами, переводить денежные средства, просматривались ли сайты диаспоры и (или) новостные ресурсы. В частности, мы просили информантов рассказать, используют ли они социальные сети, сайты и цифровые платформы для изучения российского миграционного законодательства, поддержания связи с организациями кыргызской диаспоры, помощи друг другу.

Результаты и обсуждение. По оценкам посла Кыргызстана, на территории России перед началом пандемии COVID-19 находилось свыше 1 млн. кыргызстанцев, в 2020–2021 гг. их численность оценивалась в 700-750 тыс. Из них около половины находилось в Москве и Московской области (Посол назвала 2021). В столице, ряде регионов Урала и Сибири сложилась разветвленная система социальной поддержки и контроля, служащая для удовлетворения различных потребностей кыргызских мигрантов (см.: *Пешкова* 2015; *Джанызакова* 2019; *Demintseva* 2020a, 2020b). Вслед за активным формированием кыргызских сообществ в офлайн-пространстве складываются их онлайн-"двойники".

В Средней Азии есть свои особенности использования интерактивной среды, актуальные и для мигрантов, приезжающих в Россию. В Кыргызстане WhatsApp является наиболее популярным мессенджером, им пользуется порядка 85% кыргызстанцев. В Узбекистане в основном пользователи общаются с помощью Telegram, в Туркменистане – Line и Imo, в Таджикистане – Viber (Цифровая Центральная Азия 2018; Какие мессенджеры 2019). Большинство наших информантов применяют WhatsApp как основное средство связи. Кыргызские мигранты используют эту цифровую платформу для общения между собой и с теми, кто остался на родине[3] (*Жеенбаева* 2016: 42). Также выходца-

ми из Кыргызстана созданы веб-сайты, социальные сети и группы поиска для сдачи жилья, рекламы вакансий, услуг и товаров для продажи. Это платформы jerdesh.ru, birge.ru, jardam.ru или mekendesh.ru.

Еще в 2016 г. кыргызские мигранты применяли различные платформы в социальных сетях – например в "Одноклассниках", где среди наиболее активных групп выделялись "Кыргызы в Москве", "Кыргызы в Екатеринбурге" и "Кыргызы в Новосибирске". В данных сообществах участники уделяли основное внимание вопросам трудоустройства, поиску и сдаче жилья, различным правовым аспектам (*Кужелева-Саган* 2016: 95). Численность посетителей "Одноклассников" в разбивке по странам Средней Азии (по состоянию на апрель 2018 г.): Казахстан – 1 млн 372 тыс., Кыргызстан – 726 тыс., Узбекистан – 707 тыс., Таджикистан – 289 тыс., Туркменистан – 27 тыс. (Цифровая Центральная Азия 2018). Плюсы "Одноклассников", по мнению информантов, состоят в том, что данный сайт появился раньше всех и не столь "политизирован", как "Вконтакте" или зарубежные социальные сети (также среди плюсов они называли наличие новостных пабликов, возможность идеологической и этнической самопрезентации с помощью аккаунтов, распространенность формата "ругань в комментах" и др.)

По сравнению с 2016 г. количество участников тематических пабликов в "Одноклассниках" заметно возросло. Однако большинство информантов отметило, что в последние годы основная онлайн-активность ушла в WhatsApp, Facebook* (тогда же, с января 2017 по январь 2018 г., произошло увеличение числа пользователей этой платформы в Кыргызстане на 117%; больше всего – на 187% – прирост ее аудитории произошел в Таджикистане [Там же 2018]) и в социальную сеть "Вконтакте"[4]. Эти платформы позволяют кыргызским мигрантам поддерживать на оптимальном уровне связь между собой и родиной: "Здесь и дома почти все ими пользуются" (ПМА 1).

Роль интерактива в повседневной жизни. Информанты в значительной степени полагались на потенциал социальных сетей и мессенджеров – как до отъезда из Кыргызстана, так и после прибытия в Россию – для выполнения множества задач. Это поиск работы и жилья, билетов на самолет, консультации по правилам миграции, реклама услуг, заполнение административных форм, просмотр обучающих видеороликов, перевод документов, запись на прием к врачу и проверка миграционных карт, соотношение курсов валют, просмотр прогноза погоды. Как отметил один из наших информантов, "в Москве кыргызы почти все делают онлайн" (ПМА 2). В пабликах в социальных сетях, многочисленных тематических чатах в WhatsApp мигранты могут получить доступ к медицинской помощи, найти стоматолога или няню для детей и т.д.[5] (ПМА 2; *Масалиева* 2019).

Собранный полевой материал не позволил автору в полной мере раскрыть влияние региональных различий в отправляющем обществе на интерактивные коммуникации мигрантов. Во многом это вызвано тем, что основу трудовой миграции образуют именно "южане" (*Jeenbaeva et al.* 2021: 28). Чаще всего выходцы из северных районов Кыргызстана, которые встречались автору в ходе реализации проекта, являлись "южанами", перебравшимися на север примерно в начале 2000-х годов, а позднее – в Россию.

В повседневной жизни и в интерактивном пространстве "северяне" и "южане" стараются не пересекаться между собой, опасаясь возникновения конфликтной ситуации, спора и проч. Дистанцируясь друг от друга в реальной жизни, они, осознанно или нет, переносят эту практику в цифровое пространство. Заметность "южан" в интерактиве обусловлена не только их многочислен-

* Принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

ностью, но и более высокими потребностями в сплочении и консолидации. По мнению “южан”, “северяне”, в особенности представители молодого поколения, сторонятся типичных мигрантских тем и сообществ в сети. Чаще всего в интернете они ищут каналы для того, чтобы уехать в Европу транзитом через Россию, стремятся завязать полезные контакты с кыргызами, перебравшимися в страны Европы, США, Южную Корею и т.д. Жизненный путь трудового мигранта не всегда соотносится с его амбициями. Вот характерный отрывок из беседы с одной из информанток по имени Бактыгуль: “Потребности разные. Я, например, в группе одной подработку искала, а передо мной был пост девушки, приехавшей из Бишкека в Москву, про магистратуру в Европе. Где лучше, как и что. Видите разницу между нами?” (ПМА 2). Информанты приводили свое “видение географии” контактов кыргызов из разных частей страны – например, на основе постов о передаче посылок в группах и чатах. Так, из Бишкека их чаще всего передавали в США, Барселону и т.д., тогда как маршруты в Ош шли обычно из городов России (Москва, Красноярск, Екатеринбург и т.д.).

Получившие российское гражданство и долго живущие в России информанты редко испытывают потребность в земляческих сетях поддержки, их интерес к событиям на родине и в кыргызской диаспоре минимален. Они также не проявляют интереса к виртуальному конструированию родины или связи с ней, поскольку она ассоциируется с “безработицей, нуждой и бесправием”. Однако и полного отказа от нее мы не проследили. Присутствует идея о возможности возвращения на родину, когда там все наладится. С этой целью сохраняются элементарные связи с родственниками и соседями, некоторым количеством земляков (чтобы быть в курсе ситуации, но не погружаться в нее) (ПМА 2). Иными словами, чем дольше информанты живут в России, тем меньше у них потребность в поддержании прочных онлайн-связей с кыргызами, живущими в этой стране. Как отметила одна из информантов, «кыргызский сегмент интернета (так информант обозначила паблики, сайты и чаты, созданные кыргызами. – *А.А.*) мне не интересен, там все одно и тоже, про плохое. Я лучше в “Сетевой город” зайду или в группы школы, где моя дочь учится. Одна из лучших в классе. Пишет заметки для школьной газеты» (Там же).

Выявлено гендерное различие в создании и развитии интерактивных коммуникаций. Молодые люди и мужчины, помимо функциональной необходимости (поиск работы, жилья и т.д.), опираются на эти контакты и в повседневной жизни. Для них оказалось важно “быть кыргызом” в реальной и виртуальной среде, по возможности подчеркнуть это перед другими кыргызами, представителями остальных мигрантских групп и принимающей стороны. Недостаток реальной социальной сплоченности компенсируется интенсификацией связей с земляками онлайн. Для девушек и женщин, напротив, события в реальной или виртуальной кыргызской среде малоинтересны. Наша информантка Жанара отметила: “…мне уже хватает того, что я сама кыргызка. Зачем мне еще в сети что-то, связанное с кыргызами и Кыргызстаном? С родителями связь поддерживаю, ну и все” (Там же).

Кроме того, кыргызская идентичность у информанток часто ассоциируется с определенным давлением со стороны мужчин (“должна так себя вести, так общаться”), бедностью и социальной замкнутостью, порождаемых статусом мигрантов. Декларируя лояльность своей региональной группе и поддерживая с ней минимальную связь, они стремятся с помощью интернета максимально разнообразить круг своего общения. Эту двойственность описала Элина: “У меня есть чат, где сидят кыргызы из моего села, из Ошской области, живущие на Урале и в Челябинске, но я много знакомых и подруг нахожу другими путями” (ПМА 1). Для опрошенных нами кыргызок интернет предоставляет

пространство свободы общения, выбора образа жизни и получения информации. В ходе одного из интервью Элина получала множество уведомлений в одном из приложений. На вопрос автора, откуда они приходят, она нехотя и со стеснением все же призналась, что это бот для знакомств "Леонардо Дайвинчик" в Telegram: "Я не хочу общаться с земляками, мне они не интересны. Многие сайты и приложения требуют верификацию, проверку фото, а этот бот для знакомства дает возможность анонимно знакомиться без опасений, что прослыву легкодоступной" (Там же).

Собранные интервью показали, что кыргызские мигранты использовали потенциал социальных сетей и мессенджеров для общения друг с другом и с членами семьи, для получения и обмена информацией. Значительная часть этого контента направлена на удовлетворение эмоциональных потребностей (*Hillis et al.* 2015). Учитывая масштабы трудовой миграции, большая часть обязанностей по воспитанию детей часто ложится на плечи старших братьев, сестер или других старших родственников (*Critelli et al.* 2021; *Масалиева* 2020). Оценки числа живущих в Кыргызстане детей, родители которых продолжительное время находятся на заработках, существенно различаются. Кыргызстанские власти утверждают, что в стране насчитывается около 72 тыс. таких детей. ЮНИСЕФ же приводит другие данные: 199 тыс. детей с обоими родителями, работающими за границей, и 299 тыс. – с одним (*Рыскулова* 2019).

Наиболее сложная часть интервью с информантами (как с мужчинами, так и с женщинами) посвящена их отношениям с детьми на расстоянии. Это формирует ряд особых посреднических транснациональных воспитательных практик, значительную роль в которых выполняют современные средства связи. Благодаря их широкому применению дети, независимо от того, мигрируют они или нет, выполняют роль связующего звена между людьми, местами, языками и идентичностями (*Пешкова* 2021: 469). В одном из исследований О. Бредниковой повествование начинается с того, что ее информантка показывает фото племянников, но фотографии детей удалены, так как "на них очень больно смотреть и она по ним очень скучает" (*Бредникова, Сабирова* 2015: 127). В ходе интервью, взятых в Челябинске и Екатеринбурге, происходили схожие ситуации, но некоторые все же показывали фотографии своих детей, сделанные во время последних поездок домой. Приведем слова одного из информантов: «У меня есть чат "Семья", там дочери присылают мне фотографии, пишут, как у них дела, спрашивают, как мои. Когда я свободен, открываю их, отвечаю. Созваниваемся, особенно когда есть возможность найти свободный доступ в Wi-Fi, чтобы видеозвонок не зависал» (ПМА 1).

Закрытость и открытость интерактивных коммуникаций: от "Одноклассников" к WhatsApp и Facebook*. Несмотря на то, что раньше интернет ассоциировался с пространством свободы и всеобщего доступа, в настоящее время в нем начинают преобладать закрытые группы (*Белоруссова* 2021б: 133). Сообщества в социальных сетях представляют сложный объект анализа, и их связи с офлайн-пространством далеко не всегда однозначны, поскольку присутствует возможность свободного участия, сохранения анонимности и т.д. (*Mpofu et al.* 2022).

Это отчетливо показал собранный полевой материал. Так, во многие беседы и чаты, в которых общаются информанты, принимают далеко не для всех. Допуск в большинство чатов и групп в WhatsApp происходит посредством личных знакомств, его получают не все пользователи, как это обычно происходит в социальных сетях, а только "свои" (родственники, земляки, коллеги и т.д.),

* Принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

обладающие определенным социальным капиталом офлайн (*Габдрахманова и др.* 2020: 61). Большая часть коммуникаций в мессенджерах скрыта от внешнего наблюдателя, и эта тенденция только нарастает. Многие онлайн-сообщества изначально формируются именно офлайн, ускоряя и структурируя уже существующие контакты и отношения, но не создавая новые.

Среди кыргызских групп в социальной сети "Вконтакте" закрытых практически не встречалось – в отличие от таджикских, среди которых по данным на 2016 г. таковыми являлись порядка 40% (*Кужелева-Саган* 2016: 55). Скрыты участники только одной кыргызской группы – "Кыргызы в Москве. Кыргызстан/Помощь нашим". Как отметили информанты, кыргызы реже сталкиваются с "хейтерами в жизни и в сети" (в отличие от таджиков или узбеков), поэтому их сообщества в социальных сетях практически все открытые. Кроме того, активность в этой социальной сети практически нулевая, а большинство потребностей удовлетворяется через специализированные сайты для кыргызстанцев или чаты в WhatsApp, реже – в зарубежных социальных сетях. Так, одна из наиболее посещаемых когда-то групп –"Кыргызский портал Боорсок.РУ" (*Кужелева-Саган* 2016: 96) – утратила активность в 2018–2019 гг. Иногда в ней обновляются лишь обсуждения, посвященные поиску работы и/или жилья. Во время интервью автор вместе с информантом по имени Азамат бегло изучил содержание нескольких кыргызских пабликов в социальной сети "Вконтакте" (январь-май 2022 г.): «Вот смотри, на стене сомнительные предложения работать на бирже криптовалюты, реклама сайтов проституток. Комментарии излишни об активности таких групп. В "Вконтакте" может сидеть кто угодно, мы же не можем точно утверждать, кто этот человек, который скрывается за аватором» (ПМА 2).

Повествования информантов показывали кыргызскую кибердиаспору не как единое и целостное образование, а скорее как разрозненные и практически автономные друг от друга группы. Это объясняется отсутствием внутренней самоорганизации среди кыргызов, четкостью дифференциации на региональные и локальные сообщества, в рамках которых происходят основные реальные и интерактивные коммуникации. Судя по всему, отсутствие согласованной общекыргызской идентичности транслируется и в онлайн-пространство. На этом фоне опрошенными положительно оцениваются примеры реального и виртуального сплочения кавказцев, выходцев из Таджикистана или Узбекистана. В качестве яркого примера можно привести слова одного из информантов: "Чеченцы, армяне, азербайджанцы… да даже *таджики* (информант сделал акцент на этом слове. – *А.А.*) дружнее, чем кыргызы. Понятно, что если нужна помощь кому-то из нас – помогут, но не во всех случаях. У них это все намного лучше развито, по моему опыту. Я говорю про сбор средств нуждающимся, силовую поддержку и другие ситуации" (Там же).

Контакты с другими мигрантами, в том числе с кыргызами, которые находятся вне постоянного круга общения, как выяснилось, носят редкий характер. Обычно взаимодействие ограничивается решением бытовых вопросов (это может быть поиск земляка, с которым можно передать посылку, – например, посредством чата "Кто едет в ближайшие дни в Ош" – и проч.) и помощью в урегулировании разного рода жизненных трудностей. Редкие исключения составляют мигрантские или религиозные паблики, куда кыргызы могут относительно свободно вступать и где могут поддерживать диалоги с представителями других этнических групп онлайн. Эти контексты – мигрант как представитель уязвимого меньшинства и (или) мусульманин – словно стирают на короткое время различия между кыргызами и некыргызами, кыргызами-"северянами" и "южанами" (Там же).

В условиях крупномасштабного локдауна, вызванного пандемией COVID-19 весной 2020 г., мигрантские сообщества консолидировались, нашли возможности для перераспределения даже ограниченных ресурсов. Не последнюю роль в этом играла активная коммуникация посредством чатов в WhatsApp и др. (*Рочева и др.* 2020). С их помощью бизнесмены информировали соотечественников (равно как и мигрантов других национальностей) о своей возможности оказать им помощь хотя бы едой (ПМА 1). Однако не во всех регионах была налажена коммуникация между кыргызскими мигрантами и лидерами общественных организаций. Тиражирование в социальных сетях и мессенджерах всевозможных слухов о возможности покинуть территорию России привели к тому, что многие мигранты при попытке выехать оказались надолго заперты на российско-казахстанской границе в импровизированных палаточных лагерях (*Короткова* 2020; *Murzakulova et al.* 2021; *Golunov, Smirnova* 2022).

Тотальное недоверие к кыргызстанским государственным институтам приводит к тому, что информанты, подавляющее большинство их родственников и знакомых предпочитают опираться на неформальные сети поддержки и получения сведений (ПМА 2; см.: *Ruget, Usmanalieva* 2019). Это подтверждает выводы о низком уровне политической транснациональной активности кыргызских мигрантов (см.: *Ruget, Usmanalieva* 2011). Большинство опрошенных скептически отнеслось к мысли о существовании кыргызской диаспоры в реальном или цифровом пространстве. Иными словами, они считают, что кыргызской диаспоры не существует как таковой. За каждым ее сегментом, по мнению информантов, стоят те или иные группы или агенты влияния (“…государство, чиновники, представители кыргызских общественных организаций и т.д. Мы от них изолированы в жизни и виртуале”, – так прокомментировал ситуацию один из опрошенных [ПМА 2]). Есть лишь общий набор тем и контекстов, в которых проявляется солидарность кыргызстанцев. Оставляя за скобками эти случаи, в сети взаимодействуют между собой лишь небольшие земляческие или профессиональные группы.

* * *

Концепция цифровой диаспоры, широко распространившаяся в научной литературе, была призвана показать, как культура, идентичность и социальные практики группы мигрантов могут (вос)производиться онлайн, усиливаясь виртуальным обменом и приобретая транснациональный характер (*Diminescu* 2012). Подобный фокус на онлайн-взаимодействии становится новым способом исследовать диаспору как “категорию практики” (*Brubaker* 2005), где кыргызы активно участвуют в различных формах цифровых коммуникаций для реализации своей идентичности. Однако рассмотренный случай пока говорит скорее в пользу отсутствия или незавершенности становления кыргызской диаспоры онлайн. Среди ее потенциальных представителей ярко выражена дифференциация по региональному признаку, и это препятствует сплочению, общению и взаимодействию в реальной жизни и в сети. Кроме того, Кыргызстан как отправляющее государство заинтересован в миграции для поддержания экономики и уровня потребления, снижения социальной напряженности, но не заинтересован в самоорганизации кыргызов, в том числе виртуальной. Это может быть чревато политизацией цифровой диаспоры, более слаженной артикуляцией оппозиционных настроений на родине и за границей. К тому же транснациональная идентичность кыргызских мигрантов в России противоречива. Будучи четко разделены, прежде всего на региональные и земляческие группы, выходцы из Кыргызстана ощущают свою непринадлежность как к отправляющему, так

и к принимающему сообществу (см.: *Насритдинов, Рахимов* 2021: 202–231). В итоге в сети мы фиксируем лишь различные транснациональные сообщества кыргызских мигрантов, сложившиеся с помощью новых коммуникативных технологий. В их основе лежат уже существовавшие, а не вновь образованные в формате кыргызской цифровой диаспоры, социальные связи.

Благодарности

Автор благодарит всех информантов, без которых исследование не состоялось бы, а также анонимных рецензентов, рекомендации и советы которых позволили улучшить первоначальный текст рукописи.

Примечания

[1] По данным государственной службы миграции при Правительстве КР, в августе 2018 г. кыргызские мигранты распределялись по территории РФ следующим образом: Центральный федеральный округ (47% в Москве и Московской обл.), Приволжский и Уральский – по 14%, Северо-Западный – 7%, Сибирский – 12%, Дальневосточный – 3%, Южный – менее 1% (см.: *Габдрахманова и др.* 2020).

[2] Большая часть информантов работает в России не менее 5-10 лет. Лишь у нескольких этот срок составил меньше 2-3 лет. Большинство опрошенных имели опыт работы и проживания в Москве, а также в городах, где находились на момент интервью. Среди направлений внутрироссийских миграций фигурировали Санкт-Петербург, Ростов-на-Дону, Самара, Тюмень, Новосибирск, Нижневартовск, Сургут, Хабаровск. В основном информанты были задействованы в строительстве и торговле, но были представлены и другие профессии, такие как работники общественного питания, уборщицы, швеи, сиделки, водители, охранники, а также одна официантка. При этом у 29 информантов есть дети, младшие братья и (или) сестры, оставшиеся на родине, что повышает их потребность в повседневном общении на расстоянии.

[3] По данным за 2015 г. мигранты активно использовали электронные, ИКТ, социальные медиа и мобильные устройства для связи с родными в Кыргызстане. Skype применяли 17% респондентов, 15% – WhatsApp, 15% – Facebook*, 13,2% – мобильные звонки, 9% – электронную почту, 9% – Viber, 8% – “Одноклассники”, 4% – стационарный телефон.

[4] Среди наиболее активных сообществ можно назвать группу в Facebook* “Кыргызстанцы за рубежом” (свыше 36 тыс. участников) и “Кыргызы в Москве. Кыргызстан/Помощь нашим” в социальной сети “Вконтакте” – (vk.com/just_sss, более 15 тыс. подписчиков).

[5] Информанты подтвердили, что в социальных сетях и в чатах довольно часто можно встретить объявление о поиске няни для детей дошкольного возраста.

Источники и материалы

Какие мессенджеры 2019 – Какие мессенджеры популярны в каждой стране Центральной Азии? // NEWS. 28.07.2019. https://news.myseldon.com/ru/news/index/213993413

Короткова 2020 – *Короткова Е.* Как посольство Кыргызстана в РФ за время пандемии помогало соотечественникам // MK.RU. Киргизия. 11.08.2020.

* Принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

https://www.mk.kg/social/2020/08/11/kak-posolstvo-kyrgyzstana-v-rf-za-vremya-pandemii-pomogalo-sootechestvennikam.html
Кыргызские девушки 2021 – Кыргызские девушки гуляли с таджиками. Названа еще одна причина массовой драки в Москве // Reporter.KG. 14.07.2021. https://reporter.kg/ru/kyrgyzskie-devushki-gulyali-s-tadzhikami-nazvana-eshhe-odna-prichina-massovoj-draki-v-moskve
Масалиева 2020 – *Масалиева Ж.* Бабушки Баткена. Кто и как воспитывает детей трудовых мигрантов // 24KG. 23.12.2020. https://24.kg/obschestvo/177673_babushki_batkena_kto_ikak_vospityivaet_detey_trudovyih_migrantov
Масалиева 2019 – *Масалиева Ж.* Как мигранты решают проблему детей на чужбине // 24KG. 13.07.2019. https://24.kg/obschestvo/123319_kak_migrantyi_reshayut_problemu_detey_nachujbie
МВД о драке 2020 – МВД о драке таджиков и кыргызов в Екатеринбурге: конфликт случился из-за девушки // Barometer.kg. 22.07.2020. https://www.barometr.kg/mvd-o-drake-tadzhikov-i-kyrgyzov-v-ekaterinburge-konflikt-sluchilsya-iz-za-devushki
ПМА 1 – Полевые материалы автора. Челябинск, Екатеринбург, апрель–октябрь 2020 г.
ПМА 2 – Полевые материалы автора. Москва, Красноярск; Ошская область (Киргизская Республика), октябрь 2020 – январь 2022 г.
Посол назвала 2021 – Посол назвала число киргизских мигрантов в России // РИА Новости. 07.06.2021. https://ria.ru/20210607/migranty-1735950028.html
Рыскулова 2019 – *Рыскулова Н.* Цена миграции. В Кыргызстане растет поколение детей без родителей // BBC News. Русская служба. 02.04.2019. https://www.bbc.com/russian/features-47773112
Цифровая Центральная Азия 2018 – Цифровая Центральная Азия: социальные сети и мессенджеры // CAAN. 17.04. 2018. https://www.caa-network.org/archives/12907
Шарапов 2021 – *Шарапов В.* Причиной массовой драки в Москве стал конфликт из-за девушек // Lenta.ru. 13.07.2021. https://lenta.ru/news/2021/07/13/why

Научная литература

Абашин С.Н. Среднеазиатская миграция: практики, локальные сообщества, транснационализм // Этнографическое обозрение. 2012. № 4. С. 3–13.
Белоруссова С.Ю. Кибердиаспора: аналитический обзор // Кунсткамера. 2021а. № 4 (14). С. 235–248. https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-4(14)-235-248
Белоруссова С.Ю. Киберэтнография: методология и технология // Этнография. 2021б. № 3 (13). С. 123–145. https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-3(13)-123-145
Бредникова О.Е., *Сабирова Г.А.* Дети в мигрантских семьях: родительские стратегии в транснациональных контекстах // Антропологический форум. 2015. № 26. С. 127–152.
Габдрахманова Г.Ф., *Сагдиева Э.А.*, *Фрайер П.* Опыт изучения кыргызской миграции в постсоветской России: стратегии, практики, формы капитала // Этнографическое обозрение. 2020. № 3. С. 54–70. https://doi.org/10.31857/S086954150010048-2
Головнёв А.В., *Белоруссова С.Ю.*, *Киссер Т.С.* Веб-этнография и киберэтничность // Уральский исторический вестник. 2018. № 1 (58). С. 100–108. https://doi.org/10.30759/1728-9718-2018-1(58)-100-108
Джанызакова С.Д. “Здесь и там” в мигрантских историях выходцев из Кыргызстана в России (случай Томска) // Сибирские исторические исследования. 2019. № 3. С. 72–86. https://doi.org/10.17223/2312461X/25/4
Жеенбаева Ж. Картирование диаспор кыргызстанцев и экспертного ростера соотечественников за рубежом: аналитический отчет об исследовании.

МОФ “ИРО”; МОМ, 2015 г. Бишкек, 2016. https://kyrgyzstan.iom.int/sites/g/files/tmzbdl1321/files/documents/Diaspora%2520Mapping%25202015%2520Rus%2520%25283%2529.pdf

Капустина Е., *Борисова Е.* Обзор теоретической дискуссии о концепции транснационализма // Жить в двух мирах: переосмысляя транснационализм и транслокальность / Под ред. С.Н. Абашина, О.Е. Бредниковой. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 14–29.

Касымова С. Трансграничная коммуникация или мобильная связь в повседневной жизни семей таджикских трудовых мигрантов // Жить в двух мирах: переосмысляя транснационализм и транслокальность / Под ред. С.Н. Абашина, О.Е. Бредниковой. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 482–515.

Кужелева-Саган И.П. (ред.) “Цифровые диаспоры” мигрантов из Центральной Азии: виртуальная сетевая организация, дискурс “воображаемого сообщества” и конкуренция идентичностей. Томск: Издательский Дом Томского гос. ун-та, 2016.

Кужелева-Саган И.П. (ред.) Социальная сеть как пространство дискурса идентичности и квазиинститут этничности центральноазиатских мигрантов. Томск: Издательский Дом Томского гос. ун-та, 2017.

Насритдинов Э., *Рахимов Р.* Транснациональная идентичность кыргызских трудовых мигрантов в России // Жить в двух мирах: переосмысляя транснационализм и транслокальность / Под ред. С.Н. Абашина, О.Е. Бредниковой. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 202–232.

Пешкова В.М. Инфраструктура трудовых мигрантов в городах современной России (на примере мигрантов из Узбекистана и Киргизии в Москве) // Мир России. Социология. Этнология. 2015. Т. 24 (2). С. 129–151.

Пешкова В.М. Транснациональное детство. Часть II: место и роль детей в миграции из Средней Азии в Россию // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2021. № 5. С. 450–473. https://doi.org/10.14515/monitoring.2021.5.2065

Рочева А.Л., *Варшавер Е.А.*, *Иванова Н.С.* Уязвимые группы в чрезвычайных ситуациях: солидарность и доверие государству как основа стратегий мигрантов в России во время пандемии COVID-19 // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. № 2020. № 6. С. 488–511. https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.6.1714

Уринбоев Р. Создание “узбекского махалля” посредством смартфонов и социальных медиа: повседневная транснациональная жизнь узбекских мигрантов в России // Жить в двух мирах: переосмысляя транснационализм и транслокальность / Под ред. С.Н. Абашина, О.Е. Бредниковой. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 442–481.

Brubaker R. The “Diaspora” diaspora // Ethnic and Racial Studies. 2005. Vol. 28 (1). P. 1–19. https://doi.org/10.1080/0141987042000289997

Chen Y., *Tian H.*, *Chang J.* Chinese First, Woman Second: Social Media and the Cultural Identity of Female Immigrants // Asian Journal of Women’s Studies. 2021. Vol. 27 (1). P. 22–45. https://doi.org/10.1080/12259276.2021.1873575

Critelli F.M., *Lewis L.A.*, *Yalim A.C.*, *Ibraeva J.* Labor Migration and Its Impact on Families in Kyrgyzstan: A Qualitative Study // Journal of International Migration and Integration. 2021. Vol. 22 (3). P. 907–928. https://doi.org/10.1007/s12134-020-00781-2

Dekker R., *Engbersen G.* How Social Media Transform Migrant Networks and Facilitate Migration // Global Networks. 2014. Vol. 14 (4). P. 401–418. https://doi.org/10.1111/glob.12040

Demintseva E. Educational Infrastructure Created in Conditions of Social Exclusion: "Kyrgyz Clubs" for Migrant Children in Moscow // Central Asian Survey. 2020a. Vol. 39 (2). P. 220–235. https://doi.org/10.1080/02634937.2019.1697643

Demintseva E. "Migrant Schools" and the "Children of Migrants": Constructing Boundaries Around and Inside School Space // Race Ethnicity and Education. 2020b. Vol. 23 (4). P. 598–612. https://doi.org/10.1080/13613324.2018.1538126

Diminescu D. Introduction: Digital Methods for the Exploration, Analysis and Mapping of E-diasporas // Social Science Information. 2012. Vol 51 (4). P. 451–458. https://doi.org/10.1177/0539018412456918

Golan O., *Babis D.* Towards Professionalism through Social Networks: Constructing an Occupational Community via Facebook Usage by Temporary Migrant Workers from the Philippines // Information, Communication & Society. 2019a. Vol. 22 (9). P. 1230–1252. https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1411520

Golan O., *Babis D.* Digital Host National Identification among Filipino Temporary Migrant Workers // Asian Journal of Communication. 2019b. Vol. 29 (2). P. 164–180. https://doi.org/10.1080/01292986.2018.1541097

Gerber T.P., *Zavisca J.* Experiences in Russia of Kyrgyz and Ukrainian Labor Migrants: Ethnic Hierarchies, Geopolitical Remittances, and the Relevance of Migration Theory // Post-Soviet Affairs. 2020. Vol. 36 (1). P. 61–82. https://doi.org/10.1080/1060586X.2019.1680040

Golunov S., *Smirnova V.* Russian Border Controls in Times of the COVID-19 Pandemic: Social, Political, and Economic Implications // Problems of Post-Communism. 2022. Vol. 69 (1). P. 71–82. https://doi.org/10.1080/10758216.2021.1920839

Harris R., *Isa A.* Islam by Smartphone: Reading the Uyghur Islamic Revival on WeChat // Central Asian Survey. 2019. Vol 38 (1). P. 61–80. https://doi.org/10.1080/02634937.2018.1492904

Hillis K., *Paasonen S.*, *Petit M.* Networked Affect. Cambridge, MA: MIT Press, 2015.

Jeenbaeva J.I. et al. (eds.) Mapping Report of the Kyrgyz Diaspora, Compatriots and Migrants Abroad. Bishkek: International Organization for Migration (IOM), 2021. https://publications.iom.int/system/files/pdf/Report-Mapping-of-Kyrgyz-Diaspora-Abroad.pdf

Kissau K. Structuring Migrants' Political Activities on the Internet: A Two-Dimensional Approach // Journal of Ethnic and Migration Studies. 2012. Vol. 38 (9). P. 1381–1403. https://doi.org/10.1080/1369183X.2012.698207

Leurs K., *Ponzanesi S.* Connected Migrants: Encapsulation and Cosmopolitanization // Popular Communication. 2018. Vol. 16 (1). P. 4–20. https://doi.org/10.1080/15405702.2017.1418359

Mpofu P., *Asak M.O.*, *Salawu A.* Facebook Groups as Transnational Counter Public Sphere for Diasporic Communities // Cogent Arts & Humanities. 2022. Vol. 9 (1). https://doi.org/10.1080/23311983.2022.2027598

Murzakulova A., *Dessalegn M.*, *Phalkey N.* Examining Migration Governance: Evidence of Rising Insecurities Due to COVID-19 in China, Ethiopia, Kyrgyzstan, Moldova, Morocco, Nepal and Thailand // Comparative Migration Studies. 2021. https://doi.org/10.1186/s40878-021-00254-0

Nancheva N. Cleaners and Labourers on Facebook? Bulgarians in the UK between Free Movers and a Digital Diaspora // Journal of Ethnic and Migration Studies. 2022. Vol. 48 (13). P. 3221–3239. https://doi.org/10.1080/1369183X.2020.1866515

Nedelcu M., *Soysüren I.* Precarious Migrants, Migration Regimes and Digital Technologies: The Empowerment-Control Nexus // Journal of Ethnic and Migration Studies. 2022. Vol. 48 (8). P. 1821–1837. https://doi.org/10.1080/1369183X.2020.1796263

Ponzanesi S. Digital Diasporas: Postcoloniality // Media and Affect, Interventions. 2020. Vol. 22 (8). P. 977–993. https://doi.org/10.1080/1369801X.2020.1718537
Ruget V., *Usmanalieva B.* Social and Political Transnationalism among Central Asian Migrants and Return Migrants: A Case Study of Kyrgyzstan // Problems of Post-Communism. 2011. Vol. 58 (6). P. 48–60. https://doi.org/10.2753/PPC1075-8216580604
Ruget V., *Usmanalieva B.* Can Smartphones Empower Labour Migrants? The Case of Kyrgyzstani Migrants in Russia // Central Asian Survey. 2019. Vol. 38 (2). P. 165–180. https://doi.org/10.1080/02634937.2019.1594170
Ruget V., *Usmanalieva B.* Media Coverage of Labor Migrants in Russia during the COVID-19 Pandemic // Problems of Post-Communism. Vol. 69 (1). 2022. P. 48–57. https://doi.org/10.1080/10758216.2021.1940207
Weir E.T. Exploring the Digital Information Needs of Diaspora Communities: A User Study of the Lithuanian Diaspora // Slavic & East European Information Resources. 2019. Vol. 20 (1–2). P. 39–49. https://doi.org/10.1080/15228886.2019.1628501

Research Article

Avdashkin, A.A. Kyrgyz Cyber Diaspora: Posing the Issue and the Views of Migrants [Kyrgyzskaia kiberdiaspora: postanovka problemy i vzgliad migrantov]. ***Etnograficheskoe obozrenie*****, 2022, no. 5, pp. 114–130. https://doi.org/10.31857/S0869541522050062 EDN: IAGIIZ ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

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

Keywords
Kyrgyz, digital diaspora, cyberethnography, migration, social networks, messengers

Abstract
The article discusses the part that interactive communications have come to play in the everyday life of Kyrgyz migrants as well as the relationships emerging between online and offline communities. The study was drawn on 44 in-depth interviews that I conducted among migrants in the cities of Cheliabinsk and Ekaterinburg either directly or remotely, and WhatsApp communications with respondents from the cities of Moscow and Krasnoyarsk in Russia and the Osh region in Kyrgyzstan (30 men and 14 women of various ages from 18 to 47). The methodological use of conceptual frameworks of transnationalism and cyberethnography was instrumental in analyzing the activities of migrants in social networks and messengers and helped understanding the situation from inside, trying to better grasp migrants' own perspectives on whether they think of themselves as of part of a cyber diaspora. Despite the limited scope of the study, it is meant to make a valuable contribution to the ongoing research on Central Asian migrants and their use of interactive technologies.

Funding Information
This research was supported by the following institutions and grants:
Ministry of Education and Science of the Russian Federation [registration number AAAA-A20-120072890030-2] (project number FENU-2020-0021)

References

Abashin, S.N. 2012. Sredneaziatskaia migratsiia: praktiki, lokal'nye soobshchestva, transnatsionalizm [Central Asian Migration: Practices, Local Communities, Transnationalism]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 3–13.

Belorussova, S.I. 2021. Kiberdiaspora: analiticheskii obzor [Cyberdiaspora: An Analytical Review]. *Kunstkamera* 4: 235–248. https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-4(14)-235-248

Belorussova, S.I. 2021. Kiberetnografiia: metodologiia i tekhnologiia [Cyberethnography: Methodology and Technology]. *Etnografiia* 3: 123–145. https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-3(13)-123-145

Brednikova, O.E., and G.A. Sabirova. 2015. Deti v migrantskikh sem'iakh: roditel'skie strategii v transnatsional'nykh kontekstakh [Children in Migrant Families: Parental Strategies in Transnational Contexts]. *Antropologicheskii forum* 26: 127–152.

Brubaker, R. 2005. The "Diaspora" diaspora. *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 1–19. https://doi.org/10.1080/0141987042000289997

Chen, Y., H. Tian, and J. Chang. 2021. Chinese First, Woman Second: Social Media and the Cultural Identity of Female Immigrants. *Asian Journal of Women's Studies* 27 (1): 22–45. https://doi.org/10.1080/12259276.2021.1873575

Critelli, F.M., L.A. Lewis, A.C. Yalim, and J. Ibraeva. 2021. Labor Migration and Its Impact on Families in Kyrgyzstan: A Qualitative Study. *Journal of International Migration and Integration* 22 (3): 907–928. https://doi.org/10.1007/s12134-020-00781-2

Dekker, R., and G. Engbersen. 2014. How Social Media Transform Migrant Networks and Facilitate Migration. *Global Networks* 14 (4): 401–418. https://doi.org/10.1111/glob.12040

Demintseva, E. 2020. "Migrant Schools" and the "Children of Migrants": Constructing Boundaries Around and Inside School Space. *Race Ethnicity and Education* 23 (4): 598–612. https://doi.org/10.1080/13613324.2018.1538126

Demintseva, E. 2020. Educational Infrastructure Created in Conditions of Social Exclusion: "Kyrgyz Clubs" for Migrant Children in Moscow. *Central Asian Survey* 39 (2): 220–235. https://doi.org/10.1080/02634937.2019.1697643

Diminescu, D. 2012. Introduction: Digital Methods for the Exploration, Analysis and Mapping of E-diasporas. *Social Science Information* 51 (4): 451–458. https://doi.org/10.1177/0539018412456918

Dzhanyzakova, S.D. 2019. "Zdes' i tam" v migrantskikh istoriiakh vykhodtsev iz Kyrgyzstana v Rossii (sluchai Tomska) ["Here and There" in the Migrant Stories of People from Kyrgyzstan in Russia (The Case of Tomsk)]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 3: 72–86. https://doi.org/10.17223/2312461X/25/4

Gabdrakhmanova, G.F., E.A. Sagdieva, and P. Fraier. 2020. Opyt izucheniia kyrgyzskoi migratsii v postsovetskoi Rossii: strategii, praktiki, formy kapitala [The Experience of Studying Kyrgyz Migration in Post-Soviet Russia: Strategies, Practices, Forms of Capital]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 54–70. https://doi.org/10.31857/S086954150010048-2

Gerber, T.P., and J. Zavisca. 2020. Experiences in Russia of Kyrgyz and Ukrainian Labor Migrants: Ethnic Hierarchies, Geopolitical Remittances, and the Relevance of Migration Theory. *Post-Soviet Affairs* 36 (1): 61–82. https://doi.org/10.1080/1060586X.2019.1680040

Golan, O., and D. Babis. 2019. Digital Host National Identification among Filipino Temporary Migrant Workers. *Asian Journal of Communication* 29 (2): 164–180. https://doi.org/10.1080/01292986.2018.1541097

Golan, O., and D. Babis. 2019. Towards Professionalism through Social Networks: Constructing an Occupational Community via Facebook Usage by Temporary Migrant Workers from the Philippines. *Information. Communication & Society* 22 (9): 1230–1252. https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1411520

Golovnev, A.V., S.I. Belorussova, and T.S. Kisser. 2018. Veb-etnografiia i kiberetnichnost' [Web-Ethnography and Cyber-Ethnicity]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 1 (58): 100–108. https://doi.org/10.30759/1728-9718-2018-1(58)-100-108

Golunov, S., and V. Smirnova. 2022. Russian Border Controls in Times of the COVID-19 Pandemic: Social, Political, and Economic Implications. *Problems of Post-Communism* 69 (1): 71–82. https://doi.org/10.1080/10758216.2021.1920839

Harris, R., and A. Isa. 2019. Islam by Smartphone: Reading the Uyghur Islamic Revival on WeChat. *Central Asian Survey* 38 (1): 61–80. https://doi.org/10.1080/02634937.2018.1492904

Hillis, K., S.M. Paasonen, and M. Petit. 2015. *Networked Affect.* Cambridge, MA: MIT Press.

Jeenbaeva, J. 2016. *Kartirovanie diaspor kyrgyzstantsev i ekspertnogo rostera sootechestvennikov za rubezhom. Analiticheskii otchet ob issledovanii. MOF "IRO"; MOM, 2015 g.* [Mapping of the Diaspora of the Kyrgyz Abroad and the Expert Roaster of Kyrgyzstan's Expats: Research and Analysis Report, 2015]. Bishkek. https://kyrgyzstan.iom.int/sites/g/files/tmzbdl1321/files/documents/Diaspora%2520Mapping%25202015%2520Rus%2520%25283%2529.pdf

Jeenbaeva, J.I., et al., eds. 2021. *Report Mapping of the Kyrgyz Diaspora, Compatriots and Migrants Abroad.* Bishkek: International Organization for Migration (IOM). https://publications.iom.int/system/files/pdf/Report-Mapping-of-Kyrgyz-Diaspora-Abroad.pdf

Kapustina, E., and E. Borisova. 2021. Obzor teoreticheskoi diskussii o kontseptsii transnatsionalizma [Review of the Theoretical Discussion on the Concept of Transnationalism]. In *Zhit' v dvukh mirakh: pereosmysliaia transnatsionalizm i translokal'nost'* [Living in Two Worlds: Rethinking Transnationalism and Translocality], edited by O.E. Brednikova and S.N. Abashin, 14–29. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Kasymova, S. 2021. Transgranichnaia kommunikatsiia ili mobil'naia sviaz' v povsednevnoi zhizni semei tadzhikskikh trudovykh migrantov [Cross-Border Communication or Mobile Communication in the Everyday Life of Families of Tajik Labor Migrants]. In *Zhit' v dvukh mirakh: pereosmysliaia transnatsionalizm i translokal'nost'* [Living in Two Worlds: Rethinking Transnationalism and Translocality], edited by O.E. Brednikova and S.N. Abashin, 485–515. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Kissau, K. 2012. Structuring Migrants' Political Activities on the Internet: A Two-Dimensional Approach. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38 (9): 1381–1403. https://doi.org/10.1080/1369183X.2012.698207

Kuzheleva-Sagan, I.P., ed. 2016. *"Tsifrovye diaspory" migrantov iz Tsentral'noi Azii: virtual'naia setevaia organizatsiia, diskurs "voobrazhaemogo soobshchestva" i konkurentsiia identichnostei* ["Digital Diasporas" of Migrants from Central Asia: Virtual Network Organization, the Discourse of the "Imagined Community" and the Competition of Identities]. Tomsk: Izdatel'skii Dom Tomskogo gosudarstvennogo universiteta.

Kuzheleva-Sagan, I.P., ed. 2017. *Sotsial'naia set' kak prostranstvo diskursa identichnosti i kvaziinstitut etnichnosti tsentral'noaziatskikh migrantov* [Social Network as a Space of Identity Discourse and a Quasi-Institution of Ethnicity of Central Asian Migrants]. Tomsk: Izdatel'skii Dom Tomskogo gosudarstvennogo universiteta.

Leurs, K., and S. Ponzanesi. 2018. Connected Migrants: Encapsulation and Cosmopolitanization. *Popular Communication* 16 (1): 4–20. https://doi.org/10.1080/15405702.2017.1418359

Mpofu, P., M.O. Asak, and A. Salawu. 2022. Facebook Groups as Transnational Counter Public Sphere for Diasporic Communities. *Cogent Arts & Humanities* 9 (1). https://doi.org/10.1080/23311983.2022.2027598

Murzakulova, A., M. Dessalegn, and N. Phalkey. 2021. Examining Migration Governance: Evidence of Rising Insecurities Due to COVID-19 in China, Ethiopia, Kyrgyzstan, Moldova, Morocco, Nepal and Thailand. *Comparative Migration Studies*. https://doi.org/10.1186/s40878-021-00254-0

Nancheva, N. 2022. Cleaners and Labourers on Facebook? Bulgarians in the UK between Free Movers and a Digital Diaspora. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 48 (13): 3221–3239. https://doi.org/10.1080/1369183X.2020.1866515

Nasritdinov, E., and R. Rakhimov. 2021. Transnatsional'naia identichnost' kyrgyzskikh trudovykh migrantov v Rossii [Transnational Identity of Kyrgyz Labor Migrants in Russia]. In *Zhit' v dvukh mirakh: pereosmysliaia transnatsionalizm i translokal'nost* [Living in Two Worlds: Rethinking Transnationalism and Translocality], edited by O.E. Brednikova and S.N. Abashin, 202–232. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Nedelcu, M., and I. Soysüren. 2022. Precarious Migrants, Migration Regimes and Digital Technologies: The Empowerment-Control Nexus. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 48 (8): 1821–1837. https://doi.org/10.1080/1369183X.2020.1796263

Peshkova, V.M. 2015. Infrastruktura trudovykh migrantov v gorodakh sovremennoi Rossii (na primere migrantov iz Uzbekistana i Kirgizii v Moskve) [Infrastructure of Labor Migrants in the Cities of Modern Russia (On the Example of Migrants from Uzbekistan and Kyrgyzstan in Moscow)]. *Mir Rossii* 24 (2): 129–151.

Peshkova, V.M. 2021. Transnatsional'noe detstvo. Chast' II: mesto i rol' detei v migratsii iz Srednei Azii v Rossiiu [Transnational Childhood, Part II: The Place and Role of Children in Migration from Central Asia to Russia]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 5: 450–473. https://doi.org/10.14515/monitoring.2021.5.2065

Ponzanesi, S. 2020. Digital Diasporas: Postcoloniality. *Media and Affect, Interventions* 22 (8): 977–993. https://doi.org/10.1080/1369801X.2020.1718537

Rocheva, A.L., E.A. Varshaver, and N.S. Ivanova. 2020. Uiazvimye gruppy v chrezvychainykh situatsiiakh: solidarnost' i doverie gosudarstvu kak osnova strategii migrantov v Rossii vo vremia pandemii COVID-19 [Vulnerable Groups in Disasters: Solidarity and Trust in Government as the Basis for Migrant Strategies in Russia during the COVID-19 Pandemic]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 6: 488–511. https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.6.1714

Ruget, V., and B. Usmanalieva. 2011. Social and Political Transnationalism among Central Asian Migrants and Return Migrants: A Case Study of Kyrgyzstan. *Problems of Post-Communism* 58 (6): 48–60. https://doi.org/10.2753/PPC1075-8216580604

Ruget, V., and B. Usmanalieva. 2019. Can Smartphones Empower Labour Migrants? The Case of Kyrgyzstani Migrants in Russia. *Central Asian Survey* 38 (2): 165–180, https://doi.org/10.1080/02634937.2019.1594170

Ruget, V., and B. Usmanalieva. 2022. Media Coverage of Labor Migrants in Russia during the COVID-19 Pandemic. *Problems of Post-Communism* 69 (1): 48–57. https://doi.org/10.1080/10758216.2021.1940207

Urinboev, R. 2021. Sozdanie "uzbekskogo makhallia" posredstvom smartfonov i sotsial'nykh media: povsednevnaia transnatsional'naia zhizn' uzbekskikh migrantov v Rossii [Creating an "Uzbek mahalla" through Smartphones and

Social Media: Daily Transnational Life of Uzbek Migrants in Russia]. In *Zhit' v dvukh mirakh: pereosmysliaia transnatsionalizm i translokal'nost'* [Living in Two Worlds: Rethinking Transnationalism and Translocality], edited by O.E. Brednikova and S.N. Abashin, 442–481. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Weir, E.T. 2019. Exploring the Digital Information Needs of Diaspora Communities: A User Study of the Lithuanian Diaspora. *Slavic & East European Information Resources* 20 (1–2): 39–49. https://doi.org/10.1080/15228886.2019.1628501

Самокатегоризация молодежи в русскоязычной среде Латвии в дискурсивных практиках

В.В. Волков

Владислав Викторович Волков | http://orcid.org/0000-0001-9593-2641 | vladislavs.volkovs@inbox.lv | доктор социологии (Dr. sc. soc.), ведущий исследователь Института философии и социологии | Латвийский университет (бульвар Калпака 4, Рига, LV-1050, Латвия)

Ключевые слова
социальная самокатегоризация, этническое меньшинство, дискурсивные практики

Аннотация
В статье рассматриваются особенности самокатегоризации русскоязычной молодежи современной Латвии как представителей этнических меньшинств в бытующих в ее среде дискурсивных практиках. Автор приводит материалы социологического исследования 2000 и 2019 гг., показавшие выраженное стремление опрошенных русских студентов Риги воспринимать Латвию как этнополитическую систему, в которой этнические меньшинства занимают субординированное положение в этносоциальной стратификации и системе власти. Главным индикатором такого положения выступает, по мнению русских респондентов, крайне незначительная роль, которая отводится законодательством социальным функциям русского языка в публичном пространстве (в системе образования, официальной коммуникации и т.д.), а также личный опыт социального продвижения в трудовой сфере и предпринимательстве.

Социальная самокатегоризация является процессом отнесения личностью самой себя к той или иной социальной, в том числе и этнической, группе (*Haslam* 1997: 119–143; *McGarty* 2018). Важнейшим условием этнической самокатегоризации выступает этническая дифференциация общества, пронизывающая все его сферы и непосредственно влияющая на характер распределения общественного капитала между различными этническими группами.

В научной литературе представлены различные версии причин социальной категоризации, включая и этническую. А. Тэджфел и Дж. Тёрнер считали достаточным основанием для приоритетного отождествления людьми себя с одними социальными группами и противопоставления другим сам факт конкурентной коммуникации между этими группами (*Tajfel*, *Turner* 1979: 33–48; *Turner* 1985: 77–121). Более широкий контекст причин социальной категоризации предлагал Т. Парсонс, связывавший социальные действия с ситуациями,

Статья поступила 01.12.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 10.06.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Волков В.В. Самокатегоризация молодежи в русскоязычной среде Латвии в дискурсивных практиках // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 131–147. https://doi.org/10.31857/S0869541522050074 EDN: IAOLIO

Vokov, V.V. 2022. Samokategorizatsiia molodezhi v russkoiazychnoi srede Latvii v diskursivnykh praktikakh [Self-Categorization of Youth in Discursive Practices of the Russian Speaking Milieu of Lativa]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 131–147. https://doi.org/10.31857/S0869541522050074 EDN: IAOLIO

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

с “системами ориентаций”, которые включают в себя как природные, так и социальные объекты, в том числе и существующую нормативной-культурную систему общества. При этом действия носят селективный характер, основанный на “когнитивном различении, локализации и спецификации объектов, которые … переживаются как имеющие позитивную или негативную ценность для актора” (*Парсонс* 2000: 418–419, 433, 459, 466). Схожие представления включены в теорию социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана, которые видят в сложившихся социальных институтах общества важнейший ресурс конструирования социальной категоризации и социальной идентичности (*Бергер*, *Лукман* 1995: 99–104). Источником этнической категоризации и самокатегоризации выступают особенности механизмов включения/исключения в большие социальные и гражданские общности (*Gaertner*, *Dovidio* 2005: 71–89; *Агадуллина* 2007: 44). Механизмы социального исключения по отношению к этническим меньшинствам, реализуя дихотомию “мы – они”, препятствуют доступу членов этих групп к престижным социальным ролям и статусам, усиливая их маргинализацию в обществе и, по словам А.М. Янг, их социальное и политическое бессилие (*powerlessness*) (*Young* 1988: 272, 275, 280, 283). В конечном счете это приводит к ослаблению значения общенациональной идентичности в сознании этнических меньшинств. Механизмы социального исключения реализуют базисные принципы иерархизации социальной системы (*Шипунова* 2005: 123) и стратифицирования имеющихся социальных, в том числе и этнокультурных ценностей. В условиях, когда в социальной системе ценности этнических меньшинств исключаются из спектра общественно значимых, неизбежно выстраевается категоризация этих групп как субординированных по отношению к этнонациональному большинству.

Проблематика этнической категоризации тесно переплетается в научных исследованиях с пониманием особенностей этничности в устойчивых межкультурных взаимодействиях. Существует два полярных подхода к этому вопросу. В одном из них (например, в работах П. Бурдье, Р. Брубейкера) утверждается мысль о том, что этничность – это гибкий социальный феномен, постоянно приспосабливающийся к социальным ситуациям, что не позволяет трактовать это явление как застывшую социальную категорию, как “группизм” (*Брубейкер* 2012: 19, 23, 25; *Бурдье* 2005: 15). В другом подходе (например, в теории Ф. Барта) особо подчеркивается устойчивость этнических границ, этнической категоризации и самокатегоризации, даже в том случае, когда этнические группы активно взаимодействуют, обмениваются культурными ценностями и социальными позициями (*Барт* 2006: 9, 10, 15, 20).

Актуальность понимания процессов этнической категоризации возрастает в многоэтнических обществах, где на официальном, в том числе и законодательном уровне, а также в общественном сознании устойчиво закрепилось деление общества на национальное большинство и этнические меньшинства. Тем самым и для этнической самокатегоризации актуальными оказываются как маркеры этнической идентичности (общее историческое происхождение, разделяемая членами этнической группы культура, язык, религиозные верования [*Stone*, *Piya* 2007: 1457]), так и маркеры этностратификационной идентичности, характеризующие наиболее распространенные социальные позиции, занимаемые представителями этнических групп в системе власти в обществе (*Гидденс* 1999: 233–265), “жизненные шансы” (*Дарендорф* 2002: 33–39), вытекающие из их “типичных возможностей” в обеспечении себя ресурсами и “культурного престижа” (*Вебер* 2016: 334; *Вебер* 2017: 72, 78–82). Как показывает практика многоэтнических государств, где в общественно-политической жизни постоянно акцентируются различия функциональных ролей этнонационального боль-

шинства и этнических меньшинств, этнокультурные и этностратификационные маркеры могут плавно перетекать друг в друга (*Cohen* 1978: 379, 383, 386–397).

Самокатегоризация этнических меньшинств оказывается особо чувствительна к маркерам, характеризующим позиции этих групп в системе этносоциальной стратификации и жизненных шансов (*Wirth* 1945). Особенно ощущение такой связи с системой этносоциального неравенства актуально для тех этнических меньшинств, которые слабо представлены в структурах государственной власти, в социально престижных видах деятельности и профессиях и в отношении к идентичности которых доминирующий этнополитический дискурс реализует практики исключения. В такой ситуации представители этнических меньшинств существенно актуализируют в своей этнической самокатегоризации дихотомию "мы – они" (*Taijfel* 1970: 96–98), "ощущение исключения как осознания границ, которые отделяют от других" (*Як* 2017: 87). В результате либеральные идеалы о плюралистическом характере национальной идентичности, включающей в себя ценности этнокультурных идентичностей меньшинств, утрачивают связь с реальностью, где культивируются как раз "групповые" категоризации, что в определенной степени ставит под сомнение оптимистичные представления Р. Брубейкера о формуле "этничности без групп".

Важным способом презентации этнической самокатегоризации являются дискурсивные практики, посредством которых подчеркивается связь с референтными группами (*Bamberg* 2005: 223; *Benwell*, *Stokoe* 2006: 2), с ценностями групповой идентичности (*Colombo*, *Senatore* 2004: 48–62), актуализируется пространство конфликтующих социальных интересов (*Labarta*, *Dolón* 2005: 313–317), оценивается характер реализуемой социальной власти (*Mayes* 2010: 189–210). Через дискурсивные практики выстраивается категориальное социальное познание мира в формах микро, макро и суперструктур (*Ван Дейк* 1989: 122–130, 170, 184). При этом самокатегоризация личности в нарративе перенимает "канонические наррации" тех социальных групп, с которыми происходит идентификация (*Рождественская* 2010: 5–8, 19, 21).

Место феномена этнической категоризации в общественной жизни Латвии

Этническая категоризация является чрезвычайно распространенным фактом частной и общественной жизни в Латвии. Это напрямую связано с высокой степенью этнокультурного разнообразия в стране в целом и в крупнейших городах в частности, что формирует плотность внутриэтнических контактов, создающих условия для "этнической кластеризации" (*Эйдхейм* 2006: 52) общественной жизни этнических групп. В Латвии, согласно данным ЦСУ, в 2021 г. проживало 1 873,1 тыс. человек, из них 1 187,9 тыс. латышей (63,4% всего населения) и 685,2 тыс. представителей других этнических групп, что составляло 36,6% от общей численности населения страны, в том числе 463,6 тыс. русских (24,5% всех латвийцев). Особо высока доля русских среди жителей семи крупнейших городов: Риги, Даугавпилса, Лиепаи, Юрмалы, Елгавы, Резекне, Вентспилса – 35,5% (329,1 тыс., или 71% всего русского населения) (подсчитано по: Iedzīvotāju skaits 2022).

Потребность в самокатегоризации как этнической группы в рамках латвийского общества вытекает из длительного присутствия русского населения на территории Латвии, а также воспроизводящихся на протяжении многих поколений этнокультурных практик. Об устойчивости таких практик свидетельствуют особенности лингвистической самоидентификации русского населения Латвии, этнического выбора партнеров при заключении брака, политического участия

русского и в целом русскоязычного населения в течение всего периода с 1991 г. Среди всех наиболее крупных этнических групп Латвии – латышей, русских, белорусов, украинцев и поляков, составляющих 94,9% всего населения (2017. gadā 2018), только для латышей и русских родным является язык их этнической группы. Для латышей Латвии родным языком латышский является в 95,7% случаев, для русских русский язык – в 94,5% случаев, для украинцев украинский язык – в 27,2%, для поляков польский язык – в 19,4%, для белорусов белорусский язык – в 18,8% (подсчитано по: Iedzīvotāju 2021). Только для латышей и русских по сравнению с другими крупными этническими группами Латвии (за исключением цыган) характерно заключение браков в основном с партнерами своей национальности (2017. gadā 2018). Так, в 2019 г. латышки в 81% случаев заключали брак с латышами, русские женщины в 52,5% – с русскими мужчинами, украинки в 9,9% – с украинцами, польки в 7,7% – с поляками, белоруски в 76% – с белорусами. При этом по сравнению с советским временем увеличилась доля русских женщин, выходящих замуж за латышей. В 1970 г. эта доля составляла 16,8%, в 1980-м – 15,5%, в 1990-м – 15,9%, в 2000-м – 22,7%, в 2010-м – 26,3%, в 2019-м – 28,2% (подсчитано по: ILN050. 2021).

Самокатегоризации русского населения как этнической группы способствует также сознательный выбор общеобразовательных школ, где преподавание, согласно закону об образовании, ведется билингвально, при сочетании латышского и русского языка. Такие школы даже по классификации Министерства образования и науки рассматриваются как учебные заведения с “русским языком преподавания”. Как показывает официальная статистика, доля обучающихся на русском языке в общеобразовательных школах Латвии в последние 15 лет практически не меняется и держится на уровне 25–27%, хотя за 1990-е годы эта доля существенно снизилась (*Волков* 2013: 177–196). В 2015–2016 учебном году на русском языке обучалось 55,8 тыс., или 27,6% латвийских школьников (Izglītības 2017; Skolēnu 2017), в 2019–2020 учебном году (более свежих данных нет) – 54,4 тыс., или 25,4% всех латвийских учеников 1–12 классов (Izglītojamo 2021). Стабилизация интереса школьников к обучению в общеобразовательных школах Латвии на русском языке явно свидетельствует о потребности сохранять и воспроизводить коллективную этнокультурную идентичность.

Этническая категоризация усиливается особенностями этнополитической реальности в Латвии, в которой сочетаются как принципы этнического плюрализма, равноправия представителей различных этнических групп, так и представление о большей ценности латышской этнокультурной идентичности по сравнению с идентичностью этнических меньшинств, что отстаивается во всех важнейших этнополитических документах Латвии, включая Конституцию (Latvijas 2020), Закон об образовании (Izglītības 2020), Закон о языке (Valsts 2020). Например, поправки 2014 г. в Конституцию закрепляют принцип субординации идентичностей различных национальностей Латвии уже в понятии “нации”, которая рассматривается именно как “латышская нация”. В свою очередь, этнические меньшинства рассматриваются лишь как часть “народа Латвии” (Latvijas 2020).

Институциональные особенности политической системы проявляются в воспроизводстве общественно-политических практик русского населения как крупнейшего этнического меньшинства. Т.к. во всех правительственных партиях доля представителей русского населения или крайне ничтожна, или отсутствует вовсе, то эта группа населения ориентирована на создание “собственных” политических партий. Партии, которые в своих программах ориентируются на интересы русского населения (вопросы образования на русском языке, проблема безгражданства среди русскоязычного населения и т.д.), занимают устой-

чивую нишу в парламенте, а также в муниципальных советах территорий с высоким удельным весом русского населения. Так, на выборах в латвийский Сейм в 1993 г. партии "Согласие Латвии, возрождение народному хозяйству" и "Равноправие" вместе располагали в парламенте 20 местами из 100 (5. Saeimas 2021). Результаты выборов в 6-й Сейм (1995 г.) "Партии народного согласия" и "Социалистической партии Латвии" принесли 11 мест (6. Saeimas 2021). В 7-м Сейме (1998 г.) у "Партии народного согласия" было 16 мест (7. Saeimas 2021). В 8-м Сейме (2002 г.) политическое объединение "За права человека в единой Латвии" стало второй по численности фракцией парламента с 25 местами (8. Saeimas 2021). В 9-м Сейме (2006 г.) "Центр Согласия" и объединение политических организаций "За права человека в единой Латвии" имели 23 места (9. Saeimas 2021). В 10-м Сейме (2010 г.) у "Центра Согласия" было 29 мест (10. Saeimā 2021), в 11-м Сейме (2011 г.) – 31 место (11. Saeimas 2021). С 2011 г. у "Согласия" – крупнейшая фракция парламента. В 12-м Сейме (2014 г.) у социал-демократической партии "Согласие" было 24 места (12. Saeimas 2021) и в 13-м Сейме – 23 места (13. Saeimas vēlēšanas 2021).

Этническая категоризация стимулируется не только степенью интеграции личности в группу, но также и практиками социального исключения из других групп. В доступной официальной статистике в Латвии после 1991 г. нет информации о месте представителей этнических групп в системе социальной, в том числе и социально-профессиональной стратификации, об их присутствии среди политической элиты. В этом смысле статистика времен Российской империи, Латвийской Республики (1918–1940 гг.), а также СССР показывает значительно более полную картину характера этносоциальной стратификации в указанные периоды истории Латвии, чем в современных условиях (*Волков* 2013: 178–181). Но даже анализируя доступную информацию о составе государственно-политической, общественной элиты Латвии, можно сказать, что русское население в ней практически не представлено, за некоторым исключением (Вячеслав Домбровский как представитель партии Реформ в период 2013–2014 гг. был министром образования и науки, а также министром экономики; с 2021 г. Мария Голубева как представитель партии "Развитию/За!" является министром внутренних дел, единственным русским министром в правительстве (Ministru 2021); Нил Ушаков в период 2018–2019 гг. был мэром Риги. Но среди советников премьер-министра (*Darbinieku* 2021) или 19 руководителей департаментов и отделов департаментов правительства нет никого с русским именем и фамилией (Valsts 2021). Среди ректоров всех шестнадцати государственных университетов, академий и высших школ также нет ни одного русского. Пропорциональное участие этнических меньшинств Латвии реализовано в основном в руководстве частных вузов, где лишь пять ректоров из одиннадцати являются представителями этих этнических групп (Augstākās 2021). В руководстве крупного бизнеса Латвии русских также практически нет. Среди 20 крупнейших предприятий-налогоплательщиков в 2019 г. представители этнических меньшинств были руководителями только в одной компании, причем занимающей последнюю строчку в этом списке, а среди 60 самых крупных компаний – только в шести (BERLAT GRUPA, SIA; GREIS, SIA; GREIS loģistika, SIA; Accenture Latvijas filiāle; LIVIKO, SIA; BITE Latvija, SIA) (Подсчитано по: TOP 2021).

Самокатегоризация русского населения как субординированного по отношению к латышам этнического меньшинства длительное время является объектом научного интереса. Социологи отмечают невысокую заинтересованность латвийской политической элиты в полноценной представленности русского населения в правящем политическом классе, что приводит к низкой степени идентификации этой части населения с Латвией (*Koroļeva et al.* 2009: 147, 153, 158,

159), а также в поддержке реформы образования в школах этнических меньшинств и в оценке состояния защиты прав этнических меньшинств (*Zepa et al.* 2005: 14–15, 37–40; *Ījabs* 2006: 77). Материалы общелатвийского репрезентативного социологического исследования, проведенного автором статьи в 2016 г., показали, что менее половины как латышей, так и русских оценивают идентичность этнических меньшинств в качестве фактора, позитивно влияющего на жизнь человека в Латвии. При этом дополнительно проведенные глубинные интервью с известными в Латвии общественными и политическими деятелями, представителями научной и творческой интеллигенции выявили различие подходов латышских и русских респондентов к категоризации русских как этнического меньшинства Латвии. Среди латышских респондентов часто встречается убеждение в том, что в качестве нормативного идеала для русского меньшинства нужно рассматривать ценностную и лингвистическую ассимиляцию в латышской среде, где русскому языку отводится место только в частной сфере. Другая часть респондентов, прежде всего русские, а также те латыши, кто длительное время объективно отражал в своих публикациях запросы русской общины, считает нормальным для самокатегоризации русского населения Латвии его полноценную субъектность в структуре латвийского общества, что предполагает полноценный статус русского языка в общественной жизни страны (*Инфантьев* 2007; *Пазухина* 2005; *Фейгмане* 2000; *Apine* 1998; *Volkov* 2018: 18–26). Социологи показывают очень высокую степень распространения в нарративах русского населения Латвии представлений о своем менее значимом общественном статусе по сравнению с латышами (*Zirnīte*, *Assereckova* 2016: 30, 50, 72, 81, 96, 142, 156, 165, 187, 198), что оценивается в западной политологии как факт “разделенной нации” (*Agarin*, *Nakai* 2021: 521). Существующие особенности самокатегоризации русского населения как субординированного этнического меньшинства входят в противоречие с его потребностью в целостном воспроизводстве своей коллективной этнокультурной идентичности (*Volkov*, *Kurczewski* 2013), с его заинтересованностью в позитивной оценке роли русских в истории Латвии (*Volkov* 2021: 114–115).

Материалы социологических исследований

Автор статьи в 2000 и 2019 гг. провел опрос студентов, обучавшихся на русском языке в трех частных высших учебных заведениях Риги, с целью выявить наиболее характерные представления об их самокатегоризации как этнических меньшинств Латвии. Учитывая существенный временной разрыв в проведении исследования, я также ставил задачи определить, насколько в дискурсивных практиках воспроизводятся представления о латвийском обществе как о пространстве выраженной этносоциальной стратификации, в которой для латышей и этнических меньшинств характерны различные статусные позиции, и насколько характерна преемственность в такой самокатегоризации у респондентов 2000 г., которые примерно половину жизни прожили в условиях СССР, и у респондентов 2019 г., родившихся в независимой Латвии (ПМА 1; ПМА 2).

В 2000 г. было опрошено 70 респондентов, в 2019 – 75. Количество респондентов каждого из трех вузов (примерно по 20–25) соответствует величине выборки, принятой в качественном социологическом исследовании, и вполне достаточно для выявления значимых свойств исследуемого феномена (*Glaser*, *Strauss* 2006: 103–109; *Штейнберг* 2014: 44, 47). За период наблюдения изменились некоторые характеристики респондентов. По сравнению с 2000 г., когда доля граждан и негражданЛатвии была примерно одинаковой среди респондентов, в 2019 г. практически все респонденты были гражданами Латвии. Если

в 2000 г. менее трети респондентов связывали свою дальнейшую жизнь с Латвией, то среди респондентов 2019 г. таких было две трети. В 2019 г. заметно выросла доля респондентов, оценивающих свой уровень знания латышского языка как "хороший" (в 2019 г. – две трети, в 2000 г. – одна треть).

Студентам было предложено в письменной свободной форме ответить на один вопрос "Как Вы представляете себе будущее этнических меньшинств и их языков в Латвии?". Сама формулировка вопроса для респондентов вовсе не предполагала необходимость напрямую категоризировать себя как представителей различных национально-политических или этнических общностей. Однако через содержание индивидуальных дискурсов респондентов можно определить, насколько востребованы в них оказываются наиболее часто встречающиеся (нормативные) описания и оценки этнополитической и этносоциальной реальности в Латвии и места в ней этнических меньшинств, характерные именно для сознания русского населения, погруженного в преимущественно русскую этнокультурную среду. В исследовании использовался качественный метод анализа, позволяющий понять представления респондентов о наиболее типизированных социальных возможностях в их индивидуальных практиках, связываемых со статусом латвийских этнических меньшинств. В некоторой степени это исследование было схоже с описанным М. Уэзерелл и Дж. Поттером методом выявления чувствительности к тем или иным "интерпретативным репертуарам", своего рода комплексам организации идей, которые обнаруживаются в ходе исследования (*Potter*, *Wiggins* 2007: 73, 75; *Wetherell*, *Potter* 1988: 168–183).

Результаты исследований показали, что для русской студенческой молодежи Риги, ориентированной на русскоязычную этнокультурную среду, и в 2000-м, и в 2019 г. характерен весь спектр представлений о перспективах этнических меньшинств и их языков в Латвии, о жизненных возможностях, о наиболее типичных социальных статусах представителей этнических меньшинств, свойственных для среды русского населения Латвии в целом, что подтверждается и в других исследованиях (*Koroļeva et al.* 2009; *Zepa et al.* 2005; *Zirnīte*, *Assereckova* 2016). Учитывая большой объем и многообразие высказанных мнений, их содержание было сгруппировано по шкале оценок в диапазоне от "будущее этнических меньшинств и их языков зависит главным образом от их собственных индивидуальных усилий" до "государственная этнополитика и существующие политические институты не предполагают полноценное сохранение этнических меньшинств и их языков". В целом распределение представлений респондентов 2000 и 2019 гг. представлено в Таблице.

В 2000 г. респонденты более развернуто отвечали на предложенный вопрос, чем это происходило в 2019 г. Так, среднее количество слов пяти самых объемных нарративов в 2000 г. составило 451 слово, а в 2019 г. – только 94 слова. Более развернутые эссе в 2000 г. содержали многостороннее описание условий существования русского населения Латвии, а также своей идентичности как многослойного явления, в котором этнические элементы переплетались с общегражданскими, а история латвийских русских рассматривалась в контексте латвийской государственности в XX в. Тем самым самокатегоризация русских студентов как этнического меньшинства была в 2000 г. больше открыта к новым возможным способам встраивания этнической идентичности в общенациональную и общегражданскую. Материалы исследования как 2000 г., так и 2019 г. показали, что абсолютное большинство опрошенных русских студентов рассматривает свою категоризацию как этнического меньшинства в контексте общественно-политических позиций русского языка в Латвии.

Именно место русского языка в общественном пространстве Латвии воспринимается респондентами 2000 г. и 2019 г. в качестве основного маркера

Таблица

Оценка респондентами будущего этнических меньшинств и их языков в Латвии

	2000	2019
1. Будущее этнических меньшинств и их языков зависит в основном от индивидуальных усилий представителей этих групп населения Латвии, от личных потребностей сохранить свой родной язык, от традиций семьи по сбережению русского языка, от возможностей самого человека сохранить свою идентичность при интеграции в латвийское общество	16	13
2. Будущее этнических меньшинств и их языков зависит в основном от большой доли представителей этих групп в населении Латвии; к тому же прибытие в Латвию большого числа иммигрантов из других стран объективно приведет к усилению этнокультурного разнообразия	17	10
3. Существующая государственная этнополитика, сложившиеся политические институты, а также плохие отношения между русскими и латышами не предполагают полноценное сохранение этнических меньшинств и их языков	34	48
4. Другое	1	4
Всего	70	75

места этнических меньшинств в системе этносоциальной стратификации и системе власти, что оказывает важное влияние и на индивидуальные жизненные стратегии респондентов. В ответах респондентов, уверенных, что сохранение русского языка в Латвии – это не столько объект заботы самих русских, сколько государства, проявляется высокая степень негативной оценки результатов этнополитики, а тем самым и самокатегоризации как субординированного этнического меньшинства. Здесь же есть смысл упомянуть различные теории дискурса, которые рассматривают дискурсивную категоризацию как способ репрезентации и артикуляции гегемонии (*Laclau*, *Mouffe* 2000: vii–xix), реализации различных видов власти (*Фуко* 1996: 203–204) и идеологии (*Ван Дейк* б.г.).

Подавляющее большинство описаний говорит о тесной связи будущего этнических меньшинств с существующей направленностью государственной этнополитики (прежде всего, политики в сфере гражданства, образования, языка), а также с большой долей этих этнических групп в населении Латвии (51 подобное описание в 2000 г. и 58 – в 2019 г.): “Нет будущего у этнических меньшинств, так как правительство собирается закрыть русские учебные заведения, следит, чтобы жители Латвии разговаривали и писали только на латышском, и не дают спокойно жить другим национальностям” (ПМА 1: ЛР; Ж)[1]. Сознание респондентов в чрезвычайной степени сконцентрировано на внешних, как институциональных, так и демографических обстоятельствах их самокатегоризации как этнических меньшинств. В то время как индивидуальные и коллективные возможности самих этнических меньшинств не рассматриваются в качестве основной гарантии сохранить свой язык и идентичность, а следовательно – и сохранить себя как полноценную этнокультурную группу в Латвии (16 описаний в 2000 г. и 13 – в 2019 г.):

Миноритарные языки продолжат свое существование, так как никто никому не может запретить говорить на его родном языке. Но в данной ситуации языки этнических меньшинств не будут развиваться, а лишь существовать. В будущем в Латвии все равно будут параллельно существовать латышский и русский языки.
(ПМА 1: ПЖ; Ж)

Национальные языки в Латвии будут существовать до тех пор, пока на ее территории проживают носители этих языков.
(ПМА 1: ЛР; Ж)

Я думаю, что этническим меньшинствам придется интегрироваться в латышское общество, но все равно они не перестанут говорить на своем родном языке хотя бы дома или с друзьями, будут отмечать свои национальные праздники.
(ПМА 2: ПЖ; Ж)

Государство может отнять у человека все, что угодно, только не право говорить на родном языке.
(ПМА 2: ЛР; Ж)

Респонденты в большей степени склонны рассматривать свои референтные этнические общности как группы, по отношению к которым проводится политика исключения из полноценной общественной жизни:

Я считаю, что люди терпят угнетение со стороны государства, в котором живут, но до поры до времени, и терпению придет когда-нибудь конец.
(ПМА 1: ЛР; М)

Все делается для того, чтобы убрать культуру и ценности этнических меньшинств в Латвии. Если ничего не поменяется, то перспектив не вижу.
(ПМА 2: ЛР; М)

Скорее всего, эти меньшинства уедут в другие страны или перестанут существовать (активно участвовать в жизни страны).
(ПМА 2: ЛР; Ж)

А вот студенты, у кого имеется личный опыт трудовой или коммерческой деятельности и социального продвижения, отмечают, что для русского населения характерны меньшие возможности в достижении достойного качества жизни, что свидетельствует о субординированном положении этой группы в системе этносоциальной стратификации:

Мы не можем устроиться на хорошую работу. Не важно, что ты умеешь делать в профессиональной области, главное быть по профессии “латыш”.
(ПМА 1: ПЖ; Ж)

На данный момент в Латвии идет притеснение этнических меньшинств во всех сферах и группах населения. С каждым годом становится все сложнее получить работу и хорошее образование.
(ПМА 1: ПЖ; М)

Особых перспектив не вижу и никаких тенденций на улучшение качества жизни тоже.
(ПМА 2: ЛР; Ж)

Никаких перспектив для русского населения в Латвии нет. Для других этнических меньшинств шансы больше.
(ПМА 2: ЛР; Ж)

Перспективы туманны, дискриминация по национальному признаку проявляется как в решениях правительства, так и при поиске работы.
(ПМА 2: ЛР; М)

Причем в 2019 г. по сравнению с 2000 г. доля респондентов, которые были критичны по отношению к государственной этнополитике, а также к возможностям представителей русского населения претендовать на достойный социальный статус в этносоциальной стратификации Латвии, даже возросла (48 и 34 описаний соответственно). Удвоение доли респондентов, связывающих свою жизнь с Латвией, в 2019 г. по сравнению с 2000 г. говорит о выработке механизмов адаптации русского населения к этносоциальным условиям даже при росте критических настроений к государственной этнополитике. При этом практически не увеличилась доля респондентов, овладевших латышским языком на очень высоком уровне, что говорит об отсутствии распространенных стремлений в среде русской молодежи строить карьеру в тех сегментах экономики и государственной службы, где очень высока доля латышей.

* * *

Этническая категоризация граждан и постоянных жителей чрезвычайно выпукло проявляется в процессах нациестроительства в Латвии. Конституция, основные законы, регулирующие реализацию этнополитики в сфере гражданства, языка, образования, программные документы политических партий, дискурсы в СМИ, отражающие этнополитическую проблематику, как и в начале 1990-х годов, так и сейчас пронизаны делением населения страны на этнические группы и выстраиванием иерархий общественно-политической ценности их этнокультурных идентичностей. В латвийской социологии практически отсутствуют масштабные исследования сложившейся системы этносоциальной стратификации и ее роли в практиках социальной мобильности, характерных для латышей и представителей этнических меньшинств. Однако даже локальный анализ роли этнического фактора в заключении браков, в этнополитической мобилизации, в ориентации на образовательные учреждения, хотя бы частично функционирующие на русском языке, говорит о важности для русского населения сохранить свою этническую идентичность (даже при том, что существующая этнополитическая реальность не предполагает полноценное включение русской идентичности в общегражданскую). Материалы социологического исследования 2000 и 2019 гг. показали выраженное стремление опрошенных русских студентов Риги воспринимать Латвию как этнополитическую систему, в которой этнические меньшинства в значительно большей степени являются объектом политики исключения, чем демократической интеграции (политики включения), занимают субординированное положение в этносоциальной стратификации и системе власти. Главным индикатором такого положения является, по мнению русских респондентов, крайне незначительная роль, которая отводится законодательством социальным функциям русского языка в публичном пространстве (в системе образования, официальной коммуникации и т.д.), а также личный опыт социального продвижения в трудовой сфере и предпринимательстве. При этом респонденты вовсе не склонны дистанцироваться от своей этнической группы, для них категоризация себя как этнического меньшинства Латвии выступает важным элементом этнокультурной и гражданской идентичности. Очевидно, что высокая степень такой самокатегоризации в сознании русской молодежи ориентирует ее жизненные планы на связь с нишами латвийского общества с уже сложившимся весомым присутствием этнических меньшинств. Поэтому вряд ли можно без существенных коррекций принять объяснительную модель современных этничностей, которые дистанцируются от “группизма” (в духе П. Бурдье или Р. Брубейкера). По крайней мере особенности нациестроительства в многонациональной Латвии во многих общественных сферах институци-

онально поддерживают самокатегоризацию латышей и представителей этнических меньшинств как отдельных групп, закрепляют законодательно иерархию этнокультурных идентичностей этих групп, что неизбежно приводит к отражению в общественном сознании этой картины этнической реальности.

Примечания

[1] Принятые обозначения: М – мужчина, Ж – женщина; ЛР – гражданин Латвии, ПЖ – постоянный житель Латвии (ПМА 1; ПМА 2).

Источники и материалы

Ван Дейк б.г. – *Ван Дейк Т.* К определению дискурса. 1.4.2020. http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/vandijk2.htm.

ПМА 1 – Полевые материалы автора. Эссе 70 студентов Института транспорта и связи, Балтийской Международной Академии, Института менеджмента информационных систем, Рига, Латвия, 2000 г.

ПМА 2 – Полевые материалы автора. Эссе 75 студентов Института транспорта и связи, Балтийской Международной Академии, Института менеджмента информационных систем, Рига, Латвия, 2019 г.

Augstākās 2021 – Augstākās izglītības iestādes // 4.5.2021. https://www.izm.gov.lv/lv/augstakas-izglitibas-iestades

Darbinieku 2021 – Darbinieku kontakti // 4.5.2021. https://www.mk.gov.lv/lv/darbinieki

Iedzīvotāju 2022 – Iedzīvotāju skaits pēc tautības reģionos, republikas pilsētās, novados un 21 attīstības centrā gada sākumā – Teritoriālā vienība, Laika periods un Tautība // 10.2.2022. https://data.stat.gov.lv/pxweb/lv/OSP_PUB/START__POP__IR__IRE/IRE030/table/tableViewLayout1/

Iedzīvotāju 2021 – Iedzīvotāju tautība un dzimtā valoda // 3.5.2021. https://data.stat.gov.lv/pxweb/lv/OSP_OD/OSP_OD__tautassk__taut__tsk2000/TSK00-105.px/

ILN050 2021 – ILN050. Laulību skaits pēc laulāto tautības – Līgavas tautība, Līgavaiņa tautība un Laika periods // 3.5.2021. https://data.stat.gov.lv/pxweb/lv/OSP_PUB/START__POP__IL__ILN/ILN050/table/tableViewLayout1/

Izglītības 2017 – Izglītības iestāžu un izglītojamo skaits uz 2016.gada 1.septembri, kurās apgūst vispārējās pamata un vidējās izglītības programmas // 5.12.2017 http://izm.gov.lv/images/statistika/viis/Izglitojamo_skaits_01092016_VIIS_dati_IZM_majas_lapai.pdf

Izglītības 2020 – Izglītības likums // 27.3.2020. https://likumi.lv/doc.php?id=50759

Izglītojamo 2021 – Izglītojamo skaits uz 2019. gada 1. septembri vispārējās izglītības programmās pēc mācību valodas // 2.5.2021. https://www.izm.gov.lv/lv/media/622/download

Latvijas 2020 – Latvijas Republikas Satversme // 27.3.2020. https://likumi.lv/ta/id/57980-latvijas-republikas-satversme

McGarty 2018 – *McGarty C.* Social Categorization // 28.3.2018. https://oxfordre.com/psychology/view/10.1093/acrefore/9780190236557.001.0001/acrefore-9780190236557-e-308

Ministru 2021 – Ministru kabineta sastāvs // 4.5.2021. https://www.mk.gov.lv/lv/ministru-kabineta-sastavs

Skolēnu 2017 – Skolēnu, pedagogu un pedagogu likmju skaita dinamika pamata un vidējās vispārējās izglītības iestādes // 5.12.2017. http://izm.gov.lv/images/statistika/izglitiba/2016_2017/3_skolenuped._un_ped._likmju_skaita_dimanika.pdf

TOP 2021 – TOP 100 lielākie nodokļu maksātāji 2019.gadā // 4.5.2021. https://blog.lursoft.lv/2020/04/27/top-100-lielakie-nodoklu-maksataji-2019-gada/

Valsts 2020 – Valsts valodas likums // 27.3.2020. https://likumi.lv/ta/id/14740-valsts-valodas-likums
Valsts 2021 – Valsts kancelejas direktors // 4.5.2021. https://www.mk.gov.lv/lv/strukturvieniba/valsts-kancelejas-direktors
5. Saeimas 2021 – 5. Saeimas vēlēšanas // 2.5.2021. https://www.cvk.lv/lv/velesanas/saeimas-velesanas/5-saeimas-velesanas
6. Saeimas 2021 – 6. Saeimas vēlēšanas // 2.5.2021. https://www.cvk.lv/lv/velesanas/saeimas-velesanas/6-saeimas-velesanas
7. Saeimas 2021 – 7. Saeimas vēlēšanas // 2.5.2021. https://www.cvk.lv/lv/velesanas/saeimas-velesanas/7-saeimas-velesanas
8. Saeimas 2021 – 8. Saeimas vēlēšanas // 2.5.2021. https://www.cvk.lv/lv/velesanas/saeimas-velesanas/8-saeimas-velesanas
9. Saeimas 2021 – 9. Saeimas vēlēšanas // 2.5.2021. https://www.cvk.lv/cgi-bin/wdbcgiw/base/saeima9.GalRezS9.vis
10. Saeimā 2021 – 10. Saeimā ievēlētie deputāti // 2.5.2021. https://www.cvk.lv/lv/velesanas/saeimas-velesanas/10-saeimas-velesanas/10-saeima-ieveletie-deputati
12. Saeimas 2021 – 12. Saeimas vēlēšanas // 2.5.2021. https://www.cvk.lv/lv/velesanas/saeimas-velesanas/12-saeimas-velesanas
11. Saeimas 2021 – 11. Saeimas vēlēšanas // 2.5.2021. https://www.cvk.lv/lv/velesanas/saeimas-velesanas/11-saeimas-velesanas
13. Saeimas 2021 – 13. Saeimas vēlēšanas // 2.5.2021. https://sv2018.cvk.lv/pub/ElectionResults
2017. gadā 2018 – 2017. gadā pastāvīgo iedzīvotāju skaits Latvijā samazinājies par 15,7 tūkstošiem // 10.11.2018. https://www.csb.gov.lv/lv/statistika/statistikas-temas/iedzivotaji/iedzivotaju-skaits/meklet-tema/2402-iedzivotaju-skaita-izmainas-latvija-2017

Научная литература

Агадуллина Е.Р. Социальная категоризация: основные модели исследования // Социальная психология: актуальные проблемы исследования. Сборник научных трудов / Ред. Е.П. Белинская, Т.П. Емельянова. М.: Фонд им. Л.С. Выготского, 2007. С. 28–51.
Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / Ред. Ф. Барт. М.: Новое издательство, 2006. С. 9–48.
Бергер П., *Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.
Брубейкер Р. Этничность без групп. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012.
Бурдье П. Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005.
Ван Дейк Т. Язык. Познание. Коммуникация. М.: Прогресс, 1989.
Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии. Т. 1. Социология. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016.
Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии. Т. 2. Общности. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2017.
Волков В.В. Демография русского населения Латвии в XX–XXI веках // Этническая политика в странах Балтии / Ред. В. Полещук, В. Степанов. М.: Наука, 2013. С. 177–196.
Гидденс Э. Социология. М.: Эдиториал УРСС, 1999.
Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. М.: РОССПЭН, 2002.

Инфантьев Б. Балто-славянские культурные связи. Лексика, мифология, фольклор. Рига: Веди, 2007.
Пазухина Н. Культурные традиции латвийских староверов в 20–30 гг. XX века // Староверие Латвии / Ред. И. Иванов. Рига, 2005.
Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2000.
Рождественская Е.Ю. Нарративная идентичность в автобиографическом интервью // Социология: 4М. 2010. № 30. С. 5–26.
Фейгмане Т. Русские в довоенной Латвии. Рига: Балтийский русский институт, 2000.
Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996.
Шипунова Т.В. Социальное исключение, отчуждение, насилие и агрессия как механизмы воспроизводства девиантности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Том VIII. № 4. С. 120–136.
Штейнберг И.Е. Логические схемы обоснования выборки для качественных интервью: "восьмиоконная" модель // Социология: 4М. 2014. № 38. С. 38–71.
Эйдхейм Х. Когда этническая идентичность становится социальным стигматом // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / Ред. Ф. Барт. М.: Новое издательство, 2006. С. 49–71.
Як Б. Национализм и моральная психология сообщества. М.: Издательство Института Гайдара, 2017.
Agarin T., *Nakai R.* Political Dejection in a Divided Society: a Challenge for Latvia's Democracy? // Journal of Baltic Studies. 2021. Vol. 52 (4). P. 521–546.
Apine I. Latvijas minoritāšu apziņa ceļā uz politisko nāciju // Pilsoniskā apziņa / Ed. E. Vēbers. Rīga: LU FSI, 1998.
Bamberg M. Narrative Discourse and Identities // Narratology beyond Literary Criticism / Ed. J.Ch. Meister. Berlin, NY: Walter de Gruyter, 2005. P. 213–237.
Benwell B., *Stokoe E.* Discourse and Identity. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
Cohen R. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology // Annual Review of Anthropology. 1978. Vol. 7. P. 379–403.
Colombo M., *Senatore A.* The Discursive Construction of Community Identity // Journal of Community and Applied Social Psychology. 2004. Vol. 15 (1). P. 48–62.
Gaertner S.L., *Dovidio J.F.* Categorization, Recategorization and Intergroup Bias // On the Nature of Prejudice. Fifty Years after Allport / Eds. J.F. Dovidio, P. Glick, L.A. Rudman. Gospons: Blackwell publishing Ltd, 2005. P. 71–88.
Glaser B.G., *Strauss A.L.* The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research. New Brunswick, London: Aldine Transaction. A Division of Transaction Publishers, 2006.
Haslam S.A. Stereotyping and Social Influence: Foundations of Stereotype Consensus // The Social Psychology of Stereotyping and Group Life / Eds. R. Spears, P.J. Oakes, N. Ellemers, S.A. Haslam. Blackwell Publishing, 1997. P. 119–143.
Ījabs I. Russians and Civil Society // Latvian-Russian Relations: Domestic and International Dimensions / Ed. N. Muižnieks. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2006. P. 74–84.
Koroļeva I., *Rungule R.*, *Sniķere S.*, *Aleksandrovs A.* Latvijas jaunatnes portrets: integrācija sabiedrībā un marginalizācijas riski. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2009.
Labarta M., *Dolón R.* The Discursive Construction of Identities: A Critical Analysis of the Representation of Social Actors in Conflict // Proceedings of the International Conference on Critical Discourse Analysis: Theory into Research / Ed. M. Short. Tasmania: University of Tasmania, 2005. P. 313–317.

Laclau E., *Mouffe C.* Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics. London: Verso, 2000.
Mayes P. The Discursive Construction of Identity and Power in the Critical Classroom: Implications for Applied Critical Theories // Discourse & Society. 2010. Vol. 21 (2). P. 189–210.
Potter J., *Wiggins S.* Discursive Psychology // The Sage Handbook of Qualitative Research in Psychology. London: Sage, 2007. P. 93–109.
Stone J., *Piya B.* Ethnic Groups // The Blackwell Encyclopedia of Sociology / Ed. G. Ritzer. Singapore: Blackwell Publishing Ltd, 2007. P. 1457–1459.
Tajfel H. Experiments in Intergroup Discrimination // Scientific American. 1970. No. 223 (5). P. 96–103.
Tajfel H., *Turner J.C.* An Integrative Theory of Intergroup Conflict // The Social Psychology of Intergroup Relations / Eds. W.G. Austin, S. Worchel. Monterey, CA: Brooks-Cole, 1979. P. 33–48.
Turner J. Social Categorization and the Self-Concept: a Social Cognitive Theory of Group Behavior // Advances in Group Processes / Ed. E. Lawer. 1985. Vol. 2. P. 77–121.
Volkov V. Communication of Ethnic Groups in Public Space in Latvia // Ethnicity: Diversity and Homogenization. 2018. Vol. 15 (1). P. 4–31.
Volkov V. Features of the Russian Population Collective Identity in Latvia in the Period 1991–2021 // Europa Ethnica. 2021. Vol. 3/4. P. 112–118.
Volkov V., *Kurczewski J.* Latvians, Russians and Poles of Present-Day Daugavpils: Integration, Acculturation and Historic Reconciliation. Rīga: Zinātne, 2013.
Wetherell M., *Potter J.* Discourse Analysis and the Identification of Interpretive Repertoires // Analysing Everyday Explanation: A Casebook of Methods / Ed. C. Antaki. Newbury Park, CA: Sage, 1988. P. 168–183.
Wirth L. The Problem of Minority Groups // The Science of Man in the World Crisis / Ed. R. Linton. NY: Columbia University Press, 1945.
Young I.M. Five Faces of Oppression // The Philosophical Forum. 1988. Vol. XIX. No. 4. P. 270–290.
Zepa B., *Šūpule I.*, *Kļave E.*, *Krastiņa L.*, *Krišāne J.*, *Tomsone I.* Ethnopolitical Tension in Latvia: Looking for the Conflict Solution. Rīga: Baltic Institute of Social Sciences, 2005.
Zirnīte M., *Assereckova M.* Visi esam sava laikmeta bērni: krievu dzivesstasti Latvijā. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2016.

Research Article

Volkov, V.V. Self-Categorization of Youth in Discursive Practices of the Russian Speaking Milieu of Lativa [Samokategorizatsiia molodezhi v russkoiazychnoi srede Latvii v diskursivnykh praktikakh]. ***Ethograficheskoe obozrenie*****, 2022, no. 5, pp. 131–147. https://doi.org/10.31857/S0869541522050074 EDN: IAOLIO ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

Vladislav Volkov | http://orcid.org/0000-0001-9593-2641 | vladislavs.volkovs@inbox.lv | University of Latvia (boulevard Kalpaka 4, Riga, LV-1050, Latvia)

Keywords
Latvia, Russian-speaking youth, social self-categorization, ethnic minority, discursive practices

Abstract
The article examines various aspects of self-categorization of the Russian-speaking youth as representatives of ethnic minorities in discursive practices of today's Latvia. I draw on the materials of a sociological study conducted in 2000 and 2019, which showed the expressed desire of the interviewed Russian students of Riga to perceive Latvia as an ethnopolitical system where ethnic minorities occupy a subordinated position in the ethnic-social stratification and the system of power. Russian respondents believe that the main indicator of this perception is the extremely insignificant role assigned by the legislation to the social functions of the Russian language in the public space (e.g., in the education system, official communications, etc.), as well as the personal experience of social advancement in the field of employment and entrepreneurship.

References

Agadullina, E.R. 2007. Sotsial'naia kategorizatsiia: osnovnye modeli issledovaniia [Social Categorization: Basic Research Models]. In *Sotsial'naia psikhologiia: aktual'nye problemy issledovaniia. Sbornik nauchnykh trudov* [Social Psychology: Current Research Issues], edited by E.P. Belinskaia, and T.P. Emel'ianova, 28–51. Moscow: Fond im. L.S. Vygotskogo.

Agarin, T., and R. Nakai. 2021. Political Dejection in a Divided Society: a Challenge for Latvia's Democracy? *Journal of Baltic Studies* 52 (4): 521–546.

Apine, I. 1998. Latvijas minoritāšu apziņa ceļā uz politisko nāciju [Latvian Minority Consciousness on the Way to a Political Nation]. In *Pilsoniskā apziņa* [Civic Consciousness], edited by E. Vēbers. Rīga: LU FSI.

Bamberg, M. 2005. Narrative Discourse and Identities. In *Narratology beyond Literary Criticism*, edited by J.Ch. Meister, 213–237. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Barth, F. 2006. Vvedenie [Introduction]. In *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granitsy. Sotsial'naia organizatsiia kul'turnykh razlichii* [Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference], edited by F. Barth, 9–48. Moscow: Novoe izdatel'stvo.

Benwell, B., and E. Stokoe. 2006. *Discourse and Identity.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Berger, P., and Luckmann, T. 1995. *Sotsial'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniia* [The Social Construction of Reality]. Moscow: Medium.

Bourdieu, P. 2005. *Sotsiologiia sotsial'nogo prostranstva* [Socioligy of Social Space]. Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii; St. Petersburg: Aleteiia.

Brubaker, R. 2012. *Etnichnost' bez grupp* [Ethnicity without Groups]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.

Cohen, R. 1978. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 7: 379–403.

Colombo, M., and A. Senatore. 2004. The Discursive Construction of Community Identity. *Journal of Community and Applied Social Psychology* 15 (1): 48–62.

Dahrendorf, R. 2002. *Sovremennyi sotsial'nyi konflikt* [Modern Social Conflict]. Moscow: ROSSPEN.

Eidheim, H. 2006. Kogda etnicheskaia identichnost' stanovitsia sotsial'nym stigmatom [When does Ethnic Identity become a Social Stigma]. In *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granitsy. Sotsial'naia organizatsiia kul'turnykh razlichii* [Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference], edited by F. Barth, 49–71. Moscow: Novoe izdatel'stvo.

Feigmane, T. 2000. *Russkie v dovoennoi Latvii.* Riga: Baltiiskii russkii institut.

Foucault, M. *Volia k istine: po tu storonu znaniia, vlasti i seksual'nosti* [Will to Truth]. Moscow: Kastal', 1996.
Gaertner, S.L., and J.F. Dovidio. 2005. Categorization, Recategorization and Intergroup Bias. In *On the Nature of Prejudice. Fifty Years after Allport*, edited by J.F. Dovidio, P. Glick, and L.A. Rudman, 71–88. Gospons: Blackwell publishing Ltd.
Giddens, E. 1999. *Sotsiologiia* [Sociology]. Moscow: Editorial URSS.
Glaser, B.G., and A.L. Strauss. 2006. *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research.* New Brunswick, London: Aldine Transaction. A Division of Transaction Publishers.
Haslam, S.A. 1997. Stereotyping and Social Influence: Foundations of Stereotype Consensus. In *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life*, edited by R. Spears, P.J. Oakes, N. Ellemers, and S.A. Haslam, 119–143. Blackwell Publishing.
Ījabs, I. Russians and Civil Society. In *Latvian-Russian Relations: Domestic and International Dimensions*, edited by N. Muižnieks, 74–84. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds.
Infant'ev, B. 2007. *Balto-slavianskie kul'turnye sviazi. Leksika, mifologiia, fol'klor*. Riga: Vedi.
Koroļeva, I., R. Rungule, S. Sniķere, and A. Aleksandrovs. 2009. *Latvijas jaunatnes portrets: integrācija sabiedrībā un marginalizācijas riski* [Portrait of Latvian Yougth: Integration in Society and Risks of Marginalisation]. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds.
Labarta, M., and R. Dolón. 2005. The Discursive Construction of Identities: A Critical Analysis of the Representation of Social Actors in Conflict. In *Proceedings of the International Conference on Critical Discourse Analysis: Theory into Research*, edited by M. Short, 313–317. Tasmania: University of Tasmania.
Laclau, E., and C. Mouffe. 2000. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
Mayes, P. 2010. The Discursive Construction of Identity and Power in the Critical Classroom: Implications for Applied Critical Theories. *Discourse & Society* 21 (2): 189–210.
Parsons, T. 2000. *O strukture sotsial'nogo deistviia* [The Structure of Social Action]. Moscow: Akademicheskii proekt.
Pazukhina, N. 2005. Kul'turnye traditsii latviiskikh staroverov v 20–30 gg. XX veka. In *Staroverie Latvii* [Old Believers of Latvia], edited by I. Ivanov. Riga.
Potter, J., and S. Wiggins. 2007. Discursive Psychology. In *The Sage Handbook of Qualitative Research in Psychology*, 93–109. London: Sage.
Rozhdestvenskaia, E.Y. 2010. Narrativnaia identichnost' v avtobiograficheskom interv'iu [Narrative Identity in an Autobiographical Interview]. *Sotsiologiia: 4M* 30: 5–26.
Shipunova, T.V. 2005. Sotsial'noe iskliuchenie, otchuzhdenie, nasilie i agressiia kak mekhanizmy vosproizvodstva deviantnosti [Social Exclusion, Alienation, Violence and Aggression as Mechanisms of Reproduction of Deviance]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* VIII (4): 120–136.
Shteinberg, I.E. 2014. Logicheskie skhemy obosnovaniia vyborki dlia kachestvennykh interv'iu: "vos'miokonnaia" model'[Logical Schemes of Sample Justification for Qualitative Interviews: "Eight-Window" Model]. *Sotsiologiia: 4M* 38: 38–71.
Stone, J., and B. Piya. 2007. Ethnic Groups. In The Blackwell Encyclopedia of Sociology, edited by G. Ritzer, 1457–1459. Singapore: Blackwell Publishing Ltd.
Tajfel, H. 1970. Experiments in Intergroup Discrimination. *Scientific American* 223 (5): 96–103.
Tajfel, H., and J.C. Turner. 1979. An Integrative Theory of Intergroup Conflict.

In *The Social Psychology of Intergroup Relations*, edited by W.G. Austin, and S. Worchel, 33–48. Monterey, CA: Brooks-Cole.

Turner, J. 1985. Social Categorization and the Self-Concept: A Social Cognitive Theory of Group Behavior. *Advances in Group Processes* 2: 77–121.

Van Dijk T. 1989. *Yazyk. Poznanie. Kommunikatsiia* [Language. Cognition. Communication]. Moscow: Progress.

Volkov, V.V. 2013. Demografiia russkogo naseleniia Latvii v XX–XXI vekakh [Demography of the Russian Population of Latvia in the 20th–21st Centuries]. In *Etnicheskaia politika v stranakh Baltii* [Ethnic Policies in Baltic Countries], edited by V. Poleshchuk, and V. Stepanov, 177–196. Moscow: Nauka.

Volkov, V. 2018. Communication of Ethnic Groups in Public Space in Latvia. *Ethnicity: Diversity and Homogenization* 15 (1), 4–31.

Volkov, V. 2021. Features of the Russian Population Collective Identity in Latvia in the Period 1991–2021. *Europa Ethnica* 3/4: 112–118.

Volkov, V., and J. Kurczewski. 2013. *Latvians, Russians and Poles of Present-Day Daugavpils: Integration, Acculturation and Historic Reconciliation.* Rīga: Zinātne.

Weber, M. 2016. *Khoziaistvo i obshchestvo. Ocherki ponimaiushchei sotsiologii* [Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology]. Vol. 1, *Sotsiologiia* [Sociology]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.

Weber, M. 2017. *Khoziaistvo i obshchestvo. Ocherki ponimaiushchei sotsiologii* [Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology]. Vol. 2, *Obshchnosti* [Generalities]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.

Wetherell, M., and J. Potter. 1988. Discourse Analysis and the Identification of Interpretive Repertoires. In *Analysing Everyday Explanation: A Casebook of Methods*, edited by C. Antaki, 168–183. Newbury Park, CA: Sage.

Wirth, L. 1945. The Problem of Minority Groups. In *The Science of Man in the World Crisis*, edited by R. Linton. New York: Columbia University Press.

Yak, B. 2017. *Natsionalizm i moral'naia psikhologiia soobshchestva* [Nationalism and Moral Psychology of Society]. Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gaidara.

Young, I.M. 1988. Five Faces of Oppression. *The Philosophical Forum* XIX (4): 270–290.

Zepa, B., et al. 2005. *Ethnopolitical Tension in Latvia: Looking for the Conflict Solution*. Rīga: Baltic Institute of Social Sciences.

Zirnīte, M., and M. Assereckova. 2016. *Visi esam sava laikmeta bērni: krievu dzivesstasti Latvijā* [We are All Children of Our Era: Russian Life Stories in Latvia]. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts.

СТАТЬИ И МАТЕРИАЛЫ

После Проппа: мировое распределение популярных мотивов, отражающих конфликты внутри семьи

Ю.Е. Березкин

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)

Ключевые слова
В.Я. Пропп, миф об Эдипе, волшебная сказка, гендерные оппозиции в фольклоре

Аннотация
В.Я. Пропп увидел в мифе об Эдипе отражение эпохального перехода от передачи царской власти зятю к ее передаче сыну. Данные о глобальном распространении мотивов, описывающих конфликт между близкими родственниками и свойственниками, исключают такую интерпретацию. Как и другие мотивы фольклора и мифологии, они позволяют реконструировать сферы коммуникации, относящиеся к определенным эпохам. Ни один из приключенческих (а не мифологических в узком значении) мотивов невозможно связать с африканской прародиной современного человека. Они возникли уже после выхода из Африки, хотя в большинстве своем также в палеолите, на что указывает их проникновение в Новый Свет. Если тематика мифологических мотивов, для которых вероятно африканское происхождение, свидетельствует о попытках осмыслить факт смертности человека, то появление приключенческих повествований указывает на осознание темы любви и ненависти. В волшебных сказках конфликты неизменно развертываются на внутрисемейном уровне, и лишь в бытовых сказках появляется тема социальных конфликтов, характерных для сложных обществ.

Исследование проведено в рамках НИР “Старый и Новый Свет: формирование и развитие древних обществ и популяций” МАЭ РАН

Статью “Эдип в свете фольклора”, впервые опубликованную в 1944 г. в “Ученых записках ЛГУ”, можно рассматривать как документ эпохи; в ней В.Я. Пропп писал, что в истории следует искать причины, породившие отдельные сюжеты “и самый фольклор”. Когда историческое развитие создает “новые формы жизни” и это новое проникает в фольклор, старое вступает с ним

Статья поступила 24.03.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 24.05.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Березкин Ю.Е. После Проппа: мировое распределение популярных мотивов, отражающих конфликты внутри семьи // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 148–165. https://doi.org/10.31857/S0869541522050086 EDN: IAPYYZ

Berezkin, Y.E. 2022. Posle Proppa: mirovoe raspredelenie populiarnykh motivov, otrazhaiushchikh konflikty vnutri sem’i [After Propp: World Distribution of Popular Motifs that Reflect Intrafamily Conflicts]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 148–165. https://doi.org/10.31857/S0869541522050086 EDN: IAPYYZ

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

“в различные соединения”. “Производя впечатление чистой фантастики, они тем не менее совершенно независимо друг от друга возникают везде там, где произошли вызвавшие их к жизни исторические сдвиги”. В истории Эдипа Пропп увидел не рассказ о шокирующем нарушении универсальных запретов, а трансформированное под влиянием новых условий представление о передачи власти. Прежний царь стремится ее сохранить, а молодой претендент – занять его место. Эти стремления отражены в кривом зеркале волшебной сказки и легенды (*Пропп* 1976).

В XXI в. немногие воспринимают работу Проппа в контексте гипотезы, изложению которой она посвящена. Статья русского фольклориста продолжает служить образцом превосходного стиля и умения излагать гипотезу достаточно ясно для того, чтобы ее можно было доказать или опровергнуть. Гипотеза Проппа не подтвердилась, но она не была безосновательной. Сейчас ситуация изменилась, и затронутые ученым проблемы ушли в прошлое. Культурную антропологию и фольклористику больше не интересуют древние формы социальных отношений – если это кому-то еще интересно, то археологам, но у них мало ресурсов для такого исследования. Предлагаемая статья тоже написана не ради оспаривания предположений, сделанных много десятилетий назад – с кем сейчас спорить? Речь о другом. Все мои работы за последние 40 лет в конечном счете преследуют одну цель, а именно: показать, что история культуры не реагирует на изменение внешних условий согласно строго определенному механизму, а создает непредсказуемые и порой причудливые формы. Этот тезис не надо абсолютизировать. Речь не о том, что реакция культуры на изменение внешних условий произвольна и от условий вообще не зависит, а о том, что она опосредована идеями и представлениями, которые распространены в обществе. Соответственно, возникающие варианты культурных форм зависят не только от объективной ситуации, но и от интенсивности обмена информацией между обществами, и даже простые формы не обязательно встречаются повсеместно. Большинство явлений культуры распространены в одних регионах и отсутствуют в других. Вероятность возникновения тех или иных комбинаций признаков не может быть стопроцентной. Если в истории культуры и есть закономерности, то они не лежат на поверхности, и выявить их “путем умственного развития” невозможно.

Вопреки мнению Проппа, мы, конечно, не в силах определить исторические причины, которые порождают сюжеты. Таких причин, скорее всего, и не было. Фольклор – автономная сфера культуры, слабо влияющая на сферу жизнеобеспечения и мало зависящая от нее, поэтому непонятно, почему он вообще должен что-то отражать, тем более одинаково в разных обществах – “независимо друг от друга”. Следует уточнить, что речь идет не о всей народной культуре, а, во-первых, о совокупности сказочных (в широком смысле) сюжетов, описываемых фольклорными указателями, и, во-вторых, об этиологических сказках и легендах, мифологической прозе. Этот фольклор связан с действительностью лишь на уровне тривиальных поверхностных соответствий. Вместе с тем эпизоды и образы, возникавшие в отдельные периоды времени в пределах тех или иных регионов, не могут не содержать какую-то информацию об историческом контексте, в котором формировались. Подобная информация является косвенной и скупой, однако любые крохи знаний об отдаленном дописьменном прошлом стоят того, чтобы пытаться их извлечь. Другие исторические дисциплины здесь почти бессильны.

Пропп полагал, что в мифе об Эдипе зафиксирован эпохальный переход от наследования по женской линии (женившись, мужчина получает статус, которым обладал тесть) к наследованию по мужской линии – от отца к сыну. Эта идея была основана на мнении антропологов XIX в., сперва предполагавших существование в прошлом “матриархата”, а затем матрицентричности в том

или ином виде (наследование по женской линии, послебрачное поселение в доме жены, высокая роль женщины в ритуальной и социальной сферах) (*Harris* 1968: 196). После появления Этнографического атласа Дж.П. Мердока данная гипотеза была проанализирована путем сравнения информации по этническим группам с разным хозяйственным укладом и разной социальной организацией – от неспециализированных охотников-собирателей до пашенных земледельцев. Она не подтвердилась (*Коротаев* 2003: 482–485). Однако постулат Проппа относительно эпохальной смены форм наследования можно опровергнуть и не выходя за рамки фольклористики. Для этого достаточно сопоставить распространение соответствующих мотивов-эпизодов по миру.

За последние 20 лет созданные нами электронный каталог и цифровая база данных фольклора и мифологии достигли той степени полноты, которая позволяет анализировать информацию, не прибегая к поиску дополнительных источников. Пропп подчеркивал необходимость рассматривать проблемы не на избранных материалах, а обращаясь к возможно большему числу традиций. Но на практике он не мог это сделать и пользовался почти исключительно европейскими данными. Мы находимся в более благоприятной ситуации, имея доступ ко многим тысячам публикаций по всем регионам планеты. Наличие электронного каталога позволяет в публикациях не ссылаться на сотни текстов, а предложить читателям доступный ресурс (*Березкин*, *Дувакин* б.г.), где резюме текстов и указания на источники можно найти по номеру приводимых в статье мотивов. Эти данные загружаются раз в год, в декабре или в январе, но карты распространения мотивов обновляются постоянно. Соответствующий сайт (Карта распространения фольклорно-мифологических мотивов б.г.) имеет логин (customer) и пароль (aether), которые, однако, не являются большой тайной – по крайней мере для русскоязычных читателей.

У нас есть и еще одно преимущество. Даже полвека назад, не говоря уже о 1944 г., дописьменная история человечества выглядела невнятно и схематично. С тех пор положение изменилось. Универсальные термины вроде палеолита или бронзового века никуда не делись, но это уже не стадии, а условные срезы для общей ориентировки среди совокупности конкретных человеческих сообществ – очень разных даже в палеолите. За последние 30 лет, благодаря успехам археологии и генетики, древнейшая история Старого и Нового Света стала известна намного лучше, чем раньше. Именно проекция результатов анализа больших данных по мифологии и фольклору на эту историю дает приращение знания.

Миф об Эдипе

Начнем с мифа об Эдипе, определив его существенные элементы и ареал. Пропп выделял в этом сюжете четыре варианта, но они все следуют одной схеме. Ее специфику определяют два мотива.

Первый, образующий ядро, без которого сюжет не опознается – f54 (номера приводятся согласно нашей классификации [*Березкин*, *Дувакин* б.г.]). Сами не ведая того, сын и мать вступают в сексуальную связь, а позже узнают о совершенном инцесте. Этот мотив представлен в Европе, на Кавказе, на Ближнем Востоке, в Южной Азии и в австронезийском мире (Рис. 1). В Индии у конкани сходная коллизия возникает между дочерью и отцом, но в целом фабула та же, что в повествованиях маратхи и каннада, где речь идет о сыне и матери. Х. Ясон ссылается на гуджаратский текст, но в нем сюжет Эдипа отсутствует, а есть только мотив пророчества при рождении ребенка (*Jason* 1989: 41). В Малайзии и Индонезии f54 зафиксирован у даяков, балийцев, бугов, малайцев Паданга, мокен и тораджа, а в Микронезии – на островах Капингамаранги, Улити и Трук.

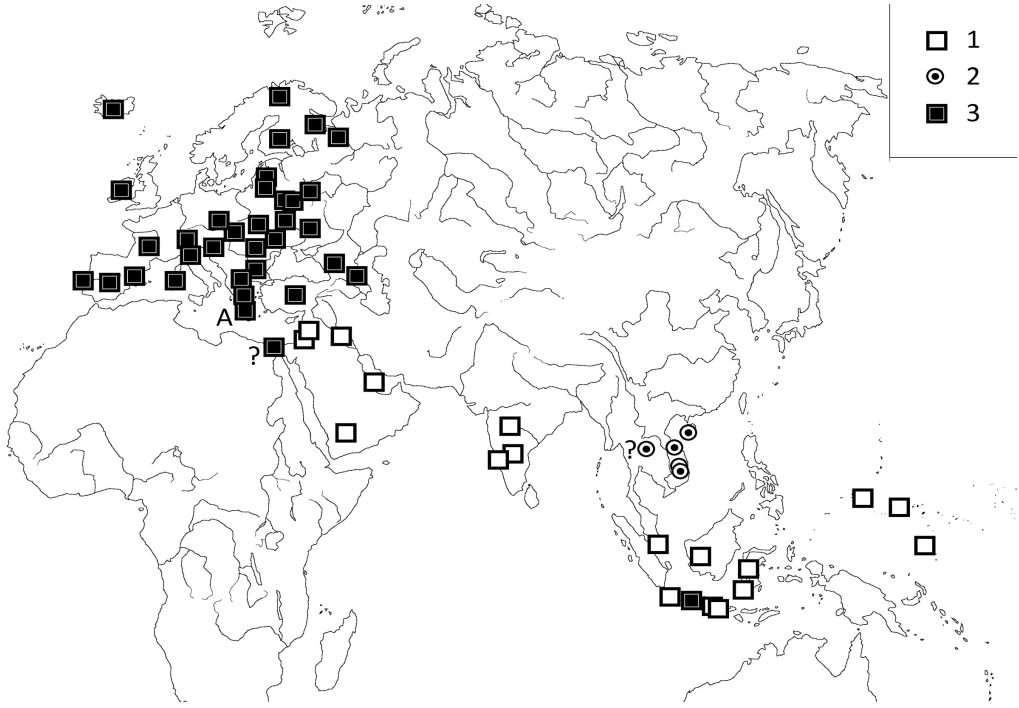


Рис. 1. Распространение двух главных мотивов мифа об Эдипе.
1. Не ведая того, сын и мать вступают в сексуальную связь, а позже узнают о совершенном инцесте (мотив f54). 2. Не зная, кто перед ним, юноша убивает отца (мотив f54e). 3. Оба мотива сочетаются. Литерой А здесь и далее отмечены ранние письменные традиции

Второй мотив – f54e. Не зная, кто перед ним, юноша убивает отца. В европейских и кавказских традициях оба мотива всегда сочетаются, а в азиатских это бывает редко. F54e (Непреднамеренное убийство отца) есть на Хайнане, Яве и Ломбоке (возможно, также на Бали), а кроме того, у малых народов Индокитая (мон-кхмеры седанг и стиенг и австронезийцы зярай). О существовании тайского текста мне известно лишь по ссылке в указателе (*Uther* 2004: 571). В этих индокитайских повествованиях спасшаяся после потопа женщина зачинает сына от пса, сын вырастает и убивает пса, не зная, что это его отец. Оригиналы текстов мне недоступны, а по пересказам (*Dang Nghiem Van* 1993) не о всех подробностях можно судить. По крайней мере, в варианте седангов мать сходится с сыном сознательно, а не случайно. Во всех случаях эта пара становится прародителями человечества или определенной этнической группы. Сюжет происхождения людей от женщины и пса (наш мотив k47a) широко распространен в Индонезии и по всей юго-восточной окраине Азии. Далее область его распространения продолжается в Северную Америку, резко обрываясь на юге Орегона с отдельным анклавом в северо-центральной части Великих равнин. Лишь в одном известном мне яванском варианте мотивы f54 и f54e безусловно сочетаются, но вряд ли это в самом деле исключительный случай. Нередко юноша намеренно убивает пса, узнав от матери, что это его отец. Такой вариант не отвечает строго определению мотива f54, но в конкретных индонезийских традициях эпизоды сознательного (со стороны матери) либо случайного инцеста, как и сознательного либо случайного убийства юношей пса легко заменимы.

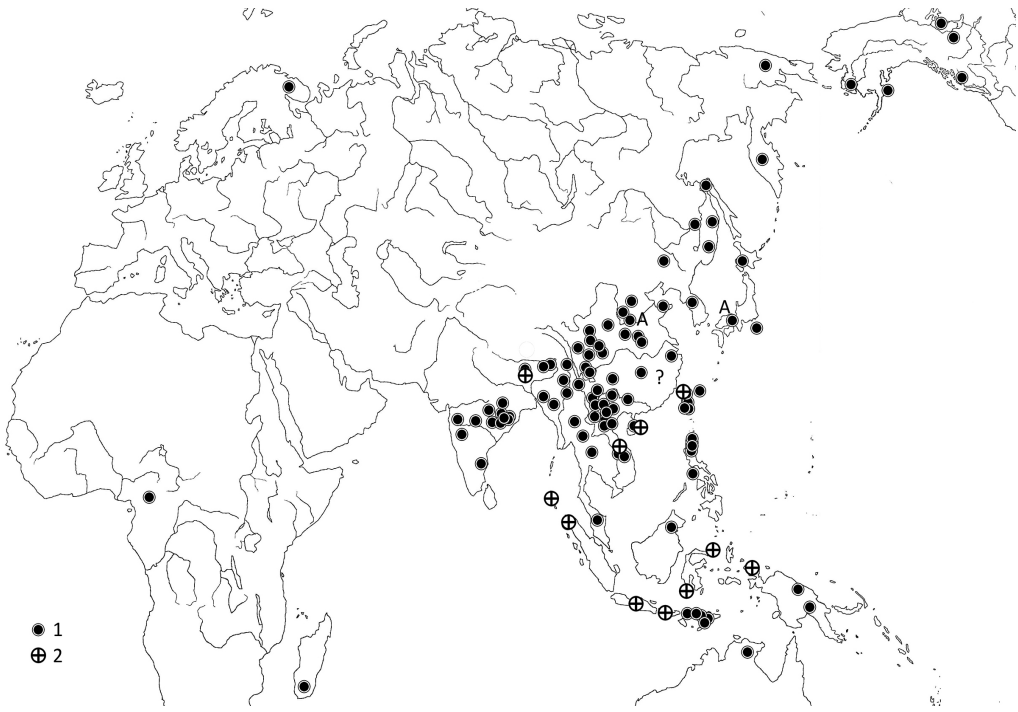


Рис. 2. Распространение сюжета появления людей в результате брака кровных родственников (мотив c8) в Старом Свете и на северо-западе Северной Америки. 1. Брата с сестрой. 2. Сына с матерью (мотив c8c)

Можно добавить, что мотив убийства отца-животного (медведя) его сыном-человеком встречается в европейских текстах на сюжеты ATU 301 и 650A (Aarne-Thompson-Uther [*Uther* 2004]), но здесь он не связан с мотивом инцеста, да и весь контекст совершенно другой (*Panzer* 1910: 23).

Мотив происхождения людей от сына и матери (c8c) характерен для территории между северо-восточной Индией (тото), Хайнанем (ли), Явой и северо-западом Новой Гвинеи (меджпрат). Этот ареал вписывается в более обширный, включающий, как и происхождение людей от женщины и пса, всю юго-восточную окраину Азии. На данной территории прародителями обычно являются брат и сестра (мотив c8), а пара “сын – мать” выглядит как вариант той же темы (Рис. 2).

Особого внимания заслуживает присутствие мотива порождения людей сыном и матерью у древних тюрков. Он известен по китайским источникам VI–VII вв. н.э. (*Кляшторный* 1964: 103–105). Предки тюрков были истреблены, остался лишь искалеченный мальчик. Его спасла от смерти волчица, он сошелся с ней, умер, а она родила от него десятерых сыновей, один из которых стал предком тюрков Ашина. Сюжет в целом похож на записанный у упомянутых южных групп (сын сходится с матерью, волк/собака в роли одного из родителей), но отличается от них больше, чем те друг от друга. Нельзя исключать, что такой вариант восходит к несохранившемуся северокитайскому либо к протоалтайскому варианту, распространенному на предполагаемой рядом исследователей прародине носителей алтайских языков в бассейне Ляохэ (Внутренняя Монголия – Ляонин) (*Linduff et al.* 2004: 51–52; *Robbeets* 2017, 2020).

Еще один связанный с сюжетом Эдипа мотив – пророчество о судьбе новорожденного героя, невозможность избежать предначертанного. Этот эпизод включен в определение сюжета 931 в указателе ATU и, по мнению Г.-Й. Утера, составляет его суть (*Uther* 2004: 570–571). В Европе мотив пророчества действительно важен, однако для сюжета Эдипа не специфичен и встречается в разном контексте. В связи с сюжетом Эдипа данный мотив есть в Индии, но отсутствует в Юго-Восточной Азии и Микронезии, равно как и в известных мне арабских традициях. Он включен в определение сюжета 931 в указателе аш-Шами (*El-Shami* 2004), но не ясно – это просто заимствованная из ATU формула, или она опирается на непереведенные на европейские языки арабские публикации, о содержании которых я не могу судить. Не ручаюсь за египетский вариант. Хотя на Рис. 1 он и обозначен черным квадратом, но список эпизодов у аш-Шами, приведенный для сюжета 931 (как и для всех остальных), не имеет отсылок к конкретным традициям.

Есть ли между европейскими и азиатскими вариантами историческая связь? Скорее да, поскольку мотивы f54 и f54e все же представлены в обоих регионах и больше нигде в мире. При этом между западными и восточными текстами прослеживаются систематические различия. В Юго-Восточной Азии речь в основном идет не о сказках или легендах, а об антропо- либо этногонических мифах или их реликтах, в которых привлекшая Проппа тема воцарения героя отсутствует. Кроме того, все европейские тексты следуют одной общей схеме и даже могут восходить к единственному античному первоисточнику, тогда как варианты из Индокитая и островной окраины Азии разнообразны. Такое разнообразие, как и этиологическая концовка – доводы в пользу первичности азиатского центра. Известны и другие фольклорные параллели, эксклюзивно связывающие Европу с Юго-Восточной Азией (через Индию) (*Березкин* 2011: 157–168). В любом случае мы имеем дело не с универсальными закономерностями, определившими независимое появление и развитие сюжета в отдельных традициях, а с результатом неповторимого культурного развития в отдельных регионах.

Конфликты героя с отцом и с матерью

Сравним теперь мировое распространение мотивов, обозначенных в нашем каталоге как k28 (Отец или дядя – враг и соперник) и k102a2 (Конфликт сына с матерью). В первом случае речь идет о том, что отец молодого героя или же человек, функционально эквивалентный отцу и в норме помогающий юноше (это дядя по матери либо изредка заменяющий отца дед), оказывается его врагом и соперником – чаще всего дает трудные поручения с целью его погубить. В повествованиях с мотивом k102a2 не отец, а мать стремится погубить сына, поскольку он мешает ее любовной связи. В некоторых американских версиях говорится не о сыне, а о детях вообще, но маловероятно, что имеются в виду только дочери. Во всех повествованиях, описывающих вражду юноши с одним из родителей, причиной конфликта становятся те отклонения от социально приемлемого поведения, которые связаны с отношениями полов: отец стремится отобрать невесту у сына, мать хочет избавиться от сына, поскольку вступает в связь с разбойником или демоническим существом, предпочитает мужу демонического любовника и т.п.

Мотив k28 распространен несоизмеримо шире, чем те, которые образуют ядро повествований на сюжет Эдипа. Впрочем, даже он не универсален (Рис. 3). Этот мотив обычен в Африке и Америке, известен в Индонезии, Австралии и Океании (включая Меланезию), популярен от Балкано-Карпат до Южной Сибири, Индокитая и Японии, но редок в Западной, Центральной и Северной Европе

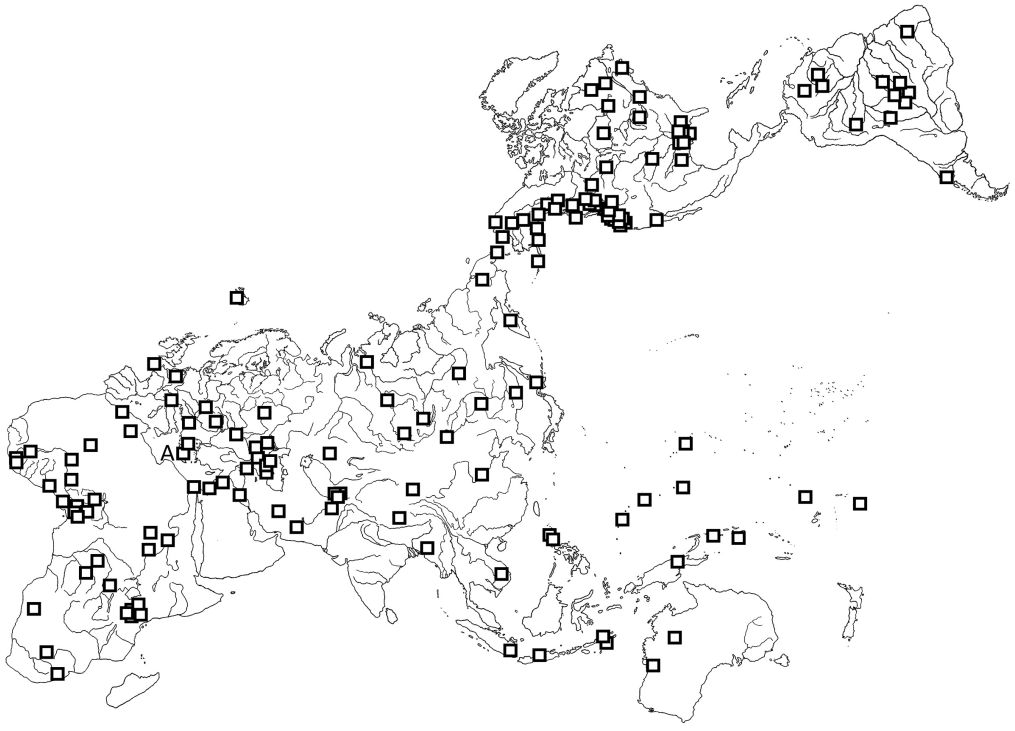


Рис. 3. Распространение мотива k28 (Отец или дядя – враг и соперник). Дядя по матери или отец молодого героя (либо дед, если он заменяет отца, к оторый не упомянут) является его врагом и соперником, дает трудные поручения с целью его погубить

и на большей части Сибири. В Новом Свете он не встречается в Мезоамерике, а также у эскимосов и атапасков (кроме некоторых аляскинских). Такое распределение выглядит случайным и не соответствует ни одному из выявленных планетарных трендов, отражая скорее региональные тенденции встречаемости отдельных сюжетов, в которых мотив k28 использован. Очевидно, что конфликт отца с сыном может присутствовать в повествованиях, записанных в любых регионах независимо от форм хозяйства и социальной организации их обитателей. Этот мотив можно было бы назвать общечеловеческим с той оговоркой, что он не возникает с железной необходимостью всегда и везде. Отсутствие какой-либо корреляции между данным мотивом и формами социополитической организации заставляет отвергнуть и предположение Проппа о его связи с механизмом передачи властных полномочий (“у более примитивных народов Америки” – страх перед зятем, а у “более развитого народа зулу” – страх перед сыном “в пределах одной и той же композиционной схемы” [*Пропп* 1976: 266). Сам по себе спор о власти в подобных повествованиях присутствует, но лишь потому, что в той или иной форме он актуален в любом обществе. Эпохальной, стадиальной привязки мотив лишен.

Стоит добавить, что и противостояние молодого героя своему отцу либо своему дяде по матери тоже не обнаруживает корреляции с типом хозяйства и с уровнем социальной сложности. Конфликт с отцом описан в повествованиях таких охотников-собирателей (в недавнем прошлом, по крайней мере), как сандаве и хадза Танзании, а у арабов Алжира, желтых уйгуров и дагуров про-

тивником бывает дядя. В Америке выбор отца либо дяди героя в качестве его противника типичен для одних культурных ареалов и нетипичен для других – так же, как и сама тема противостояния юноши с отцом или замещающим его близким родственником. Фактов, указывающих на эпохальную привязку того или иного варианта, нет.

Теперь посмотрим, как обстоит дело с конфликтом, основанным на вражде между юношей и его матерью. Исходя из логики ранних эволюционистов, соответствующая оппозиция ожидалась бы для патриархальных обществ, поскольку при столкновении персонажей разного пола именно женщина выступает носителем деструктивного начала. Анализ распространения мотива свидетельствует о другом.

В отличие от эпизодов, связанных с противостоянием сына и отца, эпизоды, связанные с противостоянием сына и матери, не разбросаны хаотично по миру, но и не коррелируют с формами общественной организации. Они просто вписываются в один из основных паттернов глобального распространения мотивов: Западная/Юго-Западная Евразия и Америка при отсутствии или редкости в пределах основной части Сибири. В Африке южнее Сахары и в Австралии и Меланезии мотивы данного комплекса также отсутствуют или встречаются единично (Рис. 4).

Описанию этого тренда в фольклоре и мифологии мира посвящена только что вышедшая статья (*Березкин* 2022). Статистическая обработка эпизодов и образов, выделенных из десятков тысяч текстов, позволила обнаружить систематические

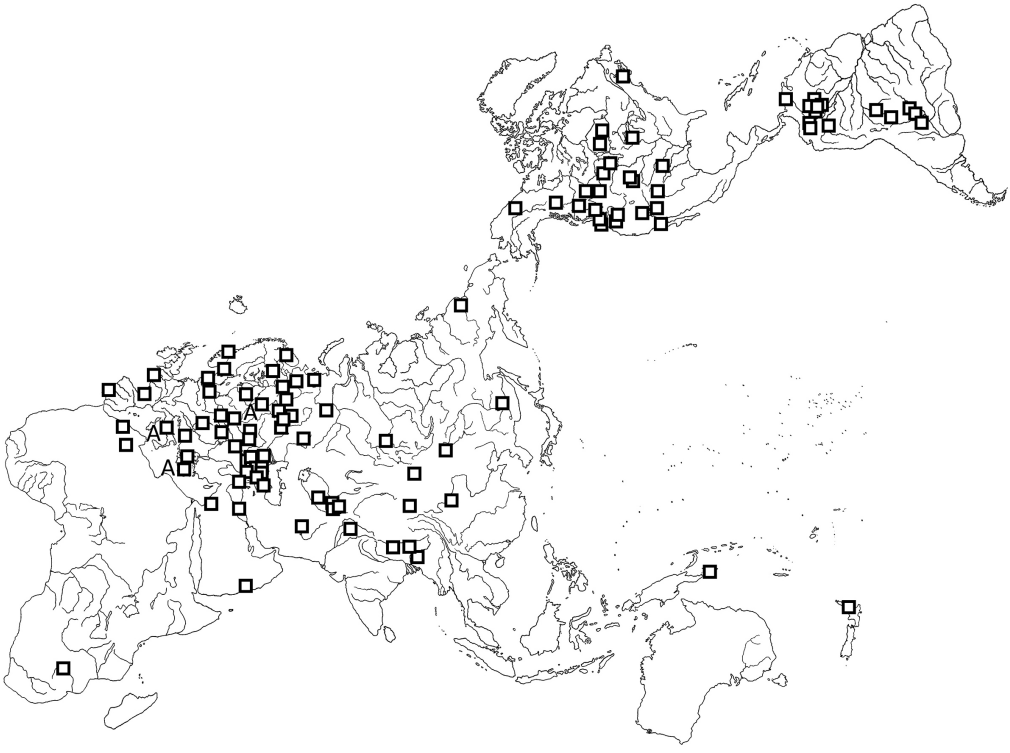


Рис. 4. Распространение мотива k102a2 (Конфликт сына с матерью). Мать стремится погубить сына (детей), поскольку он мешает ее любовной связи и/или в конфликте отца и матери находится на стороне отца

параллели между традициями Западной Евразии и Америки. Особенно заметны подобные мотивы в древнегреческой мифологии, поскольку она фиксирует состояние, предшествовавшее массовому переносу на запад центральноазиатско-южносибирских мотивов в ходе тюрко-монгольских миграций. О европейско-американских параллелях в мифологии было известно еще в XIX в., но они долго не могли получить объяснение. Положение изменилось в последние годы, благодаря прочтению ископаемых образцов ДНК из Сибири. До ледникового максимума и, видимо, также в начале похолодания (ранее 20, но, может быть, и 15 тыс. л.н. – точных данных пока нет) население Восточной Сибири демонстрирует европейские связи. На рубеже плейстоцена и голоцена около 10 тыс. л.н. местные обитатели становятся похожи на эскимосов и палеоазиатов, а к середине голоцена (6 тыс. л.н.) они уже выраженно монголоидны. Постепенная смена населения повлекла за собой расчленение первоначального континуума в пределах бореальной зоны Евразии. С началом заселения Америки этот континуум оказался продолженным в Новый Свет. Разумеется, гены не определяют содержание повествований и представлений – просто носителями того и другого являются определенные группы людей (*Mao et el.* 1921; *Sikora et al.* 2019).

Мотив вражды между сыном и матерью может быть отнесен к числу западноевразийско-американских параллелей, исходя как из конфигурации его ареала, так и из его содержания. Он характерен для Европы, Средней и Центральной Азии, но удалось обнаружить лишь по одной фиксации в Африке южнее Сахары и в Меланезии, а к югу от Гималаев и в Юго-Восточной Азии нет ни одной. Сибирь почти вся пуста. На северо-востоке мотив отмечен у тундровых юкагиров и чукчей, на Аляске – у атапасков кучин, но основная зона его распространения в Новом Свете – это территория к югу от границы ледниковых щитов в финале плейстоцена (ок. 12 тыс. л.н.). В Южной Америке зона распространения тянется полосой от северной Колумбии до Чако, не заходя ни в Анды, ни на восток континента.

Реконструируемая бореальная культурная общность примерно соответствует области расселения тех ранних сапиенсов, которые, выйдя из Африки, направились не на юго-, а на северо-восток, вглубь континента (*Lipson*, *Reich* 2017; *Yang*, *Fu* 2017). Почему в фольклоре их потомков возникла тема противостояния сына и матери, а у потомков тех, кто пошел в Юго-Восточную Азию, она распространения не получила, сказать невозможно. Скорее всего – случайно. Если же в социальной организации двух основных общностей за пределами Африки, существовавших 40 или 20 тысяч лет назад, и было что-то, повлиявшее подобным образом на их фольклор, то об этом ничего не известно.

Страдающие, подмененные и странствующие персонажи

Рассмотрим еще два “гендерных” мотива – на этот раз связанных с противопоставлением женских образов, один из которых наделен положительными характеристиками, а другой – отрицательными. Первый мотив, распространенный почти глобально – k32 (Подмененная женщина, Рис. 5). Мужчина не сразу замечает, что другая женщина, злой дух или (в Чако) трикстер мужского пола подменяют его жену или невесту, которая изгнана, заключена в нижнем мире, убита и т.п. K28 тоже встречается, как мы видели, едва ли не повсеместно, но он очень прост, в то время как k32 соответствует относительно сложной фабуле. Этот мотив известен во множестве вариантов, и лишь некоторые из них отмечены в ATU на правах самостоятельных типов (403, 404, 408). Вместе с тем мотив отсутствует в Австралии, а также на юге и востоке Южной Америки.

В Африке данный мотив известен повсюду, включая койсанов, но вряд ли

это указывает на его древнее африканское происхождение. Его поздний перенос в Африку из Азии кажется вероятнее по ряду причин. Во-первых, африканский фольклор вообще насыщен приключенческими мотивами азиатского происхождения (*Березкин* 2013: 153–214). Во-вторых, если бы 50 тыс. л.н. k32 был настолько популярен у наших африканских предков, что далее стал частью культурного наследия как тех групп переселенцев, которые направились в северную Евразию, так и тех, которые мигрировали в направлении ее индо-тихоокеанской окраины, то его отсутствие в Австралии и в наиболее удаленных от Панамского перешейка областях Южной Америки вызывает удивление. Ведь именно в этих изолированных районах следовало бы ожидать сохранения архаики. В-третьих, ни в одной из древних мифологий Старого Света мотив k32 обнаружить не удалось, хотя в позднем фольклоре Европы и ряда других регионов он исключительно популярен.

Частота встречаемости мотива k32 в Старом Свете выше, чем в Новом, что связано с большей плотностью информационной сети и распространением сказочных сюжетов в период после античности. Учитывая высокую частоту встречаемости k32 в пределах индо-тихоокеанской окраины Азии, в том числе в Меланезии, древняя прародина могла находиться скорее в Восточной, чем в Западной Евразии, откуда мотив и проник в Америку. В Китае он, скорее всего, распространен повсюду, а недостаточная частота фиксаций вызвана тем, что я мог воспользоваться лишь старой публикацией В. Эберхарда, который отметил наличие соответствующего сюжета в провинциях Гуандун, Хубэй, Чжэцзян, Ганьсу, Сычуань и Шаньдун (*Eberhard* 1937: 47–52). Во время работы по гранту РНФ 18-18-00361, включавшей перевод фольклорных текстов, опубликованных

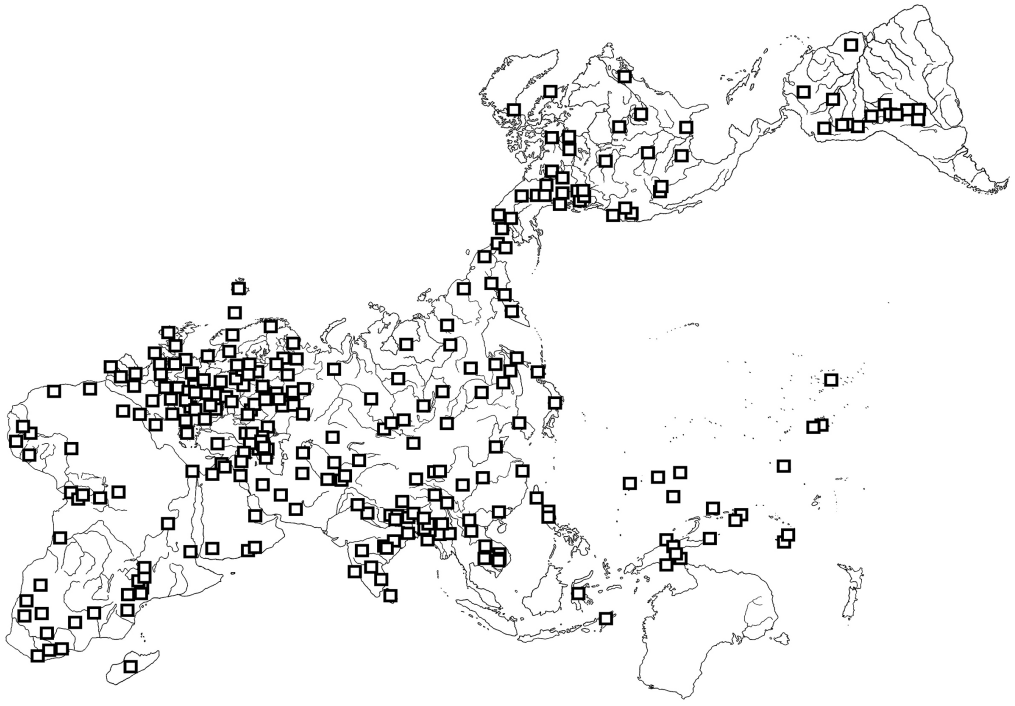


Рис. 5. Распространение мотива k32 (Подмененная женщина).
Мужчина не сразу замечает, что другая женщина, злой дух или (в Чако) трикстер мужского пола подменяют его жену или невесту, которая изгнана, заключена в нижнем мире, убита и т.п.

в китайских академических изданиях, основной упор был сделан на мифологию, а сказки в массе своей остались, к сожалению, не переведенными.

Уверенности в том, что мотив k32 не распространился из Африки и не возникал многократно в разных районах мира, добавляет сравнение его ареала с ареалом еще одного “женского” мотива, который у нас фигурирует под номером k56 (Достойная награждена, недостойная наказана, Рис. 6). Одна из девочек, девушек или молодых женщин (жен одного мужчины) встречается с персонажем, способным награждать и наказывать. Она ведет себя правильно, получает награду. Другая (другие) пытается все повторить, но ведет себя неправильно и наказана (редко: не награждена). В указателе ATU этому мотиву соответствует тип 480 (The kind and the unkind girls), хотя, как обычно, следующее за названием типа определение избыточно и основано на описании одних вариантов и игнорировании других. Нет сомнений, что k56 распространился позже, чем k32 (Рис. 6). В Западной Евразии он известен примерно с той же частотой, что и k32, но в Океании и Америке вовсе отсутствует, а в Сибири редок. Полное отсутствие мотива к востоку от Берингова пролива при наличии на северо-востоке Сибири практически однозначно указывает на то, что в Беринговморье он проник недавно – позже не только заселения американской Арктики палеоэскимосами (5–4,5 тыс. л.н.), но

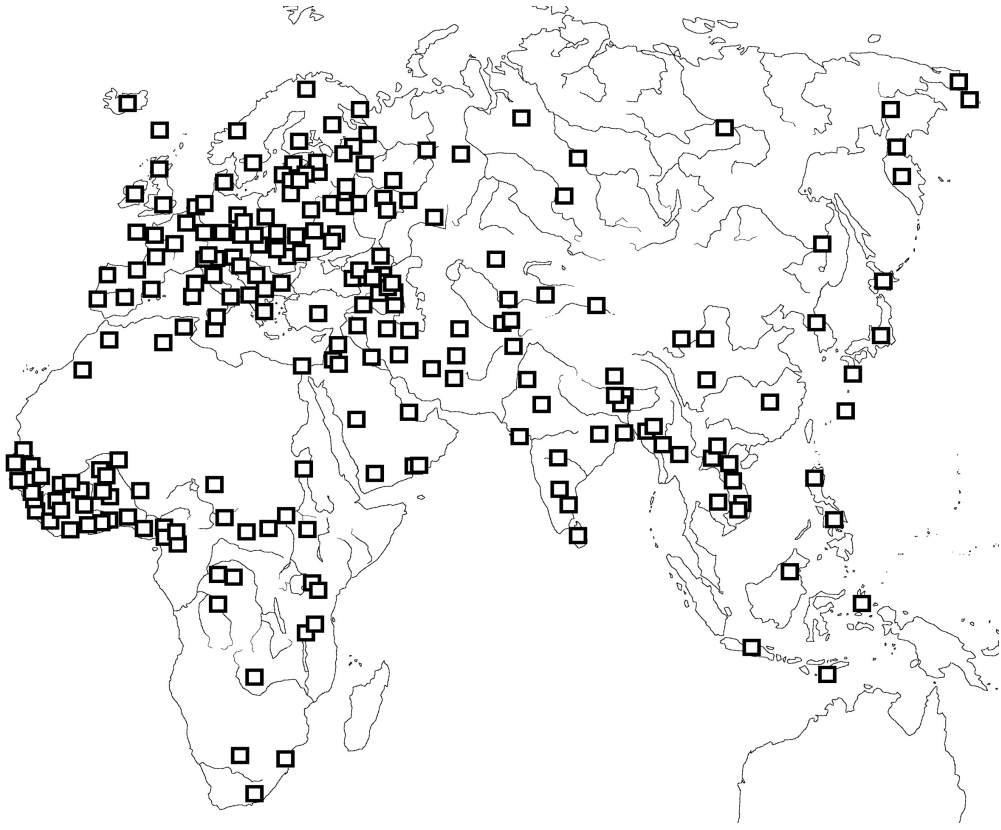


Рис. 6. Распространение мотива k56 (Достойная награждена, недостойная наказана). Одна из девочек, девушек или молодых женщин (жен одного мужчины) встречается с персонажем, способным награждать и наказывать. Она ведет себя правильно, получает награду. Другая (другие) пытается все повторить, но ведет себя неправильно и наказана (редко: не награждена). В Новом Свете мотив отсутствует

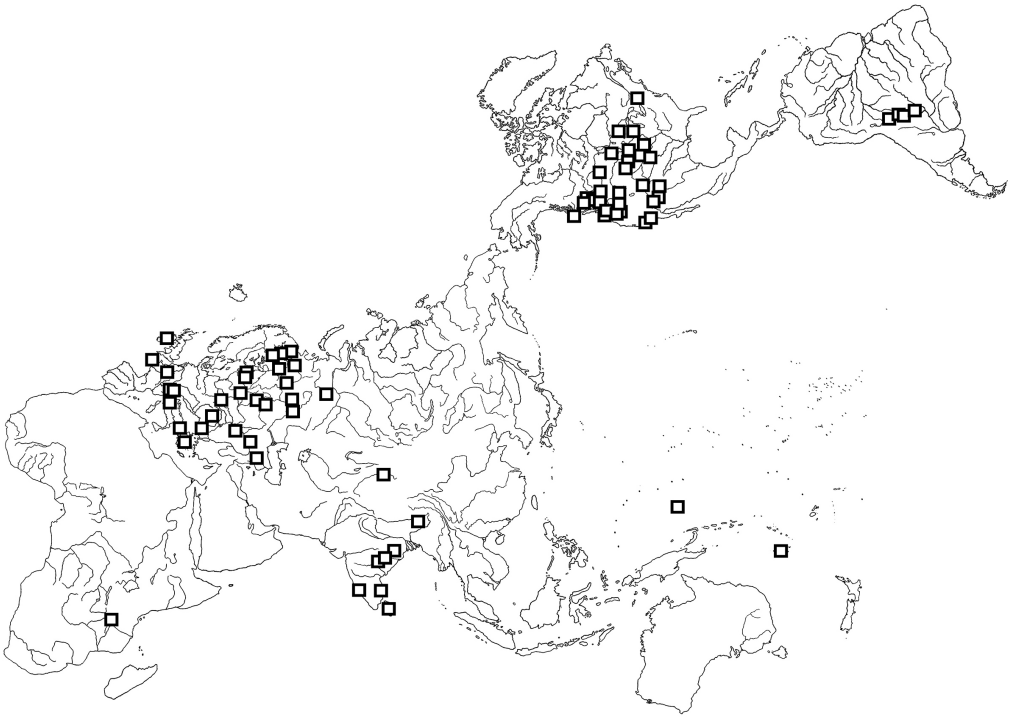


Рис. 7. Распространение мотива k35 (Подмененный мужчина). Обманщик выдает себя за героя, чтобы занять его положение и, как правило, овладеть его женщиной

и миграции на восток эскимосов туле 800 л.н. В ранних письменных традициях как k56, так и k32 отсутствуют. Поскольку в Африке южнее Сахары обычны оба мотива, а k56 распространялся, о чем только что было сказано, недавно, то и k32 вряд ли был известен нашим африканским предкам.

Мужской аналог k56, мотив k56b, "Достойный награжден, недостойный наказан", есть как в Древней Греции, так и в Америке и Меланезии, хотя встречается там реже, чем k32. Это значит, что мужской вариант (k56b) распространился намного раньше, чем женский (k56), и достиг Берингоморья еще в тот период, когда шло активное заселение Нового Света.

Выше было сказано, что мотив вражды сына с отцом (k28) распространен почти повсеместно, а мотив вражды сына с матерью (k102a2) может считаться одним из реликтов древней бореальной общности, протянувшейся от Европы до Северной Америки. Аналогичным образом различны типы ареалов повествований о подмененных брачных партнерах разного пола. В паре с k32 (Подмененная женщина) существует гендерно симметричный мотив Подмененного мужчины (k35): обманщик выдает себя за героя, чтобы занять его положение и, как правило, овладеть его женщиной. И если k32 распространен почти по всей ойкумене, кроме Австралии и части Южной Америки, то k35 – в основном в Северной Америке и в Западной Евразии, т.е. там же, где и k102a2 (Конфликт сына с матерью, Рис. 7). Южноамериканских, южноазиатских и океанийских фиксаций k35 мало, а в Африке удалось обнаружить лишь один случай.

Последняя пара мотивов, которую уместно упомянуть – поиск брачного партнера героем либо героиней. Речь идет о мотивах k176 (Мужчина отправ-

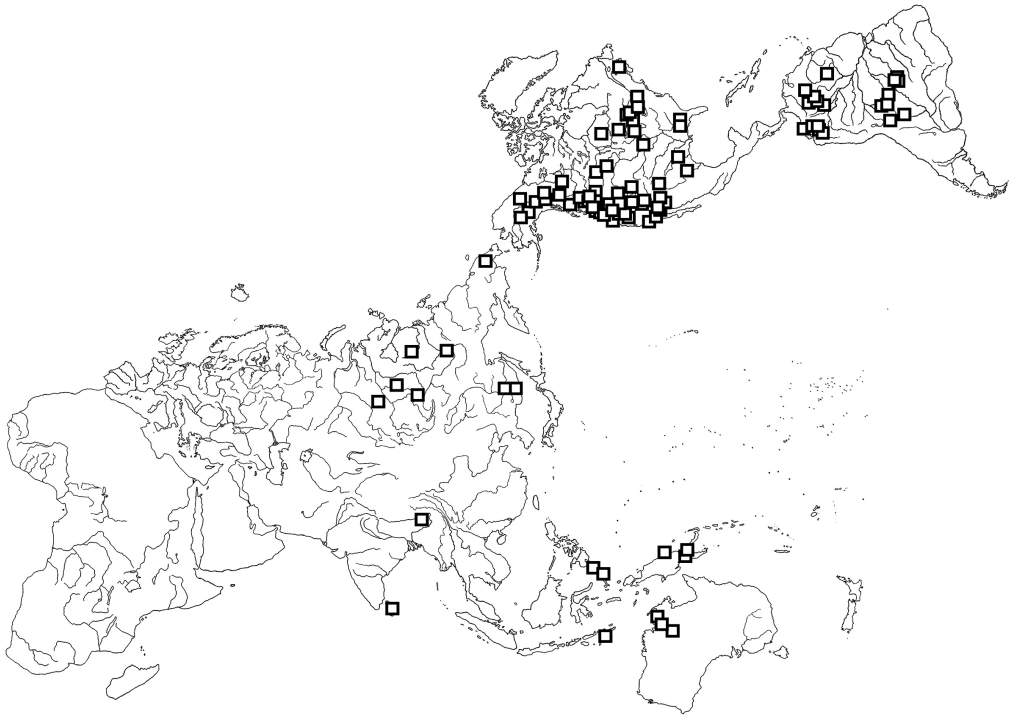


Рис. 8. Распространение мотива j13 (Две сестры). Не одна женщина или девушка, а две сестры (либо более двух, но только двум отведена важная роль в повествовании) странствуют и встречают нежеланного обманщика вместо желанного мужа или жениха, либо попадают к опасным существам

ляется в путь, чтобы найти или вернуть невесту или жену) и k177 (Девушка или женщина отправляется в путь, чтобы найти или вернуть жениха или мужа, либо бежит от опасности и ее странствие завершается успешным замужеством). Оба мотива широко известны в обоих полушариях, а в Северной Америке и в Евразии встречаются почти повсюду. Меньше всего фиксаций в Африке южнее Сахары. Как и все приключенческие повествования, истории странствий в поисках брачного партнера, видимо, возникли лишь после расселения сапиенсов по ойкумене – в Африке южнее Сахары их нет. Отметим, однако, касающуюся этих сюжетов подробность. На западе Старого Света героиня всегда одна, но на востоке Евразии и в Новом Свете нередко странствуют две девушки, две сестры, одна из которых, как правило, умнее и осторожнее другой (наш мотив j13). Для Америки такой вариант особенно характерен. На востоке Старого Света повествования подобного рода встречаются реже, но все же зафиксированы от Сибири до Индии и Австралии (Рис. 8). Все это доказывает существование пусть и слабых, но гигантских по протяженности сетей обмена информацией, существовавших уже в отдаленные эпохи: в одной половине мира девушка странствует одна, а в другой – вместе с сестрой.

* * *

Мы рассмотрели более десятка мотивов, обладающих некоторыми общими признаками. Речь идет о мотивах приключенческих, а не мифологических

в узком смысле (этиология и космология). Они распространены на огромных пространствах, но все же не повсеместно. Эти мотивы бывают встроены в повествования с разной фабулой, но обычно легко заметны, поскольку определяют основную структуру сюжета. Все они так или иначе связаны с темой отношений полов, но на семейном, а не на общинном уровне, как это характерно для южноамериканских, меланезийских и некоторых африканских мифов, описывающих ситуацию институализированного разделения полов в общине первопредков (*Березкин* 2021: 24–26).

В большинстве своем рассмотренные мотивы (кроме f54, f54e и тем более k56) наверняка распространялись как минимум ранее 10–12 тыс. л.н., поскольку проникли в Америку. Их фиксация в Меланезии также есть довод в пользу древнего распространения, хотя не столь однозначный, ибо со времени расселения в островном мире австронезийцев, т.е. со II тыс. до н.э., контакты этого региона с островной Юго-Восточной Азией были вполне ощутимыми. Я уже писал, что тема трудных задач, которые властный персонаж предлагает герою, также должна была быть известна в финальном палеолите, о чем свидетельствует распространение этого мотива в Северной Америке при отсутствии в Центральной и Южной (*Березкин* 2017а, 2017б; *Berezkin* 2016). При этом структура и общий смысл текстов не меняются от того, идет ли речь о конфликте возникшего из сопли женщины мальчика с вождем племени или бедного юноши с падишахом. Волшебная сказка как жанр сформировалась поздно. Тем не менее немногочисленные похожие на сказки повествования дошли до нас не только от Древней Греции, но и от Древнего Египта. Называть сказками ветхозаветные повествования невозможно, но, отвлекаясь от жанровой характеристики истории Иосифа Прекрасного, нельзя не заметить, что она легко расчленяется на стандартные сказочные эпизоды. Набор таких эпизодов, в дальнейшем в сказке использованных, стал складываться очень давно, хотя и не ранее выхода человека современного типа из африканской прародины.

Важно отметить, что среди западноевразийско-американских мотивов (отсутствующих на большей части Сибири, но, видимо, известных там в период заселения Нового Света) много эпизодов приключенческих повествований, тогда как среди параллелей между традициями индо-тихоокеанской окраины Азии и Америки преобладают в узком значении мифологические (этиологические и космологические) мотивы – некоторые из них древнего африканского происхождения (*Березкин* 2021, 2022). Это довод в пользу более позднего возникновения приключенческих повествований по сравнению с этиологическими объяснениями картины мира. Первые возникли только после выхода из Африки, а вторые – еще на африканской прародине. Нет ни одного приключенческого мотива-эпизода, для которого бы удалось обнаружить эксклюзивные параллели между Африкой южнее Сахары и индо-тихоокеанской окраиной Азии. Есть несколько трикстерских эпизодов, которые могут иметь африканские корни, но это требует дальнейшего выяснения. Среди рассмотренных в статье мотивов лишь k28 (Отец или дядя – враг и соперник) в принципе мог быть принесен с африканской прародины, хотя с тем же успехом он мог и распространиться позже. Глобальный ареал встречаемости исключает возможность привязки к конкретным процессам, имевшим место в те или иные периоды.

Тематически рассмотренные в статье приключенческие мотивы касаются отношений внутри семьи или небольшой группы хорошо знакомых друг с другом людей. В описаниях разного рода конфликтов острота отношений доведена до предела, которого конфликты реальные если и достигали, то лишь в исключительных случаях. Что касается свойственных сложным обществам социальных конфликтов, то в позднем фольклоре Старого Света они, конеч-

но, отражены, однако лишь в бытовой сказке. Волшебная сказка посвящена не им. Завершая статью на торжественной ноте, я бы сказал, что если до выхода из Африки мифология освоила тему смерти, то появившиеся позже (но тоже в палеолите) приключенческие повествовательные сюжеты отражают осознание людьми темы любви и ненависти.

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 13.09.2022)

Карта распространения фольклорно-мифологических мотивов б.г. – Карта распространения фольклорно-мифологических мотивов. http://mapsofmyths. com (дата обращения 13.09.2022)

Научная литература

Березкин Ю.Е. Четыре фольклорных мотива из трех эпох в истории Индонезии и Филиппин // Pilipinas muna! Филиппины прежде всего! / Отв. ред. М.В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 138–174.

Березкин Ю.Е. Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе. СПб.: Наука, 2013.

Березкин Ю.Е. Тема трудных задач: распределение типов персонажей по регионам и оценка древности образов // Бестиарий 4. Земля и небо в традиционном универсуме / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2017а. С. 37–56.

Березкин Ю.Е. “Трудные задачи”: типология, ареальная приуроченность и оценка древности образов // Живая старина. 2017б. № 2 (94). С. 5–9.

Березкин Ю.Е. Африканское наследие в мифологии // Антропологический форум. 2021. № 48. С. 91–114.

Березкин Ю.Е. Культурный континуум бореальной зоны Евразии и восточносибирский клин (по данным сравнительной мифологии и палеогенетики) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2022. Т. 50. № 2. С. 28–40.

Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М.: Наука, 1964.

Коротаев А.В. Джордж Питер Мердок и школа количественных кросс-культурных (холокультуральных) исследований // Дж.П. Мердок. Социальная структура. М.: ОГИ, 2003. С. 478–555.

Пропп В.Я. Эдип в свете фольклора // В.Я. Пропп. Фольклор и действительность, избранные статьи. М.: Наука, 1976. С. 258–299.

Berezkin Y. Areal Distribution of the Types of Task-givers: Peopling of America and the Age of the Folklore Motifs. “Difficult Tasks” Theme in Context of the Study of the Global Distribution of Folklore Motifs // Power and Speech: Mythology of the Social and the Sacred. Ed. M. Lisiecki, L.S. Milne, N. Yanchevskaya. Toruń: Pracownia Wydawnicza EIKON, 2016. P. 131–154.

Dang Nghiem Van. The Flood Myth and the Origin of Ethnic Groups in Southeast Asia // Journal of American Folklore. 1993. Vol. 106. No. 421. P. 304–337.

Eberhard W. Typen Chinesischer Volksmärchen. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1937.

El-Shamy H.M. Types of the Folktale in the Arab World: a Demographically Oriented Tale-Type Index. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004.

Harris M. The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture. N. Y.: Crowell, 1968.
Jason H. Types of Indic Oral Tales: Supplement. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1989.
Linduff K.M., *Drennan R.D.*, *Shelah G.* Early Complex Societies in NE China: The Chifeng International Collaborative Archaeological Research Project // Journal of Field Archaeology. 2004. Vol. 29. No. 1–2. P. 45–73.
Lipson M., *Reich D.* A Working Model of the Deep Relationships of Diverse Modern Human Genetic Lineages outside of Africa // Molecular Biology and Evolution. 2017. Vol. 34. Issue 4. P. 889–902. doi.org/10.1093/molbev/msw293.
Mao X. et al. The Deep Population History of Northern East Asia from the Late Pleistocene to the Holocene // Cell. 2021. Vol. 184. P. 3256–3266. https://doi org/10.1016/j.cell.2021.04.040
Panzer F. Studien zur Germanischen Sagengeschichte. Vol. I. Beowulf. München: O. Beck, 1910.
Robbeets M. Austronesian Influence and Transeurasian Ancestry in Japanese. A Case of Farming/Language Dispersal // Language Dynamics and Change. 2017. Vol. 7. P. 210–251.
Robbeets M. The Transeurasian Homeland: Where, What, and When? // The Oxford Guide on Transeurasian Languages / Ed. by M. Robbeets, A. Savelyev. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 772–783.
Sikora M. et al. The Population History of Northeastern Siberian since the Pleistocene // Nature. 2019. Vol. 570. P. 182–188.
Uther H.-J. The Types of International Folktales. Part 1. Helsinki: Suomalainen Teideakatemia, 2004.
Yang M.A., *Q. Fu.* Insights into Modern Human Prehistory Using Ancient Genomes // Trends in Genetics. 2017. Vol. 34. Issue 3. P. 184–196. https://doi.org/10.1016/j.tig.2017.11.008

R e s e a r c h A r t i c l e

Berezkin, Y.E. After Propp: World Distribution of Popular Motifs that Reflect Intrafamily Conflicts [Posle Proppa: mirovoe raspredelenie populiarnykh motivov, otrazhaiushchikh konflikty vnutri sem'i]. ***Ethograficheskoe obozrenie*****, 2022, no. 5, pp. 148–165. https://doi.org/10.31857/S0869541522050086 EDN: IAPYYZ 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. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords
Vladimir Propp, Oedipus myth, fairytale, gender oppositions in folklore

Abstract
Vladimir Propp has interpreted the Oedipus myth as a reflection of a historical shift in the rules of power transmission: the rule by which the king's power had been transmitted from the king to his son-in-law was replaced by one whereby it was transmitted to his son. The data on the world distribution of motifs that describe conflicts between close relatives do not support this interpretation. Like other motifs

of folklore and mythology, episodes relating to conflicts within families allow us to reconstruct spheres of communication that existed in particular epochs. None of the adventurous motifs (unlike mythological ones *sensu stricto*) can be connected with the African homeland of Homo sapiens. Such motifs had emerged only after the out-of-Africa migration, but mostly also in the Paleolithic, as evidenced by their presence in the New World. Whereas the content of mythological motifs for which African origin is probable mirrors the attempts to interpret man's mortality, adventurous motifs evidence the awareness of love and hate. In fairytales, all conflicts develop at the family level and only in realistic tales do social conflicts typical of complex societies first appear.

References

Berezkin, Y. 2011. Chetyre fol'klornykh motiva iz trekh epokh v istorii Indonezii i Filippin [Four Folklore Motifs from the Three Epochs of the Indonesia and Philippines' History]. In *Pilipinas muna! Filippiny prezhde vsego* [Pilipinas muna! Philippines First!], edited by M.V. Stanyukovich: 138–174. St. Petersburg: Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography.

Berezkin, Y. 2013. *Afrika, migratsii, mifologiia. Arealy rasprostraneniia fol'klornykh motivov v istoricheskoi perspektive* [Africa, Migrations, Mythology. Patterns of the Areal Spread of the Folklore Motifs in the Historical Perspective]. St. Petersburg: Nauka.

Berezkin, Y. 2016. Areal Distribution of the Types of Task-Givers: Peopling of America and the Age of the Folklore Motifs. "Difficult tasks" Theme in Context of the Study of the Global Distribution of Folklore Motifs. In *Power and Speech: Mythology of the Social and the Sacred*, edited by M. Lisiecki, L.S. Milne, and N. Yanchevskaya: 131–154. Toruń: Pracownia Wydawnicza EIKON.

Berezkin, Y. 2017a. Tema trudnykh zadach: raspredelenie tipov personazhei po regionam i otsenka drevnosti obrazov [The Theme of the "Difficult Tasks": the Distribution of the Actors' Types across Regions and the Assessment of the Age of Their Emergence]. In *Bestiarii 4. Zemlia i nebo v traditsionnom universume* [Bestiary 4. The Earth and the Sky in Traditional Worldview], edited by M.A. Rodionov: 37–56. St. Petersburg: Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography.

Berezkin, Y. 2017b. "Trudnye zadachi": tipologiia, areal'naia priurochennost' i otsenka drevnosti obrazov ["The Difficult Tasks": Typology, Areal Spread and the Assessment of the Age]. *Zhivaia starina* 2 (94): 5–9.

Berezkin, Y. 2021. Afrikanskoe nasledie v mifologii [African Heritage in Mythology]. *Antropologicheskii Forum* 48: 91–114.

Berezkin, Y. 2022. Kul'turnyi kontinuum boreal'noi zony Evrazii i vostochnosibirskii klin (po dannym sravnitel'noi mifologii i paleogenetiki) [The Cultural Continuum of the Eurasian Boreal Zone and the Eastern Siberian Wedge (Based on Comparative Mythology and Paleogenetics)]. *Arkheologiia, etnografiia i antropologiia Evrazii* 50 (2): 28–40.

Dang Nghiem Van. 1993. The flood myth and the origin of Ethnic groups in Southeast Asia. *Journal of American Folklore* 106 (421): 304–337.

Eberhard, W. 1937. *Typen Chinesischer Volksmärchen* [Chinese Fairy Tales and Folk Tales]. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

El-Shamy, H.M. 2004. *Types of the Folktale in the Arab World: a Demographically Oriented Tale-Type Index.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Harris, M. 1968. *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture.* New York: Crowell.

Jason, H. 1989. *Types of Indic Oral Tales. Supplement.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Klyashtorny, S.G. 1964. *Drevnetiurkskie runicheskie pamiatniki kak istochnik po istorii Srednei Azii* [Ancient Turkic Runic Texts as a Source of Data on the History of Central Asia]. Moscow: Nauka.

Korotayev, A.V. 2003. Dzhordzh Piter Merdok i shkola kolichestvennykh kross-kul'turnykh (kholokul'tural'nykh) issledovanii [George Peter Murdock and the School of the Quantitative Cross-Cultural (Holocultural) Studies]. In *G.P. Murdock. Social'naia struktura* [G.P. Murdock. Social Structure]: 478–555. Moscow: Ob'edinennoe gumanitarnoe izdatel'stvo.

Linduff, K.M., R.D., Drennan, and G., Shelah. 2004. Early Complex Societies in NE China: The Chifeng International Collaborative Archaeological Research Project. *Journal of Field Archaeology* 29 (1–2): 45–73.

Lipson, M., and D. Reich. 2017. A Working Model of the Deep Relationships of Diverse Modern Human Genetic Lineages outside of Africa. *Molecular Biology and Evolution* 34 (4): 889–902. doi.org/10.1093/molbev/msw293

Mao, X. et al. 2021. The Deep Population History of Northern East Asia from the Late Pleistocene to the Holocene. *Cell* 184: 3256–3266. https://doi.org/10.1016/j.cell.2021.04.040

Panzer, F. 1910. *Studien zur Germanischen Sagengeschichte* [Studies in History of Germanic Legends]. Vol. I., Beowulf. München: O. Beck.

Propp, V.Y. Edip v svete fol'klora [Oedipus in the light of folklore]. In *V.Y. Propp. Fol'klor i deistvitel'nost', izbrannye stat'i* [The Folklore and the Reality, the Selected Papers]: 258–299. Moscow: Nauka.

Robbeets, M. 2017. Austronesian Influence and Transeurasian Ancestry in Japanese. A Case of Farming/Language Dispersal. *Language Dynamics and Change* 7: 210–251.

Robbeets, M. 2020. The Transeurasian Homeland: where, what, and when? *The Oxford Guide on Transeurasian Languages*. Edited by M. Robbeers, and A. Savelyev: 772–783. Oxford: Oxford University Press.

Sikora, M., et al. 2019. The Population History of Northeastern Siberian since the Pleistocene. *Nature* 570: 182–188.

Uther, H.-J. 2004. *The Types of International Folktales*. Part 1. Helsinki: Suomalainen Teideakatemia.

Yang, M.A., and Q. Fu. 2017. Insights into Modern Human Prehistory using Ancient Genomes. *Trends in Genetics* 34 (3): 184–196. https://doi.org/10.1016/j.tig.2017.11.008

Весенние поминки *тулыс кисьтон* закамских удмуртов: современное бытование традиции

Н.В. Анисимов

Николай Владимирович Анисимов | https://orcid.org/0000-0002-6060-3562 | kyldysin@yandex.ru | PhD, научный сотрудник отдела фольклористики | Эстонский литературный музей (ул. Ванемуйзе 42, Тарту, 51003, Эстония) | научный сотрудник отдела филологических исследований | Удмуртский институт истории, языка и литературы, Удмуртский федеральный исследовательский центр УрО РАН (ул. Ломоносова 4, Ижевск, 426004, Россия)

Ключевые слова
закамские удмурты, культ предков, весенние поминки, поминальный обряд, коммуникация с миром мертвых

Аннотация
В статье анализируются весенние поминки *тулыс кисьтон* (букв.: “весеннее возлияние”) закамских удмуртов, входящие в годовой календарно-обрядовый цикл. Представлен подробный ритуальный сценарий поминок с деталями поведенческих стереотипов их участников: подготовка к встрече душ усопших, отправление поминальных церемоний, “выпроваживание” умерших, посещение домов родственников патрилинейной группы, на следующий день – посещение кладбища. Основным источником исследования послужили полевые материалы автора, собранные в 2019 г. в удмуртских селах Уразгильды, Старокальмиярово и д. Петропавловка Татышлинского р-на Республики Башкортостан. Особое внимание в работе уделено микролокальным особенностям весенних поминок. В научный оборот введены новые, не публиковавшиеся ранее материалы и обрядовая терминология, описано состояние традиции на сегодняшний день.

Информация о финансовой поддержке
Эстонский литературный музей [грант EKM 8-2/20/3]
Центр повышения квалификации в эстонских исследованиях [TK 145]

В традиционной культуре удмуртов существенное место отводится культу предков. Покойных поминают, приносят им жертвенные дары, обращаются к ним с просьбой патронажа и/или благоприятного воздействия во время всех значимых жизненных событий. Почитанием умерших членов рода (наряду с богами) пронизаны все молитвы-обращения, звучащие на календар-

Статья поступила 10.03.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 25.05.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Анисимов Н.В. Весенние поминки *тулыс кисьтон* закамских удмуртов: современное бытование традиции // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 166–186. https://doi.org/10.31857/S0869541522050098 EDN: IBAQRQ

Anisimov, N.V. 2022. Vesennie pominki *tulys kis'ton* zakamskikh udmurtov: sovremennoe bytovanie traditsii [The *Tulys Kis'ton* Spring Commemorations of the Dead among the Eastern Udmurt: Modern Living of a Tradition]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 166–186. https://doi.org/10.31857/S0869541522050098 EDN: IBAQRQ

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

ных и семейных празднествах. Данное явление объясняется тем, что в народном сознании "давно умершие" естественной смертью предки превращаются в божества/богоподобных духов, а скончавшиеся неестественно или преждевременно – в духов низшего порядка.

Интерес ученых к культу предков у удмуртов стал проявляться уже с конца XVIII в.; в конце XIX – начале XX в. наряду с описательными появились и аналитические работы. В их числе труды российских (А.А. Фукса, М.Н. Харузина, Г.Е. Верещагина, Н.Г. Первухина, К. Яковлева, Б. Гаврилова, В. Бехтерева, П.М. Богаевского, И.Н. Смирнова, А.И. Емельянова и др.) и европейских (Г.Т. Аминофф, Ю. Вихманн, М. Бух, Б. Мункачи, У. Хольмберг и др.) исследователей. С конца XX – начала XXI в. почитание предков у удмуртов нашло отражение в различных направлениях гуманитарной науки. Рост интереса к анализируемой теме расширил и аспекты исследования, и круг академических дисциплин: появились работы в области этнографии (В.В. Пименов, В.Е. Владыкин, Л.С. Христолюбова, В.В. Напольских, С.Н. Виноградов, Е.Я. Трофимова, Л.А. Волкова, Г.А. Никитина, П.А. Орлов, Е.В. Попова, Р.Р. Садиков, А.В. Черных, А. Петерсон, А. Кережи и др.), фольклористики (Т.Г. Владыкина, Г.А. Глухова, Т.И. Панина, Т.Г. Минниахметова, А. Линтроп, А.-Л. Сиикала, Н.В. Анисимов и др.), археологии (Н.И. Шутова, М.Г. Иванова и др.), этномузыкологии (М.Г. Ходырева, Р.А. Чуракова, И.М. Нуриева, Е.Б. Бойкова, И.В. Пчеловодова и др.), лингвистики (М.Г. Атаманов, С.К. Бушмакин, В.К. Кельмаков, Л.Л. Карпова, Р.Ш. Насибуллин и др.), топонимики (Л.Е. Кириллова, М.А. Самарова и др.), краеведения (Л.Н. Кривошеев, С.С. Вахитов, Т.А. Хохрякова и др.) и т.д.

Древние корни и устойчивость почитания предков в культуре удмуртов тесно связаны с обыденной трудовой деятельностью и мифологическими воззрениями народа, что ярко отражается и в современной обрядовой практике; отправление весенних поминок тому пример. *Тулыс кисьтон*, включенные в календарно-обрядовый цикл, продолжают сохранять свою значимость в ритуальной жизни закамских удмуртов по сей день. Закамские удмурты (удм. *камсьӧр удмуртъёс*) – особая этнотерриториальная группа, проживающая за р. Камой на территории Республики Башкортостан, Пермского края и Свердловской области, "характеризуется единством исторического происхождения: она сложилась в результате переселенческого движения удмуртов на башкирские земли в XVI–XVIII в." (см. Рис. 1) (*Садиков* 2019: 7).

Закамские удмурты выделяются из числа других групп этого народа тем, что до настоящего времени разделяют традиционное мировоззрение. Исключение составляют две небольшие подгруппы, одна из которых приняла православие, а другая ислам, последняя постепенно ассимилировалась с башкирами и татарами (*Садиков* 2019: 7, 291–306). Сегодня в религиозной практике закамских удмуртов наряду с традиционными календарными молениями (*куриськон/вӧсь*) активно бытуют поминальные обряды, которые в научных публикациях, несмотря на живую традицию, освещены не в полной мере. В литературе можно обнаружить ряд источников разного времени, упоминающих похоронно-поминальные обряды закамских удмуртов, но, как правило, все ограничивается краткими характеристиками либо общими сведениями[1]. Обзор опубликованных источников показал, что целостного описания весенних поминок у закамских удмуртов пока нет.

В рамках данного исследования автор использовал метод включенного наблюдения. Традиция *тулыс кисьтон* удмуртов Татышлинского р-на Республики Башкортостан представлена на основе экспедиционных материалов, зафиксированных в 2019 г. в селах Уразгильды (удм. Вукогурт), Старокальмиярово (удм. Калмияр) и д. Петропавловка (удм. Петырпавол), население которых практиче-

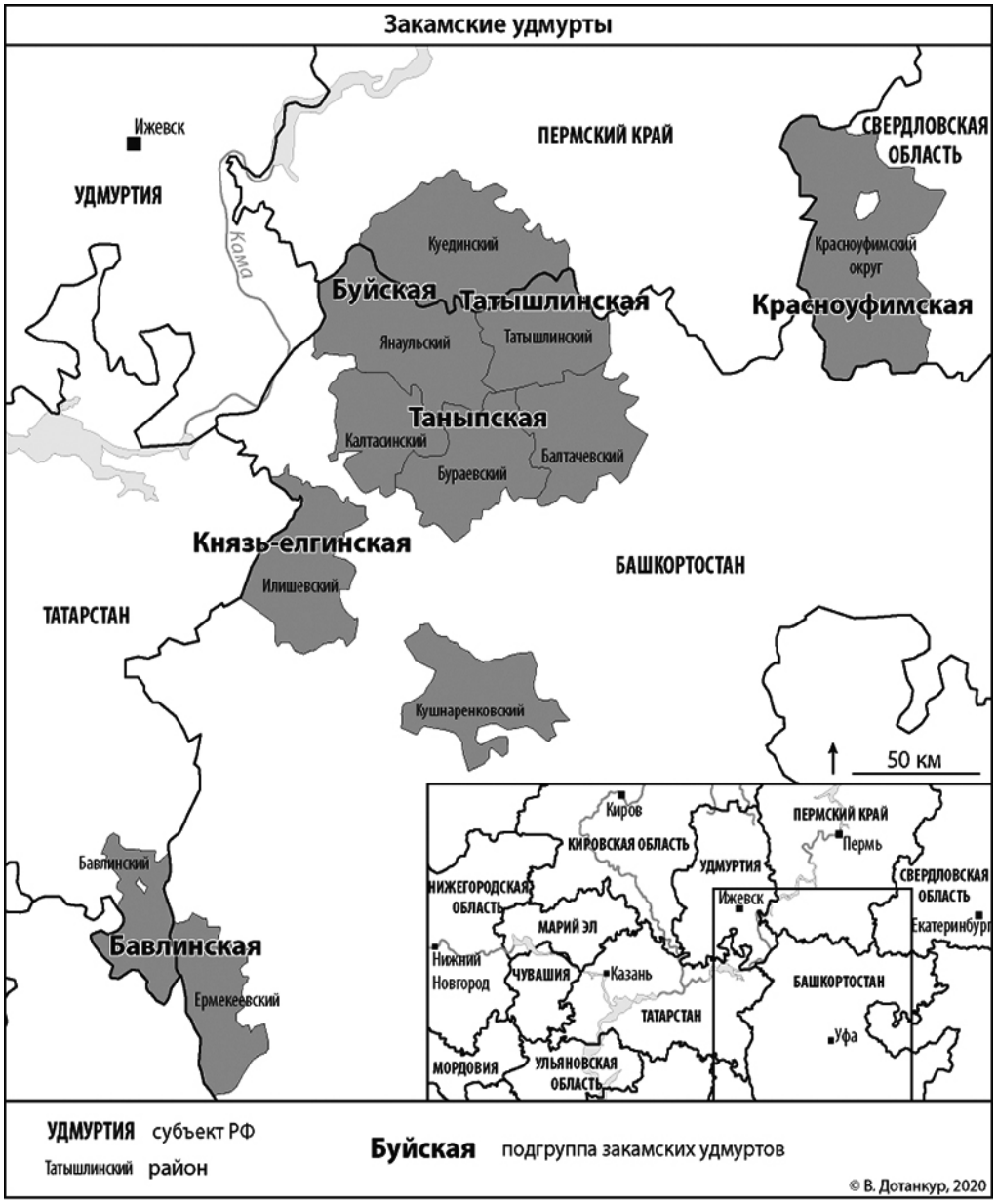


Рис. 1. Ареалы компактного расселения закамских удмуртов (автор В. Дотанкур)

ски полностью удмуртское. По данным сельского поселения Кальмияровский сельсовет, по состоянию на 2021 г. в с. Старокальмиярово проживало 339 удмуртов и 3 марийца (всего 342 человека), в д. Петропавловка – 248 удмуртов, 1 мариец и 1 татарка (всего 250 человек). Согласно данным сельского поселения Новотатышлинский сельсовет, по состоянию на 2021 г. в с. Уразгильды проживало 368 удмуртов, 8 русских, 5 башкир, 3 казаха (всего 384 человека).

Выбор предмета исследования обусловлен рядом причин:

– недостаточным освещением в научной литературе современного бытования весенних поминок у закамских удмуртов;

– хорошей сохранностью данной традиции в этой локальной группе;

– планомерным предварительным изучением традиционной культуры удмуртов Татышлинского р-на, позволившим автору определить контекст настоящего исследования и построить доверительные отношения с местным населением.

Фиксация материала велась на фото-, аудио- и видеоносители по предварительной договоренности с информантами. Описание проведения *тулыс кисьтон* было сделано на примере двух родов. Представители одного рода провели поминки в трех домах в с. Уразгильды, на следующий день посетили кладбища своего села и соседнего – с. Новые Татышлы (удм. Вильгурт). Представители второго рода участвовали в ритуальном обходе домов друг друга в с. Старокальмиярово и д. Петропавловка, на следующий день посетили местное кладбище. Дополнительные интервью, уточнения и сбор материала проведены в 2021 г. через социальные сети и мессенджер WhatsApp.

Ритуальный сценарий весенних поминок включает в себя подготовку, отправление поминальных церемоний, выпроваживание пришедших на поминки духов предков, обрядовое посещение домов родственников патрилинейной группы, посещение кладбища на следующий день. Имеются и некоторые микролокальные особенности, которые дают возможность уточнить семантику акциональной сути обрядовых церемоний и детали обряда. Изучение локальных особенностей позволило выделить общее и особенное весенних поминок, сравнить их с другими этнотерриториальными традициями, подробнее описать современное состояние культуры почитания предков.

Время проведения

В традиции татышлинских удмуртов весенние поминки принято проводить после обрядового комплекса *Быӟӟыннал* (“Великий день/Пасха”), точнее – после отправления праздника *Быӟӟыннал келян* (“Проводы Великого дня/Пасхи”). Каждый род самостоятельно решает, в какой конкретно день будет справлять *тулыс кисьтон.* Согласно традиции, весенние поминки

> можно начинать отмечать через неделю после проводов Великого дня. В случае раннего наступления весны или позднего прихода Великого дня, стараются справить поминки за недельный срок: до начала основных полевых работ. В противном случае, дни поминовения длятся до трех недель, но должны завершиться ко времени пения кукушек – *кику силёнэ медаз кыльы* – “досл.: к кукованию кукушек пусть не останется” (*Минниахметова* 2000: 34).

По мнению Т.Г. Минниахметовой, время проведения напрямую связывалось с представлениями о том, что мероприятия в честь усопших не должны сливаться с обрядами, адресованными высшим силам и/или живым, потому их справляли “строго через неделю после проводов светлого праздника, ознаменовавшего наступление нового года, и до прихода следующего чрезвычайно важного периода – рождения земли, одушевления, оживления природы” (Там же: 37). Таким образом, время проведения весенних поминок регулируется в зависимости от даты значимых календарных праздников, сопряженных с природными/погодными условиями и особенностями аграрного цикла.

Что касается времени суток, в исследуемых населенных пунктах поминальный обряд проходил днем. По сведениям Р.Р. Садикова, в традиции других

подгрупп закамских удмуртов весенние поминки устраивали в вечернее время, хотя в отдельных микроареалах исследователем зафиксированы некоторые темпоральные сдвиги (*Садиков* 2019: 209–210). По словам информантов, изменение времени проведения весенних поминок с вечернего на дневное стало наблюдаться примерно с конца XX в.

Подготовка к проведению весенних поминок

Повсеместно перед проведением весенних поминок в каждом хозяйстве идет подготовка, которая включает в себя приведение в порядок хозяйства и уборку дома, приготовление части ритуальных блюд и атрибутов, поминальное жертвоприношение, ритуальное посещение бани и предварительное поминовение умерших.

К поминальному столу подается определенный набор блюд (подробнее см.: *Анисимов*, *Глухова* 2020). До начала их приготовления, по словам некоторых информантов, они обращаются к предкам, извещая их о предстоящих поминках, и просят о том, чтобы еда получилась знатной. В 2019 г. в с. Уразгильды хозяйки за день до поминок варили домашнее пиво *сур* на основе чая из трав и хмеля (для пива используют, как правило, душицу, мелису, мяту, таволгу, сегодня могут добавлять и дрожжи). По вкусу напиток напоминает домашний квас с ароматом душистых трав. Во время приготовления пива *сур* Зоя Менкаировна Риянова произнесла вслух заклинание:

> *Э-э-э, мед далтоз, мед далтоз чукае ӟӱыны, кисьтон карыны. Шумпотса ӟӱыны мед гожтоз! Мед удалтоз!*
> Э-э-э, пусть [пиво] удастся, пусть удастся завтра угоститься, поминки провести. Пусть с радостью пить будет суждено (букв.: “пусть будет предначертано/написано”)! Пусть удастся! (ПМА 1: Риянова).

Из мучных блюд подают хлеб, пироги с различной начинкой, *барсак*[2], *табани*[3]. Перед выпеканием табаней оглашается цель действия: *Тулыс кисьтон карса, таба зын поттӥсько* (“Отправляя весенние поминки, вызываю запах [раскаленной] сковороды”) (ПМА 4). Первую выпечку кладут в отдельную тарелку и в дальнейшем используют для жертвоприношения умершим. В данном случае фраза *таба зын поттыны* (“вызывать запах [раскаленной] сковороды”) – это устойчивое выражение, указывающее на необходимость задабривать покойных стряпней (*Владыкина*, *Глухова* 2011: 126; *Анисимов*, *Глухова* 2020: 145). Важность “вызывания запаха” связана также с представлениями о том, что “души умерших питаются запахом пищи” (*Минниахметова* 2001: 94). По словам информантов и сведениям из научной литературы, для поминок принято готовить мучные изделия из пресного теста, исторически предшествовавшего дрожжевому (*Минниахметова* 2000: 37). Сейчас этот обычай соблюдается частично либо не соблюдается вовсе. Непременным блюдом поминального стола являются вареные куриные яйца, их должно быть нечетное количество. В качестве основной жертвы предкам предлагается курица или петух. Полагают, что главная причина такого выбора заключается в особенности птиц “грести назад”, т.е. “в сторону иного мира”, поэтому и нет разницы, петух это будет или курица. Жертвоприношение совершается с выполнением определенных правил: птицу нужно располагать головой на запад, при этом следует обращаться к умершим с просьбой “не увеличивать количество поминальных дней”, т.е. хранить от смерти близких родственников в грядущем году:

Тулыс кисьтонтэк, сӥзьыл кисьтонтэк кисьтон медам карытэ. Таза мед карозы.
До наступления весенних поминок, осенних поминок, чтобы поминки справлять не пришлось (букв.: “пусть [предки] поминки не [вынудят] провести”). Пусть [нас] здоровыми сделают (ПМА 1: Риянова).

В с. Уразгильды хозяйка Зоя небольшое количество крови птицы нацедила в ложку и окропила горячие угли, которые вынесла на железном совке из топящейся бани. Примечательно, что закамские удмурты льют в костер кровь жертвы при помощи ложки и во время жертвоприношения животных (чаще овец) в рамках общественных молений. Вероятно, в народном сознании огонь служит неким каналом “отправления” жертвы к богам и предкам.

Вечером в канун весенних поминок посещают баню. Непосредственно перед тем, как затопить ее, туда приглашают также умерших родственников: *Тулыс кисьтон карыса, миньчо эстӥськом. Кулэмнёслэн азязы мед ӱсёз* (“Проводя весенние поминки, баню топим. Пусть [наше] поминовение будет принято предками” [букв.: “перед покойными пусть упадет”]) (ПМА 5). Обращаются к предкам и перед тем, как поддать пару (плеснуть воду в бане на каменку), просят их быть осторожными, чтобы не обжечься. По словам информантов из д. Петропавловка, “вздувая первый пар”, поименно перечисляют своих умерших, завершая обращение словами: *Ваньдылэн но, ваньдылэн но азяды мед ӱсёз, таза каре* («Всеми, всеми [предками] пусть будет принято [наше] поминовение [букв.: “перед всеми, всеми пусть упадет”], – [нас] здоровыми сделайте») (ПМА 5). В с. Уразгильды сообщили, что к душам умерших обращаются в тот момент, когда парятся веником: *Тулыс кисьтон карыса, миньчо пыриськом. Азяды мед ӱсёз, таза каре!* («Отправляя весенние поминки, в бане паримся. Пусть будет принято [наше] поминовение [букв.: “перед всеми, всеми пусть упадет”], – [нас] здоровыми сделайте») (ПМА 4). Последний человек, который выходит из бани, оставляет в тазике/ковше воду и веник на банном полке, еще раз поддает пару и обращается к покойным предкам: *Тӥ но миньчо пырелэ!* (“И вы парьтесь в бане!”) (ПМА 5).

Подготовка поминального стола в поминальный день. С утра хозяйка готовит блюда для поминального стола. По сведениям информантов из д. Петропавловка и с. Старокальмиярово, на поминальном столе непременно должен быть лук. Поскольку мир мертвых представляется миром, где все наоборот/наизнанку, лук якобы воспринимается умершими как вкусное, сладкое блюдо, а сладкая еда – как горькая:

Асьмен тани келян нунал луэ, соослэн вордӥськон нунал луэ. Соослэн – толалтэ, асьмен – гужем. Соослэн ваньмыз мукет. Соослэн курыт ке – асьмелэн ческыт, соослэн ческыт ке – асьмелэн курыт. Соин сугон поно ни кисьтон дыръя жӧк вылэ.
У нас вот [день похорон] днем проводов является, у них днем рождения становится. У них – зима, у нас – лето. У них все по-другому. Если у них горькое – у нас сладкое, если у них сладкое – у нас горькое. Поэтому во время поминок лук кладут на стол (д. Петропавловка) (*Анисимов, Глухова* 2020: 149).

Обращает на себя внимание и оформление поминального стола. В д. Петропавловка и с. Старокальмиярово стряпню раскладывали по периметру стола, комментируя свои действия словами “так делали их предки”. В с. Уразгильды хозяйки раздавали участникам поминального застолья стряпню в руки или клали на стол перед ними.

Перед тем как садиться за стол, участники поминок – их должно быть нечетное количество – очищают нечетное число сваренных вкрутую куриных яиц.

Рис. 2. Разрезание вареных яиц при помощи нитки; с. Старокальмиярово, 2019 г. (Фото автора)

При этом мужчины надевают головные уборы и пиджаки, а женщины (в д. Петропавловка и с. Старокальмиярово) шерстяные кофты или жакеты. По словам информантов, чистить яйца должны и мужчины, и женщины:

> *Агай муртзёс но, апай муртзёс но кулйллям эсь. Соос понна агай мурт но, апай мурт но палано, дыр, ини курегпузэз. Нылкышно ке кулэ, нылкышноез палато, пиосмурт ке кулэ – пиосмуртэз, кисьтон ке лэсьтйськом.*
> И женщины, и мужчины умерли ведь. [Поэтому] для них и мужчина, и женщина должны очищать, наверное, куриные яйца. Если умирает женщина, просят чистить женщину, если мужчина – мужчину, когда [частные] поминки проводим (ПМА 1: Ментдиярова).

Но, как было замечено, это правило соблюдалось не всегда.

Очищенные яйца разрезают на дольки при помощи нитки; не разрешается использовать нож, считается, что в этом случае можно нанести увечья умершим:

> *Пуртэн вандылыны уг яра, потому что соослэн, пе, чиньызы вандйське. Вӧсь, пе, луо кулэмнёс, асьме чыжы-выжыос.*
> Резать ножом нельзя, потому что у них, мол, пальцы ранятся. Больно, мол, становится умершим, нашим [покойным] родичам (ПМА 2: Зидиганова);

> *Кизы-пыдзы медам вандйськы шуса, тазьы кариллям. Пересьёслэн, кулэмнёслэн, кизы-пыдзы медам вандйськы шуса. Соин тазьы пуртэн кариллямтэ, соин сйньысэн кариллям.*
> Чтобы руки-ноги не порезались, так делали. Чтобы у предков, у умерших руки-ноги не порезать. Поэтому ножом не резали, поэтому нитку использовали (ПМА 1: Ментдиярова).

Яйца могут разрезать несколькими способами: нитку за концы держат в руках два человека, один из которых режет яйцо; один человек держит нитку зубами, другой, разрезающий яйцо, – рукой; действие производит один человек, который держит один конец нити зубами, а другой – рукой (см. Рис. 2). Яйцо, как правило, делят на четыре дольки и ставят на стол в отдельной тарелке.

Рис. 3. Выделение части пищевых даров предкам; д. Петропавловка, 2019 г. (Фото автора)

Если необходимо использовать нож, обращаются к умершим с просьбой быть осторожными: *Кидэс-пыддэс саклалэ, октэлэ!* (“Руки-ноги берегите, убирайте!”) (ПМА 2: Шайсламова). Вероятно, в данном случае запрет на использование острых железных предметов связан с представлениями в их семантико-символическом значении апотропеического (окультуренного) атрибута, способного нанести увечья незримо присутствующим духам предков. По сведениям Т.Г. Миннияхметовой, “[куски хлеба] отламывают руками, а яйца разбивают, ударяя ими в лоб друг другу, чистят и делят на куски с помощью ниток” (*Миннияхметова* 2000: 35).

Подготовка поминального алтаря. Параллельно подготавливают специальное место – как правило, рядом с печью, которая выступает каналом связи с потусторонним миром – в виде своеобразного алтаря для поминального подношения предкам. В д. Петропавловка рядом с печью установили невысокий стул, на стул поставили сковороду, внутри ближе к краю закрепили зажженную кустарную восковую свечу *сюӥсь* (см. Рис. 3). В некоторых семьях до сих пор изготавливают самодельные свечи *шӓм*[4] из ткани/ниток и воска, но могут использоваться и покупные свечи. По имеющимся сведениям, прежде такие свечи готовили по числу умерших в доме или нечетное число, их закрепляли на выступе перед печью *ӱшӓ*[5] и/или на краю сковороды. Считалось, что в этот день *сюӥсь* зын поттоно (“необходимо вызвать запах свечи”) (ПМА 1: Байдуллин). Из беседы с информантами стало ясно, что обычай бытует либо бытовал не во всех семьях. По мнению Т.Г. Миннияхметовой, эта традиция связана с влиянием христианства и встречается не повсеместно, а лишь в некоторых населенных пунктах Татышлинского и Балтачевского районов Республики Башкортостан и Куединского р-на Пермского края (*Миннияхметова* 2000: 37).

В д. Старокальмиярово алтарь был установлен на кухне рядом со стиральной машиной, поскольку печи не было. В качестве емкости для подношений служила тарелка, рядом в пластмассовом стаканчике стояла свеча, возле нее располагались тарелка со скорлупой и пластиковый стаканчик для напитков.

В с. Уразгильды в первом доме невысокий стульчик разместили рядом с печью, расстелили полотенце, поставили тарелку для подношений, рядом с ней зажгли свечу, во втором доме тарелку расположили на краю стола рядом с печью, в третьем – на плите перед устьем печи, рядом зажгли свечу. Такая вре́менная конструкция, устанавливаемая непосредственно в день поминовения, считается отдельным "столом" для незримых покойных.

Поминальная трапеза

Подношения умершим. После того как алтарь готов, хозяин или хозяйка откладывают в отдельную емкость кусочки каждого блюда с поминального стола для подношения умершим. При этом блюда отведывают и сами хозяева, что считается своеобразной "пробой", "вкусовой" рецепцией, передаваемой пришедшим на поминки предкам. В народном восприятии действие символизирует совместную трапезу с покойными/предками. В этот момент могут вслух комментировать пищевые предпочтения умерших родственников. Часть этих блюд кладут в емкость для подношений движением руки наопак (движением руки от себя ладонью вверх) – (*кисьӧ°р карыса/ки сьӧ°рлань*), при этом шепотом или про себя обращаются к покойным:

> *Азязы мед ӱсёз анайёслэн-атайёслэн. Тулыс кисьтонтэк, сӥзьыл кисьтонтэк кисьтон медам карытэ. Таза мед уломы ваньмы. Азязы мед ӱсёз!*
> (Букв.: "пусть упадет/предстанет") перед родителями. Помимо весенних, осенних поминок, [другие] поминки справлять нас пусть не вынуждают. Пусть здоровыми все будем жить (букв.: "перед ними пусть упадет/предстанет")! (ПМА 1: Риянова).

В общую же посудину отливают немного куриного супа, чая, домашней водки-кумышки и домашнего пива (в с. Старокальмиярово и д. Петропавловка компот и кумышку налили в отдельный стакан для напитков). В эту емкость кладутся также сваренные голова и лапы жертвенной курицы/петуха. Считается, если хозяева забыли поднести какое-то блюдо, умершие непременно дадут об этом знать: упадет блюдо или прольется напиток, иногда даже не раз. О таких знаках удмурты говорят *кулэмнёс кыско* ("умершие утягивают/утаскивают"). По другим сведениям, умершие являются во сне, упрекая (*кулэмнёс саташтыро*) в том, что их не угостили тем или иным кушаньем, особенно если забыли поднести любимое блюдо усопшего. Считается, что умершие угощаются там, где стоят эти подношения, а живые – в другой части дома, где накрыт поминальный стол.

Поминальное застолье. Завершив подношения предкам, хозяева приглашают прибывших участников ритуала к трапезе, которая состоит из двух этапов: сначала поминают умерших и угощаются блюдами, а после небольшой паузы следует совместное чаепитие. Мужчины садятся в одной части стола, женщины – в этом же ряду после них или напротив. Перед тем как приступить к застолью, мужчины надевают головные уборы и пиджаки, женщины и девочки – платки, кофты, безрукавки и т.п. В с. Старокальмиярово одна из участниц ограничилась тем, что накинула на плечи платок. Важно отметить, что облачение во время поминальной трапезы или при совершении обряда *пуктӥськон* (от глаг. *пуктӥськыны* – "подносить, преподносить, раскладывать") имеет большое значение. По словам информантов, это требуется для того, "чтобы умершие могли видеть живых". Аналогичные правила в отношении одежды распространяются и на молитвенные церемонии высшим силам (*куриськон*), особенно когда за столом пробуют освященную кашу.

Пробуя блюда, каждый из участников обряда вслух, шепотом или про себя поминает умерших:

Няньыкай басьтоме. Азязы мед ӱсёз, ваньзылэн кулэм муртэёслэн, анай-атайёслэн, вань матысь туганнёслэн. Огзэс но ум кельтйське, ваньзы ог иньтййын. Ӟесь мед возёзы милемыз. Тодазы ваемез мед тодозы. Тодэ ваиськом. Возьмаськыса медам кылле, ваньзылэн азязы мед ӱсёз!
Хлебушка возьмем. Пусть предстанет перед ними (букв.: “пусть упадет перед ними”), [перед] всеми умершими, родителями, близкими родственниками. Никого не оставляем [не помянув], все в одном месте [находятся]. С добром пусть оберегают нас. О [нашем] поминании пусть узнают. Поминаем. Пусть в ожидании [жертвоприношений] не будут жить, пусть [блюда и напитки] перед всеми предстанут (букв.: “упадут”) (ПМА 1: Ментдиярова, Риянова).

По словам информантов, умерших необходимо поминать поименно, но поскольку всех запомнить сложно, обращаются к ним обобщенно, используя формульные выражения.

По прошествии некоторого времени хозяйки начинают угощать гостей домашней самогонкой – кумышкой. В с. Старокальмиярово хозяйка Индира первую стопку налила себе и обратилась к умершим:

Азязы ӱськытыса, быдэн стопка вина ӟуоме. Таза мед луоме, асьмелы гумыръёссэс мед сётозы, пудоёс таза мед луозы, ныпиос тазаесь мед луозы, шудоесь, кӱзь гумыро. Азязы мед ӱсёз!
Поминая [предков] (букв.: “перед ними роняя”), по одной стопке кумышки выпьем. Здоровыми пусть будем, нам долгих лет пусть дадут (букв.: “от своего возраста пусть выделят-дадут”), скотина здоровой пусть будет, дети здоровыми пусть будут, счастливыми, с долгой жизнью. Наше поминовение до них пусть дойдет! (букв.: “перед ними пусть упадет!”) (ПМА 2: Шайсламова).

После того как хозяйка выпила сама, она предложила самогонку мужу и остальным гостям. Как вспоминали супруги Шайсламовы из д. Петропавловка, раньше отец небольшое количество кумышки давал выпить также им, своим детям, говоря, что “сегодня такой день, когда спиртным нужно угощаться всем”. Хозяйка Замфира из с. Уразгильды сразу налила себе и каждому гостю по стопке и обратилась к пришедшим с благопожеланием: *Таза мед луоме. Эгеньчи ар дырозь милемыз таза мед карозы* (“Здоровыми пусть будем. До следующего года, [до следующих весенних поминок], здоровыми нас пусть сделают”) (ПМА 1: Хасаниянова). В дополнение к ее словам присутствующие продолжили обращение к умершим.

После недолгого поминального угощения участники поминок снимают головные уборы, накинутую одежду и продолжают застолье. Это свидетельствует о завершении посвященной предкам части поминальной трапезы, когда люди вспоминали истории, часто курьезные, связанные с умершими родственниками, рассказывали о сновидениях, в которых присутствовали покойные. Теперь начинается застолье в честь живых. Атмосфера во время весенних поминок, как правило, не грустная, а, напротив, спокойная и веселая.

Выйдя из-за стола, участники трапезы рассаживаются по дому, беседуют на различные темы, могут спеть все вместе. В с. Уразгильды исполняли застольные песни, периодически меняя мелодию:

Вож бадярлэн куарез паськыт,
Тырме йырез биньыны(у),
Туганнёслэн кыл(ы)зы небыт,
Тыр(ы)ме ӱй(ы)быт пукыны.
Туганнёслэн кыл(ы)зы небыт,
Тыр(ы)ме ӱй(ы)быт пукыны.

Листья зеленого клена широки,
Впору [вместо платка] на голову повязать.
Слова родных ласковые (букв.: “мягкие”),
Впору беседовать всю ночь.
Слова родных ласковые (букв.: “мягкие”),
Впору беседовать всю ночь.

Арамалэн шул(ы)дырлыкез	Красота рощи –
Льӧомпу сӓська вань дыр(ы)я.	В пору цветения черемухи.
Корка пушлэн шул(ы)дырлыкез,	Красота избы –
Анай-атай вань дыр(ы)я.	Пока живы мать и отец/родители.
Корка пушлэн шул(ы)дырлыкез,	Красота избы –
Анай-атай вань дыр(ы)я.	Пока живы мать и отец/родители.
Ӱзыяса мон бер(ы)тӥсько,	Возвращаюсь я, набрав земляники,
Ӱзыез ӟаратӥсько,	Землянику я люблю.
Со ӱзыез ӟаратэм(ы) кадь,	Как люблю я эту землянику,
Тӥледыз ӟаратӥсько.	Вас [родные] я люблю.
Со ӱзыез ӟаратэм(ы) кадь,	Как люблю я эту землянику,
Тӥледыз ӟаратӥсько(й).	Вас [родные] я люблю.
Ал(ы) дэреме одйг гынэ,	Розовое платье у меня только одно,
Нӱнал дӥсяме потэ.	Каждый день хочется его носить.
Та ӟаратон туганнёсме,	Этих моих любимых родных
Нӱнал аӟӟеме потэ.	Каждый день хочется видеть.
Та ӟаратон(ы) туганнёсме,	Этих моих любимых родных
Нӱнал аӟӟеме потэ.	Каждый день хочется видеть.
Ӵук(ы)на(уа) шун(ы)ды(у) жужалоз(ы), шол,	Утром солнце взойдет, да,
Жыт(ы)зэ толэзь(ы) жужалоз.	Вечером луна взойдет.
Май(ы) толэзьын(ы) кику силёз,	В мае месяце кукушка закукует,
Соку кытын чидалом?	Где и как мне тогда стерпеть [тоску]?
Май(ы) толэзьын(ы) кику силёз,	В мае месяце кукушка закукует,
Соку кытын(ы) чида(уа)лом?	Где и как мне тогда стерпеть [тоску]?
Валэ пукси жадён(ы)тэм шол,	Села на коня, чтобы не утомиться,
Тулуп дӥсяй кыммон(ы)тэм.	Тулуп надела, чтобы не замерзнуть.
Татын сием-дюэмнёсмы	Наше здешнее застолье-пир
Гумырын но вунон(ы)тэм.	Не забыть до конца жизни.
Татын сием-дюэмнёсмы	Наше здешнее застолье-пир
Гумырын но вунонтэм.	Не забыть до конца жизни.
Ой, орчче ведь, орчче ведь,	Ой, проходит ведь, проходит ведь,
Шул(ы)дыр гужем орчче ведь.	Красное лето проходит ведь.
Шул(ы)дыр гужем нош ик вуоз,	Красное лето наступит снова,
Асьме гумыр орчче ведь.	[А] наша жизнь [безвозвратно] проходит ведь.
Шул(ы)дыр гужем нош ик вуоз,	Красное лето наступит снова,
Асьме гумыр орчче ведь	[А] наша жизнь [безвозвратно] проходит ведь

(ПМА 1: Бадрисламова, Байдуллина, Ментдиярова, Нуриахметова, Риянова, Хасаниянова).

В это время хозяйка подготавливает стол к чаепитию. Сначала чай “предлагают” умершим, наливая его движением руки наопак, для чего снова надевают головной убор и снятые к этому времени пиджаки, кофты и пр. В емкость с подношениями добавляются различные сладости с накрытого стола. После этого гости приглашаются к чаепитию – *кисьтон чай/чӓй* (“поминальный чай”). По воспоминаниям информантов д. Петропавловка и с. Старокальмиярово, в детстве им родители говорили, что нужно обязательно выпить чаю или хотя бы попробовать его, иначе кто-то из умерших может уйти недовольным. Т.Г. Минниахметова отмечает, что это поздняя, заимствованная у татар и башкир традиция, датируемая серединой XX в.: “…до этого времени чай в качестве обрядового напитка не употреблялся” (*Минниахметова* 2000: 37).

“Выпроваживание”/проводы умерших. По завершении трапезы гости встают из-за стола и рассаживаются по дому. В это время хозяйка берет веник и начинает “выпроваживать” умерших (см. Рис. 4). Эту часть поминок называют

кулэмнёсты келян/уллян (“выпроваживание/изгнание умерших”). Хозяйка как бы символически “выметает” по направлению к дверям изо всех комнат и углов дома пришедших на *тулыс кисьтон* умерших, обращаясь к ним:

Раньӟыса медаз кошке. Сектам, келяломе ини. Милемыз таза мед карозы, доразы мед бертозы. Улосъёс айбат мед луозы. Ныпиос тазаесь, шудоесь мед луозы, асьмеос но озьы ик.
Пусть не поранятся во время ухода. Угостили, теперь проводим. Нас здоровыми пусть сделают, домой пусть возвращаются. Житьё-бытьё хорошим пусть будет. Дети здоровыми, счастливыми пусть будут, мы сами так же (ПМА 2: Шайсламова);

Сиизы-ӟуизы, мед кошкылозы! Мед бертылозы, мед кошкылозы. Келяломе. Таза мед карозы ваньмес. Ваньзылэн азяз мед ӱсёз. Таза мед карозы милемыз. Бертылэ, мынэ!
[Предки] наелись-напились, пусть уходят! Пусть возвращаются, пусть уходят. Проводим. Всех нас здоровыми пусть сделают. [Поминальные блюда] пусть перед всеми предстанут (букв.: “упадут”). Здоровыми пусть сделают нас. Возвращайтесь [к себе], идите! (ПМА 1: Риянова).

Мынэ, потылыса кошке-ай татӥсь. Тӥледыз сектай, кисьтон кари, тырмоз. Бертылыса кылле. Татӥсь мынэ, потэлэ. Кӧтдэс тыриды, сектам. Мынэ, бертэлэ.
Идите, выходите-ка отсюда. Вас угостила, поминки провела, достаточно. Возвращайтесь. Идите отсюда, выходите. Вы насытились, мы угостили вас. Идите, возвращайтесь [к себе] (ПМА 1: Бадрисламова).

Обязательно нужно подмести под поминальным столом, за которым сидели гости, чтобы кто-то из невидимых духов предков не остался там. Крошки и мелкий сор сметают на совок и выносят за пределы двора. В д. Петропавловка хозяйка вышла за ворота и выбросила сор с совка на улицу, в с. Старокальмиярово сор был ссыпан под забор в сторону запада, в с. Уразгильды – брошен из сеней в направлении ворот (в первом доме) или в огород в сторону запада (во втором и третьем домах). После этого умерших еще раз просят уйти обратно: *Мынэ бертылэ! Дорды огпалан, асьме дорын ен кылле ни!* (“Идите, возвращайтесь [к себе]! Ваш дом по ту сторону, у нас не оставайтесь больше!”) (ПМА 3); *Ӟа, мынэ, бертэ!* (“Ладно, идите, возвращайтесь [к себе]!”) (ПМА 1: Хасаниянова). До завершения выпроваживания душ предков никому из гостей не разрешается покидать дом, они должны ожидать внутри. Считается, что в противном случае обратная дорога будет неудачной, может случиться несчастье – *сюрес уз далты.*

В д. Петропавловка и с. Старокальмиярово по возвращении хозяйки в дом происходит любопытный диалог. Другие участники поминок спрашивают ее: *Бӧ°рдыса-а кошкизы? Адӟид-а?* (“Плача [с нежеланием] ли ушли? Видела ли?”) (ПМА 2: Зидиганова); *Ӧ°з бӧ°рдэ-а отӥ? Кыше шумпотса кошкизы, дыр, ай!* (“Не плакали ли [они] там? С какой радостью ушли, наверное, еще!”) (ПМА 3). На это хозяйка отвечает:

Ӧ°з бӧордэ, шумпотса кошкизы. Сиизы-ӟуизы, тырмиз. Соослы татын данак кӱнояськоно эвӧл ни кема. Соослэн асьсэ понназы улоссы, милям асьме понна улосъёсмы.
Не плакали, с радостью ушли. Поели-попили, хватит. Им здесь долго не надо гостевать. У них свое житьё-бытьё/свой мир, у нас свое житьё-бытьё/свой мир (ПМА 2: Шайсламова);

Сӥзьыл эшшо бертом ай! – шӱизы.
“Осенью еще раз придем!” – сказали (ПМА 3).

В с. Старокальмиярово (во втором доме) хозяйка оповестила оставшихся гостей: *Келям! Весь кошкылӥзы! Чутӥсез но, бӧ°рдӥсез но, пинялэз но, пересез но… Шумпотса кошкылӥзы ни, кисьтон каризы шӱса* (“Проводили! Все ушли! И хромой, и плачущий, и молодой, и старый, и… С радостью ушли уж, потому что поминки провели [для них]”) (ПМА 3). В с. Уразгильды ограничились тем, что ожидающим

Рис. 4. Выпроваживание умерших; с. Уразгильды, 2019 г. (Фото автора)

дома гостям хозяйки сообщили, что “умершие ушли, вернулись в мир мертвых”.

Вынесение подношений и передача сакральным медиаторам. Параллельно выпроваживанию умерших или после этого выносятся поминальные дары. Горящую в течение поминок свечу гасят, огарок кладут в посуду для подношений. Если свеча затухает не сразу, полагают, что умершие не желают уходить с устроенного для них праздника. В этом случае хозяева настоятельно просят усопших покинуть дом, поскольку поминки подошли к концу, а живые старались их угостить досыта и всячески угодить им.

В традиции татышлинских удмуртов человек, выносящий дары, должен надеть рукавицы, причем, согласно правилам зеркальности миров, на правую руку – левую рукавицу, а на левую – правую. Здесь, вероятно, кроются представления о холодном потустороннем мире и опасности контакта с инфернальными существами без подобающей защиты, которую дает одежда как культурный предмет в противовес природному/нечеловеческому. Примечательно, что использование рукавиц/варежек встречается и в похоронном обряде: варежки надевали на руки покойнику, в варежках были также обмывающие покойника, поскольку считалось, что в противном случае будут мерзнуть их руки (*Садиков* 2019: 199).

В д. Петропавловка и с. Старокальмиярово вместе с пищевыми дарами выносят скорлупу яиц и воду, слитую после мытья посуды с поминального стола. Все эти “дары” отдают (выливают/выбрасывают движением наопак) медиаторам, которыми служат собаки, куры/петухи или дикие птицы. В д. Петропавловка и в с. Уразгильды (в первом доме) подношения вылили/бросили в огород в направлении запада, в с. Старокальмиярово отдали собаке (см. Рис. 5), в с. Уразгильды (во втором и третьем домах) – курам. При этом в с. Уразгильды отметили, что поминальные подношения нужно отдавать только курам и диким птицам, но ни в коем случае не собакам – что отличается от обычаев, бытующих в других исследуемых поселениях. Поедание животными и птицами даров служило знаком принятия подношения душами мертвых. Более того, “если собаки грызутся

Рис. 5. Вынесение и опрокидывание пищевых даров сакральному медиатору – собаке; с. Старокальмиярово, 2019 г. (Фото автора)

из-за этой пищи, много ворон и галок налетело – это значит, что потусторонние радуются угощению, принимают просьбы живых и исполнят их" (*Минниахметова* 2000: 36). По словам некоторых информантов, иногда от даров, обильно политых спиртными напитками, собака могла долго спать "как мертвая", что воспринималось знаком благосклонного принятия поминальных угощений предками.

Каких-то гендерных предпочтений в определении того, кто выносит поминальные дары, обнаружено не было. В д. Петропавловка и в с. Уразгильды (третий дом) это делал хозяин, в с. Старокальмиярово – мужчина-родственник, вероятно, ввиду того что хозяина уже не было в живых, в с. Уразгильды (первый и второй дома) – хозяйка.

Завершающее угощение кумышкой. После выпроваживания усопших и вынесения подношений хозяйка еще раз угощает гостей в связи с добрым и благополучным уходом умерших родичей. Наливается кумышка, и каждый участник церемонии произносит различные пожелания, обращаясь в адрес умерших и бога Иммара:

Тулыс, сӥзьыл кисьтонтэк, кисьтон медам карытэ ини.
Пусть уж помимо весенних, осенних поминок [другие] поминки справлять не придется (букв.: "не вынудят") (ПМА 2: Шайсламова);

Таза мед луоме. Улосъёс айбат мед луозы, ныпиос тазаесь, шудоесь мед луозы. Самый главныез со! Улос айбат мед луоз. Шудоесь, визьмоесь, кӱзь гумыроесь мед луозы. Асьмелы но озьы ик мед сётоз-ай Иммар бабай. Улэм потэ эсь, ай.
Здоровыми пусть будем. Житьё-бытьё хорошим пусть будет, дети здоровыми, счастливыми пусть будут. Самое главное это! Житьё-бытьё хорошим пусть будет. [Дети] счастливыми, умными, долгожителями пусть будут. Нам того же пусть дарует еще дедушка Иммар[6]. Пожить-то еще хочется (ПМА 2: Шайсламова).

Посещение других домов. После того как поминки в одном доме заканчиваются, гости и хозяева посещают дома других родственников. Выбор маршрута подчиняется строгой логике: обход начинают с дома, расположенного по течению реки выше других, далее следуют вниз по течению от дома к дому – *уллане*

мыныны/васькыны (“идти в нижнюю сторону [деревни]/спускаться [по реке/по улице]”). По словам информантов, *кисьтонэз улэ васькытыса кельтоно, вылэ нуса кельтоно ӧвӧл* (“поминки нужно отправить в низовье реки, нельзя оставить в верховье”) (ПМА 1: Бадрисламова). Это обрядовое правило связано с мифологическими представлениями удмуртов о том, что в верховьях реки локализуется верхний/святой мир, а в низовьях или на другом берегу – нижний/потусторонний мир. Объединяющим каналом, маркирующим границу небесного и подземного/подводного миров, является вода во всех ее проявлениях (*ву/ва* – “вода”, *ин(ь)ву* – “небесная вода”, *ошмес* – “родник”, *шур* – “река”, *зарезь* – “море” и т.д.); позднее вода стала связывать три мира (верхний, средний и нижний) (*Владыкина*, *Глухова* 2011: 69–70; *Анисимов* 2017: 37). Двигаясь по улице, люди могут петь различные песни. В с. Уразгильды исполнили напев “гуляния по улице” (*урам кӱй*):

Та урам(ы)тӥ кӱнь пол орччи,
Кӱнь полаз но жыт орччи.
Кӧт(ы) курек(ы)тэмись(ы) кыр(ы)ӟам(ы) вал,
Изись(ы) мур(ы)тэ сай(ы)катӥ.
Кӧт(ы) курек(ы)тэмись кыр(ы)ӟам(ы) вал,
Изись(ы) мур(ы)тэ сай(ы)катӥ.

Ашшетэлэн калыз(ы) вак(ы)чи,
Бугатом кӱзятыны.
Милемыз(ы) верась(ы) мур(ы)т(ы)ӟёсыз
Бугатом(ы) кӱй(ы)дырыны.
Милемыз(ы) верась(ы) мур(ы)т(ы)ӟёсыз
Бугатом(ы) кӱй(ы)дырыны.

Таныпп(ы) кӱзя пур(ы) кош(ы)ке, шол(ы),
Лёгись(ы)код(ы) ке таралэ.
Кыр(ы)ӟась(ы)ко ке, ла, бӧ°р(ы)дӥсь(ы)ко ке,
Вань(ы) кӱйыке таралэ.
Кыр(ы)ӟась(ы)ко ке, бӧ°р(ы)дӥсь(ы)ко ке,
Вань(ы) кӱйыке таралэ.

“Ӟӱэ” шуо, “ӟӱэ” шуо,

Ӟӱонзэ но ӟӱиськом.
“Ӟӱэ” шуо, “ӟӱэ” шуо,
Ӟӱонзэ но ӟӱиськом.
Ми огшоры ум ӟӱиське,
Ми огшоры ум ӟӱиське,
Кисьтон карса ӟӱиськом

По этой улице три раза прошла,
Три раза вечером прошла.
От горечи-грусти пела было,
Разбудила спящих людей.
От горечи-грусти пела было,
Разбудила спящих людей.

Завязки моего фартука короткие,
[Но их] можно удлинить.
Оговаривающих нас людей
Можем [в ответ] обидеть.
Оговаривающих нас людей
Можем [в ответ] обидеть.

По [реке] Танып плот плывет, да,
Когда наступаешь, расходится.
Когда пою да когда плачу,
Все мои горести проходят.
Когда пою да когда плачу,
Все мои горести проходят.

“Пейте-угощайтесь” – говорят, “пейте-угощайтесь” – говорят,
Пить да пьем-угощаемся.
“Пейте-угощайтесь” – говорят, “пейте-угощайтесь” – говорят,
Пить да пьем-угощаемся.
Мы неспроста пьем-угощаемся,
Мы неспроста пьем-угощаемся,
Поминки справляя, пьем-угощаемся

(ПМА 1: Бадрисламова, Байдуллина, Ментдиярова, Нуриахметова, Риянова, Хасаниянова).

Во всех домах ритуальный сценарий повторяется.

Посещение кладбища. На следующий после поминок день члены рода посещают могилы родственников. В 2019 г. мне удалось побывать вместе с информантами из с. Уразгильды на кладбищах этого села и соседнего – в Новых Татышлах. По словам моих респондентов, раньше, при жизни их родителей, на следующий день после поминок родственники обычно собирались на угощение *пӧ°сь шыд* (“горячий суп”). После трапезы выпроваживались/изгонялись покойные предки, которые, как полагали, до этого времени находились рядом с живыми: оставались/“ночевали” в домах своих живых родственников. Сегодня, как выразились сами носители традиции, этот обряд они не проводят

“по своей лености”, может быть, лишь пожилые жители села еще считают нужным справлять *тулыс кисьтон* в полном объеме. В настоящее время день проведения *пӧ°сь шыд* и весенние поминки совмещены.

Родственников, направляющихся на кладбище, должно быть нечетное число. Если же их количество оказывается четным, один из них берет в руку какой-нибудь предмет (палку, гвоздь и т.д.) и говорит: *Таиз милям* (“Этот/эта/это наш”). Считается, что этот предмет *адямилы чётланэ* (“идет в счет человека”) (ПМА 1: Ментдиярова). По словам рассказчиков, при посещении кладбища человек должен иметь при себе железный предмет, который оберегает его от злой силы, – *астэ утись* (“тебя охраняющий/оберегающий”) (ПМА 2: Зидиганова, Шайсламова). Для угощения предков с собой берут немного пищи и спиртного.

Войдя на кладбище, обращаются к умершим и предупреждают о визите, чтобы “не напугать” и “не рассердить” их. На могилах своих родных крошат еду, бросая наопак, таким же образом льют кумышку. Совершая поминальные подношения, угощаются и сами присутствующие. Каждый из пришедших “кормит” умерших и обращается к ним. Было замечено, что мои информанты из с. Уразгильды останавливались у могил не только родственников, но и знакомых, общались с умершими как с живыми, вспоминали печальные, радостные и даже смешные случаи из их жизни.

Еще одной примечательной деталью было “кормление” безымянных младенцев и безродных умерших в с. Уразгильды, которое было совершено на краю впадины в черте кладбища. Информанты отметили, что эту часть пространства они называют *нимтэмшай* (“безымянное кладбище”). Данный пример – свидетельство отношения удмуртов этого села ко всем покойникам: наряду “со своими” поминаются и другие, даже безродные и безымянные, чтобы не оставить никого голодным. По представлениям удмуртов, души забытых умерших способны превратиться в злых духов и всячески вредить живым. Поэтому во время поминальных церемоний удмурты стараются помянуть всех усопших и выделить для каждого из них свою долю пищевых подношений.

После того как закончилось “кормление”, участники поминок из с. Уразгильды за воротами кладбища вымыли руки водой из бутылки, специально принесенной для этой цели. Затем все поехали на кладбище в соседнее с. Новые Татышлы, где также посетили покойных родных и знакомых.

* * *

Содержание и анализ сценария весенних поминок закамских удмуртов на примере сел Старокальмиярово, Уразгильды и д. Петропавловка свидетельствуют о хорошей сохранности и целостности традиции. Несмотря на незначительные изменения (напр., совмещение *пӧ°сь шыд*/“горячий суп” и весенних поминок, угасание обычая приготовления блюд из пресного теста), *тулыс кисьтон* гармонично бытует в череде календарных и семейных праздников. Довольно четко и заметно проявляется вера в существование после смерти и в могущество предков, способных влиять на жизненные события живых. Примечательно, что во время общественных поминок, помимо предков рода, отдельного внимания удостаиваются и другие умершие (безродные покойные, безымянные дети). Таким образом выстраивается гармоничная в народном понимании картина сосуществования двух миров.

Важным аспектом традиции *тулыс кисьтон* является консолидация родственного сообщества, поскольку весенние поминки справляются каждым патрилинейным родом отдельно. Как отметил В.Е. Владыкин, “поминальные обряды, наряду со многими другими функциями, идеологически обеспечивали

демонстрацию единства и сплоченности членов семейно-родового коллектива, связанных системой как кровного родства, так и свойства" (*Владыкин* 1994: 169). В отправлении весенних поминок в 2019 г. выделяется одна заметная особенность: в обрядовом обходе участвовали представители лишь среднего и старшего поколений, и только в одном случае (в с. Уразгильды) в трапезе принимали участие молодой мужчина и его сын. Вероятно, данный факт не связан с половозрастными ограничениями в проведении подобных ритуалов. Скорее всего, зафиксированные примеры говорят о значительных социальных сдвигах в структуре деревенского социума, когда молодежь уезжает в города в поисках работы. В наши дни такая ситуация типична. Следует отметить, что сегодня все чаще весенние поминки справляются внутри отдельной семьи (это можно сказать и о большинстве других локальных традиций удмуртов). Несмотря на все изменения, полевые материалы автора свидетельствуют о хорошей сохранности архаичных мифологических представлений о коммуникации между миром живых и миром мертвых. Идея такой связи выражена как в акциональной, так и в атрибутивной символике сценария весенних поминок *тулыс кисьтон* – одного из важных праздников в годовом обрядовом цикле закамских удмуртов.

Благодарности

Статья поддержана исследовательским грантом Эстонского литературного музея (EKM 8-2/20/3) и Центром повышения квалификации в эстонских исследованиях (TK 145) через Европейский фонд регионального развития, а также французским грантом IUF "Étude interdisciplinaire d'une minorité animiste en Russie d'Europe, les Oudmourtes orientaux: rituels, coutumes, engagement communautaire aujourd'hui (2018–2022)", руководитель профессор Ева Тулуз.

Примечания

[1] См., напр.: *Макаров* 1915; *Ильин* 1926; *Атаманов*, *Владыкин* 1985; *Minnijahmetova* 2000: 215–226; *Минниахметова* 2000: 34–37, 57–59, 72; 2001; 2003: 103–112; *Садиков* 2001: 126–133; 2017: 173–194, 2019: 193–236; *Черных* 2002: 42–45, 50; *Садиков*, *Хафиз* 2010: 28–29, 39, 42–46, 49, 55–59, 83–84; Лаллукка и др. 2014: 105–112; *Атаманов-Эграпи* 2020: 128, 138, 141–142, 150, 154–155, 163–164, 167, 178, 180, 182–183.

[2] Заимствованное у тюрков блюдо баурсак (баш. *бауырһаҡ*; тат. *бавырсак*). Готовится из муки, яиц и соли. Формируются небольшие палочки, которые обжариваются во фритюре.

[3] Лепешки из кислого теста, к которым иногда в качестве подливы готовят мучной соус (*зыре́т*), конопляной соус (*кенэм зыре́т*), конопляную сбоину (*туе́м кенэм*).

[4] От татарского *шәм* ("свеча").

[5] От башкирского *уша* ("выступ сбоку у печи").

[6] Диалектный вариант теонима верховного бога Инмар'а.

Источники и материалы

ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Уразгильды Татышлинского р-на Республики Башкортостан. 2019 г. (информанты: В.Ш. Бадрисламова, 1956 г.р.; Т.Б. Байдуллин, 1941 г.р.; А.Т. Байдуллина, 1971 г.р.; Ф.П. Нуриахметова, 1960 г.р.; Ф.М. Ментдиярова, 1951 г.р.; З.М. Риянова, 1964 г.р.; З.З. Хасаниянова, 1952 г.р.).

ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в д. Петропавловка Татышлинского р-на Республики Башкортостан. 2019 г. (информанты: Ф.В. Зидиганова, 1959 г.р.; И.С. Шайсламова, 1971 г.р.).
ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старокальмиярово Татышлинского р-на Республики Башкортостан. 2019 г. (информант И.Т. Шайсламова, 1957 г.р.).
ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Уразгильды Татышлинского р-на Республики Башкортостан. 2021 г. (информант А.Т. Байдуллина, 1971 г.р.).
ПМА 5 – Полевые материалы автора. Экспедиция в д. Петропавловка Татышлинского р-на Республики Башкортостан. 2021 г. (информант И. Шайсламова, 1971 г.р.).

Научная литература

Анисимов Н. “Диалог миров” в матрице коммуникативного поведения удмуртов. Tartu: University of Tartu Press, 2017.
Анисимов Н.В., *Глухова Г.А.* Пища в современных поминальных практиках удмуртов // Традиционная культура. 2020. № 21 (3). С. 141–156. https://doi.org/10.26158/TK.2020.21.3.012
Атаманов М.Г., *Владыкин В.Е.* Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – начало XX вв.) // Материалы средневековых памятников Удмуртии / Отв. ред. М.Г. Иванова. Устинов: УдНИИ, 1985. С. 131–152.
Атаманов-Эграпи М.Г. От Вятки и Камы до Оби и Енисея – путь неблизкий: из экспедиционных дневников ученого. Ижевск: Шелест, 2020.
Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994.
Владыкина Т.Г., *Глухова Г.А.* Ар-год-берган: обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2011.
Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков д. Купченеево, Белебеевского кантона, Башреспублики // Вотяки: сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. Кн. 1 / Под ред. К.П. Герда, В.П. Налимова. М.: Центральное издательство народов Союза ССР, 1926. С. 62–68.
Лаллукка С., *Минниахметова Т.Г.*, *Садиков Р.Р.* (ред.) Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уно Хольмберга 1911 и 1913 гг. СПб.: Европейский Дом, 2014.
Макаров В. Краткое описание жизни и верований язычников вотяков Бирского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. 1915. № 13. С. 578–582.
Минниахметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000.
Минниахметова Т.Г. Поминальные обряды закамских удмуртов // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия: материалы конференции / Отв. ред. Т.Г. Владыкина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. С. 84–95.
Минниахметова Т. Традиционные обряды закамских удмуртов. Структура. Семантика. Фольклор. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2003.
Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа: Гилем, 2001.
Садиков Р.Р. Похоронная и поминальная обрядность закамских удмуртов (по полевым материалам) // Документы и материалы по истории и этнографии народов Южного Урала. Вып. 1. Уфа: Диалог, 2017. С. 173–194.
Садиков Р.Р. Традиционная религия закамских удмуртов (история и современность). Уфа: Первая типография, 2019.
Садиков Р.Р., *Хафиз К.Х.* Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской

и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). Уфа: Институт этнологических исследований УНЦ РАН, 2010.
Черных А.В. Удмурты Куединского района: история и культура. Пермь; Куеда: Администрация Куединского района Пермской области, 2002.
Minnijahmetova T. Surnute auks peetavad rituaalid kaama-tagustel udmurtidel // Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat XLIV / Ed. A. Leete. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 2000. Lk. 215–226.

R e s e a r c h A r t i c l e

Anisimov, N.V. The Tulys Kis'ton Spring Commemorations of the Dead among the Eastern Udmurt: Modern Living of a Tradition [Vesennie pominki tulys kis'ton zakamskikh udmurtov: sovremennoe bytovanie traditsii]. ***Etnograficheskoe obozrenie*****, 2022, no. 5, pp. 166–186. https://doi.org/10.31857/S0869541522050098 EDN: IBAQRQ ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

Nikolai Anisimov | https://orcid.org/0000-0002-6060-3562 | kyldysin@yandex.ru | Estonian Literary Museum (42 Vanemuise Str., 51003, Tartu, Estonia) | Udmurt Institute of History, Language and Literature, Udmurt Federal Research Centre, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (4 Lomonosova Str., 426004, Izhevsk, Russia)

Keywords
Eastern Udmurts, ancestor cult, spring commemorations, commemorative ritual, communication with the dead, world of the dead

Abstract
This article examines the Eastern Udmurts' spring commemorations of the dead (*tulys kis'ton*, "spring pouring"), which are part of the spring ritual calendar cycle. It describes a ritual scenario with details of the participants' behavioural stereotypes: preparation for meeting the souls of the dead, with the following "escorting", visits to patrilinear kin's houses, and visits to the cemetery on the day after the commemoration. This research is based on the fieldwork conducted by the author in 2019 in Udmurt villages (Urazgil'dy, Starokal'miyarovo and Petropavlovka) in the Tatyshly district of the Bashkortostan Republic. Special attention is paid to microlocal peculiarities. The article presents a range of novel materials and introduces new ritual terminologies in the attempt to describe the state of the tradition today.

Funding Information
This research was supported by the following institutions and grants:
Estonian Literary Museum [EKM 8-2/20/3]
Centre of Excellence in Estonian Studies [CEES, TK-145]

References
Anisimov, N. 2017. *"Dialog mirov" v matritse kommunikativnogo povedeniia udmurtov* [Dialogue between the Worlds through the Lens of Udmurt Communicative Behaviour]. Tartu: University of Tartu Press.
Anisimov, N.V., and G.A. Glukhova 2020. Pishcha v sovremennykh pominal'nykh praktikakh udmurtov [Food in Modern Commemorative Practices of the Udmurts]. *Traditsionnaia kul'tura* 21 (3): 141−156. https://doi.org/10.26158/TK.2020.21.3.012
Atamanov-Egrapi, M.G. 2020. *Ot Viatki i Kamy do Obi i Eniseia – put' neblizkii:*

iz ekspeditsionnykh dnevnikov uchenogo [From the Rivers Vyatka and Kama to the Ob and the Yenisey, it is not a Short Travel: From a Scholar's Fieldnotes]. Izhevsk: Shelest.

Atamanov, M.G., and V.E. Vladykin. 1985. Pogrebal'nyi ritual yuzhnykh udmurtov (konets XIX – nachalo XX vv.) [Funerary Ritual by the Southern Udmurt]. In *Materialy srednevekovykh pamiatnikov Udmurtii* [Materials from Medieval Monuments in Udmurtia], edited by M.G. Ivanova, 131–152. Ustinov: UdNII.

Chernykh, A.V. 2002. *Udmurty Kuedinskogo raiona: istoriia i kul'tura* [The Udmurts of the Kuyeda District: History and Culture]. Perm'; Kueda: Administratsiia Kuedinskogo raiona Permskoi oblasti.

Iliin, M.I. 1926. Pokhorony i pominki votiakov d. Kupcheneevo, Belebeevskogo kantona, Bashrespubliki [Funerals and Commemorations of the Dead by the Votyaks of Kupcheveyevo, Belebeyevo Canton, Bashkir Republic]. In *Votiaki: sbornik po voprosam ekonomiki, byta i kul'tury votiakov* [The Votyaks: Collection of Articles about the Votyak's Economics, Every Day Life and Culture], edited by K.P. Gerd and V.P. Nalimov, 1: 62–68. Moscow: Tsentral'noe izdatel'stvo narodov Soiuza SSR.

Lallukka, S., T.G. Minniiakhmetova, and R.R. Sadikov, eds. 2014. *Puteshestviia k udmurtam i mariitsam. Pis'ma Uno Khol'mberga 1911 i 1913 gg.* [Travel to the Udmurt and the Mari: Uno Holmberg's Correspondence 1911 and 1913]. St. Petersburg: Evropeiskii Dom.

Makarov, V. 1915. Kratkoe opisanie zhizni i verovanii yazychnikov votiakov Birskogo uezda [Short Description of the Life and Beliefs of the Votyak's of the Birsk Uyezd]. *Ufimskie eparkhial'nye vedomosti* 13: 578–582.

Minnijahmetova, T.G. 2000. *Kalendarnye obriady zakamskikh udmurtov* [The Eastern Udmurt's Calendar Rituals]. Izhevsk: UIIIaL UrO RAN.

Minnijahmetova, T.G. 2001. Pominal'nye obriady zakamskikh udmurtov [The Eastern Udmurt's Commemorative Rituals]. In *Finno-ugorskaia fol'kloristika na poroge novogo tysiacheletiia: materialy konferentsii* [Finno-Ugric Folkloristics on the Doorstep of the New Millennium: Conference Materials], edited by T.G. Vladykina, 84–95. Izhevsk: UIIIaL UrO RAN.

Minnijahmetova, T. 2003. *Traditsionnye obriady zakamskikh udmurtov. Struktura. Semantika. Fol'klor* [The Eastern Udmurt's Traditional Rituals: Structure, Semantics, Folklore]. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Minnijahmetova, T. 2000. Surnute auks peetavad rituaalid kaama-tagustel udmurtidel [Rituals Honouring the Dead by the Eastern Udmurt]. In *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat XLIV* [Yearbook of the Estonian National Museum], edited by A. Leete, 215–226. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

Sadikov, R.R. 2001. *Poseleniia i zhilishcha zakamskikh udmurtov (material'nyi i dukhovnyi aspekty)* [The Eastern Udmurt's Settlements and Dwellings (Material and Spiritual Aspects)]. Ufa: Gilem.

Sadikov, R.R. 2017. Pokhoronnaia i pominal'naia obriadnost' zakamskikh udmurtov (po polevym materialam) [The Eastern Udmurt's Funeral and Commemorative Rituals (Based on Fieldwork)]. In *Dokumenty i materialy po istorii i etnografii narodov Yuzhnogo Urala* [Documents and Materials on the Southern Ural Peoples' History and Ethnography], 1: 173–194. Ufa: Dialog.

Sadikov, R.R. 2019. *Traditsionnaia religiia zakamskikh udmurtov (istoriia i sovremennost')* [The Traditional Religion of the Eastern Udmurt (History and Contemporary Situation)]. Ufa: Pervaia tipografiia.

Sadikov, R.R., and K.K. Khafiz. 2010. *Religioznye verovaniia i obriady udmurtov Permskoi i Ufimskoi gubernii v nachale XX veka (ekspeditsionnye materialy Uno*

Khol'mberga) [Religious Beliefs and Rituals of the Perm' and Ufa Governorates at the Beginning of the 20th Century (Uno Holmberg's Fieldwork Materials)]. Ufa: Institut etnologicheskikh issledovanii UNTs RAN.

Vladykin, V.E. 1994. *Religiozno-mifologicheskaia kartina mira udmurtov* [The Religious and Mythological Picture of the World by the Udmurt]. Izhevsk: Udmurtiia.

Vladykina, T.G., and G.A. Glukhova. 2011. *Ar-god-bergan: obriady i prazdniki udmurtskogo kalendaria* [Ar-god-bergan: Ritual and Holidays in the Udmurt Calendar]. Izhevsk: UIIIaL UrO RAN.

Очуждение и очуждаемые в Рунете в первую “волну” пандемии COVID-19

Н.В. Крюкова, Ю.И. Адам

Наталья Владиславовна Крюкова | https://orcid.org/0000-0001-5247-1822 | nkryu@mail.ru | преподаватель Учебно-научного центра социальной антропологии | Российский государственный гуманитарный университет (Миусская площадь 6, ГСП-3, Москва, 125047, Россия) | младший научный сотрудник отдела Кавказа | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Юлия Игоревна Адам | https://orcid.org/0000-0003-3839-8360 | yulia.adam@iea.ras.ru | к. и. н., младший научный сотрудник Центра кросс-культурной психологии и этологии человека | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова
очуждение, поведение, стигматизация, парохиализм, “свои” и “чужие”, москвичи, COVID-19

Аннотация
Представленное исследование изучает очуждение (*othering*) в российских реалиях первой “волны” пандемии COVID-19 на материале интернет-коммуникации, публикаций СМИ, данных интервью. Авторы проанализировали содержание более 4000 текстовых сообщений в СМИ и социальных сетях российского сегмента интернета за период с 1 февраля 2020 г. по 2 июня 2021 г. Активно очуждаемой группой первой “волны” пандемии оказались “москвичи”. Основой для очуждения стала их декларируемая “заразность” и в связи с этим – исходящая от них опасность. Особенности очуждения “москвичей” отражают основные положения эволюционной теории парохиального альтруизма, утверждающей, что ситуации экзистенциальной угрозы, усиливая просоциальность по отношению к с*воим*, одновременно повышают уровень враждебности, проявляемой по отношению к *чужим*, особенно если присутствие этих *чужих* воспринимается как дополнительная угроза безопасности. Также усиливаются существовавшие ранее маркирование и стереотипизация. Значительный вклад в установление новой категоризации, распространение очуждения и стигматизации вносят политики и чиновники как представители нормативного большинства.

Информация о финансовой поддержке
РФФИ, https://doi.org/10.13039/501100002261 [20-04-60186]

Статья поступила 14.03.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 19.07.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Крюкова Н.В., Адам Ю.И. Очуждение и очуждаемые в Рунете в первую “волну” пандемии COVID-19 // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 187–210. https://doi.org/10.31857/S0869541522050104 EDN: IBEBMI

Kryukova, N.V., and Y.I. Adam. 2022. Ochuzhdenie i ochuzhdaemye v Runete v pervuiu “volnu” pandemii COVID-19 [Othering in Runet in the First Wave of the COVID -19 Pandemic]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 187–210. https://doi.org/10.31857/S0869541522050104 EDN: IBEBMI

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

Фон исследования. Начало пандемии COVID-19 привело к масштабному изменению социального поведения. Повышенный уровень тревожности, связанный с угрозой распространения болезни, риском заражения, опасениями не получить медицинскую помощь, ухудшение материального положения и ряд других проблем изменили привычный расклад оппозиции *свои-чужие*. Тот, кто еще вчера считался выгодным партнером на разных уровнях социокультурного взаимодействия, внезапно превратился в источник опасности, в *чужого*, по отношению к которому становится допустимым физическое и социальное дистанцирование, девиантное поведение и проявление открытой агрессии.

Мир столкнулся с мощной волной ксенофобии, буквально в одночасье охватившей как сообщества, традиционно склонные к замкнутости и обособленному образу жизни, так и общества со сглаженными культурными детерминантами, считавшиеся до пандемии открытыми и не имеющими четко выраженных социальных границ. Помимо привычных *чужих* – представителей иной расы, культуры, социальной страты, конфессиональной группы – в условиях пандемии начинают опасаться и тех, кто привычно воспринимался как *свой*. Меняются поведение, стили и практики взаимодействия не только между *своими* и *чужими*, но и между *своими*.

Значительный вклад в эти процессы вносят медиа. Заявления политиков, аналитиков, разнообразных экспертов и вирусологов, которым традиционные и новые СМИ – платформы для обмена контентом, частные новостные каналы в интернете, форумы и социальные сети – охотно предоставляют свои площадки, создают определенный образ вируса, заражения, опасности, пандемии в целом. Характер этих репрезентаций оказывает значительное влияние на общественный дискурс, формирование инфодемии, распространение моральных паник и, как следствие, на отношения между людьми, способствуя очуждению и распространению социальной стигмы.

Цели и задачи исследования. Цель исследования – выявить и описать очуждение (*othering*) в российских реалиях на разных этапах пандемии COVID-19. Данная работа является частью глобального проекта по изучению изменения поведения в ситуации пандемии COVID-19 в России и мире (*Burkova et al.* 2021; *Butovskaya et al.* 2021; *Semenova et al.* 2021). Предметом исследования является очуждающее поведение в интернете по отношению к “москвичам” (имеются в виду все, кого авторы сообщений считают москвичами) в первую “волну” пандемии COVID-19, объектом – русскоязычные сообщения[1] в СМИ, социальных сетях, блогах, мессенджерах, на форумах различных интернет-ресурсов (и комментарии к ним) в русскоязычном сегменте интернета, опубликованные в период первой “волны” пандемии.

Методы исследования. Методология исследования основана на сочетании данных, полученных неопросными методами цифровой этнографии и полуструктурированных интервью. Сбор данных осуществлялся с помощью поисковой системы “Медиалогия” по всему русскоязычному сегменту интернета, доступному данной системе, за период с 1.02.2020 по 2.06.2021 г. (с детализацией по каждому из четырех месяцев первой “волны”: март, апрель, май, июнь 2020 г.). В области поиска – социальные сети, блоги, форумы, видеохостинги, а также СМИ и мессенджеры (“ВКонтакте”, “Одноклассники”, Facebook* и Instagram*, TitTok, Twitter, YouTube, Telegram и др.). Данная поисковая система загружает архив сообщений ретроспективно, обновляет информацию ежедневно, что позволяет иметь доступ к сообщениям, впоследствии удаленным их ав-

* Принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

торами, а также включить в поиск комментарии. Проведен интерпретативный анализ содержания полученных текстовых сообщений на предмет релевантности запросу и для определения тональности и социально-демографических показателей. Полученные неопросным методом данные дополнены интервью с целью более детального изучения суждений, оценок, мотивов и практик поведения. Использован также метод включенного наблюдения.

На предварительном этапе были изучены реакции СМИ и социальных сетей на события первой “волны” пандемии, выделены тексты с очуждающим содержанием, определены группы очуждаемых, проведен ряд интервью с информантами. На основе сопоставления с результатами опубликованных по данной тематике исследований выявлены актуальные для изучения группы, в отношении которых отмечались очуждение и проявление ксенофобии в интернете, выбрана одна группа, наиболее характерная для очуждения в первую “волну” пандемии (март–июнь 2020 г.).

Далее были изучены ветки дискуссий в социальных сетях и других источниках, определены сюжеты очуждающих нарративов, характерная лексика (повторяющиеся ключевые слова), на основе которой подготовлены варианты поисковых запросов, проведен ряд тестовых поисков. По результатам тестов составлен контекстный запрос с вариативностью. Всего за период с 1 февраля 2020 г. по 2 июня 2021 г. по данному запросу система собрала более 5000 сообщений, которые были отсмотрены “вручную”, нерелевантные исключены, релевантные промаркированы по тональности и полу автора. Финальная выборка – 4344 сообщения.

Концептуальные основы исследования и анализ актуальной научной литературы. Исследование основано на подходах эволюционной психологии к изучению интернет-поведения. Обмен сообщениями – основная форма интернет-поведения – имеет сходные характеристики с обычным поведением. Действия в интернете воспринимаются акторами коммуникации как вполне реальные и аналогичные обычному поведению, а интернет-коммуникация – как обычное общение, о чем свидетельствуют данные экспериментальных исследований (*Prikhodko et al.* 2021; *Tyler* 2002; *Whitty* 2005). Современный уровень развития онлайн-пространства дает возможность обмениваться мгновенными сообщениями и выражать испытываемые чувства не только с помощью текстового описания своего эмоционального состояния, но и с помощью эмодзи (“смайликов”), знаков препинания, анимированных картинок, других вспомогательных средств коммуникации. В ответах на сообщения люди проявляют весь спектр привычных эмоций, а акторов коммуникации априори воспринимают как живых людей. Эмоции имеют хоть и специфические, но вполне соотносимые с реальными формы выражения: интернет-пользователи могут реагировать агрессивно, показывать свою грусть, злость и отчаяние, вступать в экспрессивные диалоги и делать это в реальном времени, знакомиться, ссориться и флиртовать. Определенные сообщения расцениваются как осуждение, подшучивание, травля, давление, заигрывание, агрессивные выпады и т.д., поскольку тексты эмоционально окрашены и лексически специфичны.

В интернет-коммуникации отражаются основные особенности стабильных поведенческих стратегий, таких как сексуальное поведение, родительское поведение, рискованное поведение, взаимодействие и связанные с ним формы агрессии и примирения, самопрезентации и установления контакта (*Piazza*, *Bering* 2009). При анализе интернет-общения, как и в реальной жизни, обнаруживаются выраженные половые различия в поведении, связанном с поиском полового и брачного партнера (*Stenstrom et al.* 2008).

В онлайн-пространстве фиксируются существующие офлайн универсальные стратегии взаимодействия между социальными группами. В интернет-ком-

муникации обнаруживаются основные признаки парохиального альтруизма – поведения, сочетающего в себе кооперативность и лояльность по отношению к *своим* и предвзятость, враждебность по отношению к *чужим*. Разделение на *своих* и *чужих* является одной из стабильных основ социальной жизни людей. Мы взаимодействуем с людьми, которые имеют общую с нами групповую идентичность (этническую, религиозную, региональную и т.д.), но также контактируем и с теми, кто не отождествляет себя с сообществами нашей социальной идентичности. Возникновение агрессивных форм социального противостояния связано не только с тем, что люди проводят различия между членами внутренней (ингруппа) и внешней (аутгруппа) групп, но и с тем, что эти различия быстро приобретают оценочный характер. К членам *своей* группы относятся априори значительно более позитивно, чем к членам *чужой* (*Hewstone et al.* 2002). Крайняя форма групповой предвзятости – парохиальный альтруизм – предполагает высокий уровень эмпатии по отношению к *своим* и враждебность, нетерпимость, а иногда немотивированное отвращение к чужим (*Bernhard et al.* 2006).

Тенденция к кооперации с членами своей группы и нарастание агрессии по отношению к внешним группам наиболее ярко проявляются в периоды нестабильности, резких изменений окружающей среды, провоцирующих борьбу за ресурсы, территорию, или в контексте межгруппового конфликта (*Bowles* 2009; *Dimijian* 2010). Любого рода обострение конкуренции между группами повышает уровень сплоченности и кооперативности ингруппы (*Puurtinen*, *Mappes* 2009; *Goette et al.* 2010), а также препятствует проявлению эмпатии по отношению к членам аутгруппы (*Bruneau et al.* 2017).

В западной традиции оппозицию *свой-чужой* принято рассматривать и как устойчивую социальную форму/конструкцию, и как процесс, который обозначается терминами *othering* и *altering* (более употребим термин *othering*). Наиболее точно выражающими суть понятия *othering* считаются термины *очуждение*, *обиначивание* (*Соколовский* 2001). Очуждение – это помещение в категорию *других/иных* и отношение к ним как к существенно уступающим по социальным характеристикам. Очуждение – процесс, в котором посредством дискурсивных практик и особого поведения формируются два типа субъектов: субъекты, занимающие влиятельные социальные позиции, и те, кто им подчинен. Очуждение выражается в дискурсах, нарративах и практиках. Противопоставление *мы-они*, *свой-чужой* имеет типологические характеристики: оно исторично, контекстуально и ситуативно (*Шлее* 2004).

В западной социальной науке *othering* изучается, как правило, в связи ксенофобией, преступлениями на почве ненависти, дискриминацией, а сам термин тесно связан с понятием социальной стигмы (*Keil*, *Ali* 2006). Стигма – это следствие наделения индивида/группы постыдным с точки зрения нормализующего большинства качеством, делающим его неспособным к полноценной общественной жизни. Причины ущербности усматриваются в личностных характеристиках индивида или группы (*Hoffman* 1963).

В современных подходах очуждение с последующей стигматизацией рассматривается как комплексное явление, состоящее из тесно взаимосвязанных компонентов: маркирования, стереотипизации, отделения, потери статуса, дискриминации; оно также связано с отношениями власти и подчинения и наделением человеческих различий негативными характеристиками. Очуждение при этом рассматривается как этап формирования стигмы, стигматизация же – как динамический процесс, находящийся в зависимости от того, как отдельные индивидуумы/группы позиционируются социальными, экономическими и политическими силами в определенный момент времени (*Link*, *Phelan* 2001)[2].

В данном подходе очуждение выступает инструментом окончательного оформления стигмы, в связи с чем можно сделать следующий вывод: там, где есть промаркированные и отграниченные *чужие*, наличествует и стигма.

Очуждение и стигматизация в периоды распространения инфекционных заболеваний – традиционные области эмпирических исследований. Модели категоризации инаковости изучаются во взаимосвязи со стигматизацией и дискриминацией отдельных групп в период развития эпидемии AIDS и SARS в Азии, Европе и Америке (*Parker*, *Aggleton* 2003; *Mak et al.* 2006). Стигматизации подвержены прежде всего группы риска, и связано это с опасениями окружающих, что защитные барьеры могут быть нарушены, и население окажется беспомощным перед лицом болезни. В результате поддержание социальной дистанции провозглашается решающим. Оно же и приводит к очуждению и обвинению зараженного в том, что он сам повинен в своей болезни (*Albert* 1986). Во время эпидемий происходит усиление очуждения и стигматизации ранее маргинализованных групп (*Roberto et al.* 2020). Стигматизируемые рассматриваются как опасные антисанитарные субъекты, угрожающие здоровью общества из-за своей культурной неполноценности и, как следствие, неуместные.

В значительном числе работ очуждение и дискриминация отдельных социальных и этнических групп рассматриваются в связи с пандемией COVID-19. Очуждению подвергаются медицинские работники разных уровней, пациенты с подтвержденным наличием инфекции, иностранцы, мигранты, этнические группы азиатского происхождения, жители мегаполисов и регионов с высоким числом заболевших и др. (*Тювина и др.* 2021; *Салякина и др.* 2022; *Ivic*, *Petrovic* 2020; *Lubi et al.* 2022; *O’Brien*, *Eger* 2021). Сходные по сути процессы очуждения происходят в разных странах, на разных континентах. Объясняя их, авторы привлекают концепты стигматизации, идентичности, биополитики, а также концепт поведенческой иммунной системы (*Reny*, *Barreto* 2022).

СМИ и социальные сети являются главными агентами/медиаторами дискурса очуждения, категоризации, стигматизации, криминализации *других*. Образ болезни и опасности исследуется во взаимосвязи с текущим дискурсом в СМИ с одной стороны, и с процессами очуждения отдельных этнических и социальных групп – с другой (*Hsu*, *Liu* 2006). СМИ и социальные сети охватывают все группы населения, в том числе и незатронутые эпидемией, и распространяют доминирующую дискурсивную структуру, с помощью которой интерпретируется вся информация об эпидемии: медиа создают словарь эпидемии, опасности и ответственности (*Ungar* 1998; *Kasperson et al.* 2001; *Joffe*, *Haarhoff* 2002). Определяются дискурсивные тактики, с помощью которых, например, иностранцы представляются переносчиками вируса, ответственными за вспышку COVID-19 (*Bartos et al.* 2020).

Страх, стигматизация, объяснения и действия, основанные на дефиците информации, – распространенные реакции на массовые бедствия (*Taylor* 2019). Социальные сети и веб-сайты с возможностью обмена контентом оказывают прямое воздействие на появление и распространение моральных паник, усиливающих общую тревогу в обществе (*Walsh*, *Foster* 2020). Отдельные лица и группы могут проецировать боязнь заражения и связанный с ним страх смерти на *иных*, *чужих*, дабы уменьшить тревогу и ощущение бессилия, испытываемые во время эпидемий (*Crawford* 1994; *Joffe* 1999).

Теоретические и эмпирические исследования по теме очуждения в целом и очуждения в связи с пандемией на русском языке отсутствуют. В отечественной науке концепт стигматизации применяется при изучении эпидемий и болезней (в частности СПИДа), инвалидности, людей с ограниченными возможностями, социально уязвимых групп (*Бородкина* 2008; *Звоновский* 2008), а также в исто-

рических исследованиях российских эпидемий и жизнесохранительных практик крестьянства (*Зверев* 1996; *Михель и др.* 2004; *Канищев и др.* 2006; *Сорокин* 2012).

Проблемы стигматизации в связи с пандемией COVID-19 интересуют в большей степени отечественных психологов и психиатров, в меньшей степени – социологов, политологов. Социальные психологи исследуют связь пандемии, психологического стресса и стигматизации в рамках мониторинга психического здоровья медицинских работников. При этом они отмечают стигматизацию пациентов с коронавирусной инфекцией со стороны младшего и среднего медицинского персонала (*Сорокин и др.* 2021). Социологи на основе онлайн-опросов и анализа данных СМИ выявляют стигматизацию заболевших и людей с симптомами ОРВИ в начальный период пандемии (*Туркулец и др.* 2020; *Ослон и др.* 2021). Пандемийная специфика стигматизации как процесса, происходящего не только на уровне межличностных интеракций, но и в международных отношениях, выявляется политологами. Отмечаются процессы самостигматизации и связь усиления стигмы с инфодемией (*Арсентьева* 2021). Серьезный вклад в изучение особенностей российской инфодемии, инфодемических нарративов, фейков, слухов и вернакулярной реакции на эпидемию вносят фольклористы (*Архипова и др.* 2020).

Основные результаты исследования

По данным официальных СМИ, в России первая “волна” пандемии прошла в Москве, Санкт-Петербурге и центральных регионах России в марте–мае 2020 г., в остальных регионах – с задержкой на 1,5–2 месяца. Вторая “волна” – в октябре–декабре 2020 г. Для обеих волн характерно наличие дискурса очуждения, он различен по степени выраженности и общей тональности. В первую “волну” четко определяются группы очуждаемых, присутствуют негативные оценки, порицание, осуждение, предостережения, вербальная агрессия. Среди активно очуждаемых первой “волны” выделяются прежде всего “китайцы”, “иностранцы”, “вернувшиеся из Италии”, “москвичи”, медицинские работники, заболевшие коронавирусом, пожилые (65+), жители крупных городов и регионов с высоким числом заболевших (например, “питерцы”, “дагестанцы”).

Массово и эмоционально обсуждаемая в социальных сетях и СМИ категория первой “волны” – “москвичи”. Обсуждение “москвичей” характерно как для соседних с Москвой областей, так и для чрезвычайно удаленных от столицы регионов. Авторы подавляющего числа сообщений декларируют “заразность” “москвичей” и в связи с этим – исходящую от них опасность. Обращает на себя внимание общая негативная тональность обсуждений и повторяющийся мотив – “москвичи повсюду заразу разносят”. На основе данного мотива и характерной для него лексики после предварительных тестов составлен контекстный поисковый запрос с вариативностью.

Динамика числа сообщений показывает, что основной всплеск активности подобного обсуждения начался в двадцатых числах марта – середине апреля и продолжался до середины мая 2020 г. Еще один пик активности, значительно уступающий по численности сообщений весеннему, пришелся на вторую половину июля. Далее, вплоть до конца изучаемого периода, количество сообщений было стабильно низким с небольшой флуктуацией в ноябре – первой половине декабря 2020 г. (Рис. 1).

Авторы подавляющего числа сообщений настроены негативно по отношению к “москвичам” (Рис. 2).

Суммарный охват потенциальной аудитории в пиковый период обсуждения

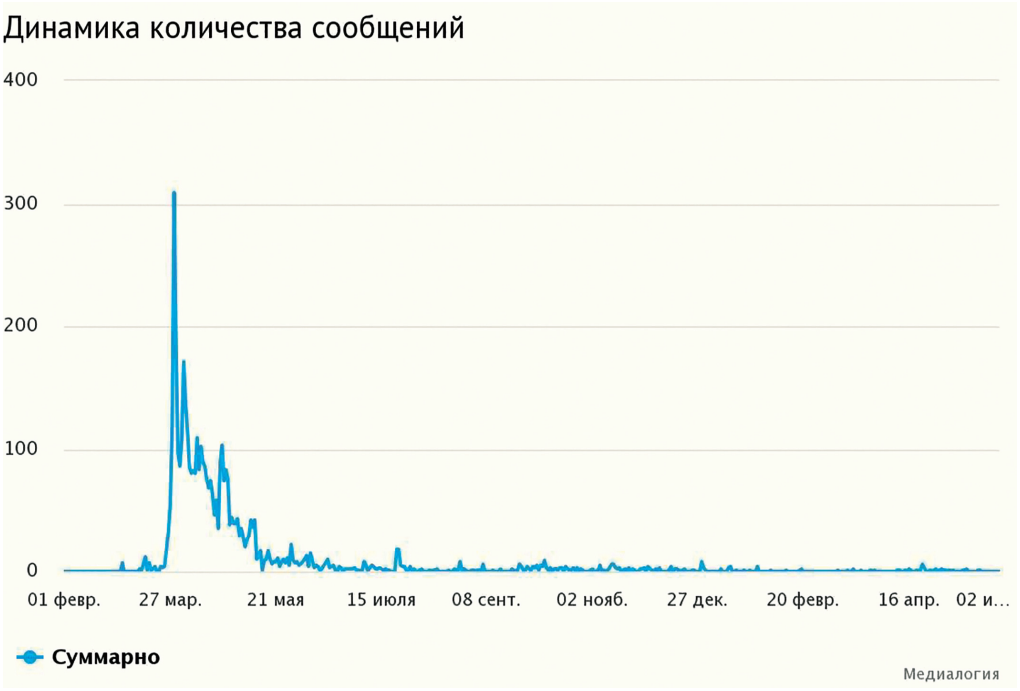


Рис. 1. Динамика количества сообщений

достигал 50 млн чел. К примеру, в пиковый день 30 марта он составил более 53 млн чел., а в пиковый день 16 апреля – чуть менее 48 млн чел.

Наиболее активно обсуждали “заразность” и опасность, исходящую от “москвичей”, в социальной сети “ВКонтакте” (1807), в два раза меньше – в “Одноклассниках” (956), в шесть раз меньше – в Facebook* (453) и т.д. (Табл. 1).

Таблица 1

Активность обсуждения в разных социальных сетях (*в категорию “Другие” входят блоги, форумы, СМИ, Youtube, мессенджеры, сообщества – Telegram, Mail.ru, Twitter, TikTok, Яндекс.Дзен и др.)

Площадка	Количество сообщений
“ВКонтакте”	1807
“Одноклассники”	956
Facebook*	453
Instagram*	280
Другие	1807

* Принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

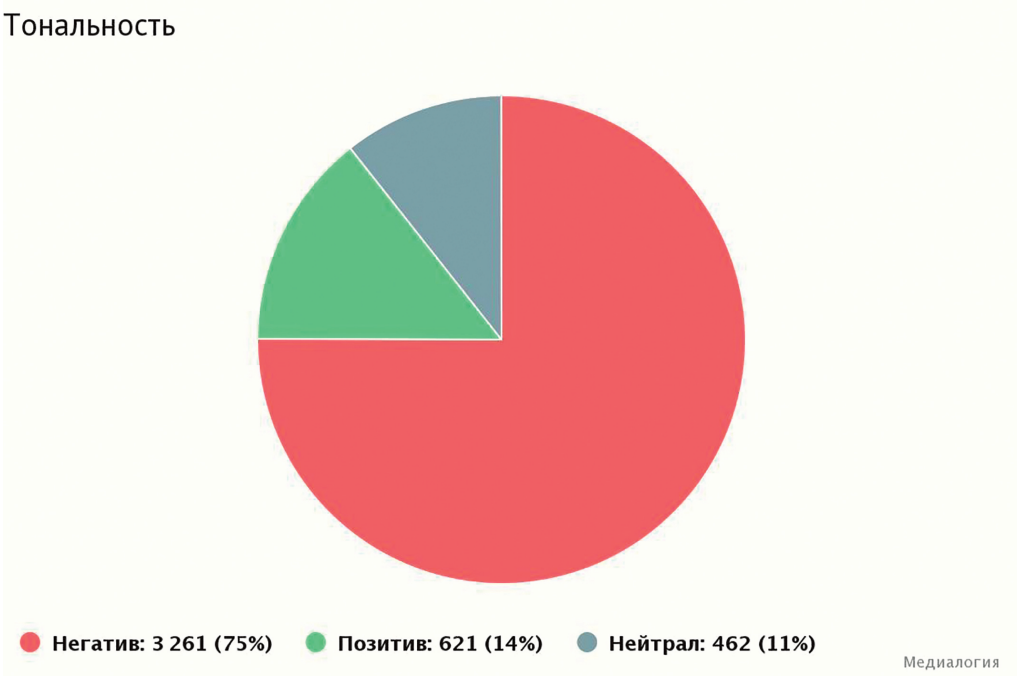


Рис. 2. Тональность сообщений

Соотношение активности дискуссии между социальными сетями и другими площадками для обсуждений представлено в Таблице 2.

Таблица 2

Активность обсуждения на разных типах площадок

Площадка	Количество сообщений
Социальные сети	3688
Форумы	199
Блоги	273
Мессенджеры	60
СМИ	122

Подавляющее число сообщений (3478) определяются как сообщения из России, 730 сообщений не имеют геолокации, из оставшихся наибольшее число (по мере убывания) – из Украины, Казахстана, США, Германии, Беларуси и еще 18 стран. Общее число по этим странам невелико. У 82,7% (2875) сообщений можно определить точное местоположение.

Вредоносность “москвичей” в связи с пандемией обсуждали в 78 субъектах РФ в 85,5% (2973) сообщений. Наиболее активны в такого рода дискуссиях были жители столичного региона и граничащих с ним областей, а также традиционных курортных и туристических регионов, например Крыма, Красно-

дарского края, Карелии. Схожая картина наблюдалась в динамике показателя вовлеченности. Индекс вовлеченности отражает сумму лайков, комментариев, репостов или ретвитов сообщения. Наиболее обеспокоенными оказались жители ближайших к Москве областей и тех, которые считаются курортными (Табл. 3).

Таблица 3

Количество сообщений и уровень вовлеченности по регионам

Топ-25 регионов РФ	Сообщения	Аудитория
Москва	711	132 066 517
Без региона	505	64 591 881
Смоленская область	197	3 255 418
Ярославская область	182	15 819 854
Московская область	166	16 154 030
Краснодарский край	123	22 930 023
Владимирская область	98	4 781 950
Санкт-Петербург	86	31 538 628
Крым Республика	83	3 831 185
Тверская область	75	16 973 712
Калужская область	67	5 240 142
Тульская область	62	13 253 518
Нижегородская область	59	15 659 745
Челябинская область	59	4 833 379
Рязанская область	57	9 647 367
Воронежская область	47	6 762 505
Республика Карелия	39	20 366 137
Ростовская область	38	6 523 419
Свердловская область	36	1 002 695
Самарская область	35	5 942 611
Вологодская область	33	3 613 971
Тамбовская область	33	427 922
Белгородская область	30	2 821 300
Волгоградская область	29	19 676 756
Калининградская область	28	10 474 626

Всего в дискуссию было вовлечено 459 городов. Наибольшую обеспокоенность “москвичи” вызывали у жителей Санкт-Петербурга, Смоленска,

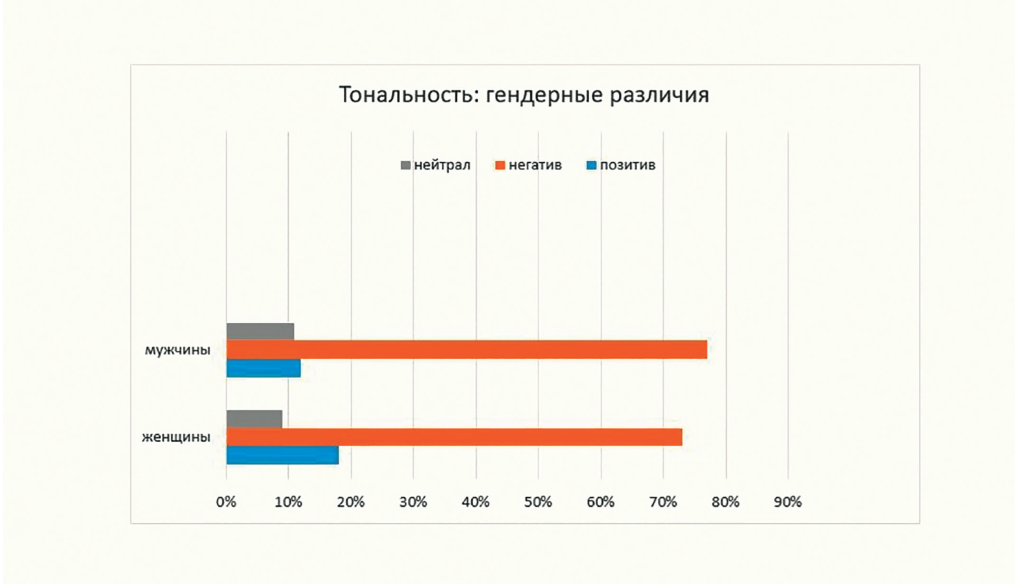


Рис. 3. Тональность: гендерные различия

Ярославля, Рославля, Краснодара, Рязани, Владимира, Калуги, Твери, Тулы, Челябинска, Петрозаводска, Симферополя, Воронежа, Нижнего Новгорода, Переславля-Залесского, Севастополя, Сочи, Калининграда, Волгограда, Тамбова, Новосибирска, Белгорода.

Автоматическое распознавание пола и тональности поисковой системой неинформативно. Эти показатели определены “вручную”, с помощью анализа содержания каждого сообщения. Среди принимающих участие в обсуждении поведения “москвичей” преобладают женщины, их 49%, авторов-мужчин 34%, и для 17% сообщений пол автора определить невозможно.

Распределение сообщений по тональности (негативные, позитивные или нейтральные) обнаруживает сходную тенденцию для мужчин и женщин – негативные оценки преобладают (Рис. 3). Женщины оставили 1556 негативных сообщений (73%), позитивны 384 сообщения (18%) и нейтральны по тональности 184 сообщения (9%). Мужчинам принадлежит 1148 (77%) сообщений, носящих негативный характер, позитивными можно назвать 173 сообщения (12%) и нейтральными – 168 сообщений (11%).

Основная масса негативных сообщений приходится на двадцатые числа марта – середину апреля 2020 г. Анализ динамики числа сообщений показывает резкий скачок 25-26 марта и пик 28 марта 2020 г., еще один взлет – с 4 по 9 апреля 2020 г. Последующие всплески первой “волны” уже не достигали мартовских значений.

Сопоставительный анализ текстов в СМИ и текстов сообщений в социальных сетях за вторую половину марта показывает, что взлет и пик информационной активности связаны с объявлением 25 марта нерабочих дней, а также с введением режима самоизоляции для москвичей 30 марта 2020 г. Взрыв возмущения и раздражения и, как следствие, развитие дискурса очуждения Москвы и “москвичей” вызвали решения о закрытии города на въезд и одновременно разрешение на выезд. Вот типичный текст периода 25–28 марта 2020 г.:

Вчера ВВП объявил нерабочую неделю, а выезд из городов запретить забыл. Завтра, послезавтра москвичи и петербуржцы повезут развозить заразу по близлежащим областям – Тверской, Владимирской, Псковской, Новгородской и далее по списку – приготовиться. Заезд во все магазины по ходу движения, нужно шашлыками закупиться. Правильное решение, всех врачей нужно озадачить работой, чего коронавирус концентрированно держать... Китайский новый год, блин (ПМА 2020).

В первых числах апреля в СМИ выходит текст, содержащий высказывание мэра Москвы С.С. Собянина, недовольного поведением москвичей. Этот текст активно тиражируется СМИ, постится и репостится в соцсетях и блогах, вызывая волну комментариев:

Безответственные жители Москвы стали самым серьезным источником распространения коронавируса в столице, считает мэр города Сергей Собянин. Москвичи проигнорировали предупреждение властей и отправились отдыхать в Куршевель и на другие европейские курорты, когда там уже началось массовое заражение вирусом, рассказал градоначальник в интервью “РИА Новости”. “Объявили карантин [в Европе] – более того, сделали это буквально перед праздниками, когда длинные праздники были перед 8 марта, и довели до горожан, что не надо лететь в Европу, не надо в Куршевель лететь, потому что вы можете там заразиться и привезти оттуда инфекцию” – напомнил Собянин. «Вы знаете, это было воспринято как издевка какая-то: “Да что вы? Такого не может быть!”» (*Слабиев* 2020)[3].

Анализ текстов сообщений, многие из которых являются репостами исходного текста с добавлением негативных комментариев относительно поведения “москвичей”, тональности комментариев, лексики, индекса вовлеченности в дискуссию, а также числа комментариев показывает, что вышеприведенный текст, очевидно, если не спровоцировал, то оказал влияние на формирование, распространение и эмоциональную окраску обсуждения “москвичей”.

Визуализация по частоте и связанности слов поискового запроса представлена на Рис. 4. Более крупный шрифт соответствует большей частоте употребления слова в сообщениях.

Рис. 4. Лексический анализ сообщений

Сообщения и комментарии содержат упоминания о “безответственных москвичах”, “больных москвичах”, “заразных москвичах”, “короновирусных москвичах”, а также слов “москвич”/“москвичи” в сочетании со словами “зараженный”, “драный”, “проклятый”, “упертый”, “глупый”, “грязный”, “тупой”, “бл…кий”, “суки”, “разносчик” и т.д. В сообщениях коронавирус также называют “московской бациллой”, “московской заразой”.

Авторы и комментаторы текстов обеспокоены тем, что “москвич” или “москвичи” “бегут от заразы”, “бегут в регионы” или, как вариант, “бегут” в их – авторов и комментаторов – “чистый” регион/область, “расползаются” и “заразу” “растаскивают”, “разносят”, “распространяют”, “развозят”, “завозят” как “тараканы”, “крысы”, “клопы”, “паразиты”. Москвичи, по мнению авторов и комментаторов, приезжают в их “чистый” регион/область/город/село, скрываются и “всех заражают”.

По отношению к “москвичам” предлагалось применять следующие меры: сажать на карантин, не сдавать жилье, портить (прокалывать шины)/переворачивать/поджигать машины с московскими номерами, доносить (за несоблюдение карантина), отправлять на принудительную изоляцию, не пускать в магазины, не продавать продукты, закрыть аэропорты, перекрыть дороги, запретить въезд в регион/область/город/село/СНТ, чтобы “ни одна московская бацилла не проникла”, ссаживать с поездов, избивать, отбирать деньги и имущество, портить имущество, не пускать или не выпускать из своих домов/квартир/дач, штрафовать “разносчиков”, отлавливать и изолировать или отправлять “восвояси” – как вариант, в Сибирь или на шахту в Воркуту, и т.п. и т.д.

Авторы и комментаторы сообщений предлагают и призывают “закрыть” Москву полностью или на выезд, “изолировать от России”, “окопать рвом” и никого из города не выпускать, сжечь, отменить железнодорожное и авиасообщение с Москвой, не вывозить из Москвы товары и продукты и т.п.

Некоторые из перечисленных выше мер реализовывались на практике. Информанты утверждали, что “москвичам” не сдавали внаем жилье (Владимирская обл., Ивановская обл., Ярославская обл., Республика Крым, Краснодарский край) или сдавали с неохотой и подробными расспросами о состоянии здоровья; не пускали на въезд в дачные СНТ, не выпускали с дачных участков, угрожали расправой/поджогом с требованием уехать из деревни/дачного СНТ; не пускали в поселковые магазины или не продавали продукты; бросали камни в окна домов/дач “москвичей”; не пускали на автостоянки машины с московскими номерами, запрещали заходить в магазин пассажиров таких автомобилей, дистанцировались от пассажиров этих машин в магазинах, на автозаправках, в кафе и ресторанах; прокалывали шины, разбивали стекла, поджигали машины с московскими номерами; сообщали в полицию, органы Роспотребнадзора о проживающих в их доме/подъезде “москвичах”, нарушающих карантинные предписания; избегали общения, обходили стороной; не контактировали со знакомыми “москвичами”; не оказывали помощь заболевшим или обращавшимся за помощью “москвичам” (ПМА 2020).

При изучении веток дискуссий и в беседах с информантами выясняется, что под “москвичами” понимают тех, кто едет в Москву/приехал из Москвы, перемещается на автомобиле с московскими номерами, прилетает/приезжает на общественном транспорте из столицы, а также тех, кто по каким-то причинам ассоциируется у них с Москвой. Это, например, жители столичного региона, которые сами, как мы видим, активно участвуют в очуждении “москвичей”. Чаще всего в категорию “москвичи” помимо коренных жителей столицы помещаются люди, временно проживающие в столице или работающие там вахтовым методом (Там же).

Выводы. Дискуссия

Выявленные особенности поведения по отношению к “москвичам” отражают основные положения эволюционной теории парохиального альтруизма, утверждающей, что ситуации экзистенциальной угрозы, усиливая просоциальность по отношению к тем, кто считается принадлежащим к той же группе, что и индивид, в то же время увеличивают враждебность по отношению к *чужим*, особенно если присутствие этих *чужих* воспринимается как дополнительная угроза безопасности. Проявление агрессии к чужим ярко проявилось в интернет-коммуникации, являющейся развитием форм поведения, характерных для обычной жизни. В виртуальном пространстве вербальная агрессия и гнев вылились в текстовые сообщения с угрозами и оскорблениями по отношению к очуждаемой группе.

На примере “москвичей” можно также наблюдать, что граница раскола на *своих* и *чужих* зачастую маркируется по старым привычным линиям. Москва и жители столицы традиционно противопоставлялись остальному населению страны и были объектом обиначивания, стереотипизации и маркирования в разные периоды истории. В массовом сознании они отделены от остальной страны, что иллюстрирует популярное высказывание “Москва – не Россия”. В каком-то смысле москвичи всегда были *чужими*, к ним более пристально присматривались и по отношению к ним считалось нормальным высказывать осуждение, они представлялись (особенно теми, кто никогда не жил в столице) высокомерными, ведущими незаслуженно легкий образ жизни, озабоченными материальным благополучием (*Григорьева*, *Хамидова* 2018; *Прокофьева*, *Крошкина* 2018). Москвичам всегда приписывалось “носительство” того или иного “вируса” – избалованности, снобизма, легкомысленности, что отражалось в том числе на образе москвича (*Березович*, *Кривощапова* 2015). В периоды стабильности и благополучия к “москвичам” относились более лояльно. Быстрое распространение опасной инфекции, выявляемой в первую очередь в больших городах, мгновенно и логично вписалось в концепцию традиционного “носительства” москвичами разных вредоносных тенденций, актуализировав коллективный российский сентимент в отношении Москвы и ее жителей.

Очуждение “москвичей” интересно также тем, что иллюстрирует особенности выстраивания границ между социальными группами во время кризисов в постиндустриальном мире. Именно в процессе разрушения привычного образа жизни рождаются так наз. контекстуальные *чужие* – те, на чуждость которых в обычной, не угрожающей ситуации закрывают глаза, но которая выходит на первый план в условиях резких изменений социальной среды. По сообщениям информантов, “москвичи” в допандемийные времена вносили значительный позитивный вклад в локальные экономики, были выгодными партнерами социокультурного взаимодействия. С началом пандемии этот привычный выгодный партнер в одночасье стал *чужим*, по отношению к которому становятся допустимыми дистанцирование, физическое и социальное, девиантное поведение и проявление открытой агрессии. К контекстным *чужим* можно отнести и жителей своего же города, работавших в Москве и вынужденных вернуться на малую Родину из-за локдауна. Внезапно они перестали быть *своими* для *своих*. Буквально на глазах произошли процессы новой категоризации, размежевания, обновления социальных границ и стереотипизации: люди очуждались по факту связи с Москвой.

“Москвичи” предстают в очуждающих сообщениях не просто как иная социальная группа, но как иной биологический вид. Зооэпитеты помещают “москвичей” в один класс с животными и насекомыми-паразитами. В исходных

сообщениях и ветках комментариев при описаниях угрозы, исходящей от “москвичей”, употребляются соответствующие глаголы и прилагательные. Особенно это характерно для сообщений за март-апрель 2020 г. Ретрансляция данных дискурсивных особенностей происходила не только через социальные сети, блоги, форумы, но и через СМИ, в том числе и через государственные каналы распространения информации.

По отношению к “москвичам” выражается весь спектр негативных эмоций: начиная от недовольства, раздражения, осуждения и заканчивая агрессией и завуалированными и даже открытыми угрозами расправы. Авторы сообщений и информанты отмечают, что “москвичи” “везут”, “несут” с собой не только “заразу”, угрожая здоровью и жизни жителей регионов, но и экономические проблемы – дефицит продуктов, жилья (что влечет за собой повышение цен на товары и услуги).

Практики очуждения “москвичей” развивались в логике парохиального альтруизма: устранение опасности и риска для группы *своих* связывалось с физическим отстранением или устранением *чужих* как источника распространения малоизученной (пришедшей извне, *чужой*) инфекции. По отношению к “москвичам” применялись или демонстрировалось намерение применить “классические” приемы изгнания, изоляции, недопущения. Информанты-москвичи отмечали, что чувствовали недоверие, настороженность, враждебность и часто избегали сообщать (собственникам жилья, продавцам, чиновникам), откуда они приехали, скрывали данные паспортов, стремились скрыть свою “московскость”. В ситуациях, когда это было невозможно – на заправках, на автостоянках, в придорожных кафе и магазинах, – некоторые их них испытывали неприятные чувства, ощущали угрозу или отторжение, враждебность, исходящую от “местных жителей”. В отдельных ситуациях люди испытывали чувство унижения, например, когда их подробно расспрашивали о состоянии здоровья и проявляли к ним недоверие. Для многих “москвичей” такая ситуация была непривычной (например, для собственников в деревнях или дачных СНТ). Характерно, что для “москвичей” в целом также свойственно биологизировать навязанную извне инаковость: информанты отмечали, что стали “как будто не люди”, как “обезьяны”, “животные” (ПМА 2020).

Очуждению подвергались и “москвичи”, и сам город Москва. Авторы сообщений, опрошенные местные жители четко выделяли *свое* – “чистый”, не затронутый инфекцией город/регион/село и его “чистых” жителей, и опасную, “заразную”, *чужую* Москву и всех, кто с ней связан. Стремясь обезопасить *своих*, наиболее обеспокоенные призывали буквально отгородить *чужих* и опасный, “испорченный” инфекцией регион от остального мира.

В ситуации быстрого распространения неизвестной болезни в первый, самый драматичный период пандемии массовое перемещение “москвичей” в регионы воспринималось как вторжение. “Москвичи” представлялись основными переносчиками новой “заразы” и воспринимались как нечто грязное и опасное. Москва, “москвичи” в сознании очуждающих приравнялись к опасному вирусу, “заразе”, болезни, а “московскость” автоматически превратилась в “заразность”, стала признаком/маркером опасного субъекта, взаимодействие с которым нежелательно и опасно. Ощущение собственной инаковости, желание скрыть свою “московскость”, с одной стороны, стереотипизация, дегуманизация, очуждение, дискриминация, – с другой, свидетельствуют о процессах формирования социальной стигмы, которая могла быть видимой, к примеру, в ситуациях изгнания “москвичей” из дачных СНТ, нападений на автомашины с московскими номерами или в изменении отношения к местным, работающим в Москве. Либо невидимой, как в случае с самостигматизацией снимающих жилье “москвичей”.

Наиболее вероятно, что эти процессы усилились очуждающими высказываниями и поведением официальных лиц, заявляющих о неразумном и безответственном поведении “москвичей”, отделяя их таким образом от остального “разумного” и “ответственного” социума, или открыто призывающих закрыть границы регионов от “москвичей”, не сдавать им жилье, а также слухами, фактами дискриминации, агрессии в локальных сообществах, где подобные призывы могли восприниматься как прямое руководство к действию.

Мы полагаем также, что очуждению способствовали стремительная медикализация общественного дискурса и желание СМИ и медийных акторов на разных платформах получить выгоды от “хайпа” вокруг противоречивых репрезентаций вируса и болезни, с одной стороны, и недостатка проверенной информации об инфекции, течении болезни, путях распространения инфекции – с другой. В ситуации эпидемии люди для определения того, кто может быть инфицирован и опасен, используют социальные маркеры и знаки, а не симптомы. Так проще и эффективней обезопасить *своих*. Факты, свидетельствующие о том, что COVID-19 может распространяться бессимптомно, и то, что Москва – мегаполис с тесным скоплением людей и “входные ворота” страны, а, соответственно, и инфекции, дали людям повод для дополнительной рационализации своего негативного отношения к “москвичам” и очуждающего поведения. Подобное восприятие жителей мегаполисов отмечалось во многих странах.

Исследование носит фундаментальный характер, однако внимательный анализ полученных результатов может помочь скорректировать ограничительные меры, принимаемые на федеральном и городском уровнях в ситуации возникновения и быстрого распространения новых вирусных угроз. Проведенное исследование обнаруживает связь между сообщениями, транслируемыми чиновниками высокого уровня, и эскалацией или провоцированием конфликта между группами, особенно если одна из взаимодействующих групп и ранее была очуждаема. Так, неосторожное высказывание мэра Москвы, осуждающее “безответственных” жителей столицы, растиражированное федеральными СМИ, а на следующем этапе – социальными сетями и блогерами, усилило общую волну инфодемии первых месяцев пандемии и обострило дискуссии между пользователями Рунета об особой “вредоносности” жителей столичного региона, что, возможно, в ряде случаев имело последствия и в реальной жизни (избиения “москвичей”, перекрытия дорог, мелкие конфликты на вербальном уровне). Свою негативную роль сыграли и вбросы фейковых новостей о масштабном заражении москвичей коронавирусом (*Сачков* 2020). Намеренно стигматизирующие или неосторожные высказывания в медийном пространстве тиражируются с огромной скоростью через социальные сети. Репосты в публичном пространстве нормализуют сюжет, что способствует его еще более активному распространению и изменению поведения значительного числа людей (*Архипова* 2020: 241) Очуждающие посты провоцируют ксенофобское поведение.

По мере роста числа случаев заболевания COVID-19 всплеск ксенофобии и дискриминационного поведения по отношению к представителям разных социальных и этнических групп наблюдался во многих странах и в ряде случаев был активизирован сообщениями в СМИ. В США, где коронавирус получил название “китайский грипп” или “вирус Ухань”, мгновенно выросли антиазиатские настроения (*Noel* 2020; *Reny*, *Barreto* 2020).

Кейс “москвичей” интересен тем, что на его примере мы видим, как быстро в ситуации глобальной угрозы в современном информационном пространстве формируется образ *новых чужих*, актуализуется стереотипированный образ *старых чужих*, ложась на благодатную почву закрепившихся на эволюционном пути нашего вида страхов, связанных со взаимодействием с любыми *иными*, *другими*.

Примечания

[1] Сообщения – тексты по теме поискового запроса: публикации в интернет-СМИ, сообщения из форумов, отзывы, посты, репосты, комментарии, сторис в социальных сетях, распознанные системой тексты на картинках в сообщениях в социальных сетях, транскрипты видеохостинга Youtube.

[2] Дж. Фелан и Б. Линк выделяют основные этапы формирования стигмы. Первый – навешивание ярлыка (выделение и утрирование черты индивида). Второй – стереотипизация (формирование доминирующих представлений о том, что носители ярлыка имеют нежелательные качества). В отношении их носителей формируются отрицательные социальные стереотипы. Далее следует стадия сепарации – индивид с ярлыком помещается в отдельную категорию, происходит четкое деление на "мы" и "они". Финальный этап – дискриминация. Стигматизируемый индивид подвергается отторжению, его права ущемляются, происходит потеря социального статуса.

[3] Цитата была взята в ходе проведения исследований 02.06.2021. В настоящее время первая часть цитаты на сайте удалена (удаленный фрагмент выделен курсивом).

Источники и материалы

ПМА 2020 – Полевые материалы авторов. Данные интервью, взятые у жителей Москвы, Ярославской, Московской, Владимирской, Костромской, Ивановской областей, Краснодарского края, 2020 г.

Сачков 2020 – *Сачков И.* Group-IB начала расследование о вбросе фейковых новостей о масштабном заражении москвичей коронавирусом // Group-IB. 02.03.2020. https://www.group-ib.ru/media/fake-news-coronavirus

Слабиев 2020 – *Слабиев А.* Собянин пожаловался на москвичей, отдыхавших в Куршевеле // DailyStorm. 10.04.2020. https://dailystorm.ru/news/sobyanin-pozhalovalsya-na-moskvichey-otdyhavshih-v-kurshevele (дата обращения: 02.06.2021).

Научная литература

Арсентьева И.И. Политический дискурс стигматизации Китая в контексте пандемии COVID-19 // Вестник МГИМО-Университета. 2021. Т. 14 (2). С. 22–46. https://doi.org/10.24833/2071-8160-2021-2-77-22-46

Архипова А.С. и др. Пути российской инфодемии: от WhatsApp до Следственного комитета // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. № 6 (160). С. 231–265. https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.6.1778

Березович Е., *Кривощапова И.* Образ Москвы в зеркале русского и иностранных языков: Человек. Культура. Политика и экономика // Quaestio Rossica. 2015. № 1. С. 129–152. https://doi.org/10.15826/qr.2015.1.083

Бородкина О.И. Социальный контекст эпидемии ВИЧ/СПИДа в России // Журнал исследования социальной политики. 2008. Т. 6 (2). С. 151–176.

Григорьева К.С., *Хамидова И.А.* Сельские жители Чеченской Республики о Москве и москвичах // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 3 (145). С. 230–247. https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.3.12

Зверев В.А. Санитарная культура и жизнесохранительное поведение крестьянства Верхнего Приобья (два сюжета из второй половины XIX – первой трети

XX в.) // Бердск: прошлое, настоящее, будущее: сборник статей и материалов научно-практической конференции / Ред. В.И. Соболев, В.И. Баяндин, Л.И. Васеха. Новосибирск: Администрация г. Бердска Новосибирской обл.; ДЮЭЦ “Берегиня”; НГПУ, 1996. Вып. 1. С. 1–8.

Звоновский В.Б. ВИЧ и стигма // Журнал исследований социальной политики. 2008. Т. 6 (4). С. 505–522.

Канищев В.В., *Мещеряков Ю.В.*, *Яковлев Е.В.* Источники изучения поведения населения и деятельности властей Тамбовской губернии в условиях холерных эпидемий XIX в. // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2006. № 1 (41). С. 15–27.

Михель Д.В., *Михель И.В.*, *Сироткина И.Е.* Медицина против эпидемий в Поволжье: социально-исторический контекст (1890–1925) // Вестник Евразии. 2004. №. 3. С. 113–139.

Ослон А.А. и др. Социология пандемии. Проект коронаФОМ. М.: Институт Фонда Общественное Мнение (инФОМ), 2021.

Прокофьева А.М., *Крошкина М.С.* Ценностные ориентации современного москвича в представлениях российских мигрантов // Социодинамика. 2018. № 5. С. 21–28. https://doi.org/10.25136/2409-7144.2018.5.26209

Салякина Е.Д., *Алентьева И.А.*, *Родина Е.А.*, *Давиденко М.В.* Агрессия и насилие в отношении медицинских работников во время пандемии COVID-19 // Acta Medica Eurasica. 2022. № 1. С. 44–55. https://doi.org/10.47026/2413-4864-2022-1-44-55

Соколовский С.В. Образы “других” в российской науке, политике и праве. М.: Путь, 2001.

Сорокин М.Ю. и др. Популяционное исследование психического здоровья медработников России: факторы дистресса, ассоциированного с пандемией COVID-19 // Социальная и клиническая психиатрия. 2021. Т. 31 (1). С. 49–58.

Сорокин П.А. Человек и общество в условиях бедствий: влияние войны, революции, голода, эпидемии на интеллект и поведение человека, социальную организацию и культурную жизнь. СПб.: Міръ, 2012.

Туркулец С.Е., *Туркулец А.В.*, *Листопадова Е.В.*, *Сокольская М.В.* Социальная стигматизация в период пандемии // Социодинамика. 2020. № 5. 11–25. https://doi.org/10.25136/2409-7144.2020.5.32945

Тювина Н.А., *Высокова В.О.*, *Максимова Т.Н.*, *Прохорова С.В.* Причины и предикторы психических нарушений в период пандемии COVID-19 // Неврология, нейропсихиатрия, психосоматика. 2021. Т. 13 (6). С. 85–90. https://doi.org/10.14412/2074-2711-2021-6-85-90

Шлее Г. Управление конфликтами: теория и практика. М.: Терра, 2004.

Albert E. Illness and Deviance: The Response of the Press to AIDS // The Social Dimensions of AIDS: Method and Theory / Eds. D.A. Feldman, T.M. Johnson. N.Y.: Praeger, 1986. P. 163–178.

Bartos V., *Bauer M.*, *Cahlíková J.*, *Chytilová J.* Covid-19 Crisis Fuels Hostility against Foreigners // SSRN. 18.06.2020. http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3593411

Bernhard H., *Fischbacher U.*, *Fehr E.* Parochial Altruism in Humans // Nature. 2006. Vol. 442 (7105). P. 912–915. https://doi.org/10.1038/nature04981

Bowles S. Did Warfare Among Ancestral Hunter-Gatherers Affect the Evolution of Human Social Behaviors? // Science. 2009. Vol. 324 (5932). P. 1293–1294. https://doi.org/10.1126/science.1168112

Bruneau E.G., *Cikara M.*, *Saxe R.* Parochial Empathy Predicts Reduced Altruism and the Endorsement of Passive Harm // Social Psychological and Personality Science. 2017. Vol. 8 (8). P. 934–942. https://doi.org/10.1177/1948550617693064

Burkova V.N. et al. Predictors of Anxiety in the COVID-19 Pandemic from a Global

Perspective: Data from 23 Countries // Sustainability. 2021. Vol. 13 (7). P. 4017. https://doi.org/10.3390/su13074017

Butovskaya M.L. et al. Cross-Cultural Perspectives on the Role of Empathy during COVID-19's First Wave // Sustainability. 2021. Vol. 13 (13). P. 7431. https://doi.org/10.3390/su13137431

Crawford R. The Boundaries of the Self and the Unhealthy Other Reflections on Health, Culture and AIDS // Social Science & Medicine. 1994. Vol. 38 (10). P. 1347–1365. https://doi.org/10.1016/0277-9536(94)90273-9

Dimijian G.G. Warfare, Genocide, and Ethnic Conflict: A Darwinian Approach // Baylor University Medical Center Proceedings. 2010. Vol. 23 (3). P. 292–300. https://doi.org/10.1080/08998280.2010.11928637

Goette L., *Huffman D.*, *Meier S.*, *Sutter M.* Group Membership, Competition, and Altruistic Versus Antisocial Punishment: Evidence from Randomly Assigned Army Groups // IZA Discussion Paper. 2010. No. 5189. https://ssrn.com/abstract=1682710

Hewstone M., *Rubin M.*, *Willis H.* Intergroup Bias // Annual Review of Psychology. 2002. Vol. 53 (1). P. 575–604. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.53.100901.135109

Hoffman E. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. N.Y.: Simon & Schuster, 1963.

Hsu M., *Liu Ch.* Discourse of "Othering" during the SARS Outbreak in Taiwan: A News Analysis // Population Dynamics and Infectious Diseases in Asia / Eds. A.C. Sleigh et al. Singapore: World Scientific, 2006. P. 329–350.

Ivic S., *Petrovic R.* The Rhetoric of Othering in a Time of Pandemic: Labeling COVID-19 as a "Foreign Virus" in Public Discourse // Kultura Polisa. 2020. Vol. 17 (43). P. 421–433.

Joffe H. Risk and "the Other". Cambridge: Cambridge University Press, 1999. https://doi.org/10.1017/CBO9780511489846

Joffe H., *Haarhoff G.* Representations of Far-Flung Illnesses: The Case of Ebola in Britain // Social Science & Medicine. 2002. Vol. 54 (6). P. 955–969. https://doi.org/10.1016/s0277-9536(01)00068-5

Kasperson R.E., *Jhaveri N.*, *Kasperson J.X.* Stigma and the Social Amplification of Risk: Toward a Framework of Analysis // Risk, Media and Stigma: Understanding Public Challenges to Modern Science and Technology / Eds. J. Flynn, P. Slovic, H. Kunreuther. L.: Routledge, 2001. P. 176–195.

Keil R., *Ali H.* Multiculturalism, Racism and Infectious Disease in the Global City: The Experience of the 2003 SARS Outbreak in Toronto // TOPIA. 2006. Vol. 16. P. 23–49. https://doi.org/10.3138/TOPIA.16.23

Link B.G., *Phelan J.C.* Conceptualizing Stigma // Annual Review of Sociology. 2001. Vol. 27. P. 363–385. https://doi.org/10.1146/annurev.soc.27.1.363

Lubi K. et al. "Other Patients Become a Secondary Priority": Perceptions of Estonian Frontline Healthcare Professionals on the Influence of COVID-19 on Health (in) Equality and Ethical Decision-Making // Journal of Communication in Healthcare. 2022. Vol. 15 (1). P. 54–63.

Mak W.W.S. et al. Comparative Stigma of HIV/AIDS, SARS, and Tuberculosis in Hong Kong // Social Science and Medicine. 2006. Vol. 63 (7). P. 1912–1922. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2006.04.016

Noel T.K. Conflating Culture with COVID-19: Xenophobic Repercussions of a Global Pandemic // Social Sciences & Humanities Open. 2020. Vol. 2 (1). P. 100044. https://doi.org/10.1016/j.ssaho.2020.100044

O'Brien M.L., *Eger M.A.* Suppression, Spikes and Stigma: How COVID-19 Will Shape International Migration and Hostilities toward It // International Migration

Review. 2021. Vol. 55 (3). P. 640–659. https://doi.org/10.1177/0197918320968754
Parker P., *Aggleton P.* HIV and AIDS-related Stigma and Discrimination: A Conceptual Framework and Implications for Action // Social Science and Medicine. 2003. Vol. 57 (1). P. 13–24. https://doi.org/10.1016/s0277-9536(02)00304-0
Piazza J., *Bering J.M.* Evolutionary Cyber-Psychology: Applying an Evolutionary Framework to Internet Behavior // Computers in Human Behavior. 2009. Vol. 25 (6). P. 1258–1269. https://doi.org/10.1016/j.chb.2009.07.002
Prikhodko O.V. et al. Ways of Expressing Emotions in Social Networks: Essential Features, Problems and Features of Manifestation in Internet Communication // Online Journal of Communication and Media Technologies. 2020. Vol. 10 (2). e202010. https://doi.org/10.29333/ojcmt/7931
Puurtinen M., *Mappes T.* Between-Group Competition and Human Cooperation // Proceedings of the Royal Society B. 2009. Vol. 276 (1655). P. 355–360. https://doi.org/10.1098/rspb.2008.1060
Reny T.T., *Barreto M.A.* Xenophobia in the Time of Pandemic: Othering, Anti-Asian Attitudes, and COVID-19 // Politics, Groups, and Identities. 2020. Vol. 10 (2). P. 209–232. https://doi.org/10.1080/21565503.2020.1769693
Roberto K.J., *Johnson A.F.*, *Rauhaus B.M.* Stigmatization and Prejudice during the COVID-19 Pandemic // Administrative Theory & Praxis. 2020. Vol. 42 (3). P. 364–378. https://doi.org/10.1080/10841806.2020.1782128
Semenova O., *Apalkova J.*, *Butovskaya M.* Spatial and Social Behavior of Single and Coupled Individuals of Both Sexes during COVID-19 Lockdown Regime in Russia // International Journal of Environmental Research and Public Health. 2021. Vol. 18 (8). P. 4283. https://doi.org/10.3390/ijerph18084283
Stenstrom E., *Stenstrom P.*, *Saad G.*, *Cheikhrouhou S.* Online Hunting and Gathering: An Evolutionary Perspective on Sex Differences in Website Preferences and Navigation // IEEE Transactions on Professional Communication. 2008. Vol. 51 (2). P. 155–168.
Taylor S. The Psychology of Pandemics: Preparing for the Next Global Outbreak of Infectious Disease. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2019.
Tyler T.R. Is the Internet Changing Social Life? It Seems the More Things Change, the More They Stay the Same // Journal of Social Issues. 2002. Vol. 58 (1): 195–205. https://doi.org/10.1111/1540-4560.00256
Ungar S. Hot Crises and Media Reassurance: A Comparison of Emerging Diseases and Ebola Zaire // The British Journal of Sociology. 1998. Vol. 49 (1). P. 36–56. https://doi.org/10.2307/591262
Walsh D., *Foster J.* A Contagious Other? Exploring the Public’s Appraisals of Contact with “Mental Illness” // International Journal of Environmental Research and Public Health. 2020. Vol. 17 (6). P. 2005. https://doi.org/10.3390/ijerph17062005
Whitty M.T. The Realness of Cybercheating: Men’s and Women’s Representations of Unfaithful Internet Relationships // Social Science Computer Review. 2005. Vol. 23. P. 57–67.

Research Article

Kryukova, N.V., and Y.I. Adam. Othering in Runet in the First Wave of the COVID-19 Pandemic [Ochuzhdenie i ochuzhdaemye v Runete v pervuiu “volnu” pandemii COVID-19]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 5, pp. 187–210. https://doi.org/10.31857/S0869541522050104 EDN: IBEBMI ISSN 0869-5415
© Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Natalia Kryukova | https://orcid.org/0000-0001-5247-1822 | nkryu@mail.ru | Russian State University for the Humanities (Miusskaya sq. 6, GSP-3, Moscow, 125047, Russia) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Yulia Adam | http://orcid.org/0000-0003-3839-8360 | yulia.adam@iea.ras.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords
othering, behavior, stigmatization, parochialism, us and them, Moscow, Muscovites, COVID-19

Abstract
The article examines the issue of othering in the Russian context during the first wave of the COVID-19 pandemic, drawing on the study of internet communications, mass media, and interviews. We have analyzed over 4000 text messages in various social and media networks of the Russian part of the internet, spanning the period from February 1, 2020, through June 2, 2021. The analysis showed that Muscovites were among the most deeply othered groups during the period as they were spoken of as contagious and therefore posing a danger. This may be seen as validating the basics of the theory of parochial altruism asserting that situations of existential danger foster prosocial behavior, at the same time raising the level of hostility towards the others, especially when the presence of the others is perceived as a threat to security. This also leads to the amplification of various stereotypes and markers, and it can be argued that politicians and administrative officials have significant influence on the ways in which phenomena of othering, labeling, categorization, and stigmatization proliferate.

Funding Information
This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Foundation for Humanities, https://doi.org/10.13039/100009094 [20-04-60186]

References

Albert, E. 1986. Illness and Deviance: The Response of the Press to AIDS. In *The Social Dimensions of AIDS: Method and Theory*, edited by D.A. Feldman and T.M. Johnson, 163–178. New York: Praeger.

Arkhipova, A.S., et al. 2020. Puti rossiiskoi infodemii: ot WhatsApp do Sledstvennogo komiteta [Specifics of Infodemic in Russia: From WhatsApp to the Investigative Committee]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 6 (160): 231–265. https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.6.1778

Arsenteva, I.I. 2021. Politicheskii diskurs stigmatizatsii Kitaia v kontekste pandemii COVID-19 [The Political Discourse of China Stigmatization in the Context of the COVID-19 Pandemic]. *Vestnik MGIMO-Universiteta* 14 (2): 22–46. https://doi.org/10.24833/2071-8160-2021-2-77-22-46

Bartos, V., M. Bauer, J. Cahlíková, and J. Chytilová. 2020. Covid-19 Crisis Fuels Hostility against Foreigners. *SSRN*. 18.06.2020. http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3593411

Berezovich, E., and I. Krivoshchapova. 2015. Obraz Moskvy v zerkale russkogo i inostrannykh iazykov: Chelovek. Kul'tura. Politika i ekonomika [The Image of Moscow in the Mirror of Russian and Foreign Languages: A Man, Culture, Politics and Economics]. *Quaestio Rossica* 1: 129–152. https://doi.org/10.15826/qr.2015.1.083

Bernhard, H., U. Fischbacher, and E. Fehr. 2006. Parochial Altruism in Humans. *Nature* 442 (7105): 912–915. https://doi.org/10.1038/nature04981

Borodkina, O.I. 2008. Sotsial’nyi kontekst epidemii VICh/SPIDa v Rossii [The Social Context of the HIV/AIDS Epidemic in Russia]. *Zhurnal issledovaniia sotsial’noi politiki* 6 (2): 151–176.

Bowles, S. 2009. Did Warfare among Ancestral Hunter-Gatherers Affect the Evolution of Human Social Behaviors? *Science* 324 (5932): 1293–1294. https://doi.org/10.1126/science.1168112

Bruneau, E.G., M. Cikara, and R. Saxe. 2017. Parochial Empathy Predicts Reduced Altruism and the Endorsement of Passive Harm. *Social Psychological and Personality Science* 8 (8): 934–942. https://doi.org/10.1177/1948550617693064

Burkova, V.N., et al. 2021. Predictors of Anxiety in the COVID-19 Pandemic from a Global Perspective: Data from 23 Countries. *Sustainability* 13 (7): 4017. https://doi.org/10.3390/su13074017

Butovskaya, M.L., et al. 2021. Cross-Cultural Perspectives on the Role of Empathy during COVID-19’s First Wave. *Sustainability* 13 (13): 7431. https://doi.org/10.3390/su13137431

Crawford, R. 1994. The Boundaries of the Self and the Unhealthy Other Reflections on Health, Culture and AIDS. *Social Science & Medicine* 38 (10): 1347–1365. https://doi.org/10.1016/0277-9536(94)90273-9

Dimijian, G.G. 2010. Warfare, Genocide, and Ethnic Conflict: A Darwinian Approach. *Baylor University Medical Center Proceedings* 23 (3): 292–300. https://doi.org/10.1080/08998280.2010.11928637

Goette, L., D. Huffman, S. Meier, and M. Sutter. 2010. Group Membership, Competition, and Altruistic Versus Antisocial Punishment: Evidence from Randomly Assigned Army Groups. *IZA Discussion Paper* 5189. https://ssrn.com/abstract=1682710

Grigoreva, K.S., and I.A. Khamidova. 2018. Sel’skie zhiteli Chechenskoi Respubliki o Moskve i moskvichakh [Rural Inhabitants of the Chechen Republic on Moscow and Muscovites]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial’nye peremeny* 3 (145): 230–247. https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.3.12

Hewstone, M., M. Rubin, and H. Willis. 2002. Intergroup Bias. *Annual Review of Psychology* 53 (1): 575–604. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.53.100901.135109

Hoffman, E. 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity.* New York: Simon & Schuster.

Hsu, M., and Ch. Liu. 2006. Discourse of “Othering” During the SARS Outbreak in Taiwan: A News Analysis. In *Population Dynamics and Infectious Diseases in Asia,* edited by A.C. Sleigh, et al., 329–350. Singapore: World Scientific.

Ivic, S., and R. Petrovic. 2020. The Rhetoric of Othering in a Time of Pandemic: Labeling COVID-19 as a “Foreign Virus” in Public Discourse. *Kultura Polisa* 17 (43): 421–433.

Joffe, H. 1999. *Risk and “the Other”*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511489846

Joffe, H., and G. Haarhoff. 2002. Representations of Far-Flung Illnesses: The Case of Ebola in Britain. *Social Science & Medicine* 54 (6): 955–969. https://doi.org/10.1016/s0277-9536(01)00068-5

Kanishchev, V.V., Yu.V. Meshcheriakov, and E.V. Yakovlev. 2006. Istochniki izucheniia povedeniia naseleniia i deiatel’nosti vlastei Tambovskoi gubernii v usloviiakh kholernykh epidemii XIX v. [Sources of Studying the Behavior of the Population and the Activities of the Authorities of the Tambov Province in

the Conditions of Cholera Epidemics of the XIX Century]. *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriia: Gumanitarnye nauki* 1 (41): 15–27.

Kasperson, R.E., N. Jhaveri, and J.X. Kasperson. 2001. Stigma and the Social Amplification of Risk: Toward a Framework of Analysis. In *Risk, Media and Stigma: Understanding Public Challenges to Modern Science and Technology*, edited by J. Flynn, P. Slovic, and H. Kunreuther, 176–195. London: Routledge.

Keil, R., and H. Ali. 2006. Multiculturalism, Racism and Infectious Disease in the Global City: The Experience of the 2003 SARS Outbreak in Toronto. *TOPIA* 16: 23–49. https://doi.org/10.3138/TOPIA.16.23

Link, B.G., and J.C. Phelan. 2001. Conceptualizing Stigma. *Annual Review of Sociology* 27: 363–385. https://doi.org/10.1146/annurev.soc.27.1.363

Lubi, K., et al. 2022. "Other Patients Become a Secondary Priority": Perceptions of Estonian Frontline Healthcare Professionals on the Influence of COVID-19 on Health (in) Equality and Ethical Decision-Making. *Journal of Communication in Healthcare* 15 (1): 54–63.

Mak, W.W.S., et al. 2006. Comparative Stigma of HIV/AIDS, SARS, and Tuberculosis in Hong Kong. *Social Science and Medicine* 63 (7): 1912–1922. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2006.04.016

Mikhel, D.V., I.V. Mikhel, and I.E. Sirotkina. 2004. Meditsina protiv epidemii v Povolzh'e: sotsial'no-istoricheskii kontekst (1890–1925) [Medicine against Epidemics in the Volga Region: Socio-Historical Context (1890–1925)]. *Vestnik Evrazii* 3: 113–139.

Noel, T.K. 2020. Conflating Culture with COVID-19: Xenophobic Repercussions of a Global Pandemic. *Social Sciences & Humanities Open* 2 (1): 100044. https://doi.org/10.1016/j.ssaho.2020.100044

O'Brien, M.L., and M.A. Eger. 2021. Eger Suppression, Spikes and Stigma: How COVID-19 Will Shape International Migration and Hostilities toward It. *International Migration Review* 55 (3): 640–659. https://doi.org/10.1177/0197918320968754

Oslon, A.A., et al. 2021. *Sotsiologiia pandemii. Proekt koronaFOM* [The Sociology of the Pandemic: Project CoronaFOM]. Moscow: Institut Fonda Obshchestvennoe Mnenie (inFOM).

Parker, P., and P. Aggleton. 2003. HIV and AIDS-related Stigma and Discrimination: A Conceptual Framework and Implications for Action. *Social Science and Medicine* 57 (1): 13–24. https://doi.org/10.1016/s0277-9536(02)00304-0

Piazza, J., and J.M. Bering. 2009. Evolutionary Cyber-Psychology: Applying an Evolutionary Framework to Internet Behavior. *Computers in Human Behavior* 25 (6): 1258–1269. https://doi.org/10.1016/j.chb.2009.07.002

Prikhodko, O.V., et al. 2020. Ways of Expressing Emotions in Social Networks: Essential Features, Problems and Features of Manifestation in Internet Communication. *Online Journal of Communication and Media Technologies* 10 (2): e202010. https://doi.org/10.29333/ojcmt/7931

Prokofeva, A.M., and M.S. Kroshkina. 2018. Tsennostnye orientatsii sovremennogo moskvicha v predstavleniiakh rossiiskikh migrantov [Value Orientations of a Modern Muscovite in the Representations of Russian Migrants]. *Sotsiodinamika* 5: 21–28. https://doi.org/10.25136/2409-7144.2018.5.26209

Puurtinen, M., and T. Mappes. 2009. Between-Group Competition and Human Cooperation. *Proceedings of the Royal Society B* 276 (1655): 355–360. https://doi.org/10.1098/rspb.2008.1060

Reny, T.T., and M.A. Barreto. 2020. Xenophobia in the Time of Pandemic: Othering, Anti-Asian Attitudes, and COVID-19. *Politics, Groups, and Identities* 10 (2): 209–232. https://doi.org/10.1080/21565503.2020.1769693

Roberto, K.J., A.F. Johnson, and B.M. Rauhaus. 2020. Stigmatization and Prejudice during the COVID-19 Pandemic. *Administrative Theory & Praxis* 42 (3): 364–378. https://doi.org/10.1080/10841806.2020.1782128

Salyakina, E.D., I.A. Alentyeva, E.A. Rodina, and M.V. Davidenko. 2022. Agressiia i nasilie v otnoshenii meditsinskikh rabotnikov vo vremia pandemii COVID-19 [Aggression and Violence against Medical Workers during the COVID-19 Pandemic]. *Acta Medica Eurasica* 1: 44–55. https://doi.org/10.47026/2413-4864-2022-1-44-55

Semenova, O., J. Apalkova, and M. Butovskaya. 2021. Spatial and Social Behavior of Single and Coupled Individuals of Both Sexes during COVID-19 Lockdown Regime in Russia. *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18 (8): 4283. https://doi.org/10.3390/ijerph18084283

Shlee, G. 2004. *Upravlenie konfliktami: teoriia i praktika* [Conflict Management: Theory and Practice]. Moscow: Terra.

Sokolovskiy, S.V. 2001. *Obrazy “drugikh” v rossiiskoi nauke, politike i prave* [Images of “Others” in Russian Science, Politics and Law]. Moscow: Put’.

Sorokin, M.Yu., et al. 2021. Populiatsionnoe issledovanie psikhicheskogo zdorov’ia medrabotnikov Rossii: faktory distressa, assotsiirovannogo s pandemiei COVID-19 [A Population Study of Mental Health in Russian Medical Workers: Factors of Distress Associated with COVID-19 Pandemic]. *Sotsial’naia i klinicheskaia psikhiatriia* 31 (1): 49–58.

Sorokin, P.A. 2012. *Chelovek i obshchestvo v usloviiakh bedstvii: vliianie voiny, revoliutsii, goloda, epidemii na intellekt i povedenie cheloveka, sotsial’nuiu organizatsiiu i kul’turnuiu zhizn’* [Man and Society in Calamity: The Effects of War, Revolution, Famine, Pestilence upon Human Mind, Behavior, Social Organization and Cultural Life]. St. Petersburg: Mir.

Stenstrom, E., P. Stenstrom, G. Saad, and S. Cheikhrouhou. 2008. Online Hunting and Gathering: An Evolutionary Perspective on Sex Differences in Website Preferences and Navigation. *IEEE Transactions on Professional Communication* 51 (2): 155–168.

Taylor, S. 2019. *The Psychology of Pandemics: Preparing for the Next Global Outbreak of Infectious Disease.* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Turkulets, S.E., A.V. Turkuletc, E.V. Listopadova, and M.V. Sokol’skaya. 2020. Sotsial’naia stigmatizatsiia v period pandemii [Social Stigmatization during the Pandemic]. *Sotsiodinamika* 5: 11–25. https://doi.org/10.25136/2409-7144.2020.5.32945

Tyler, T.R. 2002. Is the Internet Changing Social Life? It Seems the More Things Change, the More They Stay the Same. *Journal of Social Issues* 58 (1): 195–205. https://doi.org/10.1111/1540-4560.00256

Tyuvina, N.A., V.O. Vysokova, T.N. Maksimova, and S.V. Prokhorova. 2021. Prichiny i prediktory psikhicheskikh narushenii v period pandemii COVID-19 [Causes and Predictors of Mental Disorders during the COVID-19 Pandemic]. *Nevrologiia, neiropsikhiatriia, psikhosomatika* 13 (6): 85–90. https://doi.org/10.14412/2074-2711-2021-6-85-90

Ungar, S. 1998. Hot Crises and Media Reassurance: A Comparison of Emerging Diseases and Ebola Zaire. *The British Journal of Sociology* 49 (1): 36–56. https://doi.org/10.2307/591262

Walsh, D., and J. Foster. 2020. A Contagious Other? Exploring the Public’s Appraisals of Contact with ‘Mental Illness’. *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17 (6): 2005. https://doi.org/10.3390/ijerph17062005

Whitty, M.T. 2005. The Realness of Cybercheating: Men’s and Women’s

Representations of Unfaithful Internet Relationships. *Social Science Computer Review* 23: 57–67.

Zverev, V.A. 1996. Sanitarnaia kul'tura i zhiznesokhranitel'noe povedenie krest'ianstva Verkhnego Priob'ia (dva siuzheta iz vtoroi poloviny XIX – pervoi treti XX v.) [Sanitary Culture and Life-Saving Behavior of the Upper Ob Peasantry (Two Plots from the Second Half of the 19th – First Third of the 20th Century)]. In *Berdsk: proshloe, nastoiashchee, budushchee: sbornik statei i materialov nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Berdsk: Past, Present, Future: Collection of Articles and Materials of the Scientific and Practical Conference], edited by V.I. Sobolev, V.I. Baiandin, and L.I. Vasekha, 1: 1–8. Novosibirsk: Administratsiia g. Berdska Novosibirskoi oblasti; DYuETs "Bereginia"; NGPU.

Zvonovskii, V.B. 2008. VICh i stigma [HIV and Stigma]. *Zhurnal issledovanii sotsial'noi politiki* 6 (4): 505–522.

Межнациональные браки в Казахстане: обзор историографии

М.В. Могунова

Марина Викторовна Могунова | https://orcid.org/0000-0001-9341-0102 | M_mogunova@mail.ru | старший преподаватель кафедры истории Казахстана и социально-гуманитарных дисциплин | Северо-Казахстанский университет им. Манаша Козыбаева (ул. Магжана Жумабаева 114, Петропавловск, 150000, Казахстан)

Ключевые слова
межнациональные браки, межэтническая интеграция, качественные методы, национальная идентичность

Аннотация
В настоящей статье представлен обзор научных работ, посвященных проблеме межнациональных браков в Казахстане и опубликованных с 1991 г. по настоящее время. В казахстанской науке прослеживаются несколько направлений, объектом изучения которых являются межэтнические браки. Основанием для выделения данных научных направлений выступает видение учеными самой проблемы, а также их интерес к отдельным аспектам межнациональных браков. Представители первой исследовательской традиции рассматривают разноэтнические семьи в ракурсе проблемы идентичности; представителей второй традиции объединяет изучение смешанных семей, которые сформировались в среде национальных групп казахстанского населения. Работы третьего направления отличает междисциплинарный характер исследований. В целом традиция изучения межнациональных браков в республике освещается в рамках теоретических подходов, перекликающихся с методологией советской этнографии. Среди особенностей казахстанской историографии также следует отметить трактовку смешанных браков по национальному признаку. Таким образом, представленные в обзоре работы охватывают разные аспекты проблемы межнациональных семей в Казахстане.

Межнациональные браки как практическое преломление ценностей разных народов в рамках одной семьи на протяжении истории казахстанского общества выступали неотъемлемой его частью. Казахи издавна проживали в окружении многих народов, и “строгого закона, запрещающего смешанные браки в адате, не зафиксировано” (*Стасевич* 2009: 95). Казахские мужчины при выборе брачного партнера отличались большей свободой по сравнению с женщинами. Были распространены браки между мужчиной-казахом и представительни-

Статья поступила 30.08.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 05.06.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Могунова М.В. Межнациональные браки в Казахстане: обзор историографии // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 211–222. https://doi.org/10.31857/S0869541522050116 EDN: IBJFSZ

Mogunova, M.V. 2022. Mezhnatsional’nye braki v Kazakhstane: obzor istoriografii [Interethnic Marriages in Kazakhstan: A Review of Historiography. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 211–222. https://doi.org/10.31857/S0869541522050116 EDN: IBJFSZ

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

цей другого народа, что позволяло сохранять принадлежность будущих детей к казахскому роду, следование казахским традициям. К бракам с европейцами казахи относились настороженно, имела место практика исключения из родственных связей лиц, брачующихся с ними. Подобные тенденции описаны в работах дореволюционного этнографа Г.Н. Потанина (*Потанин* 2006: 307).

В советском Казахстане национально-смешанные браки стали весьма распространенным явлением. В 60–70-е годы прошлого века советские этнографы высказали заинтересованность в изучении межнациональных браков и семей. Одна из первых работ, посвященных бракам между представителями разных национальностей в КазССР, была написана Ю.А. Евстигнеевым (*Евстигнеев* 1973). Интерес представляют труды Н.П. Борзых, О.Б. Наумовой, В.В. Гриценко, А.Б. Калыша (Калышева) (*Борзых* 1970; *Наумова 1*987; *Гриценко* 1989; *Калыш* 2013). Советские ученые смешанными считали браки, которые определялись по национальному признаку. В трактовке подобных браков и семей акцент делался на проявлении межнациональной интеграции. Проблематика исследований охватывала широкий круг тем: национальное самосознание, языковые вопросы, взаимоотношение в межнациональных семьях, изменения в бытовой культуре и обрядности и проч. Казахстан рассматривался как регион с одним из самых высоких показателей по количеству межэтнических браков во всей Средней Азии; отмечалась распространенность подобных браков в казахстанских городах; имели место разные варианты такого рода браков; фиксировалось увеличение числа браков между представителями титульного населения (казахов) и представителями других национальностей, а также разные брачные установки мужчин и женщин одной национальности, например казахов. Серьезный вклад советских ученых обусловлен и введением в научный оборот материалов отделов ЗАГС и переписей населения, хронологически охватывающих целые десятилетия. Также стали активно применяться социологические методы исследования, были организованы полевые экспедиции, в том числе Казахстанский отряд Среднеазиатской этнографической экспедиции (отряд работал в 1986 и 1987 гг.). В целом работы советских ученых заложили традицию изучения межнациональных браков в Казахстане, продолженную их казахстанскими коллегами.

В рамках настоящей статьи проанализируем и обобщим имеющиеся исследования по проблеме межнациональных браков в Казахстане, опубликованные с 1991 г. по настоящее время.

В казахстанской науке прослеживаются несколько направлений, объектом изучения которых прямо или косвенно выступают браки, объединившие людей разных национальностей. Представляется, что основанием для их выделения является теоретическое и практическое видение самой проблемы, а также интерес исследователей к отдельным аспектам межнациональных семей. Осмысление смешанных браков сквозь призму проблемы идентичности и ее составляющих нами было отнесено к работам первого направления. Второе же объединяет ученых, изучающих межэтнические браки среди отдельных национальных групп казахстанского населения. Представителей третьей научной традиции отличает междисциплинарный характер исследований. Ученые, которых можно отнести к междисциплинарному направлению, специализируясь в сферах, далеких от этнографии, в рамках профессиональных интересов выходят на проблему межнациональных браков.

К первому направлению нами отнесены работы, в которых исследование смешанных браков тесно связано с проявлением национального самоопределения личности на разных уровнях.

В данном ключе представляют интерес работы ученого из Восточно-Казах-

станского государственного университета им. Д. Серикбаева С.К. Уалиевой. В исследовании "Имена людей смешанного происхождения в Казахстане" автор раскрывает связь между именем человека и его самоидентификацией. Внимание С.К. Уалиевой было приковано к людям, родившимся в смешанных семьях, от браков между представителями европейских (русские, украинцы) и тюркских (казахи, татары, азербайджанцы, корейцы) народов. Источником исследования выступили материалы глубинных интервью 2010–2011 гг. с респондентами из городов Шымкент, Усть-Каменогорск и Алматы.

С.К. Уалиева придерживается мнения, что выбор детских имен в межнациональных семьях обусловлен различными причинами. Выявленные автором тенденции в подборе имен для детей напрямую связаны с отношениями родителей с родственниками и характеризуют степень самостоятельности решений родителей. Она подчеркивает, что дети, рожденные в смешанных семьях, по-разному воспринимают свои имена, по-разному относятся к ним и реагируют на них. С.К. Уалиева резюмирует, что "более комфортно себя ощущают люди, у которых интернациональные имена в смешанном происхождении… имена... которые общеприняты для разных этносов" (*Уалиева* 2013: 125). Материалы интервью с людьми, родившимися в межнациональных семьях, приводят исследователя к выводу, что созвучность имени человека с его фамилией и отчеством, и особенно "соответствие" с его внешним обликом, во многом гарантируют комфортное развитие личности, отсутствие серьезных трудностей, противоречий в процессе социализации. С.К. Уалиева отмечает большое значение имени человека для понимания его личностной идентичности.

Взаимообусловленность межнациональных браков и этничности получила развитие в работе Т.А. Резвушкиной, которая поднимает проблему гендерных стратегий женщин в казахско-русских браках в современном Казахстане (на примере г. Караганда). Объектом ее исследования выступили русские женщины, заключившие брак с казахскими мужчинами. Изучение гендерных укладов, под которыми понимаются "нормативные правила и практики, регулирующие межпоколенные и половые отношения данного этнического сообщества" (*Резвушкина* 2019: 84), во многом определило исследовательский инструментарий. Автор прибегла к помощи полуструктурированного интервью, методологические возможности которого и позволяют охарактеризовать опыт семейной жизни, известный своей субъективностью и сложностью.

На материалах социологического исследования Т.А. Резвушкина раскрывает идею о влиянии казахско-русских браков (через поведение женщин) на формирование национальной идентичности новых поколений – другими словами, на идентичность детей, родившихся в таких семьях. Выводы автора перекликаются с известной в этнографической науке теорией ассимиляции. Т.А. Резвушкина определила общие и отличительные черты гендерного порядка, установленного в семьях женщин, принявших участие в опросе, на основании чего сконструировала типологию укладов в межнациональных браках. Автором выделено две стратегии поведения женщин в казахско-русских браках. В первом случае речь идет об ассимиляции, в результате которой происходит полное усвоение ценностей иной национальной культуры. В этом случае «существует вероятность формирования "традиционной идентичности", которой свойственно соблюдение традиционных представлений о роли мужчины и женщины» (*Резвушкина* 2019: 90). По мнению исследователя, в рамках такой стратегии воспроизводится уклад, характерный для традиционной казахской семьи с ее подчинением старшим, властью мужа, гостеприимством, взаимовыручкой, тесной связью с родственниками и проч. Вторая стратегия предполагает частичную ассимиляцию, в ходе которой считающиеся незыблемыми семейные нормы становятся

более гибкими, подвергаются изменениям их роль и значение (меняются положение мужчины в семье и распределение обязанностей, принципы воспитания детей, значимость мнения окружающих для членов межнациональных семей и проч.). Т.А. Резвушкина отмечает, что в этом случае в межнациональных браках сохраняются определенные культурные барьеры, оказывающие влияние на взаимоотношения, нормы, самосознание членов семьи.

Экскурс в историю изучения проблемы национальной идентичности и самоидентификации в межнациональных браках в западной науке, также представленный на страницах статьи Т.А. Резвушкиной, вполне уместен и служит хорошим теоретическим обоснованием практической части исследования.

А.Б. Валиева и М.П. Кабакова продолжают традицию изучения межнациональных браков в Казахстане. Подчеркивая, что смешанный брак объединяет людей разных культур, ученые акцентируют внимание на важности религиозной идентичности супругов, тесно перекликающейся с этническим самосознанием личности. Целью своего исследования они определили "изучение психологических особенностей и проблем супружеских отношений в межнациональных браках, где супруги – представители разных типов религиозной ориентации" (*Валиева*, *Кабакова* 2018: 26). В фокус внимания ученых попали смешанные семьи, объединившие казахов, чеченцев, татар, узбеков, русских и украинцев г. Астаны (Нур-Султан). В ходе исследования супружеские пары были разбиты на группы, различавшиеся между собой типами религиозной ориентации и вероисповедания партнеров. Авторы использовали ряд психологических методик и анкет, предназначенных для изучения отношений супругов, шкалы семейных ценностей, религиозности супругов, мотивации обращения к религии и проч., материалы которых и позволили ученым сформулировать собственное представление о специфике межнациональной брачности в Казахстане.

А.Б. Валиева и М.П. Кабакова трактуют межнациональный брак партнеров с разной религиозной ориентацией как новую социальную реальность и связывают ее развитие с "распространенными предпочтениями смешанных браков внутри европейских и азиатских этносов" (*Валиева*, *Кабакова* 2018: 31). Исследователи опытным путем выявили существование спорных моментов в смешанных браках, где супруги имеют разную религиозную принадлежность, что оборачивается потенциальными конфликтами и проблемам в совместной жизни. Авторы резюмируют, что взаимоотношения между супругами, придерживающихся разной веры, имеют неоднозначные последствия. В одних случаях наблюдается утрата одним из партнеров собственных культурных ценностей, в других речь идет о формировании новой субкультуры и проч.

Таким образом, в работах, отнесенных нами к первому направлению, проблема межнациональных браков перекликается с проблемой идентичности. Учеными представлены разные аспекты: национальное самоопределение личности, гендерные уклады, религиозная принадлежность и др. Значимость идентичности в межнациональных браках в казахстанском обществе подкрепляется материалами исследований, которые выполнены преимущественно качественными методами.

Второе направление исследований в сфере межнациональных браков объединяет научные работы, в поле зрения которых находятся межэтнические семьи отдельных национальных групп Казахстана.

В рамках обзора работ, принадлежащих ко второму направлению, можно назвать исследование Г. Ким и Н. Ем, известных в казахстанской науке ученых, изучающих корейскую культуру и межнациональные отношения, которое посвящено особенностям межнациональных браков среди корейцев г. Алматы[1]. Они подчеркивают, что модернизация советского общества в конце 1990-

х годов внесла существенные коррективы в жизнь всех национальных групп некогда единого государства. Корейцы, превратившиеся, по мнению Г. Ким и Н. Ем, в "корейскую диаспору" в Казахстане, столкнулись с проблемами, которые затрагивали их национальное самосознание, в том числе в сфере семейно-брачных отношений. В своей статье авторы изучают современное состояние брачности алматинских корейцев. Основным источником авторского исследования, позволяющим сделать релевантные выводы, выступили данные отделов ЗАГС по брачности корейцев бывшей казахстанской столицы в 70–80-е годы XX в.

Г. Ким и Н. Ем придерживаются мнения, что во многом распространение корейско-смешанных браков – это результат "значительных социальных сдвигов в сторону всеобщей стандартизации общественной жизни" (*Ким, Ем* б.г.). Кропотливая работа с актовыми записями позволила исследователям проследить и сформулировать особенности браков, объединивших корейцев и представителей других национальностей в последней трети XX в. Ученые отмечают ежегодный рост межнациональных браков, в которые вступают корейские мужчины (при этом мужчины-корейцы отдают предпочтение русским и казахским женщинам в качестве брачных партнеров), увеличение брачного возраста корейцев и их партнерш (некореянок), преобладание супружеских пар с большой разницей в возрасте. Также в ходе исследования был сделан вывод, что уровень образования корейца/кореянки в межнациональной паре, как правило, выше уровня образования партнера, и зафиксирован высокий уровень разводов в случаях, когда корейцы вступали в брак с представителями другой национальности.

Глубину авторским выводам и наблюдениям придает и сопоставительный анализ корейско-корейских (традиционный корейский брак) и корейско-смешанных браков в казахстанском обществе. Становится четким представление о "межэтническом сближении" современных корейцев с представителями других национальностей Казахстана.

Следующая работа вносит свой вклад в осмысление проблемы межнациональных браков в казахстанском обществе. В статье С.Ш. Казиева, М.В. Могуновой и С.В. Могунова объектом научного исследования выступили брачные пары казахских мужчин и русских женщин г. Петропавловска (Северный Казахстан), интерес к которым авторы объясняют сложившейся в городе русско-казахской этнической средой, определяющей развитие края в течение длительного времени (*Казиев и др.* 2020: 137).

В своем анализе межнациональных браков ученые опираются на разнообразные источники информации – материалы текущего учета населения (актовые записи о заключении брака), данные авторских исследований, выполненных с использованием количественных и качественных методов. Такое сочетание может дать объемное представление о затронутой проблеме. Попытка проведения ретроспективного анализа (обращение к советской действительности) выглядит вполне оправданной. Безусловно, сильной стороной настоящего исследования выступает введение в научный оборот широкого круга материалов актовых книг 1996 г., 2006 г., 2016 г. из архива ЗАГС г. Петропавловска с записями данных о вступающих в смешанные браки (об их возрасте, национальности, месте работы, образовании, семейном положении, об общих детях, о расторжении брака и др.), что позволило пролить свет на особенности браков между казахскими мужчинами и русскими женщинами.

В научной литературе и раньше предпринимались попытки анализа браков между казахами и русскими. Современное исследование С.Ш. Казиева и его коллег отличает глубокий анализ одного из вариантов брака между казахами и русскими – казахско-русского брака (браки между казахами и русскими име-

ют два варианта: “казахско-русский” – мужчина-казах и русская женщина – и “русско-казахский” – русский мужчина и женщина-казашка), свойственных ему тенденций; также проводится сравнение с брачно-семейными отношениями населения других регионов страны. Авторы статьи придерживаются мнения, что казахско-русские браки связаны с глубокой модернизацией современного казахстанского общества. Они обращают внимание на то, что в период с 1996 по 2016 г. в Северном Казахстане начинает расти число таких семей, увеличивается возраст брачующихся (при этом среди казахов и русских преобладают разновозрастные пары), наблюдается рост образовательного уровня партнеров; также отмечается, что супруги, как правило, принадлежат к разным социально-профессиональным группам. В целом браки между казахскими мужчинами и русскими женщинами в Северном Казахстане, по мнению ученых, не ведут к складыванию новых национальных групп и рассматриваются в русле межнациональной интеграции.

Статья Т.Е. Свахиной о браках между евреями и представителями других национальностей в Восточном Казахстане органично вписывается в рамки данного направления. Проблема смешанных браков в еврейской культуре в советский и постсоветский периоды казахстанской истории рассматривается автором с привлечением широкого круга источников. Среди них – материалы официальной статистики, генеалогическая информация, данные авторского социологического опроса и интервью. Особое значение Т.Е. Свахина придает жизненным историям партнеров, которые состоят в разноэтническом браке (в данном случае имеется в виду брак между евреями и неевреями) или родились в подобных семьях. По мнению автора, осмысление жизненного опыта раскрывает отношение доминирующего населения (казахов и русских) к межнациональным бракам, к детям из смешанных семей.

Браки, заключенные между евреями и представителями других национальностей в советский период, автор статьи трактует как результат аккультурных и ассимиляционных процессов, широко распространенных в обществе тех лет. Не стала исключением ситуация в советском Казахстане. Т.Е. Свахина подчеркивает, что отказ евреев от собственной национальной принадлежности был вынужденной мерой, повлекшей за собой изменение их самосознания, традиций, культуры. Иначе автор статьи оценивает браки евреев с партнерами-неевреями в суверенном Казахстане: “Одной из особенностей современного общества является то, что межнациональные семьи создаются в настоящее время людьми, имеющими родителей разных национальностей и сам уровень смешанных браков по-прежнему высок, причем в них вступают не только еврейские юноши, но и девушки, дети которых, по религиозному закону, остаются евреями” (*Свахина* 2015: 331; пунктуация оригинала). Она проводит мысль о том, что в целом межнациональный брак (как форма) воспринимается современниками, в том числе евреями, как возможность восстановить некогда утерянную национальную идентичность. Авторская позиция находит подтверждение в результатах социологических исследований, в ходе которых выяснилось, что “само еврейское население современного Усть-Каменогорска, хоть не является противником межнационального брака, но, тем не менее, стремиться заключать брачный союз с представителями своего этноса” (Там же: 330; орфография и пунктуация оригинала). Аналогичные параллели проводятся автором в отношении детей, рожденных в межнациональных браках. Исследователь придерживается мнения, что в советский период люди, рожденные в смешанных семьях (в данном случае речь идет о браке между еврейской женщиной и представителем другой национальности, например русским, белорусом или украинцем), чаще выбирали национальность по отцу. В настоящее время очевидно, что

современная молодежь демонстрирует выбор в пользу еврейской, по выражению автора, “элитной”, принадлежности. В целом, в понимании исследователя, межнациональный брак выступает важнейшим демографическим показателем, определяющим структуру еврейского населения и его будущее.

Таким образом, в работах второго направления проблема разноэтнических браков рассматривается сквозь призму малых народностей и крупных национальных групп; особое внимание уделяется межнациональных бракам, в которые вступают представители титульного (казахского) этноса. В современных исследованиях освещаются возрастные, образовательные, профессиональные и прочие особенности супругов, состоящих в национально-смешанных браках. Ученые используют разнообразные методологические подходы и инструментарий. В работах, как правило, преобладают концепции межэтнической интеграции, межэтнического сближения, межэтнической ассимиляции, а ведущим источником исследований выступают материалы текущего учета населения (записи о заключении брака актовых книг из отелов ЗАГС).

Работы третьего направления продолжают традицию изучения брачных стратегий казахстанцев. Научный интерес их авторов связан с широким кругом обществоведческих проблем, в рамках которых они выходят на исследование браков, объединяющих людей разных национальностей.

М.С. Кирикбаева, А.Г. Байысбекова, Г.М. Березина и Г.И. Ельчинова, представляя медицинские науки, сосредоточили внимание на проблеме брачной ассортативности и метисации[2]. В коллективной статье учеными была предпринята попытка выявить этническую ассортативность и интенсивность метисации казахстанских уйгуров, компактно проживающих в двух районах Алматинской области, в национальной структуре которых представлены, помимо уйгуров, казахи и русские. В своих расчетах ученые использовали коэффициент этнической брачной ассортативности, связанный с данными по однонациональным бракам. Анализ брачных записей областных отделов ЗАГС позволил авторам определить число моноэтнических и межэтнических браков в среде сельского населения в обоих районах. Таким образом ученые выявили большое количество мононациональных и небольшое число межнациональных браков. Исследователи также фиксируют невысокую интенсивность метисации указанных выше групп: “…доля казахско-уйгурских браков в Уйгурском районе 6,3%, в Жамбылском – 1,9%…”; “…смешение казахов и уйгуров с русскими еще незначительнее – от 0,1% уйгурско-русских браков в Жамбылском районе до 1,5% казахско-русских браков в уйгурском районе” (*Кирикбаева и др.* 2011: 86). Они делают вывод, что уйгуры, казахи и русские данного региона стремятся заключать браки с представителями своей национальности, что соответствует положительной брачной ассортативности по национальному признаку. Выбор брачного партнера среди уйгуров, казахов и русских учеными обосновывается идеей влияния этнической среды, которая распространена в этнографической науке. М.С. Кирикбаева и ее коллеги также подтверждают выводы этнографов, согласно которым чем малочисленнее народ, тем выше стремление его представителей заключать однонациональные браки. Авторы статьи уточняют, что их выводы об уровне метисации соответствуют ситуации, сложившейся в данной области исключительно на начало XXI в. В целом ученые подчеркивают значимость исследований, связанных с брачными предпочтениями народов, в разных сферах (медицинское консультирование, изучение генетических процессов, наследственных патологий и проч.).

В другом ключе рассматривают межнациональные браки Г.Ж. Асылханова, Л.А. Гаппасова и Б.К. Айтимова. Рассуждения ученых покоятся на идее о социальной природе семьи, представляющей собой “своеобразное сосредоточе-

ние всей совокупности общественных отношений" (*Асылханова и др.* 2014: 52). В их понимании разноэтнические браки – составная часть семьи как социального института, которая предполагает отношения между представителями различных национальностей на межличностном и межгрупповом уровнях. Для любого сложного в национальном отношении общества, каким является казахстанское, браки, объединяющие разные народы, религии и культуры, – исторически закономерное явление.

В формате научной статьи исследователи, рассуждая о существенных характеристиках межнациональных браков, предлагают собственное понимание их особенностей. Говоря об основных чертах подобных "сложных" браков, авторы акцентируют внимание на ценностных ориентациях членов разноэтнических семей, их взаимодействии с окружающими, национальной культуре и ее проявлениях, национальной психике и проч. Они приходят к выводу, что национально-смешанные браки оказывают влияние на процессы, происходящие в обществе, определяют многие социальные тенденции, "ключевые проблемы общества в целом" (Там же: 53). По мнению Г.Ж. Асылхановой и ее коллег, гетерогенные браки и семьи "обеспечивают наиболее тесное взаимодействие между представителями разных народов, формируют терпимость и уважение к национальной специфике, к положительным традициям и обычаям других народов, к их культуре, языку, очеловечивают внутрисемейные отношения, гуманизируют личность как взрослых членов семьи, так и детей" (Там же: 54). Опираясь на подобное представление о межнациональных браках, авторы статьи резюмируют: межнациональные браки – это фактор стабильности общества (данный тезис был отражен и в названии самого исследования). Безусловно, настоящая статья несет глубокий гуманистический посыл. Вместе с тем представление о смешанных браках как индикаторе национальных отношений далеко не ново в научном мире, оно зародилось в недрах советской этнографии и в настоящее время активно транслируется российскими учеными.

Другой авторский коллектив (Е.В. Гаркава, А.Б. Алиакпарова, Ф.В. Валов и Д.Б. Шуренов) обосновывает свой интерес к проблеме межнациональных браков парадоксальной ситуацией, сложившейся в обществе: доля смешанных браков в Казахстане растет, однако при этом данное явление не подвергается глубокому анализу. С целью восполнения отдельных пробелов в изучении межнациональных браков ученые организовали и провели социологическое исследование в Павлодарской области, результаты которого и описали в своей коллективной работе. Разработанная ими анкета охватывала широкий круг вопросов, таких как: отношение респондентов к межэтническим бракам, оказывают ли влияние окружающие на их создание, как дети определяют свою идентичность в таких семьях и проч. Опросив городских и сельских жителей области и сравнив их ответы, исследователи проследили некоторые особенности межнациональных браков в регионе. Они выяснили, что количество смешанных семей в Павлодарской области держится на уровне республиканских показателей (*Гаркава и др.* 2014: 23). Ученые также зафиксировали положительное отношение большей части респондентов к бракам между людьми разных национальностей. При этом они обратили внимание на следующую деталь: население средних по размеру городов региона (таких, как Екибастуз и Аксу) настроено к межэтническим бракам более положительно, чем жители областного центра (г. Павлодар) и села (с. Павлодарское). Вопрос анкеты "Согласились бы Вы вступить в межнациональный брак?" выявил другую тенденцию среди опрошенных. Ученые отмечают бóльшую долю потенциально желающих заключить гетерогенный брак среди тех респондентов, которые в свое время были менее настроены к положительной оценке такого союза (речь идет о жителях сельской

местности). Формирование положительного отношения к смешанным бракам в отдельных городах научный коллектив связывает с наличием подобных пар в близком окружении людей, принявших участие в анкетном опросе. Наконец, проведенное исследование показало, что для жителей Павлодарской области при выборе будущего супруга национальность не имеет определяющего значения. Выявленные тенденции в сфере разноэтнических браков позволили ученым прогнозировать "увеличение числа таких семей, а следовательно и укрепление межнационального единства в Республике Казахстан" (*Гаркава и др.* 2014: 24). Иначе говоря, задействовав в изучении смешанных браков ставший уже традиционным для этнографии социологический инструментарий, авторы получили "моментальный снимок" общественного мнения, способный внести коррективы в развитие общества. Важно подчеркнуть, что высокая степень достоверности социологического метода позволяет изучать межнациональные браки объективно и глубоко.

Таким образом, работы третьего направления рассматривают проблемы межнационального брака в рамках социологии, медицины, философии, генетики и проч. Междисциплинарный характер исследований привносит новые аспекты в изучение смешанных браков и позволяет по-новому взглянуть на союз, объединяющий людей разных национальностей. Авторами научных работ разноэтнические браки трактуются в русле разных концепций (межэтническая ассимиляции, межэтническая интеграция). Ученые активно используют современные методы исследования и их материалы в качестве доказательства состоятельности научных предположений.

* * *

В данной работе представлен обзор казахстанской историографии по проблеме межнациональных браков в республике. Несмотря на то, что данная тема важна и актуальна, особенно для понимания специфики казахстанского общества, исследований в этой области проводится довольно немного. В отдельных случаях нам приходилось сталкиваться с трудностями при получении доступа к научным материалам. Возможно, объяснением этому служит закрытость информации о межнациональных браках, которая сужает возможности казахстанских ученых (в то время как западные исследователи имеют свободный доступ к широкой источниковой базе). К сожалению, ограничительные меры сохраняются, в результате чего современным исследователям требуется проделывать большой объем механической работы в отделах ЗАГС. Данные обстоятельства в некоторой степени отразились на структуре настоящего обзора.

Представляется, что традиция изучения межнациональных браков освещается в рамках теоретических подходов, перекликающихся с методологией советской этнографии. Среди особенностей казахстанской историографии следует отметить трактовку смешанных браков исключительно по национальному признаку. Представленные в обзоре работы в целом охватывают разные аспекты проблемы таких браков. В настоящее время изучаются этнический состав межнациональных браков, отношение общества к национально-смешанным бракам, изменения числа самих разноэтнических браков, национальная идентификация подростков в национально-смешанных семьях. Казахстанские ученые оперируют понятиями "межнациональные браки", "смешанные браки", "межэтнические браки" и прибегают к помощи разнообразных эмпирических методов исследования, в числе которых анкетирование, наблюдение, глубинные интервью. В целом выделение научных направлений и их представителей в рамках историографического обзора весьма условное и отражает исключи-

тельно авторскую позицию. На наш взгляд, многие аспекты проблемы межнациональных браков в Казахстане недостаточно проработаны исследователями и требуют дальнейшего изучения.

Примечания

[1] *Ким, Ем* б.г. – *Ким Г.Н., Ем Н.* Межнациональные браки среди корейцев г. Алматы // Lib.Ru: Сервер "Заграница". http://world.lib.ru/k/kim_o_i/gk1rtf.shtml (дата обращения: 14.01.2021).

[2] Под брачной ассортативностью понимается предпочтительность в выборе брачного партнера, в основе которой лежат демографически и антропологически фиксируемые признаки (возраст, уровень образования, благосостояние и прежде всего этническая принадлежность партнера).

Научная литература

Асылханова Г.Ж., *Гаппасова Л.А.*, *Айтимова Б.К.* Межэтнические браки как фактор стабильности общества // Вестник Инновационного Евразийского университета. 2014. № 1. С. 51–54.

Борзых Н.П. Распространенность межнациональных браков в республиках Средней Азии и Казахстане в 1930-х годах // Советская этнография. 1970. № 4. С. 87–96.

В*алиева А.Б.*, *Кабакова М.П.* Религиозная ориентация супругов как фактор отношений в межнациональном браке: психологический аспект // Вестник. Серия психологии и социологии. 2018. № 2 (65). С. 22–33.

Гаркава Е.В., *Алиакпарова А.Б.*, *Валов Ф.В.*, *Шуренов Д.Б.* Межнациональные браки в Павлодарской области: тенденции, сложности. Павлодар: Кереку, 2014.

Гриценко В.В. Факторы устойчивости национально-смешанных и однонациональных браков: (по материалам этносоциологического исследования в г. Аркалыке КазССР). Дис. ... канд. ист. наук. Институт этнографии им. Миклухо-Маклая АН СССР, Москва, 1989.

Евстигнеев Ю.А. Динамика межэтнических браков в среде населения Северного Казахстана (1940–1969 гг.). Автореф. дис. … канд. ист. наук. Московский государственный университет, Москва, 1973.

Казиев С.Ш., *Могунова М.В.*, *Могунов С.В.* Межэтнические браки в среде городских русских и казахов Северного Казахстана // Вестник антропологии. 2020. № 3. С. 136–152. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-51-3/136-152

Калыш А.Б. Семья и брак в современном Казахстане. Алматы: Арыс, 2013.

Кирикбаева М.С., *Байысбекова А.Г.*, *Березина Г.М.*, *Ельчинова Г.И.* Этническая ассортативность и интенсивность метисации казахстанских уйгуров // Вестник Московского университета. Серия XXIII, Антропология. 2011. № 1. С. 84–87.

Наумова О.Б. Национально-смешанные семьи у немцев Казахстана (по материалам экспедиции 1986 г.) // Советская этнография. 1987. № 6. С. 91–99.

Потанин Г.Н. Заметки о Сибирском казачьем войске // История Казахстана в русских источниках XVI–XX веков. Т. VII, Потанин Г.Н. Исследования и материалы // Науч. ред. И.В. Ерофеева. Алматы: Дайк-Пресс, 2006. С. 303–330.

Резвушкина Т.А. Гендерные стратегии женщин в казахско-русских браках в современном Казахстане // Гендерные режимы современного общества: мозаика сценариев маскулинности и феминности / Под общ. ред. И.В. Фроловой. Уфа: Диалог, 2019. С. 81–91.

Свахина Т.Е. Межнациональные браки в Восточном Казахстане: еврейский аспект // История. Память. Люди: материалы VII Международной научно-практической конференции, 19 сентября 2014 г. Алматы, 2015. С. 323–331.
Стасевич И.В. Брак и семья у казахов в конце XIX–XXI в. Время и традиция // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. 2009. № 2. С. 93–111.
Уалиева С.К. Имена людей смешанного происхождения в Казахстане // Вестник КазНУ. Серия историческая. 2013. № 3 (70). С. 119–125.

Research Article

Mogunova, M.V. Interethnic Marriages in Kazakhstan: A Review of Historiography [Mezhnatsional'nye braki v Kazakhstane: obzor istoriografii]. ***Etnograficheskoe obozrenie*****, 2022, no. 5, pp. 211–222. https://doi.org/10.31857/S0869541522050116 EDN: IBJFSZ ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

Marina Mogunova | https://orcid.org/0000-0001-9341-0102 | M_mogunova@mail.ru | Manash Kozybayev North Kazakhstan University (114 Zhumabayev St., Petropavlovsk, 150000, Kazakhstan)

Keywords
Kazakhstan, interethnic marriage, ethnic integration, national identity, qualitative research methods

Abstract
The article presents a review of academic research on the issue of interethnic marriage in Kazakhstan, conducted since 1991. There have been several distinct directions of studying interethnic marriages in Kazakhstan, differing in both the perspective that scholars have taken on the issue itself and the focus on this or that individual aspect thereof. Thus, one group of scholars views interethnic marriages as part of the larger issue of identity, while scholars of another group share a specific interest in studying mixed families, and still another group prefers to take an altogether different interdisciplinary approach to the whole set of problems. One can argue that, by and large, the study of this issue in Kazakhstan has traditionally gravitated towards theoretical frameworks reminiscent of methodologies of Soviet ethnography. Particular to Kazakhstan's tradition has been, however, analyzing interethnic marriages through the prism of nationality. This review attempts to cover all major facets of this important academic matter.

References
Asylkhanova, G.Zh., L.A. Gappasova, and B.K. Aitimova. 2014. Mezhetnicheskie braki kak faktor stabil'nosti obshchestva [Interethnic Marriages as a Factor of Stability of Society]. *Vestnik Innovatsionnogo Evraziiskogo universiteta* 1: 51–54.
Borzykh, N.P. 1970. Rasprostranennost' mezhnatsional'nykh brakov v respublikakh Srednei Azii i Kazakhstane v 1930 godakh [The Prevalence of Interethnic Marriages in the Republics of Central Asia and Kazakhstan in the 1930s]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 87–96.
Evstigneev, Yu.A. 1973. Dinamika mezhetnicheskikh brakov v srede naseleniia Severnogo Kazakhstana (1940–1969 gg.) [Dynamics of Interethnic Marriages among the Population of Northern Kazakhstan (1940–1969)]. PhD diss. abstract, Moscow State University.
Garkava, E.V., A.B. Aliakparova, F.V. Valov, and D.B. Shurenov. 2014.

Mezhnatsional'nye braki v Pavlodarskoi oblasti: tendentsii, slozhnosti [Interethnic Marriages in the Pavlodar Region: Trends, Difficulties]. Pavlodar: Kereku.

Gritsenko, V.V. 1989. Faktory ustoichivosti natsional'no-smeshannykh i odnonatsional'nykh brakov: (po materialam etnosotsiologicheskogo issledovaniia v g. Arkalyke KazSSR). [Factors of Stability of National-Mixed and One-National Marriages (Based on the Materials of an Ethnosociological Study in the City of Arkalyk of the Kazakh SSR)]. PhD diss., Institute of Ethnography, Academy of Sciences of the USSR.

Kalysh, A.B. 2013. *Sem'ia i brak v sovremennom Kazakhstane* [Family and Marriage in Modern Kazakhstan]. Almaty: Arys.

Kaziev, S.Sh., M.V. Mogunova, and S.V. Mogunov. 2020. Mezhetnicheskie braki v srede gorodskikh russkikh i kazakhov Severnogo Kazakhstana [Inter-Ethnic Marriages among Russians and Kazakhs in the Cities of Northern Kazakhstan]. *Vestnik antropologii* 3: 136–152. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-51-3/136-152

Kirikbaeva, M., A.G. Baiysbekova, G.M. Berezina, and G.I. Elchinova. 2011. Etnicheskaia assortativnost' i intensivnost' metisatsii kazakhstanskikh uigurov [Ethnic Assortativity and Intensity of Mestization of Kazakh Uighurs]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia XXIII, Antropologiia* 1: 84–87.

Naumova, O.B. 1987. Natsional'no-smeshannye sem'i u nemtsev Kazakhstana (po materialam ekspeditsii 1986 g.) [National-Mixed Families among the Germans of Kazakhstan (Based on the Materials of the 1986 Expedition)]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 91–99.

Potanin, G.N. 2006. Zametki o Sibirskom kazach'em voiske [Notes about the Siberian Cossack Army]. In *Istoriia Kazakhstana v russkikh istochnikakh XVI–XX vv.* [The History of Kazakhstan in Russian Sources of the XVI–XX Centuries]. Vol. VII, Potanin G.N. Issledovaniia i materialy [Potanin G.N. Research and Materials], edited by I.V. Erofeeva, 303–330. Almaty: Daik-Press.

Rezvushkina, T.A. 2019. Gendernye strategii zhenshchin v kazakhsko-russkikh brakakh v sovremennom Kazakhstane [Gender Strategies of Women in Kazakh-Russian Marriages in Modern Kazakhstan]. In *Gendernye rezhimy sovremennogo obshchestva: mozaika stsenariev maskulinnosti i feminnosti* [Gender Regimes of Contemporary Society: A Mosaic of Masculinity and Femininity Scenarios], edited by I.V. Frolova, 81–91. Ufa: Dialog.

Stasevich, I.V. 2009. Brak i sem'ia u kazakhov v kontse XIX–XXI v. Vremia i traditsiia [Marriage and Family among Kazakhs at the End of the XIX–XXI Century: Time and Tradition]. *Tsentral'naia Aziia: traditsiia v usloviiakh peremen* 2: 93–111.

Svakhina, T.E. 2015. Mezhnatsional'nye braki v Vostochnom Kazakhstane: evreiskii aspect [Interethnic Marriages in East Kazakhstan: The Jewish Aspect]. In *Istoriia. Pamiat'. Liudi: materialy VII Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, 19 sentiabria* [Story, Memory, People: Materials of the VII International Scientific and Practical Conference], 323–331. Almaty.

Ualieva, S.K. 2013. Imena liudei smeshannogo proiskhozhdeniia v Kazakhstane [Names of People of Mixed Origin in Kazakhstan]. *Vestnik KazNU. Seriia istoricheskaia* 3 (70): 119–125.

Valieva, A., and M. Kabakova. 2018. Religioznaia orientatsiia suprugov kak faktor otnoshenii v mezhnatsional'nom brake: psikhologicheskii aspect [Religious Orientation of Spouses as a Factor of Relations in Interethnic Marriage: Psychological Aspect]. *Vestnik. Seriia psikhologii i sotsiologii* 2 (65): 22–33.

КРИТИКА, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Принимая транснационализм всерьез: о методологическом обновлении в миграционных исследованиях

В.С. Малахов

Владимир Сергеевич Малахов | http://orcid.org/0000-0003-0154-5785 | vmalachov@yandex.ru | д. полит. н., директор Центра теоретической и прикладной политологии Института общественных наук | Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (пр. Вернадского 82, Москва, 119571, Россия)

Ключевые слова
транснационализм, транслокальность, миграция, Россия, Средняя Азия

Аннотация
В первой части статьи реконструируются дискуссии вокруг концепции транснационализма, в том виде, как они велись в международной академии с начала 1990-х годов по 2010-е годы. Автор сосредоточивается на теоретических уязвимостях этой концепции, выявленных в ходе ее критики. Вместе с тем он ставит под сомнение утверждение критиков, согласно которому термин "транснационализм" описывает не новый предмет, а лишь новую оптику рассмотрения уже существовавшего предмета. Вторая часть представляет собой размышления вокруг русскоязычного коллективного труда, в котором предпринимается первая систематическая попытка применить инструментарий транснационализма к исследованию постсоветских миграций и, в частности, миграции из Средней Азии в Россию. По мнению автора, главное достоинство этого труда в том, что он позволяет осмыслять социальные изменения, происходящие под влиянием миграций, не прибегая к привычной теоретической рамке, а именно – концепции интеграции. Что касается теоретических дефицитов данной работы, то их автор усматривает в недостаточной рефлексии по поводу специфики постсоветского кейса.

Информация о финансовой поддержке
Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации [соглашение о предоставлении гранта № 075-15-2020-908]

Гуманитарная наука наших дней в чем-то напоминает современное искусство – ученые так же отчаянно борются за внимание публики и коллег, как и художники. Для современного художника удержать внимание зрителя на своем произведении более чем на 10–20 секунд равносильно удаче. А поскольку ученые-гуманитарии в той же мере находятся в ситуации интеллектуального

Статья поступила 11.03.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 07.04.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Малахов В.С. Принимая транснационализм всерьез: о методологическом обновлении в миграционных процессах // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 223–233. https://doi.org/10.31857/S0869541522050128 EDN: IBLMIZ

Malakhov, V.S. 2022. Prinimaia transnatsionalizm vser'ez: o metodologicheskom obnovlenii v migratsionnykh protsessakh [Taking Transnationalism Seriously: On Methodological Renewal in Anthropological Studies of Migrations. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 223–233. https://doi.org/10.31857/S0869541522050128 EDN: IBLMIZ

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

перепроизводства, в какой художники – в ситуации перепроизводства эстетического, то самый эффективный способ обратить на себя внимание собратьев по цеху – это предложить им новую концепцию. Или хотя бы новое понятие, за которым, как предполагается, стоит новая концепция. Коллеги реагируют на подобные новации с понятной осторожностью. Закономерно поэтому, что когда группа американо-британских социальных антропологов предложила концепт "транснационализм" (*Glick Schiller et al.* 1992a; *Bash et al.* 1994), реакция была двоякой. Одни охотно подхватили новый термин, другие встретили его с изрядной долей скепсиса. Впрочем, по прошествии десятилетия транснациональный подход столь прочно утвердился в миграционных исследованиях, что вдумчивые авторы стали предупреждать от опасности семантической инфляции. Как бы то ни было, в западной академии примерно в середине нулевых транснационализм стал мейнстримом. Едва ли не каждая из выходивших в ту пору публикаций на миграционную тему включала в свое название соответствующую терминологию (*Briggs et al.* 2008). В отечественном миграциоведении ситуация долгое время была иной. Первые работы, учитывающие произошедший в академическом сообществе транснациональный поворот, относятся к началу первого десятилетия нынешнего века. В те годы "методологический транснационализм" практиковался лишь отдельными российскими учеными (*Бредникова*, *Ткач* 2010; *Абашин* 2012; *Абашин* 2016б; *Бредникова* 2017). Прорыв произошел совсем недавно. В 2021 г. вышел сборник статей под редакцией О. Бредниковой и С. Абашина, отражавший результаты лонгитюдного совместного проекта с участием исследователей из России, Кыргызстана, Великобритании и Швеции (*Бредникова*, *Абашин* 2021).

В первой части настоящей статьи речь пойдет о теоретическом содержании парадигмы транснационализма в миграциоведении и о ее восприятии в академическом сообществе. Во второй части мы подробно остановимся на вышеупомянутом коллективном труде.

Транснациональная парадигма в миграционных исследованиях: протагонисты и критики

Подход, господствовавший в миграционных исследованиях вплоть до 1980-х годов, был нациоцентричным, или государствоцентричным. В обыденном сознании такой подход и сегодня остается доминирующим. На миграции смотрят сквозь призму национального государства. Соответственно, мигранты воспринимаются как представители одного государства ("посылающей/отдающей страны") на территории другого государства ("принимающей страны"). Далее все зависит от презумпций наблюдателя. От мигрантов либо ожидают растворения в социальном окружении – постепенной утраты культурной отличительности и отмирания связей с родиной (парадигма ассимиляции), либо, напротив, видят в них "диаспору", как пуповиной прикрепленную к стране происхождения мигрантов и обреченную оставаться культурно чуждым вкраплением в теле нации. Парадигма транснационализма призвана преодолеть односторонность каждого из этих подходов. Она предлагает такой взгляд на мигрантов, который учитывает их одновременное присутствие в двух пространствах. Это люди, которые говорят на двух языках, живут на два дома, сочетают в своей повседневности два (или более) различных паттерна поведения и поддерживают устойчивые связи – экономические, социальные, культурные – и в среде своего настоящего проживания, и с соотечественниками на родине.

Иными словами, новый подход смещает фокус анализа с национального уровня на транснациональный, что позволяет изучать явления, прежде

ускользавшие от внимания аналитиков: транснациональные социальные поля, транснациональный опыт, транснациональные идентичности и т.д. Как уже говорилось, в эвристическом потенциале этого подхода в наши дни мало кто сомневается. Между тем, в свое время он натолкнулся на достаточно суровую критику.

Выдвинутые тогда контраргументы скептического характера можно суммировать следующим образом.

Контраргумент первый: сомнения в новизне феномена. В самом деле, протагонисты термина "транснационализм" указывают на две черты этого явления: интенсивные контакты мигрантов со страной исхода и активность этой страны в поддержании связей со своими экспатами. Однако оба эти феномена, строго говоря, не новы. Да, современные технологии сыграли свою роль, и в наши дни связи мигрантов со страной происхождения могут быть гораздо более интенсивными, чем в прошлом. Но это скорее количественные, чем качественные изменения, говорят скептики. Активная переписка с родственниками и друзьями на родине, регулярное чтение газет, доставлявшихся с родины, возвратная миграция (особенно итальянская из США) – все эти приметы связей мигрантов со страной происхождения наблюдались уже накануне Первой мировой войны (*Foner* 2007). Что касается государственного аппарата страны происхождения, то можно привести обильные свидетельства того, сколь активно он вел себя в отношении своих эмигрантов. Так, немецкое правительство в 1880-е годы, считая выходцев из Германии своими гражданами, активно субсидировало в США немецкоязычные газеты и журналы, этнические ассоциации, почтовую службу. Аналогичным образом вела себя в те годы Италия, а позднее – возникшая в 1918 г. Польша.

Контраргумент второй: масштабы явления преувеличены. Скептики указывают на то обстоятельство, что большинство современных мигрантов вряд ли вписываются в "транснациональный" образец поведения (*Castles et al.* 2014: 41–43). Во-первых, львиная их доля вовлечена во *временную* трудовую миграцию. Но временные мигранты не становятся трансмигрантами оттого, что, находясь в течение некоторого срока в другой стране, посылают домой деньги и при случае навещают семью. Во-вторых, среди мигрантов, поселившихся на постоянное жительство, больше тех, кто сохраняет со страной происхождения лишь спорадические связи. Стало быть, паттерну транснационализма эти люди не соответствуют. Они не участвуют в трансграничной активности, будь то активность экономическая или культурная (не говоря уже о политической) и не формируют транснациональных сообществ. Гуарнизо, Портес и Халлер, отталкиваясь от имевшихся к концу 1990-х исследований колумбийских, сальвадорских и доминиканских мигрантов в США, делают вывод, что лишь меньшинство из них вовлечено в деятельность, которую можно назвать транснациональной (*Guarnizo et al.*, 2003).

Короче говоря, людей, демонстрирующих распространение транснационального паттерна, относительно немного. Этот паттерн предполагает "жизнь в двух мирах" – *связи примерно одной интенсивности в обеих странах.* Однако у большинства временных мигрантов сильные связи на родине, и слабые в принимающей стране, тогда как у большинства постоянных мигрантов, напротив: более сильные в принимающей стране, и более слабые в стране исхода.

Контраргумент третий: используемым понятиям недостает определенности. То, что протагонисты новой парадигмы стали называть "транснациональными сообществами", еще недавно именовали "диаспорами". Но и то, и другое остается пустым термином до тех пор, пока он не конкретизирован. Из кого состоят транснациональные сообщества? Сам термин приглашает

представить членов этого сообщества как людей с иным – открытым, наднациональным, космополитическим – типом сознания. Но если присмотреться, далеко не все члены этих сообществ могут быть названы носителями подобного сознания. Среди них немало этноцентрично настроенных людей и даже адептов агрессивного этнического национализма (*Appadurai* 1991). Иными словами, не следует вкладывать в понятие "транснациональное сообщество" приятный исследователям смысл. Сети, формируемые мигрантами, ведут к созданию "воображаемых сообществ" *самого разного рода*. Большинство из них никоим образом не является прообразом "транснационального гражданского общества". Это партикулярные сообщества, основанные на партикулярных лояльностях и идентичностях.

Контраргумент четвертый: опасность недооценки значения институтов национального государства. Мигрантские сообщества не создаются мигрантами непосредственно – огромную роль в формировании этих сообществ играет государство. Государство принимающее, с одной стороны, и государство отдающее, с другой, задают условия, структурируют опции, в рамках которых развертывается деятельность мигрантов (*Waldinger*, *Fitzgerald* 2004).

В ходе дальнейшей дискуссии постепенно сложился консенсус относительно следующих положений.

(а) Масштаб явления требует уточнений, что возможно лишь в ходе дальнейших исследований, причем исследований лонгитюдных, охватывающих периоды длиной в жизнь, по меньшей мере, двух поколений.

(б) Роль, которую играют в создании транснациональных сетей национальные государства, требует внимательного изучения.

(в) Следует различать "транснационализм снизу" и "транснационализм сверху".

(г) Формы бытования транснационализма (будь то практики или идентичности) контекстуальны; все зависит от конкретных страновых и региональных условий (в том числе от условий въезда и выезда, а также ожиданий мигрантов).

(д) Транснациональная активность не ограничивается экономикой и политикой – немалое значение имеют религиозная и культурная сферы (связи по линии науки, искусства, спорта и т.д.) (*Dahinden* 2017).

Ретроспективно прослеживая ход тогдашней дискуссии, я бы хотел обратить внимание на два обстоятельства. Первое касается адресации. Если адресатом прозвучавшей критики выступает весь поток публикаций, выходивших под эгидой транснационализма, то критика, на мой взгляд, совершенно справедлива (кроме одного аргумента, на котором я остановлюсь ниже). Если же адресат – коллектив антропологов, выступивших с проектом транснационализма в начале 1990-х, то надо сказать, что этот проект отличался продуманностью и сбалансированностью, так что многие из приведенных выше возражений к нему просто не могут быть предъявлены. В частности, Нина Глик Шиллер и ее коллеги никогда не утверждали, что национальные государства не играют никакой роли в формировании транснациональных взаимодействий. Они предлагали изучать факторы (структурные и культурные), обусловливающие такие взаимодействия (*Glick Schiller et al.* 1992b: ix-xv). Кроме того, в фокусе их анализа – не транснациональные *сообщества*, а транснациональные социальные *поля*. Формулируя свою исследовательскую программу, коллектив американо-британских антропологов скорее ставит вопросы, чем выносит однозначные суждения. Они, к примеру, начинают презентацию своего проекта с того, что предлагают поразмышлять, представляет ли транснационализм новый *предмет* или лишь новый *способ рассмотрения* предмета (Ibid.: ix).

Второе обстоятельство касается как раз этого вопроса. Когда А. Портес с со-

авторами спустя семь лет отвечают на него, говоря, что дело не в новом предмете исследования, а в новой оптике (*Portes et al.* 1999), с ними можно поспорить. В самом деле, нечто очень похожее на транснациональные формы коммуникации можно разглядеть в жизни мигрантов последней трети XIX в. Но только ли о количественных изменениях, произошедших за сто с лишним лет, следует вести речь? Или здесь наблюдается то, что называется переходом количества в качество? Ведь одно дело – письмо на родину, ответа на которое нужно было ждать четыре недели, и другое дело – смартфон, благодаря которому мигрант может поддерживать связь с партнерами по бизнесу в стране происхождения в ежечасном и даже ежеминутном режиме. Разве мы не имеем здесь дело с новым типом активности, т.е. с феноменом, которого раньше не было? Далее. Одна ситуация – печатная пресса, привозившаяся через Атлантику с родины мигрантов, и другая ситуация – интернет, позволяющий создавать в строгом смысле слова транснациональные медиа. Разве вместе с новыми технологиями не формируется новая социальная и культурная среда?

Среднеазиатские мигранты в России сквозь призму транснационализма

Обратимся теперь к труду под редакцией С. Абашина и О. Бредниковой (*Бредникова*, *Абашин* 2021). Перед нами сборник статей, довольно сильно разнящихся по жанру. Одни представляют собой завершенные эссе с ясным набором тезисов, защищаемых в ходе изложения. Другие – фрагменты более крупных произведений, в том числе главы диссертаций, над которыми в данный момент работали авторы. Тексты организованы в виде шести тематических блоков, по две статьи в каждом. Первый блок посвящен анализу опыта и практик жизни в миграции как одновременного существования в двух мирах (статьи Мадлен Ривз и Ольги Бредниковой). Второй – транснациональной семье (статья Медины Айтиевой о денежных переводах из Якутска в России в Нарынскую область в Кыргызстане и статья Елены Борисовой о детях из семей мигрантов из северного Таджикистана). Третий – транснациональным идентичностям (статья Эмиля Насритдинова и Руслана Рахимова о кыргызских трудовых мигрантах в России и статья Александры Алексеевой о памирцах в России). Четвертый тематический блок сдвигает фокус внимания с мобильности людей на мобильность вещей (статья Сергея Абашина о мигрантском автомобиле и статья Веры Пешковой о “подарках”,“сувенирах” и “дарах”). Следующий блок составляют исследование Екатерины Деминцевой и Даниила Кашницкого о “киргизских клиниках” в Москве и исследование Екатерины Капустиной о дагестанцах на заработках в Западной Сибири (поскольку дагестанцы являются россиянами, в силу чего под рубрику транснационализма не подпадают, на помощь приходит понятие “транслокальность”). Завершает сборник блок о роли, которую играют в становлении транснациональных сообществ новые коммуникационные технологии, а именно, мобильные телефоны (исследования Рустама Уринбоева на примере узбекских, а Софьи Касымовой – на примере таджикских мигрантов в России). Этому корпусу текстов предшествует введение, также состоящее из двух статей. Первая представляет собой обзор западных академических дискуссий о транснационализме как парадигме в миграционных исследованиях (авторы Е. Капустина и Е. Борисова), вторая – общую характеристику миграционных потоков из Средней Азии в постсоветскую Россию (автор С. Абашин).

Несомненно, что в этом обилии материала “всяк найдет свое” – в зависимости от мотиваций и научных интересов. Отмечу ряд моментов, которые мне показались особенно нетривиальными.

Книга позволяет мигрантоведам на практике, а не просто на уровне деклараций, сменить угол зрения. Ведь привычная (и, разумеется, поощряемая чиновниками и грантодателями) перспектива обращения к миграционной проблематике – это перспектива интеграции (включения мигрантов в принимающее сообщество). Однако в такой перспективе не видно реальных процессов. Что происходит в мигрантской семье, насколько многообразны и изменчивы избираемые людьми стратегии адаптации к окружению (кстати, тоже изменчивому), как на этих стратегиях сказывается пол и возраст – в текстах сборника все эти вопросы получают систематическую разработку.

Авторы показывают читателям специфику мигрантского опыта как опыта в строгом смысле слова транснационального. Такой опыт предполагает постоянное переключение систем референции. Снять платок, надеть платок (и снова снять) в зависимости от того, в какой городской локальности находится в данный момент женщина. Существуя одновременно в двух (или более) системах координат, мигранты вырабатывают на удивление гибкие формы самосознания и самопозиционирования – особый габитус (О. Бредникова [Там же: 71–105]). Эти же особенности транснационального габитуса фиксирует А. Алексеева: “в разные моменты интервью мигранты переключались с одного типа нарратива на другой”, не видя в этом противоречия (речь шла о сосуществовании в ответах респондентов трех нарративов: “останусь в России”, “вернусь домой”, “поеду в другую страну”). “Это связано с тем, что их желания множественны и часто одно желание вступает в конфликт с другим” (Там же: 241).

Тексты книги убедительно демонстрируют, в какой мере несостоятельны экономцентричные представления о движущих силах миграционных процессов. Экономическая рациональность – далеко не единственная из тех, что определяют человеческое поведение вообще и поведение людей, решившихся на миграцию в другую страну, в частности. Потребность в “осмысленной и честной жизни” (М. Ривз), а также стремление преумножить символический капитал в его разных формах (О. Бредникова, С. Абашин, В. Пешкова) имеет не меньшее значение, чем материальные соображения. А вот пример из статьи Э. Насритдинова и Р. Рахимова о кыргызстанских мигрантах в России. Мужчина, работающий сантехником в престижном доме, живет вместе с женой, сестрой жены и тремя детьми в помещении площадью 9 кв. метров (sic!) – имея прекрасный дом в центре Бишкека. Его зарплата в Москве невысока, но он, тем не менее, твердо настроен жить именно здесь. Почему? Москва – культурный центр, с которым респондент связывает будущее своих детей.

Есть такое понятие в литературе по миграции, как *social remittances*, о котором напоминает читателям Р. Уринбоев. В отличие от денежных переводов (*remittances*) это социальные вложения. “Мигранты привозят домой не только деньги, подарки, вещи, но и новые знания, идеи, ценности и нормы, то есть осуществляют социальный обмен (social remittances)” (Там же: 448).

В российской литературе до сих пор слабо изучено участие женщин в постсоветской миграции – о ее гендерных аспектах можно прочесть разве что в работах демографов и экономистов. Поэтому обращение антропологов к такой теме, как гендерное измерение социального контроля – многообещающая исследовательская перспектива. В сборнике эта тема поднимается Е. Борисовой. Она отмечает тот факт, что гендерная сегрегация (навязывание женщинам строго определенных социальных ролей и моделей поведения) издавна служила инструментом воспроизводства патриархального порядка. Об этом мы более или менее осведомлены. Но вот неожиданное наблюдение автора. Этот порядок в советское время подвергся частичному разрушению (тому способствовало среди прочего введение совместного обучения мальчиков и девочек). Однако по

мере разрушения “внешнего” патриархата усиливается патриархат “внутренний”, а именно, социальный контроль со стороны семьи и сообщества. “Неподобающее” поведение женщин, особенно молодых, чревато жесткими моральными санкциями. Инструменты контроля – неформальные институты “чести” и “позора” (правда, границы допустимого постепенно расширяются).

Еще одна важная находка, поджидающая читателя в тексте Е. Борисовой – обращение к такому предмету изучения, как дети из мигрантских семей. До сих пор дети рассматривались как “багаж” при взрослых мигрантах. Они были лишены субъектности. Даже если в ходе исследования на них обращают внимание, за них говорят родители. Их голоса не слышны. Между тем дети мигрантов – в том числе и не вовлеченные в миграцию непосредственно (т.е. оставленные на родине) – затронуты миграционной динамикой. Будучи членами семьи, в которой родители или иные члены подолгу живут в России, они могут овладевать – и овладевают – несколькими культурными репертуарами. Они – и патриоты своей страны, и “туристы”, в своем воображении уже посетившие Россию и знающие, как она выглядит, и будущие студенты, представляющие свою будущую карьеру связанной с обучением в российском вузе.

И наконец последнее, но тем не менее немаловажное – обращение авторов сборника к вопросу о постсоветской специфике. Этот вопрос мне представляется столь важным, что заслуживает отдельного параграфа.

Постсоветская констелляция?

Значимость теоретического предприятия, инициированного редакторами и составителями этого сборника, трудно переоценить. Попытка взглянуть на среднеазиатских мигрантов в России сквозь призму транснационализма – это не механический перенос методологии, возникшей и апробированной в англоязычном пространстве, на постсоветскую почву. И деепричастие “переосмысляя” в названии сборника, хочется верить, употреблено не для красного словца. Переосмысление в данном случае предполагает систематическую рефлексию по поводу специфики постсоветского случая. В какой мере выходцы из стран Средней Азии, приезжающие в Россию, могут рассматриваться по аналогии, скажем, с выходцами из Пакистана в Великобритании или выходцами из Магриба во Франции? (Я намеренно взял два случая постколониальной миграции, ибо возможности и границы применения концептуального аппарата “постколониализма” к постсоветскому кейсу – вопрос открытый [*Абашин* 2016а].)

Вопрос о постсоветской специфике затрагивается в отдельных статьях сборника. Затрагивается косвенно, ибо в центре внимания авторов находятся иные предметы. Так, А. Алексеева, изучающая мигрантов-памирцев в России, обращает внимание на одну ее важную черту, которой не существует в случае миграции из Таджикистана в Турцию или Китай. Это культурная общность с россиянами, обусловленная и недавней историей, и сходным опытом социализации, и активным присутствием российского “инфотейнмента” в информационном пространстве стран постсоветской Средней Азии. Одна из характерных форм самосознания и стратегий поведения памирцев (хотя, разумеется, не единственная) – идентификация себя с Россией и стремление укорениться в российском обществе. Особенно это свойственно людям старшего поколения с высшим образованием. Респондент-мужчина из Таджикистана, 40 лет, историк, сообщает исследователям: “Я всегда говорил, что дальше России я никуда не собираюсь… Россия как магнит притягивает” (Там же: 242). Миграция в “дальнее зарубежье” воспринимается респондентами иначе[1].

Пожалуй, наиболее выпукло проблематика особенностей постсоветской миграционной ситуации проявляется в статье М. Ривз. Исследовательница, изучая киргизских мигрантов в России, обращает внимание на *инерцию социалистической этики труда* – этики, которую граждане Кыргызстана усвоили в советский период своей истории, и которую разделяют и мигранты, и их соотечественники, оставшиеся на родине. Труд (честная и добросовестная работа) в их понимании – ценность в себе, а не инструмент. В этой связи британский антрополог полемизирует с Фрэнсис Пайн (F. Pine), согласно которой миграция убивает осмысленный труд, низводит его до чисто инструментальной составляющей. Киргизские мигранты в России, выступавшие респондентами М. Ривз, убеждены (и доказывают это в повседневности), что труд во имя общественного блага – особая моральная ценность. И эта ценность, повторимся, пришла к ним из их прошлого, из жизни их страны в социокультурном пространстве СССР.

В заключение позволю себе ряд критических замечаний, которые, надеюсь, помогут отшлифовать книгу в последующих изданиях (тираж в 1000 экземпляров разойдется быстро).

На случай второго издания

На мой взгляд, авторам свойственно несколько чрезмерное увлечение риторикой транснационализма. Термины из соответствующего словаря иногда употребляются без достаточных на то оснований. Наиболее очевидный казус такого рода – терминология в статье Е. Капустиной. Здесь трансмигрантами называются дагестанцы, курсирующие между родным селом и городами ХМАО (Там же: 383, 393).

Не всегда выглядят обоснованными отдельные теоретические ходы. Так, в статье М. Ривз говорится об особой интенсивности, которую приобрели в современной России практики расиализации мигрантов. В доказательство приводится мнение Н. Захарова, согласно которому эти процессы “способны преуменьшить самые актуальные проблемы в России” (Там же: 68). На чем это мнение базируется, не совсем понятно. Замерялась ли интенсивность расиализации среднеазиатских мигрантов в России, в сравнении, скажем, с расиализацией пуэрториканцев в США или непальцев в Саудовской Аравии? К тому же в тексте самой М. Ривз приведен обильный материал, скорее противоречащий столь категоричному утверждению, чем его верифицирующий. Информанты из Кыргызстана, с которыми работала автор, безусловно, сталкивались и с расово мотивированной дискриминацией, и с бытовой ксенофобией. Но эти самые информанты с юмором рассказывали исследовательнице о том, как научились преодолевать предубеждения со стороны окружения, и с гордостью – о том, что их русские соседи часто проявляют по отношению к ним больше доверия, чем к русским.

Наконец, мне бросились в глаза некоторые стилистические и орфографические неточности. В статье В. Пешковой читаем: “чтобы иммигрировать в другую страну”. Вообще-то другую страну можно только эмигрировать. В обзорной статье Е. Борисовой и Е. Капустиной вместо “транснационализм” фигурирует “традиционализм” (явный промах технических редакторов и корректоров). В уже упомянутой статье В. Пешковой “циркулирует… воспроизводство социальных отношений”. Между тем социальные отношения могут воспроизводиться, но не циркулировать. А в статье Е. Капустиной нас поджидает странное выражение “трансграничная трансгрессия” (Там же: 378). Непонятно, зачем автору такой лексический монстр (особенно учитывая, какую нагрузку получил термин “трансгрессия” во французской философии, вдохновленной Ж. Батаем).

И последняя мелочь, к которой не могу не придраться: немецкий исследователь Томас Файст выступает в тексте как Т. Фэйст (Там же: 22, 25).

Но – позволю себе стилистическое клише – отмеченные недостатки никоим образом не умаляют высокого качества этой книги. Нет сомнений, что она вносит весомый вклад в углубление и нюансировку наших знаний о связанных с миграцией трансформациях постсоветских обществ, – как общества принимающего (в данном случае, российского), так и обществ отдающих (в данном случае – среднеазиатских).

Примечания

[1] Уместно привести здесь наблюдение Р. Уринбоева, сделанное им в ходе полевых исследований узбекских мигрантов в Стамбуле. Его респонденты были вынуждены переориентироваться на Турцию по причине запрета на въезд в Россию (что стало последствием резкого ужесточения российского миграционного законодательства в 2013–2014 гг.). Однако многие из них высказывали твердое намерение при первой возможности вернуться в Россию. Причина – их несопоставимо бóльшая культурная компетентность и local knowledge в России по сравнению с Турцией (Urinboev 2021: 81–82).

Научная литература

Абашин С. Среднеазиатская миграция: практики, локальные сообщества, транснационализм // Этнографическое обозрение. 2012. № 4. С. 3−13.

Абашин С. Советское = колониальное? (За и против) // Понятия о советском в Центральной Азии. Альманах Штаба № 2 / Сост., ред. Г. Мамедов, О. Шаталова. Бишкек: Штаб-Press, 2016а. С. 28−48.

Абашин С. И здесь, и там: транснациональные аспекты миграции из Центральной Азии в Россию // Восток на Востоке, в России и на Западе: трансграничные миграции и диаспоры / Ред. С. Панарин. СПб.: Нестор-История, 2016б. С. 159−176.

Бредникова О. (Не)возвращение: могут ли мигранты стать бывшими? // Этнографическое обозрение. 2017. № 3. С. 32−47.

Бредникова О., *Абашин С.* (ред.) “Жить в двух мирах”: переосмысляя транснационализм и транслокальность. М.: НЛО, 2021.

Бредникова О., *Ткач О.* Дом для номады // Laboratorium: журнал социальных исследований. 2010. № 3. С. 72−95.

Appadurai A. Global Ethnospaces: Notes and Queries for a Transnational Anthropology // Recapturing Anthropology / Ed. by R.G. Fox. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1991. P. 191–210.

Bash L., *Glick Schiller N.*, *Szanton Blanc C.* Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States. Amsterdam: Gordon & Breach, 1994.

Briggs L., *McCormick G.*, *Way J.T.* Transnationalism: A Category of Analysis // American Quarterly. 2008. Vol. 60 (3). P. 625–648.

Castles S., *de Haas H.*, *Miller M.J.* The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.

Dahinden J. Transnationalism reloaded: the historical trajectory of the concept // Ethnic and Racial Studies. 2017. Vol. 40 (9). P. 1474–1485.

Foner N. Engagements Across National Borders: Then and Now // Forham Law Review. 2007. Vol. 75(5). P. 2483–2492.

Glick Schiller N., *Basch L.*, *Blanc-Szanton C.* Towards a Transnational Perspective

on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered // Annals of the New York Academy of Sciences. 1992a. Vol. 645(1). P. 1–24.
Glick Schiller N., *Basch L.*, *Blanc-Szanton C.* Towards a Definition of Transnationalism: Introductory Remarks and Research Questions // Annals of the New York Academy of Sciences. 1992b. Vol. 645(1). P. ix–xv.
Guarnizo L.E., *Portes A.*, *Haller W.* Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants // American Journal of Sociology. 2003. Vol. 108 (6). P. 1211–1248.
Portes A. Conclusion: Towards a New World – the Origins and Effects of Transnational Activities // Ethnic and Racial Studies. 1999. Vol. 22 (2). P. 463–477.
Portes A., *Guarnizo L.E.*, *Landolt P.* The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promises of Emergent Research Field // Ethnic and Racial Studies. 1999. Vol. 22 (2). P. 217–237.
Urinboev R. Migration and Hybrid Political Regimes: Navigating the Legal Landscape in Russia. Oakland, California: University of California Press, 2021.
Waldinger R., *Fitzgerald D.* Transnationalism in Question // American Journal of Sociology. 2004. Vol. 109 (5). P. 1177–1195.

R e v i e w A r t i c l e

Malakhov, V.S. Taking Transnationalism Seriously: On Methodological Renewal in Anthropological Studies of Migrations [Prinimaia transnatsionalizm vser'ez: o metodologicheskom obnovlenii v migratsionnykh protsessakh]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 5, pp. 223–233. https://doi.org/10.31857/S0869541522050128 EDN: IBLMIZ ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Vladimir Malakhov | http://orcid.org/0000-0003-0154-5785 | vmalachov@yandex.ru | Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, School of Public Policy (82 Vernadsky prospekt, Moscow, 119571, Russia)

Keywords
transnationalism, translocality, migration, Russia, Central Asia

Abstract
The first part of the article reconstructs the international academic debate on the concept of transnationalism, conducted from the early 1990s to the 2010s. I focus on the theoretical vulnerabilities of this concept and question the critics' claim that the term transnationalism does not refer to a new subject, but rather to a new perspective on an already existing subject. The second part is a reflection on the recently published collective work that makes the first systematic attempt to apply the instruments of transnationalism to research on post-Soviet migrations and, in particular, migrations from Central Asia to Russia. The main advantage of this work, as I argue, is that it enables scholars to analyze the social changes related to migrations without resorting to the usual theoretical framework – namely, to the concept of "integration". As for the theoretical deficiencies of this work, they result, in my view, from insufficient reflection on the specifics of the post-Soviet case.

Funding Information
This research was supported by the following institutions and grants:
the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation [075-15-2020-908]

References

Abashin, S. 2012. Sredneaziatskaia migratsiia: praktiki, lokal'nye soobshchestva, transnatsionalizm [Central Asian Migration: Practices, Local Communities, Transnationalism]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 3–13.

Abashin, S. 2016. Sovetskoe = kolonial'noe? (Za i protiv) [Soviet = Colonial? (Pros and Cons)]. In *Poniatiia o sovetskom v Tsentral'noi Azii. Al'manakh Shtaba № 2* [Concepts of the Soviet in Central Asia. Shtab Almanac No. 2], edited by G. Mamedov, O. Shatalova, 28–48. Bishkek: Shtab-Press.

Abashin, S. 2016. I zdes', i tam: transnatsional'nye aspekty migratsii iz Tsentral'noi Azii v Rossiiu [Both Here and There: Transnational Aspects of Migration from Central Asia to Russia]. In *Vostok na Vostoke, v Rossii i na Zapade: transgranichnye migratsii i diaspory* [East in the East, in Russia and in the West: Cross-Border Migrations and Diasporas], edited by S. Panarin, 159–176. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.

Appadurai, A. 1991. Global Ethnospaces: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In *Recapturing Anthropology*, edited by R. Fox, 191–210. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Bash, L., N. Glick Schiller, and C. Szanton Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: Gordon & Breach.

Brednikova, O. 2017. (Ne)vozvrashchenie: mogut li migranty stat' byvshimi? [Non-Return: Can Migrants Be Ex?]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 32–47.

Brednikova, O., and S. Abashin, eds. 2021. *"Zhit' v dvukh mirakh": pereosmysliaia transnatsionalizm i translokal'nost'* ["Living in Two Worlds": Rethinking Transnationalism and Translocality]. Moscow: NLO.

Brednikova, O., and O. Tkach. 2010. Dom dlia nomady [What Home Means the Nomad]. *Laboratorium: Zhurnal sotsial'nykh issledovanii* 3: 72–95.

Briggs, L., G. McCormick, and J.T. Way. 2008. Transnationalism: A Category of Analysis. *American Quarterly* 60 (3): 625–648.

Castles, S., H. de Haas, and M.J. Miller. 2014. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Dahinden, J. 2017. Transnationalism Reloaded: the Historical Trajectory of the Concept. *Ethnic and Racial Studies* 40 (9): 1474–1485.

Foner, N. 2007. Engagements Across National Borders: Then and Now. *Forham Law Review* 75 (5): 2483–2492.

Glick Schiller, N., L. Basch, and C. Blanc-Szanton. 1992. Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered. *Annals of the New York Academy of Sciences* 645 (1): 1–24.

Glick Schiller, N., L. Basch, and C. Blanc-Szanton. 1992. Towards a Definition of Transnationalism: Introductory Remarks and Research Questions. *Annals of the New York Academy of Sciences* 645 (1): ix–xv.

Guarnizo, L.E., A. Portes, and W. Haller. 2003. Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants. *American Journal of Sociology* 108 (6): 1211–1248.

Portes, A. 1999. Conclusion: Towards a New World – the Origins and Effects of Transnational Activities. In *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): 463–477.

Portes, A., L.E. Guarnizo, and P. Landolt. 1999. The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promises of Emergent Research Field. In *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): 217–237.

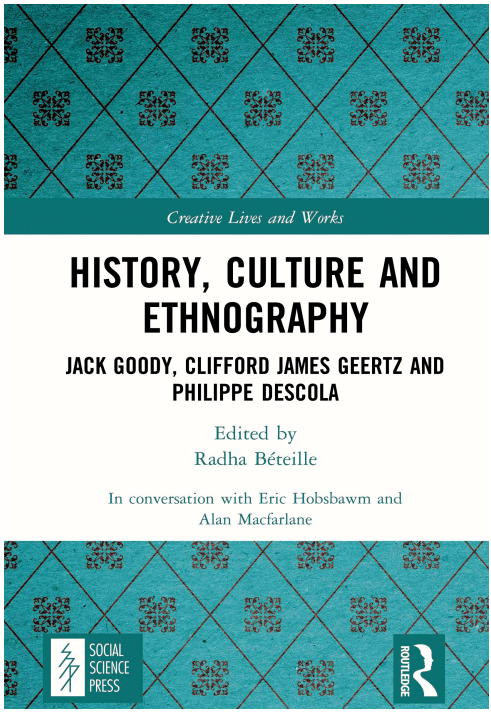
Urinboev, R. 2021. *Migration and Hybrid Political Regimes: Navigating the Legal Landscape in Russia.* Oakland, California: University of California Press.

Waldinger, R., and D. Fitzgerald. 2004. Transnationalism in Question. *American Journal of Sociology* 109 (5): 1177–1195.

Три этнографа уходящей эпохи (рец. на: History, Culture and Ethnography: Jack Goody, Clifford James Geertz and Phillippe Descola / Ed. R. Béteille. N.Y.: Routledge, 2022. 169 p.)

А.Л. Елфимов

Алексей Леонидович Елфимов | http://orcid.org/0000-0003-0659-6709 | elfimov@iea.ras.ru | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)



Британский антрополог и историк Алан Макфарлейн, отметивший в прошлом году 80-летие, на протяжении своей научной карьеры успел записать около 250 интервью с коллегами, среди которых ряд важнейших и интереснейших персоналий в истории гуманитарных и социальных наук прошедшего полстолетия. Его интерес к интервьюированию коллег вырос, как он сам говорит, из далекого первого опыта полевой работы в Африке, когда он на практике осознал познавательный потенциал качественного интервью, и из студенческих лет в Оксфорде, где он слушал разнообразные рассказы профессоров старшего поколения и пришел к выводу, что для понимания научных концепций гуманитариев необходимо более пристально смотреть не только на их труды, но и на их жизненные пути. В этой его фразе – не случайная перекличка с заголовком книги Клиффорда Гирца “Труды и жизнен-

Рецензия поступила 10.07.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 01.08.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Елфимов А.Л. Три этнографа уходящей эпохи (рец. на: History, Culture and Ethnography: Jack Goody, Clifford James Geertz and Phillippe Descola / Ed. R. Béteille. N.Y.: Routledge, 2022) // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 234–237. https://doi.org/10.31857/S086954152205013X EDN: ICBNUQ

Elfimov, A.L. 2022. Tri etnografa ukhodiashchei epokhi [Three Ethnographers of the Ending Era]: A Review of *History, Culture and Ethnography: Jack Goody, Clifford James Geertz and Phillippe Descola*, ed. by R. Béteille. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 5, pp. 234–237. https://doi.org/10.31857/S086954152205013X EDN: ICBNUQ

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

ные пути", поскольку общение с Гирцем Макфарлейн считал чрезвычайно важным и, в частности, помогшим ему переосмыслить свое увлечение интервьюированием с точки зрения более масштабного проекта изучения, как можно было бы сейчас сказать, антропологии академической жизни.

Задача собирания многочисленных интервью Макфарлейна воедино и публикации их в каком-либо цельном издании еще кому-то предстоит. В рассматриваемой же книге опубликованы и намеренно сопоставлены интервью с американским, британским и французским антропологами – Клиффордом Гирцем, Джеком Гуди и Филиппом Дескола. Это интересный выбор. Антропологи эти схожи и не схожи. Классический представитель крыла "liberal arts" в антропологии США, неконформист в стане британской социальной антропологии и французский философ-интеллигент – всех их, однако, объединяет (как это отчетливо высвечивается в интервью) образ либерального антрополога-гуманитария уходящей – или, наверное, уже ушедшей – эпохи. В чем-то их фигуры схожи даже внешне. В чем-то они схожи творчески: все трое мастера литературного жанра и прекрасные писатели. Возможно, это то, что особенно импонировало Макфарлейну, замечавшему, что талант писателя наделяет ученого повышенным чувством рефлексивности и способностью к интроспекции, которая в любом контексте в явной или неявной мере заставляет антрополога прибегать к автоэтнографическому методу мышления. Так это или не так, действительно, все трое в ранние годы прошли через филологическую ступень в образовании: Дескола с детства рос, окруженный книгами и литературой в доме отца-историка, Гуди хотел специализироваться по литературе в университете, Гирц поступил в колледж, желая целенаправленно стать писателем.

У всех троих вслед за литературой обозначился активный интерес к философии, хотя у каждого к своей (марксистской у Гуди, символической философии Витгенштейна и Вебера у Гирца, структуралистской философии Леви-Строса и натуралистической философии Спинозы у Дескола). Всех троих мало впечатляли предшествовавшие им канонические антропологические традиции своих стран, и все трое в некоторой степени учились больше у современников, чем у предшественников. Эрик Хобсбаум, участвовавший в записи интервью Гуди вместе с Макфарлейном, всецело соглашался с Гуди в том, что в их университетские годы образование шло больше по направлению "друг от друга", чем "сверху вниз" (p. 18). Все трое предпочитали исследования преподаванию и неформальные семинары формальным лекциям. Дескола отзывался о первом организованном им исследовательском семинаре как о месте, где он начал сам понимать антропологию. Гуди вспоминал, что в студенческую пору "университетская жизнь вообще не была особо привлекательной для него" и ему казалось, что "все самое интересное происходило за ее пределами" (p. 21). Гирц, как известно, не любил лекции, каноническое преподавание и любой другой наставительный педагогический жанр, также предпочитая формы равноправного обмена мнениями и аргументами в образовательном процессе.

Все трое не любили академическую бюрократию. Гуди часто замечал, что не стоит "тратить время на формальности", не стоит "тратить время на администрацию" и не стоит слишком полагаться на популярные американские организационно-бюрократические принципы "brainstorming" или "think tanks" как на генераторы научных идей ("если идеи есть, они выйдут наружу в любом контексте", – писал он) (p. 5). Гирц признавался, что "никогда не занимал посты управленца", по возможности "оставался в стороне от антропологической бюрократии США" и по большей части сторонился "деятельности в ассоциациях". "Я никогда не был ни каким-либо деканом, ни каким-либо заведующим, – говорил он, – …я просто делаю свою работу" (p. 78).

Макфарлейна весьма интересовал вопрос о происхождении характеров антропологов, и он мягко и осторожно пытался заставить своих собеседников говорить на темы детства, юношества, взросления и вообще личной жизни, очевидно, из тех соображений, что эти этапы уже в чем-то должны были оказать формирующее воздействие на выбор их последующей карьеры – или, во всяком случае, на то, как эта карьера сложилась. Так, разлад семейных отношений в семье родителей Гирца очень рано оставил его наедине с самим собой, привел его в армию, служба в которой неожиданно дала ему первый опыт путешествия на другой конец света (в Японию) и таким образом, возможно, подготовила его к этнографическому восприятию действительности. Дескола хотя и рос в слаженной семье, но очень рано потерял интерес к ее католическим устоям (он говорил, что стал атеистом уже к 10–12 годам), и в школе у него так же рано возникло чувство, что он "дистанцирован от всего" и является скорее "наблюдателем, чем участником в гуще событий". Это ощущение, замечал Дескола, в дальнейшем органично вросло в его опыт этнографической работы и было, в свою очередь, еще более усилено им (p. 105). На Гуди, как и на Гирца, оказали большое влияние военные годы, которые забросили его на Кипр и в Египет, где он с удивлением познакомился с ранее неведомым ему миром материальной культуры Средиземноморья, заинтересовался археологией и даже прочитал работы Гордона Чайлда. Это приоткрыло для него антропологию как сферу деятельности (хотя, как он иронично замечал, в те годы ему казалось, что познаний и умений у него хватило бы лишь на то, чтобы стать "профессиональным игроком в бридж" [p. 19]).

Все трое любили этнографическую полевую работу, признавали ее крайнюю сложность и вместе с тем признавали тот факт, что она повлияла на их антропологическое мышление больше, чем академические концепции и теории. "Я получил чрезвычайно много от своей полевой работы в Гане, – говорил Гуди, – я был вынужден сидеть на одном месте два года и просто наблюдать <…> Это пробудило во мне интерес к ряду аспектов социальной жизни, которыми уж никогда не думал, что заинтересуюсь" (p. 22). Его долговременное научное увлечение бесписьменными обществами началось именно там, в поле, где его поразили способы общественной организации, не опирающиеся на привычные западному человеку системы фиксации всего общественно значимого на письме. Подобным же образом Дескола вынес свои знаменитые концепции "не-человеческого" из поля, из своего опыта этнографической работы среди амазонских индейцев, а не из стен университета, где его стандартно учили, что отличительные черты амазонских обществ – это "отсутствие каких-либо социальных институтов" и то, что люди, живущие в них, "очень близки к природе" (p. 114). Хотя эта романтическая идея оказалась по-своему полезной, ибо все-таки завлекла и привела его в поле, реальность включенного наблюдения быстро заставила его обратить внимание на то, что социальные отношения в этих обществах во многом продиктовывались тем, что люди в данном географическом регионе жили очень дисперсно, концентрация людей была очень мала. "Именно тогда, – замечал Дескола, – я точно понял одну из многих причин, по которой там существовали такие тесные взаимоотношения с не-человеческими [элементами]. Когда ты выходишь из хижины, ты не видишь людей, но тут же погружаешься в море не-человеческих существ – растений, животных и так далее" (p. 118). Гирц отмечал, что полевая работа важна тем, что оказывает "депровинциализирующее" воздействие на наши мыслительные установки, она позволяет нам отбросить по крайней мере некоторые стереотипы, некритично усвоенные нами в своей собственной культуре. Весьма любопытно, что на вопрос Макфарлейна о том, насколько полевая работа представляется ему "зеркалом", помогающим понять свое собственное общество, Гирц ответил не совсем в духе традиций интерпретативной антропологии (с ее известным упо-

ром на идеи “культурной критики” и “репатриации” антропологического знания). “Она, конечно, поможет вам понять свое место в Америке, – сказал он, – …но это как раз не то, что нам надлежит делать. Я не изучаю яванцев, чтобы понять США; я изучаю яванцев, чтобы понять яванцев” (p. 68). Гирц добавлял, что в его случае опыт проведения полевых исследований в двух разных культурах – Индонезии и Марокко – дал ему неожиданную возможность гораздо лучше понять каждую из этих двух культур (“Поехав в Марокко, я узнал о Яве гораздо больше, чем узнал бы, если б продолжил ездить лишь непосредственно на Яву”). Сравнительный метод и дополнительная точка отсчета гораздо лучше помогают в том, чтобы “не смотреть на изучаемое общество – Яву или Марокко – исключительно через призму американцев” (p. 73).

Если в чем-то три замечательных антрополога и отличались в отношении полевой работы, так это в том, что для Гуди и Дескола сложные общества (подобные Индонезии) представлялись плохо изучаемыми этнографически; оба признавались, что как этнографы они предпочитали более простые общества. Гуди говорил, что он испытывал дискомфорт от мысли о том, чтобы поехать проводить исследования в цивилизацию с тысячелетней историей (как, например, Индию или Китай), ибо это потребовало бы невозможно долгого предварительного изучения языка, письменности, культуры, устоев и прочего. Дескола вторил ему, замечая, что в азиатских обществах с их бесконечными перекрестиями истории, религий, торговых путей все было настолько сложно, что нужно было обладать невероятными объемами знаний, чтобы быть в состоянии понимать даже простейшие факты. Гирц, впрочем, соглашался с ними, говоря, что невозможно с помощью одной лишь записной книжки и карандаша исследовать место с населением в 220 миллионов и с историей в 2 тысячи лет. Однако, парировал он, “с помощью записной книжки и карандаша можно узнать вещи, которые человек, вооруженный моделями вычисления ВВП, узнать не сможет” (p. 83). Не в этом ли до сих пор кроется сильная сторона этнографии? Или в этом был какой-то специфический этос уходящей научной эпохи, блестящими представителями которой были Гуди, Гирц и Дескола?

Эта небольшая книжка – интересное историографическое начинание. Однако, зная объем работ Макфарлейна, можно сожалеть о том, что она весьма коротка. Составитель, Радха Бетей, вполне мог бы потрудиться получше. Иными словами, инициатива замечательная, но исполнение – пожалуй, студенческое. Все это опубликовано группой Taylor & Francis, огромный логотип которой зачем-то повторяется через каждый десяток страниц, а то и чаще, в качестве водяного знака, занимающего целую пустую страницу. В общем, вряд ли нужный в данной камерной публикации апофеоз корпоративной рекламы (то, против чего были настроены и Гуди, и Гирц, и Дескола).

B o o k R e v i e w

Elfimov, A.L. Three Ethnographers of the Ending Era [Tri etnografa ukhodiashchei epokhi]: A Review of *History, Culture and Ethnography: Jack Goody, Clifford James Geertz and Phillippe Descola*, ed. by R. Béteille. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 5, pp. 234–237. https://doi.org/10.31857/S086954152205013X EDN: ICBNUQ ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

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

Концепции, методы и опыт этнографических исследований в онлайн-пространстве (Рец. на: Головнёв А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С. Виртуальная этничность и киберэтнография. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2021. 280 с.)

Мария Эдуардовна Сысоева | http://orcid.org/0000-0002-0553-4998 | m.sysoeva@iea.ras.ru | стажер-исследователь | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Информация о финансовой поддержке
Российский научный фонд, https://doi.org/10.13039/501100006769 [проект № 22-18-00241]

Рассматриваемое издание весьма своевременно и актуально. Под обложкой сборника представлены тексты, по большей части ранее не публиковавшиеся, которыми А.В. Головнёв, С.Ю. Белоруссова и Т.С. Киссер концептуализируют в теоретическом поле нашей науки важнейшие тренды современной этнологии и социальной антропологии, связанные с феноменом виртуальной этничности и новыми эвристическими возможностями киберэтнографии. Структурно материал сборника распределен следующим образом: теоретико-методологические размышления представлены в главах “По ту сторону” и “Сетевые опыты”, а полевые материалы – в главе “Виртуальная этничность”.

В предисловии конкретными примерами иллюстрируется, на-

Рецензия поступила 10.02.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 14.02.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Сысоева М.Э. Концепции, методы и опыт этнографических исследований в онлайн-пространстве (рец. на: Головнёв А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С. Виртуальная этничность и киберэтнография. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2021) // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 238–242. https://doi.org/10.31857/S0869541522050141 EDN: ICQPWG

Sysoeva, M.E. 2022. Kontseptsii, metody i opyt etnograficheskikh issledovanii v onlain-prostranstve [Concepts, Methods, and Experience of Ethnographic Research in the Online Space]: A Review of *Virtual'naia etnichnost' i kiberetnografiia* [Virtual Ethnicity and Cyberethnography], by A.V. Golovnev, S.Y. Belorussova, T.S. Kisser. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 5, pp. 238–242. https://doi.org/10.31857/S0869541522050141 EDN: ICQPWG

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

сколько реально киберпространство. Размышлениями о массовой панике и ее последствиях, вызванных вышедшей из строя социальной сетью Facebook* в октябре 2021 г., авторы пытаются обратить внимание читателей на пути и механизмы воздействия кибермира на общество. Для измерения масштабов описываемого явления используются такие речевые формулы, как «ломка от “киберудушья”», “окутавшая мир киберпаутина”, “растущий киберинтеллект”, “замещение физического пространства виртуальным”, одновременно демонстрируется неразрывная связь киберпространства с физическим миром и его вполне реальное влияние на человека. Авторы задаются методологически важными вопросами: с какой исследовательской оптикой подойти к феномену киберпространства? применимы ли методы классической этнографии при исследовании онлайн-миров? – и последовательно пытаются ответить на них.

Интересен взгляд авторов на историю становления киберэтнографической науки и расстановку методологических акцентов: обсуждаются концепт поля и его границы, методы полевой работы, проблемы взаимодействия “исследователь–информант”, соотношение физического и интернет-пространств. Пошагово отвечая на ряд дискуссионных вопросов, авторы приходят к выводу, что “веб-этнография не замыкается на работе с компьютером и гаджетом, а включает физическое наблюдение за тем, как виртуальная жизнь встраивается в повседневную реальность” (с. 22). То есть для успеха полевой киберработы необходимо совмещение “классических” этнографических методов и приемов *digital anthropology*. Подчеркивается, что исследователи сталкиваются и с немалыми сложностями: феноменальная скорость обновления информации и публикуемого контента предполагает быстрое реагирование на эти вызовы и как следствие “требует не меньшей (иногда значительно большей) подготовки, чем исследование в физическом пространстве” (с. 18).

Стоит отметить, что в русскоязычной научной литературе эти вопросы ранее осмыслялись в работах П.В. Колозариди (*Колозариди* 2014а, 2014б, 2018; *Колозариди*, *Макушева* 2018), в коллективных трудах “Новое время, новое поле: меняющийся мир качественных исследований и новые технологии” (*Звонарева и др.* 2021) и “Как изучать историю интернета” (*Юлдашев и др.* 2020), а также на заседаниях “Клуба любителей интернета и общества” – неформального объединения исследователей (*Бельская и др.* 2018). Принципиальное новаторство авторов обсуждаемого издания видится в их опоре на антропологический подход и собственный полевой опыт. А.В. Головнёв, С.Ю. Белоруссова и Т.С. Киссер рассматривают и анализируют интернет-практики через специфику социальных и культурных особенностей конкретной этнической группы (крящены, нагайбаки, российские немцы) или региона (киберскорость на Таймыре, кружение в кочевом и виртуальном времяпространстве в Кольской тундре).

В то же время материалы книги свидетельствуют о том, что универсальной техники проведения онлайн-исследования не существует. Авторы подробно анализируют три методологические стратегии изучения сущности виртуальности: поиски взаимосвязи онлайн- и офлайн-сред (К. Хайн); исследование онлайн-мира *Second Life* в отрыве от физического контакта (Т. Беллсторф); и, напротив, исследование онлайн-среды в качестве дополнения к “исследованию на реальной территории” (Д. Миллер). Не выделяя ни одну из стратегий как приоритетную, А.В. Головнёв, С.Ю. Белоруссова и Т.С. Киссер обосновывают интегративный подход и оставляют за исследователем право ситуативно выстраивать/выбирать (под свое поле) поведенческие принципы. В этом отношении показательным видится опыт методологического поиска Дж. Постилла: в результате неудач при

* Принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

сборе материала непосредственно в поле (массовые беспорядки в конце 1990-х годов в индонезийском Борнео) исследователь приходит к заключению о необходимости восприятия виртуального исследования как самодостаточной практики, но без отрыва от офлайн-контекста (*Postill* 2010, 2017).

Спорным видится тезис, вернее, вторая его часть, что "в кибермире все подчинено воображению и конструированию, здесь заново организуется реальность" (с. 54), где словно констатируется разрыв связей между онлайн- и офлайн-пространствами. Авторы анализируют, каким образом вызовы физической среды находят отражение в онлайн-коммуникации и действиях отдельных активистов. Эти коллизии рассмотрены на примерах интернет-реакции на поджоги кряшенских церквей (с. 143–147), практики поисков российскими немцами родственников через социальные сети (с. 188–191), проведения онлайн-проповедей (с. 195–199) и пасхальных марафонов (с. 199–203) в период самоизоляции, развития сетевых технологий на Таймыре, компенсирующего недостатки инфраструктуры (с. 203), онлайн-ревитализации языка долган (с. 226–227), онлайн-дискуссии о причинах кружения оленей (с. 244–251).

Кибермир, безусловно, порождает новые (порой ранее неприемлемые) явления (цифровая религия, виртуальный музей, цифровой банк диалектов и др.), но также адаптирует уже устоявшиеся в физическом мире (онлайн-диалог политиков и населения). Интересен вывод о том, что "сегодня виртуальный сценарий предшествует реальному" (с. 71). Так, кряшенская группа в социальной сети "Вконтакте" способствовала привлечению молодежи к кряшенскому движению: участники виртуального сообщества собираются на реальные встречи, обсуждают планы по реализации культурных проектов, тем самым пополняя ряды кряшенских активистов (с. 141–142). Через блоги, рассказывающие о личных практиках адаптации немцев – поздних переселенцев в Германию, устанавливаются дружеские связи в среде эмигрантов (с. 179–186).

В ряду интереснейших материалов сборника отмечу весьма плодотворный анализ концептов "кибердиаспора", "киберрасизм", "киберрелигия", "киберритуал", чему посвящена глава "Сетевые опыты". По большей части разделы наполнены авторским осмыслением дискуссий и подходов, возникших вокруг этих явлений. Исключение представляет раздел об онлайн-религиозности, основанный в том числе и на полевых материалах авторов. Анализируя опыт переживания виртуального мира миром религиозным, исследователи приходят к справедливому заключению о неизбежности трансформации церкви и изменения понятий допустимого и недопустимого в церковной среде.

Наконец, особую ценность для этнологов/антропологов представляют материалы, размещенные в главе "Виртуальная этничность". Они основаны на анализе этнографических данных, собранных "классическим" методом (полевые экспедиции авторов в Омскую и Свердловскую области, Пермский край, Республики Коми и Татарстан, на Таймыр и в Магнитогорск), и материалов тематических сообществ социальных сетей ("Вконтакте", "Одноклассники" и др.), групповых чатов в мессенджере WhatsApp и других персонализированных онлайн-аккаунтов.

Каждое исследование киберпространства требует индивидуального набора инструментов. В связи с этим авторы обращают отдельное внимание на то, какую роль играют такие объекты, как хештеги и никнеймы, анализируют фото- и видеоконтент, посты с картинками и мемами, комментарии интернет-пользователей и др. Виртуальная этничность, детально разобранная на примере кряшен, нагайбаков, российских немцев, долган и др., иллюстрирует авторскую гипотезу о проявлении бóльшей киберактивности представителями малых сообществ. Появление в социальных сетях "этнических" групп формирует собственные

стратегии презентации сообщества (через категории “свой” и “чужой”, религиозные или языковые факторы, символы “традиционной” культуры и др.) и создает пространство постоянного общения, позволяющее членам групп оставаться вовлеченными в жизнь сообщества вне зависимости от физического местонахождения и особенностей инфраструктуры. Так, родовые группы являются одним из способов мобилизации российских немцев на совершенно новом уровне, а артикуляция в киберпространстве необходимости сохранения языка долган делает маленький шаг в сторону разрешения сложившийся языковой ситуации и поиска стратегий ревитализации идентичности.

На мой взгляд, важно обсуждать и этические вопросы подобного рода исследований, поскольку “вхождение в поле”, понимание тела и присутствия в кибер- и “классической” этнографии значительно отличаются, а доступность интернет-данных создает ложное ощущение “коллективной собственности”. В этом контексте интересна была бы авторская рефлексия в отношении возникших в ходе исследований этических проблем и способов их преодоления.

Книга А.В. Головнёва, С.Ю. Белоруссовой и Т.С. Киссер “Виртуальная этничность и киберэтнография” совершенного не похожа на сухую монографию, она наполнена богатым эмпирическим материалом, критическими и порой даже ироничными заметками. Проделана колоссальная работа по осмыслению внушительного массива литературы *Internet studies*, сбору и анализу полевых данных. В то же время авторы скромно отмечают: “…мы не делаем сногсшибательных открытий и не подводим впечатляющих итогов, а лишь наблюдаем за происходящим с нами и вокруг нас” (с. 257). Вероятно, данный труд лишь начало исследовательского пути, и стоит ждать продолжения научных изысканий и ответов на пока еще неосвещенные вопросы. Тем не менее уверена, работа вызовет заинтересованный полемичный отклик в этнолого-антропологическом сообществе и привлечет внимание широкого круга читателей, интересующихся вопросами взаимодействия киберпространства и физической среды.

Научная литература

Бельская Е. и др. Интернет по ту сторону цифр. Сборник статей конференции. [б.м.]: Издательские решения, 2018.

Звонарева О., *Попова О.*, *Контарева А.* (ред.) Новое время, новое поле: меняющийся мир качественных исследований и новые технологии. СПб.: Алетейя, 2021.

Колозариди П.В. Чем онлайн отличается от оффлайна и какой теоретический смысл есть в этом различии // ИНТЕРакция. ИНТЕРвью. ИНТЕРпретация. 2014а. № 7. С. 117–123.

Колозариди П.В. Видеоинтервью с помощью онлайн-приложений: методический опыт // Социология: методология, методы, математическое моделирование. 2014б. № 38. С. 96–127.

Колозариди П.В. Интернет-исследования: исторический обзор и анализ производства знания // Социология власти. 2018. Т. 30. № 3. С. 69–92.

Колозариди П.В., *Макушева М.О.* Интернет как проблемное поле социальных наук // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2018. № 1. С. 1–11.

Юлдашев Л. и др. (ред.) Как изучать историю интернета?: методы, подходы, идеи. [б.м.]: Издательские решения, 2020.

Postill J. Localizing the Internet. Oxford: Berghahn, 2010.

Postill J. Remote Ethnography: Studying Culture from Afar // The Routledge Companion to Digital Ethnography / Eds. L. Hjorth, H. Horst, A. Galloway, G. Bell. N.Y.: Routledge, 2017. P. 61–69.

B o o k R e v i e w

Sysoeva, M.E. 2022. Concepts, Methods, and Experience of Ethnographic Research in the Online Space [Kontseptsii, metody i opyt etnograficheskikh issledovanii v onlain prostranstve]: A Review of *Virtual'naia etnichnost' i kiberetnografiia* [Virtual Ethnicity and Cyberethnography], by A.V. Golovnev, S.Y. Belorussova, T.S. Kisser. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 5, pp. 238–242. https://doi.org/10.31857/S0869541522050141 EDN: ICQPWG ISSN 0869-5415
© Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Maria Sysoeva | http://orcid.org/0000-0002-0553-4998 | m.sysoeva@iea.ras.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Funding Information
This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Science Foundation, https://doi.org/10.13039/501100006769 [grant no. 22-18-00241]