



ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Факультет антропологии

**Антропология
Фольклористика
Социолингвистика**

Конференция молодых ученых

СБОРНИК ТЕЗИСОВ

Санкт-Петербург

18–19 марта 2022

Оглавление

Воробьев Василий. «Через тумбу-тумбу раз»: студенты, город, святые.....	4
Гаврикова Татьяна. Модернизация концепции «призвание»: как пятидесятники работают в своей церкви и для нее.....	8
Гречухина Варвара. Опыт аллогенной трансплантации костного мозга: проблема границ телесности и агентности трансплантата и реципиента.....	12
Завьялова Анастасия. «Второе тело» праведника: исследование комплексных святынь юго-запада Нижегородской области.....	16
Иванова Анастасия, Маринина Валерия. Экологическая обстановка и экологические проблемы в низовом и политическом дискурсе в Ижемском районе Республики Коми (по материалам полевого исследования).....	19
Карбасов Никита. Традиционная лодка, чертежи и эпоксидный клей: процесс строительства карбаса на верфи «Товарищества Поморского Судостроения».....	23
Клячко Елена. «Материалы по представлениям эвенкийского ребенка» Г.М. Василевич и их значение для современного исследователя.....	27
Кожевникова Анастасия. Как посетители фотографируют выставку классической живописи?.....	31
Козлова Мария. Классификация диетарных сообществ в интернете.....	35
Крапивин Илья. Мусульманская медиация конфликтов в российском мегаполисе: правовые и религиозные аспекты.....	40
Кресникова Елизавета. Люди и вещи: антропологические аспекты блошиного рынка (на примере блошиного рынка в г. Казань).....	44
Майчак Екатерина. Дело Дарьи Мельниковой: реконструкция коммуникативной ситуации передачи рассказа об опасном сновидении XVIII века.....	47
Маргоева Адрианна. Особенности интеграции ирани и таджиков в Узбекистане (по материалам полевого исследования в г. Самарканд).....	50
Свирина Дарья. «Религиозные» или «народные»: спор о детских немецких песнях в 1964–1965 гг.....	53
Сельченкова Сюзанна. Травники и травничество: конструирование традиции.....	57
Сироткина Ксения, Богомолов Павел, Агапова Дарья. «Не могли бы вы помочь нам опросить бабушек?»: группа исследователей как средство адаптации монастыря в современном публичном пространстве.....	60
Сулейманова Олеся. Особенности репрезентации материальной культуры кольских саамов в XXI веке.....	64

Третьякова Мария. Изобретенная квазирелигиозная традиция как инструмент корпоративного управления (на примере группы «Уралсиб»).....	67
Тюнина Софья. «Церковный мусор»: практики ритуализированной утилизации в современной православной традиции.....	70
Яценко Ольга. ЭКО+Генетика= «Новое поколение» или «Новая евгеника»?.....	72

«ЧЕРЕЗ ТУМБУ-ТУМБУ РАЗ...»: СТУДЕНТЫ, ГОРОД, СВЯТЫЕ

Предметом моего доклада будет русская студенческая песня XIX века «Там, где Крюков канал...»¹. Предполагается рассмотреть различные аспекты ее бытования с XIX века до современности и обсудить ряд связанных с этим более общих проблем.

Текст обладает характерной для студенческой песни топикой, а именно: *студенты пьют, поют, любят девушек, бахвалятся*². Однако, случай данного текста примечателен – он отклоняется от наиболее характерной содержательной модели студенческой песни³ и опирается на ряд других фольклорных претекстов.

Материалом послужили архивные и опубликованные источники, полевые материалы. В своем докладе я остановлюсь на подкорпусе, представляющем собой наиболее полный (15 текстов) свод вариантов песни «Там, где Крюков канал...». Подкорпус входит в обширный корпус русской студенческой песни XIX века, который включает не только тексты из источников XIX – начала XX века (собрания песен студентов Российской Империи, грампластинки и др.), но и современные полевые записи тех песен, которые благополучно существуют в репертуарах студентов в XX и даже XXI столетиях (государственные архивы, семейные собрания, мои собственные полевые записи).

Предположительно, к первотексту ближе всего находится вариант, который зафиксирован в 1840-1860-х годах в Казани [ПКС 1904: 34–35] и опубликован⁴ в 1904 г. в Петербурге, после чего, вполне вероятно, он и был подхвачен петербургскими студентами. Содержательный стержень сохраняется во всех вариантах, а изменения касаются прежде всего топонимики или упоминаний других реалий. К данному случаю подходит суждение Мэри Дуглас: «иерархические общества должны вспоминать множество ориентиров в прошлом» [Дуглас 2020: 161–162]. Сообщество студентов помнит подобные ориентиры, а текст видоизменяется прежде всего под давлением окружающей их географии.

¹ Наиболее широко песня известна по первой строке: «Там, где Крюков канал...» (далее я буду называть текст именно так) или под менее употребительным названием «От зари до зари...». Песня также популярна своим самым частым припевом:

*Через тумбу-тумбу раз, через тумбу-тумбу два,
Через тумбу три-четыре спотыкаются.*

² Употребляемые здесь топосы – лишь часть из полного перечня, который был составлен на основе общего корпуса русской студенческой песни XIX века (около 200 единиц).

³ Часто песни реализуют общую модель (по принципу S-O-P-Adj): ‘лирический герой временно побеждает горести, неизбежный ход времени и предстоящую смерть через разгульный образ жизни’. Однако в песне «Там, где Крюков канал...» борьба с неизбежным ходом времени и предстоящей смертью не отражена эксплицитно.

⁴ Во всяком случае, этот текст является первой публикацией, известной на данный момент.

В научной литературе двух последних десятилетий можно встретить работы о песенном постфольклоре в целом и о песенном фольклоре студентов в частности⁵. Большинство работ так или иначе посвящены *пьянству* (мотивам пьянства, коммуникативным аспектам призывов к пьянству и др.) [см. например: Лурье 2008]. Тексты студенческих песен представляют значительный интерес для фольклористики и смежных дисциплин, это обусловлено прежде всего тем, что по сравнению с постфольклорными песнями других сообществ они мало изучены, причем особенно это касается текстов XIX века. Зачастую даже самые популярные из них удастаиваются лишь короткого комментария в научных работах, а большинство текстов вообще мало затрагиваются и практически не изучены⁶.

Важными в рассматриваемом тексте являются мотивы богохульства и глумления над религиозными ценностями; к этим мотивам есть много параллелей [ср.: Неклюдов 2006]. Однако песня «Там, где Крюков канал...» не так проста, как это может показаться на первый взгляд. При изучении репрезентативного количества вариантов становится ясно, что можно говорить о двух основных цепочках сюжетного развития в этой песне.

1) Студенты взаимодействуют со святыми

В подавляющем большинстве вариантов упоминание того или иного святого не является случайным. Святой, как правило, привязан к определенному варианту. Иногда это ограничивается лишь коротким упоминанием, а иногда развивается в полноценное взаимодействие между святым и студентами. В более ранних вариантах святой видит студентов, но «на старости лет» не готов с ними пить и гулять, а в более поздних – спускается к ним, начинает пить и петь вместе с ними, за что впоследствии осуждается другими святыми или богом. Подобное сюжетное развитие относится к тем текстам, в которых появляется неприкрытое богохульство, и текст разрастается. Это происходит именно в студенческой среде и особенно усиливается в советские годы⁷. Включается в него также *избиение спустившегося на землю святого* и другие подробности. Однако это лишь один из уровней рассматриваемой песни, в которой получают свое развитие не только образы святых как таковые – текст интересен и в своих противоречиях: при усилении «богохульных» высказываний святые вовсе не отвергаются, не исчезают из песни, но обретают в разных текстах разный статус.

2) Студенты взаимодействуют с городом

Важным оказывается даже не столько сам конкретный святой, сколько его привязка к определенной точке на карте, что дает студентам возможность передавать и свою групповую (локальную, а не только социокультурную) идентичность. Соответственно, рассматривая

⁵Хотя гораздо большее внимание фольклористов и представителей других гуманитарных наук привлекают семинаристы и другие «учебные» сообщества; впрочем, фольклор семинаристов ближе скорее к студенческому [Поздеев 2001а, Поздеев 2001б].

⁶Это касается изученных мной не только архивных (РГАЛИ, семейные архивы), но и опубликованных источников [ПСХУ 1891], не говоря уже о текстах, дошедших «в памяти» до сегодняшнего дня.

⁷Интересно, что текст семинаристов одним из первых, еще в начале XX века, стал довольно большим по объему. Однако спускаться на землю святой здесь не решается, он остается на небе. Свой объем текст наращивает из других источников.

песню «Там, где Крюков канал...», нельзя избежать упоминания и о вполне конкретных университетах. В этом смысле можно говорить о студенчестве как о мнемоническом сообществе⁸, конкретные университеты объединены общим текстом (топикой песни), но локальная традиция может выражать свою идентичность через топонимы и реалии, характерные для каждого отдельно взятого сообщества⁹, принадлежащего всему макросообществу (студенчеству Российской Империи) в целом. Песня, таким образом, объединяет студентов в сообщество, которое обладает коллективной и коммуникативной памятью [Ассман 2004]. Такой текст можно назвать и «географической песней» [Калуцков 2008: 393–394], обнаруживать в нем определенные исторические факты, которые будут свидетельствовать не только о привычках и поведенческих стратегиях студентов, но и об их реальном географическом окружении, о фактах существования мнемонических сообществ и серьезной корпоративной культуры в среде студентов.

Наконец, прослеживая эволюцию одной песни, можно многое понять об истоках данного текста, о его предполагаемом первоисточнике, о его контекстном окружении, сохранении памяти внутри сообществ и о реальных исторических обстоятельствах их жизни.

Источники

1. ПСХУ 1891 – Песни, бывшие наиболее в ходу между студентами Харьковского университета / Собрал и издал студент того времени Вл. Александров. Харьков: Типография и нотопечатня Адольфа Дарре, 1891. 71 с.
2. ПКС 1904 – Песни казанских студентов 1840–1868 / Собрал А. П. Аристов. Санкт-Петербург: Нотопечатня Г. Шмидт, 1904. 98 с.

Библиография

1. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. [Пер. с нем. М. М. Сокольской]. Москва: Языки славянской культуры, 2004.
2. Дуглас М. Как мыслят институты. [Пер. с англ. А. Корбута]. Москва: «Элементарные формы», 2020.
3. Калуцков В.Н. Географические городские песни России // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 393–402.
4. Лурье М.Л. «В том кабаке меня заройте, в котором чаще я пивал...» (винопитие, пьянство и питейные заведения в песенниках конца XVIII – начала XX вв.) // Krogs

⁸ Моя работа согласуется с теоретическими построениями Верча, который опирается на исследования фольклористов, прежде всего В.Я. Проппа, и исследователей памяти (в частности, М. Хальбвакса). Однако при исследовании песен трудно говорить о narrative templates (повествовательных шаблонах), кажется, лучше переформулировать данное выражение как song templates или песенные шаблоны: «...the narrative templates I have in mind are not some sort of universal archetypes. Instead, they belong to particular mnemonic communities and hence can be expected to differ from each other» [Wertsch 2012: 14].

⁹ Так, студенты Московского университета упоминают, например Большую Козихинскую улицу, а студенты Казанского университета – речки Казанку и Булак.

- Eiropas kultras telp. Daugavpils: Daugavpils Universitates Akadmiskais apgds «Saule», 2008. P. 132–210. (Komparatvistikas institta almanahs, 13. siums.).
5. Неклюдов С.Ю. «Гоп-со-смыком» - это всем известно... // Фольклор, постфольклор, быт, литература: сборник статей к 60-летию А. Ф. Белоусова. Санкт-Петербург, 2006. С. 65–85.
 6. Поздеев В.А. Мотив вина в семинаристских стихах XIX-XX вв. // Мотив вина в литературе: материалы научной конференции. Тверь, 2001. С. 64–66.
 7. Поздеев В.А. Рукописные журналы семинаристов начала XX века // Живая старина. 2001. № 4. С. 19–22.
 8. Wertsch J.V. Texts of Memory and Texts of History. L2 Journal, 4(1), 2012. P. 9–20.

Татьяна Гаврикова
НИУ «Высшая Школа Экономики» (Санкт-Петербург)
ОП «Социология и Социальная Информатика», бакалавриат, 3 курс
tvgavrikova01@gmail.com

МОДЕРНИЗАЦИЯ КОНЦЕПЦИИ «ПРИЗВАНИЕ»: КАК ПЯТИДЕСЯТИКИ РАБОТАЮТ В СВОЕЙ ЦЕРКВИ И ДЛЯ НЕЕ

Понятие «призвание», выражающее отношение к мирской деятельности как к божественной воле, является центральным концептом в работе Вебера для построения аргумента о важности роли экономической деятельности и экономического успеха на пути христианина-протестанта к спасению. Но насколько справедлив тезис Вебера в реалиях современной пятидесятнической церкви, и можем ли мы продолжать проводить прямую связь между протестантской этикой и духом капитализма, между понятием «призвание» и экономической деятельностью? В докладе я рассматриваю понимание концепта призвания и его темпоральности христианами-пятидесятниками в его связи с божественной волей, успехом и деятельностью внутри церкви и вне ее.

Исследование основано на этнографических материалах, собранных в 2021 году в одной из пятидесятнических церквей Санкт-Петербурга. Преобладающие по численности возрастные группы в церкви – люди среднего возраста и молодежь, с довольно равномерным гендерным распределением. Основная работа проводилась с молодежной группой, а также с несколькими взрослыми служителями церкви, в том числе с заведующей семейным служением пожилой парой, чьи семинары я посещала. Этнографическая работа состояла из включенного наблюдения на общецерковном воскресном и молодежном служениях, участия в домашних группах и праздничных мероприятиях, а также из нескольких интервью с членами церкви. В выборе мест и времени этнографической работы я отталкивалась от того, что мне доступно: служители церкви знали, что я провожу исследование, и не дали мне доступа к таким мероприятиям, как школа основ веры или библейская школа. В то же время мой статус становился причиной особого внимания и опеки со стороны некоторых представителей более старшего поколения, прилагавших усилия для обучения, убеждения и проповедования.

В церкви, где я проводила полевую работу, *призвание* было одной из главных забот пасторов и служителей, это понятие становилось предметом дискуссий и проповедей, темой песен или поэтических произведений собственного сочинения у творческой молодежи. Удивительно, однако, что центром внимания моих информантов являются в большей степени способы развития себя в своем призвании, чем поиск правильного призвания: едва ли я получила от кого-либо внятный ответ на вопрос о том, как определить свое призвание и что (или кто, кроме самого Бога) в этом может помочь. Контраст с группой католиков, описанной Екатериной Хониневой, и их «неврозом» по поводу определения своего призвания очевиден: понятие призвания в протестантизме гораздо обширнее, чем бинарное противопоставление у католиков, а процесс его определения означает не выбор между браком и целибатом, то есть

мирской и духовной жизнью, а поиск своего рода деятельности, своего места в жизни, предполагающего гармонию между духовным и повседневным.

Поскольку не всем ответ на вопрос «каково мое призвание?» приходит в молитве, мирской подход к определению своего призвания – пробовать все, чтобы понять, что тебе подходит – является вполне рабочим. В то время как каждый верующий несет индивидуальную ответственность за определение и развитие своего дара, коллективный характер призвания проявляется в создании церковью условий для работы над своим призванием через служение и наставление в проповедях. Нередко на пути роста внутри церкви люди меняют группу служения, продвигаясь от ашерских служений к более специфичным, таким как прославление или медиа, либо становясь лидерами групп. Моими информантами такое «продвижение» внутри структуры воспринимается не как социальная мобильность и успешная карьера, а как «возрастание во Христе». Хотя понятие успеха для них в основном связано с экономической деятельностью, мирской успех не считается истинным, поскольку он отрывается от состояния ума и, следовательно, вызывает конфликт между внутренним состоянием и внешним:

«Сегодня ... все мечтают об успешной карьере, об успешной жизни. Но знаете, мы читаем истории из Библии, и мы видим много успешных людей, которые достигли успеха и были убиты успехом. Но есть герои в Библии, такие как апостол Павел, Тимофей и другие, которые прошли, стали успешными и до конца своей жизни остались успешными» (из проповеди приглашенного пастора).

В приведенной выше цитате из проповеди мы можем увидеть логическую связь между экономическим успехом и христианским, однако обладание одним не предполагает безусловное присутствие второго. Экономический успех для моих информантов не зависит ни от чего, кроме божьей воли, а следовательно, воспринимается как дискретная единица, независимая переменная. Достигнув финансового успеха, христианин рискует поддаться соблазну душевного отдаления от церкви, поэтому, говоря о мирском успехе, проповедник делает упор на важность пребывания во Христе, ведения праведной жизни и посещения церкви. Чистый, то есть божественный успех в свою очередь полностью зависит от усилий каждого и связан с личным призванием: правильно определив свой дар и усердно работая над ним, христианин достигает успеха, то есть силы влияния на других людей. Следовательно, развиваясь в личном даре и добиваясь успеха, человек работает над осуществлением коллективного призвания – быть членом тела Христова.

В то время как Вебер, ссылаясь на Лютера, утверждал, что протестанты усердно трудятся в миру, чтобы осуществить божью волю, для моих информантов в мирской жизни важен именно упорный труд над собой и прославление Христа. Другими словами, христианский успех – это то, что находится в центре внимания и является смыслом тяжелой работы как единственного пути к личному спасению. И хотя мирской труд вне церкви подразумевался как способ выявить и развить личный дар, о месте работы или учебы чаще упоминалось в контексте проповеди Евангелия и служения людям. Один из моих информантов однажды сказал, что получал образование только затем, чтобы евангелизировать, как он делал это в школе: *«Я очень хорошо учился, и дружил со многими, потому что давал им списывать, а потом при любой возможности свидетельствовал им»*.

Куда же девается причинно-следственная связь между финансовым успехом и верой, которую Саймон Коулман называет природой личности верующих, подразумевающая финансовый успех как эффект статуса спасенного [Coleman 2011]? Очевидно, что мои информанты не переняли идеологию заботы о процветании и финансовом благополучии, которую описывал в своих работах Коулман, что может быть связано с особенностью социально-экономических характеристик верующих, поскольку их значимая часть, в том числе некоторые пасторы и дьяконы, – выходцы из реабилитационных центров и других социально незащищенных групп людей. Разрыв в объеме культурного капитала и социально-экономических статусов между членами церкви в условиях религиозного плюрализма, вызванного процессом секуляризации, ставит церковь в шаткое положение, при котором определенные техники могут быть применены во имя «удержания спроса» на ее религиозные услуги [Бергер 2003], в том числе перенос фокуса с финансового успеха на миссионерские практики и личностное развитие.

Любопытно, что среди членов церкви пересечение деятельности внутри церкви и вне ее было редкостью, а исключения составляли лишь специфические профессии, такие как переводчик, психолог или режиссер театра, что вызвано исключительно запросом церкви на конкретные виды услуг – в таких людях призвание очевидно всем окружающим. Другим же приходится совмещать иногда не связанные между собой виды деятельности в церкви и за ее пределами, однако статус профессии и служения часто пересекается, например, в случае бывших студентов реабилитационных центров: имея сравнительно меньший объем социального и экономического капитала, они получают доступ лишь к тем рабочим местам, которые не требуют образования или специальных навыков – например, водитель грузовой машины, строитель, продавец, – в то время как в церкви они занимаются, в особенности в период адаптации, ашерским служением. В то же время идея, продвигаемая главным пастором, состоит в отсутствии разграничения между служениями и включении одних и тех же людей в разные виды деятельности, что с охотой принимает молодежь, в то время как более взрослые новички стремятся найти свое призвание и место в церкви и закрепиться за одним служением. В одном из интервью с моей ключевой информанткой, девушкой 22 лет, я впервые столкнулась с идеей многофункциональности и многозадачности в служении:

«Не то, чтобы я очень сильно молюсь о том, чтобы Иисус открыл мне мое призвание. Я верю, что у каждого есть предназначение – это быть с Иисусом, любить Бога, а вот призвание... я вот всегда варю кофе, а мне как-то говорят: "Иди, посиди на информационном столе", и я раньше злилась... Но я подумала, что хорошо, что есть такой человек адаптивный, который может много всего делать, что у меня такое место, что я делаю много разных вещей. Я стала это ценить: "Господь, ты меня такой создал, что я могу это, и это", так что мое место в церкви на данном этапе такое, и меня это устраивает» (жен., 22 года).

Для другой моей информантки призвание представляется временным и зависящим от контекста:

«...Вот стала матерью, и теперь твое призвание – служить своему ребенку, потом тебе приходится заботиться о больных родственниках, потом еще что-нибудь... Это зависит от контекста, в котором ты находишься, это не что-то на всю жизнь... Моя

мать хотела стать учителем, а в итоге у нее четверо детей, а сейчас трое внуков и она вся в них...Некоторым этого достаточно, а кто-то и в работе, и в служении, и дома...» (жен., 35 лет).

Данные, собранные во время участия в групповых дискуссиях, прослушивания проповедей и интервью, позволяют сделать предварительный вывод о том, что концепция призвания у современных протестантов-пятидесятников отличается от той ее версии, что была описана Вебером. Информанты разных возрастов, положения в церкви и социального бэкграунда зачастую делились со мной совершенно разными пониманиями концепции призвания и того, сколько у человека их может быть и как их определить. Очевидно, что работа над призванием для моих информантов – это процесс реализации личностного потенциала, который может раскрыться как в служении в церкви, так и на рабочем месте или в семье. Именно поэтому некоторые информанты понимают призвание как что-то цельное, единое, другие выделяют его множественный характер. Концепт призвания для моих информантов гораздо шире того, что понимал под ним Вебер, говоря о трудовой этике исключительно в экономической деятельности. Современный пятидесятник трудится в большей степени в духовном смысле – над развитием своей личности или отношениями с Богом. Прибыль же, или финансовый успех, который для Вебера является важнейшим показателем добросовестности такого труда, уходит на второй план, уступая место распространению христианского влияния на людей и окружающий мир.

Библиография

1. Бергер П. Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. №6. 2003.
2. Хонинева Е. Семиотическая бдительность и культивация искренности в католической практике распознавания призвания // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. No 4 (37). 2019. С. 102–129.
3. Coleman S. Prosperity Unbound? Debating the «Sacrificial Economy». In: Obadia, L. and Wood, D.C. (Ed.) The Economics of Religion: Anthropological Approaches (Research in Economic Anthropology, Vol. 31), Emerald Group Publishing Limited, Bingley, 2011. pp. 23-45.
4. Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Routledge, 1992.

Варвара Гречухина

Московская высшая школа социальных и экономических наук

Бакалавриат, 3 курс

grechukhinavarvara@gmail.com

ОПЫТ АЛЛОГЕННОЙ ТРАНСПЛАНТАЦИИ КОСТНОГО МОЗГА: ПРОБЛЕМА ГРАНИЦ ТЕЛЕСНОСТИ И АГЕНТНОСТИ ТРАНСПЛАНТАТА И РЕЦИПИЕНТА

Введение: к короткой формулировке проблемы

На первом этапе автор отталкивается от рассмотрения некоторых оснований феноменологической перспективы, так как они позволяют в определенной степени «схватить» и описать субъективный опыт трансплантации через восприятие реальности, которое обусловлено специфической локализацией тела, где восприятие мира является телесным. Специфика в данном случае заключается в затруднении вокруг понимания как статуса трансплантата внутри артикулируемого опыта трансплантации, так и «размыкания» границ телесности, а также дальнейших свойств периода реабилитации. В рамках исследования мы отталкиваемся от особенностей концептуализации опыта размыкания «границ» телесности и понимания *агентности* как трансплантата, так и самого реципиента. Проблема ставится от понимания тела у Мерло-Понти, в котором «контур тела понимается как граница, которую обыкновенные пространственные отношения не пересекают» [Мерло-Понти 1999: 137]; а тело принадлежит человеку как «неделимая собственность» [там же]; в эту «классическую» концептуализацию телесности оказывается невозможно интегрировать трансплантат. Автор видит решение проблемы в привлечении ресурсов проекта «новой феноменологии» Германа Шмитца [2014], телесности у Брюно Латура [2015] и концепции «медиатора», предложенной двумя французскими теоретиками из ветки акторно-сетевой теории (ANT): Антуаном Аньоном и Эмилем Гомартом [Gomart & Hennion 1999].

Часть первая: что такое рак крови и аллогенная трансплантация костного мозга. К короткой характеристике поля

Исследование сфокусировано на пациентском опыте аллогенной трансплантации костного мозга при одном из видов рака крови – остром миелобластном лейкозе¹⁰. В ходе исследования было проведено пять полуструктурированных интервью с пациентами, способом лечения лейкоза которых являлась аллогенная трансплантация костного мозга; у четырех из них пересадка производилась от неродственного донора. Выборка определялась через отношение к предмету (реципиент). Пол и возраст респондентов не являлся значимым фактором. За счет специфики и ограниченности «поля» количество респондентов определялось контактами Фонда борьбы с лейкемией и непосредственным желанием реципиентов говорить о своем опыте заболевания и трансплантации.

¹⁰ Ограничение непосредственно ввелось выборкой респондентов.

Если сильно упрощать, то аллогенная трансплантация костного мозга состоит из нескольких последовательных этапов: уничтожение больного костного мозга пациента, внедрение в организм здорового костного мозга *донора* и последующая реабилитация. Ключевая, на наш взгляд, особенность подобного вида трансплантации заключается в том, что сам костный мозг – это *системный орган* кроветворной системы, в котором находятся стволовые клетки, отвечающие за иммунную систему, а также обновление и восстановление кроветворной системы. Процесс лечения острого миелобластного лейкоза сопровождается длительными курсами интенсивной иммуносупрессивной терапии с применением больших доз цитостатических препаратов (иммуносупрессантов), за время прохождения которых важно достигнуть максимальной редукции опухолевых клеток и клеток иммунной системы.

Пересадка затрудняется одним важным фактором – поиском подходящего донора, в каком-то смысле «генетического близнеца», с которым у реципиента должно совпасть более 90% генетического материала. Такой человек – большая редкость, а родственные доноры могут «подойти» только в 25% случаев; общая вероятность нахождения такого человека – приблизительно 1 к 10 000 [Фонд борьбы с лейкемией 2020]. В случае успешного нахождения донора запускается процесс подготовки к трансплантации; после чего следует непосредственно трансплантация и длительный период реабилитации, зачастую сопровождающийся осложнениями, связанными с отторжением донорского костного мозга – такую реакцию называют «трансплантат против хозяина», или РТПХ. В среднем, при успешном приживлении трансплантата в течение 3 лет пациент входит в устойчивую ремиссию. По существующему этическому соглашению донор и реципиент не имеют права контактировать в течение двух лет после трансплантации.

В процессе трансплантации пациенту вводят здоровые стволовые клетки донора, которые *восстанавливают* способность организма реципиента к кроветворению. Таким образом, в результате трансплантации реципиент получает не просто «новый орган», а ткань, перезапускающую процесс обновления крови; более того, клетки крови реципиента (в том числе и иммунные клетки как часть клеток крови) будут генетически не его. В результате трансплантации реципиент приобретает группу крови и резус-фактор донора; со временем многие пациенты описывают и другие изменения, связанные, *на их взгляд*, с приобретением донорских стволовых клеток: изменение цвета глаз или вкусовых предпочтений, появление специфически «донорских» аллергий, изменение отпечатков пальцев на донорские и др.; пациенты указывают на «внутреннее родство» со своими донорами [Генин 2019]. Для примера покажем несколько цитат из интервью с респондентами:

Респондент о своих ощущениях после трансплантации:

-Вы как-то представляли себе сам трансплантат?

-Какая-то расплывчатая картина была, что это какая-то аморфная такая структура, которая внутри меня. Которая не имеет каких-то четких границ, но имеет собственное сознание. Мне почему-то всегда представлялось так.

Респондент о «связи» донор-реципиент:

-Расскажите, вы знакомы с донором?

-Нет, но я на пути к тому, чтобы с ней познакомиться.

-А как вы себе его представляете?

-Мне кажется, я на нее похожа. Мне говорят, что я изменилась внешне. И в привычках, и в отношениях к одежде, к еде, у меня изменились вкусы. Мне об этом много и часто говорят окружающие. Мне просто интересно с ней увидеться и посмотреть на нее со стороны. Может, реально, что-то я от нее переняла?

-А какие черты?

-Мне говорят, что я не похожа на себя. Мне кажется, что у меня форма лица поменялась. Может, это с чем-то другим связано, конечно, но я так не думаю. Единственная формальная схожесть – группа крови.

-Кажется ли вам, что в вас есть «частичка» донора?

-Конечно, я много раз представляла себе это, что у меня есть своя генетическая сестра, собственно, это так и называется – генетический близнец. Нас так и называют. То есть я конечно же чувствую что-то такое, тяжело объяснить. Поэтому конечно же хочется с ней увидеться и понять.

Нужно заметить, что *возможность* таких изменений ставится под сомнение со стороны биомедицины.

Часть вторая: к теоретической концептуализации или основным выводам

Мы исходим из того, что в феноменологической перспективе Мерло-Понти остается недопустимое для нас разделение «сознание-объект»; решение можно найти в проекте «новой феноменологии», где смещается фокус внимания с тела пространственного (Körper) на тело чувствующее – чувствующую субстанцию (Leib). Если первый «тип» относится к пространственной дифференциации, в котором существуют объекты осязаемые, которые определяются телесной ориентацией и организацией пространства, то специфическое *Leib* выступает в пространстве бесповырхностном, то есть в пространстве ощущений и эмоций. Более того, именно последние связывают эти два пространства; приводят в движение тело [Шмитц 2014: 213].

Работая с понятием шмитцевской «инкорпорации» мы показываем, что проект «новой феноменологии» (а) не объясняет, *как* происходит инкорпорация; (б) не учитывает основного свойства *трансплантации* – *агента, то есть трансплантата, который размыкает внешнюю телесную границу*. Нераспознавание в феноменологической оптике *агента* может являться достаточным основанием для привлечения ресурсов акторно-сетевой теории (ANT), а именно: концепции *телесности* Латура и *медиатора* Аньона и Гомарта. В первом случае нас интересовали основные понятия Латура: тело, аффицируемость, артикуляция и пропозиции; где способность тела к аффицируемости, то есть к способности быть подверженным воздействию пропозиций, которые по своей сути не являются ни вещами, ни сущностями, может рассматриваться как решение проблемы перехода к инкорпорации у Шмитца; где акт «артикуляции» непосредственно является *способом* осуществления инкорпорации.

Концепт медиатора необходим для концептуализации *трансплантата* и *события* трансплантации в рассказах пациентов: мы понимаем трансплантат как медиатор, специфический объект, который (1) не-подконтролен реципиенту; (2) является исключительно продолжением уже начатого действия-без-возврата-к-нему; (наркотик-медиатор способен

трансформировать и «дополнять» уже происходящее событие – например, аффект от употребления наркотика, который неподконтролен наркоману); эти объекты-медиаторы «не только повторяют и ретранслируют действия, но и превращают их удивительными способами» [Gomart & Hennion 1999: 225]; где акцент сделан именно на отдаче-сил-объекту и отстранении-от-себя; переходе субъектом из *пассивного* модуса в *активный* и обратно.

Основные выводы:

1) необходимость рассматривать *объект*, отталкиваясь от двух проектов: феноменологического и ресурсов ANT; частичная интеграция друг в друга и переопределение понятий;

2) «размыкание» телесных границ на двух уровнях: (1) в бесповерхностном пространстве через эмоциональное *ощущение* реципиента и (2) непосредственный *контакт* донора и реципиента через трансплантат; в какой-то степени появляется новая «*сущность*», определяющая в себе «симбиоз» реципиента и донора;

3) вопрос об *агентности* переводится в плоскость концепции медиатора.

Источники

1. Генин М. (реж.). Белая кровь [Кино], 2019.
2. Фонд борьбы с лейкемией. Программа №1. Трансплантация костного мозга, 2020.
Получено из: <https://leikozu.net/help/programma-1/>

Библиография

1. Латур Б. Как говорить о теле? Нормативное измерение исследований науки // Метаморфозы телесности, 2015. С. 250–287.
2. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Ред. Вдовина. И.С, Фокин. С.Л. Санкт-Петербург: Ювента Наука, 1999.
3. Шмитц Г. Феноменология телесности // Социология власти, 1, 2014. С. 200–235.
4. Gomart E., & Hennion A. A Sociology of Attachment: Music Amateurs, Drug Users // The Sociological Review, 47(1), 1999. Pp. 220–247.

Анастасия Завьялова

Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Факультет культурологии, бакалавриат, 3 курс

anastasiainsom@yandex.ru

«ВТОРОЕ ТЕЛО» ПРАВЕДНИКА: ИССЛЕДОВАНИЕ КОМПЛЕКСНЫХ СВЯТЫНЬ ЮГО-ЗАПАДА НИЖЕГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Юго-запад Нижегородской области – один из важнейших религиозных центров современной России. Его статус во многом определяется почитанием преподобного Серафима Саровского. Однако в этом регионе существует множество локальных святынь, связанных с именами других чтимых старцев и старец.

Мой доклад будет посвящен сельским ландшафтным святыням, которые находятся в с. Суворово Дивеевского района Нижегородской области. Они объединены фигурой святой мученицы Евдокии Шейковой (Шиковой), причтенной к лику святых вместе с тремя своими келейницами Дарьей, Дарьей и Марией в 2000 году. Почитание блаженной Дунюшки в церковном и в народном культе исследовала нижегородская фольклористка Юлия Шеваренкова [2012; 2017]. Но если в её работах речь шла в основном о книжной и устной агиографии, то в нашем докладе будет раскрыт другой аспект. Нас будут интересовать религиозные практики, популярные у местных жителей и паломников на ландшафтных святынях, связанных с Дунюшкой – прежде всего, практики апроприации сакральной силы.

Сельским ландшафтным святыням посвящено уже большое количество работ: с разных позиций их рассматривали Александр Панченко, Андрей Мороз, Сергей Штырков, Жанна Кормина и другие антропологи и этнографы. Почитание старцев на юго-западе Нижегородской области, помимо Ю. Шеваренковой, исследовал Д.Ю. Доронин [2022]. В июне 2021 года мы приняли участие в экспедиции в этот регион в рамках летней практики от УНЦ Визуальных исследований Средневековья и Нового времени факультета культурологии РГГУ. В рамках этой экспедиции был собран корпус интервью в городском округе Кулебаки, а также Ардатовском и Дивеевском районах Нижегородской области. Нашими информантами были местные жители, работники церквей, священники, монахини и паломники. Собранные сведения включали в себя информацию о Серафиме Саровском, местночтимых старцах Иване Терентьевиче Яшине (с. Тёплого) и Яшеньке (с. Туркуши), а также о Дунюшке (с. Суворово). Нарративы о связанных с ними сакральных локусах и объектах привлекли наше особое внимание.

Многие практики, описываемые нашими респондентами, связаны с апроприацией благодати – одной из важнейших стратегий коммуникации с сакральными объектами в христианских традициях. Как отмечает в своих статьях Д.И. Антонов [2018; 2021], святыня (почитаемый образ или контактная реликвия, брандеум), воспринимается как субститут тела праведника, его чудотворных мощей. Как и сами мощи, эти святыни способны источать силу, благодать, которую стремятся использовать с помощью различных контактных практик. В этом случае можно говорить о втором, невидимом «теле» святыни: благодать окружает реликвию,

она очерчена в пространстве, с ней можно взаимодействовать; она наполняет силой все, с чем незримо соприкасается, и этот контакт воспринимают как эквивалентный физическому контакту с почитаемым объектом.

Как показывают наши полевые материалы, многие нарративы о ландшафтных святынях и связанные с ними практики четко соотносятся с представлениями о благодати как втором незримом теле реликвии. Яркий пример – различные святыни преподобного Серафима Саровского. Его жизненный путь и посмертное перемещение его мощей связывают в единое сакральное пространство многочисленные локусы и ландшафтные святыни: источники, валуны, деревья, часовни, места келий, а также все те места, где находятся реликвии святого. Рассказы о прижизненных странствиях, переселениях подвижника, а также о перенесении его мощей определяют представления о том, где накопилась благодать и где с ней возможен тактильный контакт. В сеть этих локусов включаются и такие места, где уже давно нет никаких материальных святынь-носителей благодати.

Жители села Суворово говорят о незримом присутствии Евдокии (Дунюшки) в селе: в том месте, где когда-то был её домик (келья), на месте могилки, где ее похоронили после расстрела красноармейцами (и откуда тело было впоследствии перемещено), а также в Успенском суворовском храме, где сейчас находятся её мощи. Именно в этих локусах, непосредственно связанных с Дунюшкой, местные жители замечали различные чудесные явления, рассказывали нам об исцелениях от *землички* и снега с могилки святой Евдокии. Во время включенного наблюдения мы замечали, как паломники прикладывают различные предметы к мощам Евдокии и трех её *хожалок*; сведения об этих практиках фиксировались и в беседах с информантами. Таким образом, мы столкнулись с представлениями о распространении и проявлении благодати святой Евдокии в тех локусах, где она пребывала при жизни и где после смерти находились ее тело. Все эти локусы объединены в единое сакральное пространство благодатью святой мученицы, что дает право называть их элементами одной комплексной святыни. Границы этого комплекса очерчивают не только рассказы местных жителей, но и топография паломнических маршрутов.

У дунюшкиной комплексной святыни есть особенность: значимость различных её элементов динамически изменялась с течением времени. Эту трансформацию удалось проследить благодаря возможности сопоставить темпорально разнесенные между собой данные. Собранных нами в экспедиции 2021 года материалы, интервью середины 2000-х гг. с жителями с. Суворова, собранные Д.Ю. Дорониным, а также житие Евдокии, записанное со слов одной из её *хожалок* вскоре после кончины подвижницы, дают представление о развитии и эволюции комплексной святыни. Благодаря записанным в экспедиции беседам нам удалось установить зависимость этих трансформаций от ряда факторов, которые мы постараемся показать в докладе.

Библиография

1. Антонов Д.И. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 3. 2021. С. 7–25.

2. Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение. № 7. 2018. С. 9–33.
3. Доронин Д.Ю. Святыня как семиотический комплекс: распространенная благодать // Живая старина. № 1. 2022.
4. Шеваренкова Ю.М. Новомученица Дунюшка Суворовская: житие устное и книжное // Живая старина. № 1. 2012. С. 11–14.
5. Шеваренкова Ю.М. Новомученица Евдокия Суворовская: к вопросу об устном и письменном житии святой // Жизнь провинции: история и современность. Материалы конференции. – Нижний Новгород: Издательство «Книги», 2017. С.124–133.

Анастасия Иванова

*НИУ «Высшая школа экономики» (г. Москва)
Факультет гуманитарных наук, бакалавриат, 2 курс
iv.anastasii02@gmail.com*

Валерия Маринина

*НИУ «Высшая школа экономики» (г. Москва)
Факультет гуманитарных наук, бакалавриат, 2 курс
leramarinina@yandex.ru*

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ОБСТАНОВКА И ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В НИЗОВОМ И ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ В ИЖЕМСКОМ РАЙОНЕ РЕСПУБЛИКИ КОМИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

Ижемский район находится на севере Республики Коми, относительно далеко от крупных городов и транспортных магистралей. По сравнению с другими районами республики, в нём большая доля коренного населения. Некоторые местные жители называют себя коми-ижемцами и подчеркивают свою самобытность, вместе с тем оставаясь частью народа коми [Шабаев, Истомин 2017: 99–114]. Исторически ижемцы много занимались торговлей и оленеводством, которое не характерно для других коми. Сейчас традиционные виды хозяйственной деятельности сохраняются, но большая часть мужского населения работает на месторождениях нефти и угля, которыми богат север республики. Однако с разработкой месторождений, важной для экономики региона, связаны и экологические проблемы. Наше исследование посвящено экологической ситуации Ижемского района в низовом и политическом дискурсе. Эмпирические данные, на которых основываются наши выводы, были собраны в ходе экспедиции¹¹ в Республику Коми.

Сейчас непосредственно в Ижемском районе не ведётся добыча нефти, но на его территории и в соседних районах проходят крупные трубопроводы. Часть инфраструктуры находится в неудовлетворительном состоянии, из-за чего регулярно происходят нефтеразливы на Печоре и её притоках.¹² Разливы нефти отрицательно влияют на экологическую ситуацию в регионе (об экологической проблематике на Севере см. [Седова, Кочемасова 2017]). Среди последствий, которые наиболее волнуют жителей, можно выделить ухудшение качества воды, сокращение разнообразия флоры и фауны (в частности, рыбы), уменьшение площади оленьих пастбищ в тундре, рост количества онкологических заболеваний.

¹¹ В июле-августе 2021 и в марте 2022 года состоялись социолингвистические экспедиции в Ижемский район Республики Коми, организованные лабораторией социогуманитарных исследований Севера и Арктики НИУ ВШЭ. Использовались качественные методы – интервью и наблюдение. В результате было собрано более 300 аудиointервью о языковой ситуации и жизни в Ижемском районе в целом. Часть из них расшифрована, некоторые пока находятся в работе.

¹² См., например, обсуждение одного из последних крупных разливов в газете «Известия». URL: <https://iz.ru/story/razliv-nefteproduktov-v-respublike-komi> (дата обращения 31.01.2022)

Ситуация в Ижемском районе можно рассмотреть в рамках концепции политической экологии, описанной Брайантом и Бейли [Bryant, Bailey 1997: 28]: неравномерно распределённые в обществе издержки от экологических проблем ведут к политической напряженности. Если информанты демонстрировали обеспокоенность нефтеразливами и производственными отходами нефтяной компании N, они часто говорили (иногда в ответ на наш вопрос) и о своей политической позиции, подразумевающей принятие мер, улучшающих ситуацию. Такие информанты считают компанию N ответственной за причины наступающей (по их мнению) экологической катастрофы, а действующие органы власти – ответственными за «произвол» N и игнорирование вопросов экологии.

«Между нами – про людей вообще правительство не думает и не хочет думать. Они к власти рвутся из-за денег».

Социальное неравенство проявляется в контрасте между развитием инфраструктуры N и сравнительно высокими зарплатами её местных руководителей с одной стороны – и большим количеством социальных проблем, бедностью района, местных жителей и рядовых работников N с другой стороны. Несколько информантов высказали возмущение тем, что деньги от добычи нефти идут «в Москву».

«Кто они такие приехали? Потому что мы здесь живём, у нас корни отсюда. Приехали какие-то люди и стали выкачивать отсюда наши недра, и куда они идут? Нам они не достаются, а, может, остаются в маленьких количествах, и всё это уходит куда-то в Москву или ещё дальше».

Обычно такие информанты критически настроены по отношению к действующей власти. Острое политическое восприятие экологических проблем района может быть связано, во-первых, с непосредственной близостью проблем («Мы за морошкойплыли, а вот край, где вода, был весь чёрный. Сколько коров тогда погибло... Корову разделявают, а печень вся гнилая»), а во-вторых, с отсутствием большой дистанции с районными и республиканскими органами власти. Последнее может объясняться небольшими (в российских масштабах) размером района и численностью населения. Например, глава одного из сельских поселений рассказала нам, что у всех местных жителей есть номер, по которому они могут сообщить ей о возникающих проблемах.

В Ижемском районе есть экологические и политические активисты разных возрастов. Это не только отдельные личности (как, например, супружеская пара, начавшая протесты против строительства полигона для нефтеотходов в районе), но и целые организации и СМИ. В районе известны газета «Вескыда сёрнитам»¹³ (рус. «Поговорим откровенно»), открыто говорящая о проблемах и критикующая местную власть, Комитет спасения Печоры, общественное движение «Изьватас», которое занимается защитой национальных интересов ижемцев. К активистским организациям ижемцы относятся по-разному: одни считают, что они занимаются важным делом и «решают вопросы, конечно», другие же называют их деятельность «пустой болтовней».

¹³ URL: http://www.m-iz.ru/index/veskyda_sjornitam/0-28 (дата обращения 31.01.2022)

Важным фактором, влияющим на широкое распространение мнений активистов в сообществе, является высокий уровень использования интернета. Подавляющее большинство информантов, в том числе пенсионного возраста, являются активными пользователями соцсетей (в основном «ВКонтакте») и состоят в неофициально «главной» группе Ижемского района «Миян Ижма медся дона»¹⁴ (рус. «Моя Ижма – [мне] самая дорогая»), в которой на данный момент более 17800 подписчиков. Для сравнения, по данным 2020 года, в Ижемском районе проживают 17 тысяч человек.

Однако критическое отношение к экологической ситуации и часто вытекающую из него оппозиционность в Ижемском районе нельзя назвать доминирующими. Многие информанты нейтрально смотрят на проблему загрязнения Печоры. Один из них сказал, что разливы бывают *«не часто, а всегда»* и добавил: *«Ну ругаются, ну а что сделаешь. С N не поспоришь»*.

Более того, большинство информантов без наводящих вопросов не начинали говорить про экологическую ситуацию в районе. Такие информанты часто отмечали плюсы деятельности N: во-первых, рабочие места, во-вторых, помощь жителям района: постройка детских и спортивных площадок, ремонт школ и детских садов, доставка детей оленеводов в тундру к родителям и т.д.

Многие информанты адаптировались к жизни в экологически неблагоприятном районе. В мае 2021 года произошёл прорыв нефтепровода на реке Колве, правом притоке реки Усы бассейна Печоры. В российских СМИ¹⁵ этот разлив нефти называли крупной экологической катастрофой, он и его ликвидация некоторое время оставались главной новостью. В связи с тем, что это событие произошло за два месяца до нашего приезда в Ижму, мы ожидали, что информанты будут высказывать недовольство по этому поводу. На практике оказалось, что многие из них не знают подробностей произошедшего. Некоторые даже высказывались об экологии района положительно: *«Воздух чистый, экологическая ситуация более-менее чистая... <...> И, в общем, чувствуешь себя тут действительно защищённо и спокойно»*. Для многих местных жителей экологическая катастрофа стала привычной. Феномен такой адаптации, в том числе в других северных регионах России (см., например, интервью с жителями Норильска¹⁶), часто является объектом интереса исследователей (об актуальности таких исследований см., например, [Jia et al. 2021: 11187]).

Во время экспедиции мы интервьюировали жителей «верхнего» (село Ижма и окрестности) и «нижнего куста» (село Щельяур и окрестности). «Нижний куст» находится севернее, его жители чаще непосредственно наблюдали последствия разливов, вследствие чего больше высказывали обеспокоенность экологическими проблемами и критиковали компанию N.

«До нас, вроде бы, не доплывала нефть, а посевней... Но, если она будет здесь, мне кажется, люди будут на протест выходить».

¹⁴ URL: https://vk.com/mian_izhma (дата обращения 31.01.2022)

¹⁵ см., например, статью в «Новой газете». URL: <https://novayagazeta.ru/articles/2021/05/14/neft-dvizhetsia-v-arktiku> (дата обращения 31.01.2022)

¹⁶ URL: https://takiedela.ru/news/2020/07/02/lyudi_norilsk/ (дата обращения 31.01.2022)

Жители «верхнего куста», напротив, чаще высказывались об экологических проблемах в целом и о разливах в частности как о неизбежных.

«Если нефтью занимаетесь, есть большое предприятие, то всегда пачкает».

Мы выявили интересную закономерность: чем ближе населенный пункт находится к местам нефтеразливов, тем с большей вероятностью информант оттуда будет обеспокоен экологическими проблемами и критически высказываться о N.

Итак, большая часть населения Ижемского района адаптировалась к жизни в неблагоприятных экологических условиях. Из-за наблюдаемого социального неравенства местные экоактивисты также склонны быть политически активными (в соответствии с концепцией политической экологии Брайанта и Бейли) и популяризировать свою позицию с помощью интернета. Кроме того, степень обеспокоенности ижемцев экологическими проблемами находится в прямой зависимости от близости их места жительства к местам нефтеразливов. Вместе с тем отношение местных жителей к нефтегазовой компании N не является однозначно негативным.

Библиография

1. Седова Н. Б., Кочемасова Е. Ю. Экологические проблемы Арктики и их социально-экономические последствия // Всероссийский экономический журнал ЭКО, №. 5 (515), 2017.
2. Шабаев Ю. П., Истомин К. В. Территориальность, этничность, административные и культурные границы: коми-ижемцы (изъватас) и коми-пермяки как "другие" коми // Этнографическое обозрение, №. 4, 2017. С. 99–114.
3. Bryant R. L., Bailey S. Third world political ecology. Psychology Press, 1997. P. 28.
4. Jia H., Chen F., Du E. Adaptation to Disaster Risk – An Overview // International Journal of Environmental Research and Public Health. T. 18, №. 21, 2021. P. 11187.

Никита Карбасов
Европейский университет в Санкт-Петербурге
Факультет антропологии, магистратура, 1 курс
nkarbasov@eu.spb.ru

ТРАДИЦИОННАЯ ЛОДКА, ЧЕРТЕЖИ И ЭПОКСИДНЫЙ КЛЕЙ: ПРОЦЕСС СТРОИТЕЛЬСТВА КАРБАСА НА ВЕРФИ «ТОВАРИЩЕСТВА ПОМОРСКОГО СУДОСТРОЕНИЯ»

«Товарищество Поморского Судостроения» – молодая архангельская организация (2019 г.), занимающаяся сохранением и продолжением практик деревянного судостроения и выходами на этих судах в море. Главой товарищества является яхтсмен и художник Евгений Шкаруба. Сотрудники этой организации в содружестве с «Товариществом Северного Мореходства» и Архангельским университетом (САФУ) учатся у обладающих навыком мастеров строить («шить») народные лодки. С этой целью члены Товарищества отправляются в деревни или зовут мастеров приехать в Архангельск на недавно открывшуюся верфь. В одном из подобных проектов мне и удалось поучаствовать прошлой зимой: я приехал как волонтер и несколько недель работал подмастерьем у Виктора Петровича Кузнецова, мастера народного судостроения из села Лешуконское. Принимая участие в работе, я изучал, как происходит процесс рождения (шитья) лодки, сопровождая традиционное для антропологии «включенное наблюдение» интервьюированием мастера и членов «Товарищества Поморского Судостроения».

Доклад будет посвящен проблеме **соотношения интуитивного и рационального** в процессе строительства поморской лодки – карбаса. Чаще всего интуитивное принято связывать с традиционным, рациональное – с модернизацией (напр. [Lewis 1972] и др.). Для того, чтобы разобраться в строгости этих взаимоотношений на примере собранного материала, используется оптика новой экологической антропологии [Ingold 2001] применительно к изучению морской культуры Поморья.

Этнографическое изучение поморов в определенном смысле является отражением становления и положения этнографической науки и родственных дисциплин в Российской Империи, Советском Союзе и, наконец, России. Первые сведения об интересующей нас культуре (упомянутой скорее вскользь) мы получаем из записок путешественников – ученых конца XVIII века, интересующихся естественными науками [Фомин 1797; Лепехин 1805; Челищев 1886]. В XIX веке мы имеем дело с тремя различными направлениями, которые определяют специфику подбора информации:

1) путеводители, появление которых связано с появлением туризма и ростом интереса к Русскому Северу ([Федоров 1858; Островский 1899] и др.),

2) путевые заметки и дневники ([Случевский 1885; Максимов 1871] и др.),

3) «профессиональная» имперская этнография, в которой закладываются каноны описания местного населения с вниманием к материальной культуре и акцентированием отличий одной группы от другой [Ефименко 1887]. Сначала выпускается обобщающий труд С.

А. Токарева [Токарев 1955], в котором также содержатся сведения о поморах, и, наконец, выходят работы Т.А. Бернштам [Бернштам 1978], специально посвященные поморам. Эти работы на сегодняшний день представляют собой самое полное антропологическое исследование этой группы. Указанные труды принадлежат «столичным» этнографам. Чуть позже с поморами работает К.П. Гемп [Гемп 1983]. В конце XX века о философии и метафизике севера писал М.Н. Терехихин, к сожалению, не подкрепляя свои размышления этнографическим материалом [Терехихин 2004].

Сегодня этнографические экспедиции в регион организуются Институтом Русской Литературы (Пушкинский Дом) и Северным Арктическим Федеральным Университетом. Чаще всего в основные задачи экспедиций входит собирание фольклора (Н.В. Дранникова и др.). Также Архангельской областью интересуются некоторые «исследователи-одиночки»: Андрей Туторский, изучающий культуру потребления спиртных напитков в русской деревне [Tutorsky 2016], и Марк Терешин, занимающийся исследованием построек из космического мусора [Tereshin 2021]. Социо-экономическому климату времен кризиса 1995–2001 гг. и способам адаптации жителей региона посвящена работа Ю.М. Плюснина [Плюснин 2003].

Говоря о специфике исследований в области антропологии и этнографии, необходимо заметить, что в круг тем, интересующих перечисленных исследователей, не попадает проблематика интуитивного и рационального, а подробное этнографическое описание процесса строительства лодок отсутствует. Интересным исключением является скорее любительская, чем профессиональная этнография региона С. Максимова [1871] в связи с наличием в ней путевого дневника, дословного описания увиденного и услышанного исследователем (фактически «насыщенного описания»). Тем не менее, для освещения обозначенной проблематики нам хотелось бы предложить оптику новой экологической антропологии, на которую опирается ряд западных исследователей, занимающихся изучением прибрежных жителей и их практик [King, Robinson et al. 2019].

Планируемый доклад в первую очередь основан на материалах включённого наблюдения зимой 2021 года. Ценным для наблюдения было то, что карбас «шился» (память о технологии сохраняется в языке) не для нужд Товарищества, а на заказ, для группы историков-реконструкторов. Два показательных конфликта, связанных с измерениями лодки и материалами, используемых для строительства, будут представлены в моем докладе.

Первая из представленных в докладе ситуаций иллюстрирует столкновение двух систем мышления – или, как назвал бы это К. Гирц, «языков»: для народного мастера Виктора Петровича, строившего лодку без чертежей, расхождение в несколько десятков сантиметров не являлось принципиально значимым, так как он строил лодку «на глазок», «по вере», интуитивно основываясь на своём предыдущем опыте строительства лодок и опыте взаимодействия с деревом и инструментом. В то время как для «рациональных» заказчиков-реконструкторов, по ряду причин мыслящих и действующих скорее в логике «оседлой перспективы расчерченного пространства», чем в «перспективе единого целого/ожилищивания», точное математическое измерение становится принципиальным.

Второй из описанных конфликтов даст нам представление о расхождении в понимании «аутентичного» у заказчиков лодки и народного мастера (с Е. Шкарубой). Для первых аутентичным является прописанный в договоре «природный криворастающий материал», а для

вторых – то, что удобнее. Не менее важно, что понимание второго конфликта предостерегает нас от поспешного и неправильного понимания традиционного. Традиционным в данном случае является адаптация к изменениям.

Мне хочется обратить внимание на то, что, ассоциируя традицию с интуитивным мышлением, а модернизацию с рациональным и разводя эти понятия по разным полюсам, мы заходим в опасный тупик. Приписывая черты «интуитивного» мышления народному мастеру, ни в коем случае не стоит говорить об «исключительно интуитивном мышлении» и заниматься романтизацией образа «дикаря». Применяя концепцию Ингольда, важно понимать, что «dwelling» относится к «building» отнюдь не дихотомически, и что использование эпоксидного клея в строительстве карбаса или GPS навигатора в навигации свидетельствует не об угасании традиции, а наоборот, о ее жизни, о традиции, которая адаптировалась к современным условиям. Другими словами, из собранного мною материала следует, что традиция – это не реконструкция, а практикуемое судостроение.

Источники

1. Гемп К. П. Сказ о Беломорье. Словарь поморских речений. Архангельск [и др.]: Северо-Западное книжное издательство, 1983.
2. Лепехин И. Путешествия академика Ивана Лепехина в 1792 году. СПб., 1805.
3. Максимов С. В. Год на Севере. СПб: Типография А. Траншеля, 1871. С. 305.
4. Островский Д. Н. Путеводитель по Северу России. Архангельск. Белое море. Соловецкий монастырь. Мурманский берег. Новая Земля. Печора.: с прилож. одного плана, 12 карт в тексте и отд. карты. СПб., 1899.
5. Случевский К. К. Поездки по Северу России в 1885–1886 годах. М.: ОГИ, 2009.
6. Терехин М. Н. Метафизика Севера. Архангельск, 2004.
7. Федоров Ф. Картины Русского Севера // Русский иллюстрированный альманах. 1858.
8. Фомин А. Описание Белого моря. СПб., 1797.
9. Челищев П. Путешествие по северу России в 1791 году. Санкт-Петербург, 1886, IX.

Библиография

1. Бернштам Т. А. Поморы. Формирование группы и система хозяйства. Л.: Наука, 1978.
2. Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, М., 1877.
3. Плюснин Ю. М. Поморы: население побережий Белого моря в годы кризиса, 1995–2001. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003.
4. Токарев С. А. Этнографии народов СССР. М., 1955.
5. T. J. King, G. Robinson et al. At Home on the Waves: Human Habitation of the Sea from the Mesolithic to Today / New York; Oxford: Berghahn Books, 2019.
6. Ingold T. The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill. London; New York: Routledge, 2001.
7. Tereshin M. Encounters at The Edge of Space Infrastructure: Space Debris and Northern Russian Hunters After the End of The Soviet Union [Master's Thesis]. Tartu, 2021.

8. Tutorsky, A. Drinking in the North of European Russia: From Traditional to Totalising Liminality // *Journal of Ethnology and Folkloristics* 10, no. 2, 2016. Pp. 7–18.

«МАТЕРИАЛЫ ПО ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ ЭВЕНКИЙСКОГО РЕБЕНКА» Г.М. ВАСИЛЕВИЧ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ¹⁷

Среди опубликованных трудов Глафиры Макарьевны Василевич (1895—1971) [Библиография], выдающейся исследовательницы эвенкийского языка и культуры, нет специальной работы о представлениях детей-эвенков. Однако в архиве Василевич, находящемся в МАЭ РАН, можно найти материалы опросов, которые она проводила среди детей, а также план статьи на основе этих данных ([Материалы]). В докладе я хотела бы не только описать эти неопубликованные материалы и представить выводы самой Василевич, но и показать, какое значение ее данные имеют для современного исследователя.

С июля 1935 по февраль 1936 гг. Василевич была командирована Наркомпросом в Эвенкийский национальный округ: в ее задачи входили «проверка качества изданных для эвенкийских школ учебников, консультации и оказание помощи учителям, а также сбор материалов по методике преподавания родного и русского языков» [Ермолова 2002: 23]. В ходе экспедиции Василевич собрала материалы по представлениям, опросив 9 девочек и 21 мальчика (от приготовительного до III класса) в возрасте от 7 до 16 лет. Тематика вопросов:

- естествознание, например: «Где в какое время года живут те или иные животные?», «Как размножаются те или иные животные?»;
- промысел, охотничьи обряды и хозяйственные работы, например: «Как делают плашки¹⁸?», «Зачем эвенки охотятся?»;
- пища и предметы домашнего обихода, например: «Из чего делается сахар?», «Есть ли у вас дома мыло/полотенце/зеркало?»).

Всего в анкете было 52 вопроса без учета подпунктов. Кроме того, Василевич опросила 19 учеников II и III классов¹⁹ о представлениях, полученных в школе: «Что такое завод, фабрика; город?», «Кто такие Ленин, Сталин?», «Как нужно жить и работать?» (всего 14 вопросов). Материалы, помимо ответов детей на эвенкийском языке, содержат также рассказы – например, мотивирующие ответ мифы – и рисунки.

Опрос можно сопоставить с исследованиями, проводившимися в СССР педологами. Это подтверждается тем, что Василевич выписывает название работы одного из лидеров педологии, П. П. Блонского, «Развитие мышления школьника» [Блонский 1935], а также планирует сопоставить свои результаты с данными Н. А. Рыбникова (по-видимому, [Рыбников 1930]).

¹⁷ Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ (20-012-00520 А).

¹⁸ Вид ловушки.

¹⁹ Первая (30 человек) и вторая (19 человек) группы опрошенных частично пересекались.

Вероятно, гонения, обрушившиеся на педологов в 1936 г. ([Постановление 1936]), не дали Василевич продолжить и опубликовать работу.

По существу же исследование Василевич отличается от педологических. В ее материалах меньше упора на возрастные различия и больше внимания к конкретному ребенку. *«Возраст детей сказывается на ответах крайне незначительно. Впечатлительные дети подготов<ительного> класса с увлечением, жестикуляцией и иллюстр.<ируя?> рассказ<ами> часто давали ответы не менее подробные, чем подростки в возрасте 15—16 лет»* ([Материалы: 2]). Василевич описывает характер ребенка, обстоятельства его жизни (к примеру, жизнь в неполной семье), поведение во время опроса. Она приводит, наряду с русскими, эвенкийские имена детей. Прекрасное знание языка позволило Василевич провести опрос по-эвенкийски – все ответы детей представлены на эвенкийском языке без перевода с некоторыми пометами. Благодаря этому в нашем распоряжении оказалась почти прямая речь детей с их диалектными и идиолектными особенностями.

Основной вывод Василевич – низкое качество школьной подготовки, необходимость изменений в учебниках, в подходе, даже в языке учителя (она критикует «местный жаргон»). Василевич пишет: *«школа совершенно не использует богатых знаний детей из области окружающих их природы и хозяйства как базу для закладывания дальнейших знаний»* ([Материалы: 2]). Например, опрошенные подробно описывают, где и в какой сезон можно найти ту или иную рыбу, но о размножении рыб знают только дети, жившие на большой реке и наблюдавшие нерест.

Еще один важный для самой Василевич результат, который она выделяет и постоянно подчеркивает в ответах детей: эвенки охотятся *«потому что так говорят русские»*, *«чтобы выполнить план/договор с Интегралом...»*. Она делает помету: *«пушнина для русских??»*. Указывает исследовательница и на раннее вовлечение детей в хозяйственные отношения. Один мальчик начал охотиться с 10 лет, а в 13 уже лично заключил договор с кооперативом. Другой, 14-летний, говорит: *«Я сам сдавал, получил от ГУСПа премию 25 р. Снова заключил договор — добыть 100 белок. Я охотился 20 дней и стал передовым. В магазине взял ткань²⁰»*. Кроме того, Василевич указывает на сохранение традиционных представлений: участие детей в обрядах, наличие «божьего оленя» в стаде.

На основе данных Василевич современный исследователь может сделать и другие наблюдения. Например, интересен образ города в ответах детей. Это место, где, с одной стороны, много трамваев и автомобилей, а с другой – домашнего скота: свиней, коров, лошадей. Таким образом, город – это обобщенное «русское» пространство, противопоставленное таежному эвенкийскому. Кроме того, город индустриализован и милитаризован:

«бывает много людей, коров, базаров, магазинов. Бывают заводы, фабрики, электростанции, аэропланы, танки. Там кипят чайник электричеством. Там держат много разных животных. Там учатся разные народы»;

«Есть дома, есть русские с лошадьми, оленей нет. Ездят на лошадях. Стреляют друг в друга. Есть фабрики»;

²⁰ Здесь и далее перевод автора.

«В городе есть машины, самолеты. Очень большие дома. Дозорные Красной армии».

В ответах проводится преемственность как советских вождей: «Ленин – ученик Маркса», «Сталин – ученик Ленина»; «<Ленин> ... учил Сталина, Молотова» – так и враждебных им сил: «<Ленин> построил недалеко от города шалашик, чтобы его не поймали кулаки». Некоторые вопросы легко считываются как агитационные штампы с «правильным» вариантом ответа: на вопрос о том, как жить и работать, практически все дети отвечают «объединившись, сообща», «одному плохо, скучно». Борьба с кулаками отражается и на взаимоотношениях. У одного из опрошенных отец был кулак, и Василевич помечает, что этим его «ребята в ругани дразнят».

В ответах детей на вопросы о том, что непосредственно их окружает, сочетаются знания из школы, традиционные представления и ценности, прививаемые родителями. Так, один из опрошенных на вопрос «Почему люди болеют?» отвечает: «Когда пришли русские, люди стали болеть»; другие: «Их ест харги²¹»; наконец, некоторые дети называют причиной конкретную болезнь (простуда, корь) или отмечают, что болеют те, кто «не моется, не стирает рубаху». У одного и того же ребенка «материалистические» ответы на вопросы «Почему люди болеют» («от болезни»), «Почему люди умирают» («в животе появляются черви») сочетаются с представлением о том, что человека создал бог (конкурирующий ответ — человек появился от обезьяны), домашнего оленя «создал бог из грязи» (конкурирующий ответ — домашний олень появился от дикого оленя²²). На вопрос о том, как лечат оленей, большинство детей отвечают «доктор лечит» или «эвенки лечат (описываются способы решения)», однако есть и ответ «Доктор плохо лечит, шаман хорошо лечит».

Представления о промышленных товарах смутны. Только один ребенок ответил, что сахар получают из свеклы (узнал из книги), большинство же считают, что его делают из снега. Интересно, что сразу двое детей дают ответ «из костей мертвецов». Рафинад действительно очищали с использованием костного угля (из костей животных). Вероятно, существовали и городские легенды о человеческом костном сахаре²³. Подобное объяснение сложно породить, опираясь только на сходство сахара и костей, т. е. к детям оно могло попасть от русских как часть городской культуры.

Таким образом, материалы Василевич дают слово ребенку, что нечасто встречается в архивных источниках, и при этом демонстрируют ряд конфликтов, вряд ли ставших бы столь отчетливо видимыми при опросе осторожных и рассудительных взрослых людей. Среди этих конфликтов:

- конфликт в отношении к русским: заставляют охотиться; принесли с собою болезни, но помогают с лекарствами; строят школы и больницы;
- конфликт мировоззрений: традиционного эвенкийского (соблюдение обрядов, представления о происхождении людей, оленей) и «научного», «городского» русского;

²¹ Злой дух.

²² Непонятно, принадлежит ли этот ответ к сфере традиционных представлений (естественно, эвенки знали о родстве диких и домашних оленей, возможности их спаривания) или школьных знаний.

²³ Ср. «Если вас убьют на поле сражения, то из каждой вашей ноги выйдет полкило костяного угля, а из целого солдата со всеми костями его рук и ног — свыше двух кило. Сквозь вас, идиоты, на сахароваренных заводах будут фильтровать сахар» (Я. Гашек, «Похождения бравого солдата Швейка»).

• конфликт с внешним миром, милитаризация (в городах танки и аэропланы, вокруг враги, от которых бережет Красная армия).

В докладе я более подробно рассмотрю изменения в религиозных и фольклорных представлениях, фиксируемых опросом, а также в гендерных ролях. Будут описаны и языковые особенности текстов.

Источники

1. Материалы — Архив Г. М. Василевич. Архив МАЭ РАН им. Петра Великого (Кунсткамера), ф. 22, оп. 2, № 21 (опись доступна по ссылке: https://www.kunstkamera.ru/files/Archive_KK/opisi/f_22_op_2_polevye_materialy_za_1923-1969gg.pdf (дата обращения 02.12.2021))
2. Библиография — Библиография трудов Г. М. Василевич. URL: <http://web1.kunstkamera.ru/siberia/Bibliorg/Vasilevich.pdf> (дата обращения 02.12.2021)
3. Постановление — Постановление ЦК ВКП(б) от 04.07.1936 о педологических извращениях в системе Наркомпросов. URL: <http://www.zaki.ru/pagesnew.php?id=1933> (дата обращения 02.12.2021)

Библиография

1. Блонский П. П. Развитие мышления школьника. Государственное учебно-педагогическое издательство, 1935.
2. Ермолова Н. В. Тунгусовед Глафира Макарьевна Василевич // Репрессированные этнографы. Вып. I / Сост. Д.Д.Тумаркин. 2-е изд. М.: Вост. лит., 2002.
3. Рыбников Н. А. Крестьянский ребенок. М., 1930.

КАК ПОСЕТИТЕЛИ ФОТОГРАФИРУЮТ ВЫСТАВКУ КЛАССИЧЕСКОЙ ЖИВОПИСИ?

Фотографирование в выставочных пространствах из действия запрещенного (или предполагающего приобретение специального билета) превратилось в поощряемую практику: многие площадки призывают делать и публиковать в социальных сетях фотографии, размещают в своих аккаунтах подборки снимков посетителей, проводят конкурсы. Но феномен любительской фотографии искусства остается малоизученным: как правило, такие снимки относят к туристической фотографии и не анализируют отдельно их композицию, содержание и функции. Однако фотографии выставок могут иметь собственную специфику, связанную с визуальными и ценностными характеристиками объекта съемки.

Изобразительное искусство и его зрители не являются широко распространенным сюжетом в художественной фотографии, что лишает любительскую область «образцов для подражания». Фоторепродукция как жанр стремится устранить, замаскировать факт воспроизведения и личность фотографа. Также двумерные изображения достаточно проблематичны как объект взаимодействия, что затрудняет выполнение функции установления связи с объектом, важным для туристической фотографии [Бойцова 2013].

Цель исследования: выявить характерные композиционные и содержательные особенности любительской фотографии выставки классической живописи, а также связанные с фотосъемкой паттерны поведения.

Изучались фотографии посетителей выставки «Покой и радость» (ЦВЗ «Манеж», 12.11.21г.-30.01.22г.) На экспозиции была представлена классическая живопись российских художников XIX — начала XX, обозначенная куратором как «идиллическая»; выставочное пространство состояло из 6 тематических залов и аванзала с инсталляцией «Облака».

Методы исследования: сплошное наблюдение за поведением посетителей в выставочном пространстве (продолжительность около 30 часов); контент-анализ фотографий выставки «Покой и радость», опубликованных посетителями в Instagram (960 изображений в 250 публикациях).

Результаты

Можно выделить три группы посетителей на основании количества создаваемых фотографий. Первая – посетители, не делающие фотографий, – немногочисленна. Этот паттерн поведения характерен для групп из 2–3 человек, активно обсуждающих выставку в процессе осмотра. Вторая, также небольшая группа посетителей, фотографируют все работы подряд, снимают продолжительные видео с комментариями об авторстве и названии произведений или

ведут прямые эфиры в социальных сетях из выставочных залов. Такой паттерн более характерен для одиночных посетителей.

Чаще всего посетители фотографируют некоторые работы. Обычно выбираются известные полотна/полотна широко известных авторов, а также «красивые», «понравившиеся» или «изображающие что-то знакомое». Если в первом случае работа фотографируется сразу (что не исключает дальнейшего взаимодействия), то во втором порядок обратный: сначала произведение рассматривается, возможно, обсуждается, и затем фотографируется. Также существует практика «возвращения» в залы после завершения просмотра для фотографирования запомнившихся полотен.

Содержание снимка	Всего опубликованных изображений		В качестве титульного изображения в подборке	
	Кол-во	%	Кол-во	%
Инсталляция «Облака»	99	11	22	24
Картина	601	63	27	29
Фрагмент картины	92	10	8	9
Этикетка/вступительный текст	33	3	3	4
Общий вид зала	35	3,25	-	0
Зритель и картина	36	3,75	18	20
Зритель	30	3	10	11
Другой человек и картина	34	3	2	3

Таблица 1. Распределение фотографий по содержанию.

Опубликованные снимки можно разделить на две группы по присутствию на них людей. Количественно преобладают фотографии, на которых люди отсутствуют, а наиболее распространенный объект съемки – картины (см. табл. 1). Типичная композиция снимка отсылает к репродукции: картина снимается фронтально, помещается в центре, края параллельны рамке кадра, рама может быть включена в изображение или обрезана. Реже делаются снимки под острым углом, похожие на «прощальный взгляд» из-за плеча. Обычно после фотографирования картины фотографируется этикетка, почти всегда фронтально, «читабельно». Отдельно выделим фотографирование вступительного текста и названий залов с перечнем представленных авторов. Снимки этикеток не публикуются самостоятельно, но были обнаружены 4 публикации формата «снимок картины – снимок этикетки», а изображение вступительного текста иногда делается титульным (см. табл. 1).

Встречается фотографирование фрагментов картины крупным планом (см. табл. 1), обычно следующее за снимком общего вида картины. В данном случае речь может идти о «выделении, а не детализации» [Мохой-Надь 2017: 121]: снимается значимый, «зацепивший» зрителя фрагмент, «пунктум» [Барт 1997] – так преодолевается деперсонализирующий характер отсылающих к репродукциям снимков. При этом в публикациях снимки фрагментов часто представлены самостоятельно, что подчеркивает их значимость как личного видения. Посетители публиковали «общие виды» экспозиции (см. табл. 1): залы с посетителями и несколькими картинами на заднем плане. Характерно отсутствие в публикациях снимков безлюдных залов. Вероятно, цель этих фотографий – передать атмосферу выставки как общественного события, коллективного просмотра, а возможно – подчеркнуть ее востребованность у публики, престижность, посещаемость, так как эти характеристики

требуют подтверждения в отношении каждой новой экспозиции (в отличие от узнаваемых достопримечательностей).

С точки зрения «фотографий с людьми», выставочное пространство разделяется на три зоны. Первая – инсталляция в аванзале. Нередко (см. табл. 1) зрительские подборки начинаются с фотографии на качелях, 24% всех публикаций состоят из фотографий только в этой зоне. Посетители уделяли фотографированию в ней значительное время (по данным наблюдений до 40 минут): ожидали освобождения конкретных качелей, просматривали и переделывали снимки, искали интересные позы и ракурсы. В качестве отдельной фотографической зоны можно выделить свободное пространство, не задействованное в экспозиции (лестница, холл второго этажа). В этих локациях сделано 3% опубликованных снимков, а первыми в подборке они были в 11% случаев (при этом одна состояла исключительно из таких снимков).

Третья зона – пространство экспозиции, в которой создана большая часть снимков с людьми. Наиболее распространенный сюжет – «зритель и произведение». Этих снимков меньше, чем фотографий картин, но, если такой снимок есть в подборке, с большой вероятностью он титульный. Это соотносится с представлением о типичной туристической фотографии, для которой «фотография, на которой представлены оба участника отношений, человек и место, выражает их связь более явно» [Бойцова 2013: 110]. Композиционно чаще всего человек фотографируется по пояс, сбоку от картины, соответствуя требованию различимости обоих объектов. Если же понимать фотографирование как «коллекционирование мира» [Зонтаг 2013], то подобная «верстка» отсылает к каталогу частной коллекции: снимок владельца с любимым произведением на первой странице, а затем – само собрание. Можно сказать, что совместная фотография устанавливает отношения с выставкой как со своей символической собственностью, легализуя демонстрацию остальных изображений.

Но не все снимки, представляющие зрителя и картину, соответствуют описанной композиции. Второй распространенный тип – снимок человека, смотрящего на картину, со спины; часть произведения оказывается закрытой зрителем. Смотрящий на снимок оказываемся почти на позиции его героя, но не может увидеть именно тот фрагмент, на который тот смотрит. Восприятие искусства изображается как непроницаемое для посторонних. Встречаются также фотографии с «фантазийной позой»: в профиль, в пол оборота, в движении, объятия или поцелуи. Отличительная особенность – расположение модели перед картиной, изображение человека важнее (крупнее, в фокусе), картина же фрагментируется, размывается – превращается в фон. Содержательно они близки фотографиям в аванзале и «пустом пространстве»: это в первую очередь портрет, место создания которого призвано рассказывать о герое, но не отвлекать от него. Можно предположить, что на этих снимках выставка становится «любой выставкой», «выставкой вообще» – местом символическим, а не реальным.

Выделим типичные поведенческие паттерны, связанные с фотографированием:

(1) руки на фотографии должны быть свободны, вещи, если они есть, передаются другому человеку или размещаются в пространстве так, чтобы не попасть в кадр;

(2) фотографированию человека предшествует «проверка внешности»;

(3) перед съемкой человека снимается защитная маска (можно сказать, что в выставочном пространстве сформировалась норма, позволяющая снимать маску, чтобы сделать снимок);

(4) результат оценивается сразу, и, если не удовлетворяет, делается повторный снимок;

(5) присутствие посторонних людей на снимке нежелательно (кроме снимков «общего вида»).

Выводы. Фотографии, сделанные зрителями в выставочном пространстве, неоднородны по содержанию и функциям. Любительские снимки классического искусства имеют некоторое сходство с туристической фотографией, но также обладает своими отличиями: преобладание снимков без людей, установление отношений символической собственности, фрагментирование объектов для персонализации снимков.

Библиография

1. Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии. М.: Издательство «Ad Marginem», 1997.
2. Бойцова О. Любительские фото: визуальная культура повседневности. СПб: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.
3. Зонтаг С. О фотографии. М.: «Ад Маргинем Пресс», 2013.
4. Ласло Мохой-Надь и русский авангард / [Сост. С. Митурич; ред. Ю. Герчук; пер. с венг. и нем.]. М.: Три квадрата, 2017.

Мария Козлова

Московская высшая школа социальных и экономических наук

Бакалавриат, 3 курс

kozlova092000@gmail.com

КЛАССИФИКАЦИЯ ДИЕТАРНЫХ СООБЩЕСТВ В ИНТЕРНЕТЕ

«Когда вы едите что-то вкусное, вы обращаете внимание на то, что находится в вашей тарелке, а не на то, чего там нет²⁴» [Oh my veggies]

В рамках курсовой работы было проведено исследование блогов о различных типах питания, они были классифицированы с опорой на теорию М. Дуглас: по разделению на чистое/грязное и по принципу group/grid [Дуглас 2000].

Проведенный контент-анализ позволяет сделать вывод о том, что описания разных практик питания в разделах «обо мне» выстроены сходным образом. Разная еда считается неприемлемой для разных практик и сообществ, но при этом описывается практически одинаково. Так, во всех проанализированных блогах встречается тема «История». Она состоит из рассказов о том, как автор пришел к определенной практике питания, с какими сложностями столкнулся (например, категории «осуждение» «непонимание» или «путаница»). Описывается также и неудачный опыт: другие диеты, срывы, поиски (категория, «опыт»). Интересно, что о «простоте» своей диеты заявляют последователи противоположных диет: подчеркивается простота приготовления блюд как из мяса, так и из растительных ингредиентов.

Заметим, что в историях про неудачный опыт можно выделить и новую категорию «грязного» – различные биологически активные добавки, витамины, лекарства. Важной темой и, как выясняется, всеобщей целью является категория «здоровье». Представители таких разных и даже противоположных по своей сути практик питания сходятся в одном: именно смена стиля питания привела к значительному улучшению их здоровья. Иногда это описывается буквально в категориях «чуда». Помимо явного описания преимуществ, это является главным инструментом идеализации. Так, тема «чудо» скорее всего вселит в читателя надежду на то, что опыт автора можно повторить и достичь таких же результатов.

Ограничения, которые необходимо соблюдать, преподносятся как повод для развития фантазии, а не для переживаний²⁵.

Существующие диеты можно разделить по отношению к употреблению продуктов животного происхождения: их едят, едят только их определенные категории или не едят вовсе. То есть, граница проводится по критерию живое/неживое. Далее может происходить дополнительное деление по степени термической обработки продукта. При этом отмечается интересная особенность вегетарианства: традиционные понятия о живом и неживом

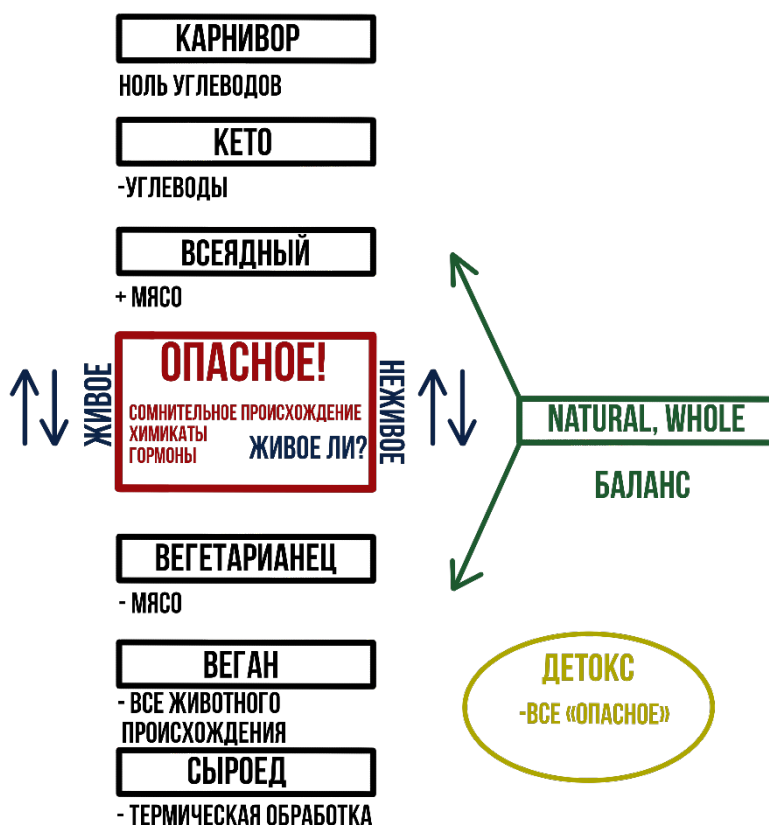
²⁴ When your food tastes good, you focus on what's on your plate, not what's missing from it" [Oh my veggies, н.д.]? <https://ohmyveggies.com/about/>. Здесь и далее перевод автора.

²⁵ Например: «[сыроедение] это про то, чтобы быть открытым к изучению разных ингредиентов, текстур и вкусов» [The raw chef] ("It's about having an open mind to explore different ingredients, textures and flavours." [The raw chef], <https://therawchef.com/about/>).

переворачиваются [Twigg 1983]. Так, «живыми» становятся растения, а «мертвыми» – мясные продукты. Интересно, что и сыроеды переворачивают это разделение.

Соответственно, например, для вегетарианцев мясо попадает в категорию «грязного» и исключается из диеты. Есть и противоположное явление – карнивор диета, предполагающая только употребление продуктов животного происхождения (а иногда и только мяса)²⁶.

Даже в этом понятном делении можно найти некоторое напряжение – продукты, занимающие переходное положение и считающиеся опасными и неприемлемыми для обеих категорий. Здесь играет роль упомянутый ранее параметр определения «чистоты» через натуральность [Ditlevsen, Andersen 2021]. Продукты становятся «грязными», если теряют свою целостность – например, когда из них искусственным путем убирается какое-то свойство и тем самым нарушается их граница натуральности [Ditlevsen, Andersen 2021]. Такое состояние называют «неполная нечистота» натуральности [Ditlevsen, Andersen 2021].



Так, в категорию «опасного» может попасть любой продукт, прошедший «лишнюю» обработку, сделавшую его «грязным». Например, «грязными» будут считаться как овощи, выращенные с применением пестицидов, так и мясо коровы, которую кормили гормонами, ведь появляются вопросы к их безопасности для употребления. Такие продукты уже нельзя

²⁶ «Давайте признаем это. Овощи – отстой» [Carnivorearelius]. (“Let’s face it. Vegetables suck.” [Carnivorearelius], <https://carnivorearelius.com/carnivore-diet/>).

однозначно определить как живые или неживые (с обеих точек зрения), они находятся в том самом промежуточном состоянии, а значит, являются потенциально опасными.

Именно здесь в фокус внимания попадают практики питания, основанные как раз-таки на употреблении максимально естественных и «чистых» продуктов. В целом такой подход могут использовать как вегетарианцы, так и мясоеды – главное убедиться в том, что желаемый продукт (будь то говядина или соя) был выращен в подходящих условиях и не подвергался обработке химикатами. Кроме того, в эту классификацию встраивается и наиболее экстремальная практика – детокс, направленный на выведение «шлаков» и «токсинов» из организма. Совершаемая регулярно, эта практика тоже приводит к выздоровлению и «восстановлению энергии». Впрочем, она не обязательно предполагает отказ от всей еды – главное вывести из организма все «опасное».

Идеализация практик происходит схожим образом: автор описывает свой положительный опыт (чаще всего выздоровление), примерно очерчивает свой подход и философию и зачастую предлагает «помочь» читателям прийти к тому же, пользуясь его рецептами. При этом получается, что сама еда не играет практически никакой роли – противоположные диеты можно описать одинаково. Таким образом, репрезентация практик питания складывается из их описания как привлекательных и подходящих всем.

Если продолжать классификацию уже по модели «решетки» и «группы», то выясняется следующее.

По оси «группа» можно с уверенностью распределить веганов и сыроедов. Мотивом перехода на веганство служит забота о благополучии других (живых существ, планеты в целом), в то время как сыроеды в первую очередь думают о своем здоровье [Arppe et al. 2011]. Граница, отделяющая «грязное», для сыроедов принимает форму скорее нормы²⁷ [Arppe et al. 2011]. Для веганов же ограничения являются этическим законом, относящимся к акту употребления пищи [Arppe et al. 2011]. Отмечается, что за счет всего этого (в том числе формирования различных организаций) действия веганов подвергаются сильному групповому давлению, а сыроеды относятся к индивидуалистам [Arppe et al. 2011]. В соответствии с этим веганы относятся к категории «сильной группы», а сыроеды – «слабой».

В «сильной группе» оказываются и представители диеты, предполагающей периодический «детокс» организма. Этот вывод можно сделать на основании того, что именно ее последователям предлагаются различные «вызовы» и программы. Соответственно, подталкивание на выполнение такого «вызова» можно рассматривать как групповое давление.

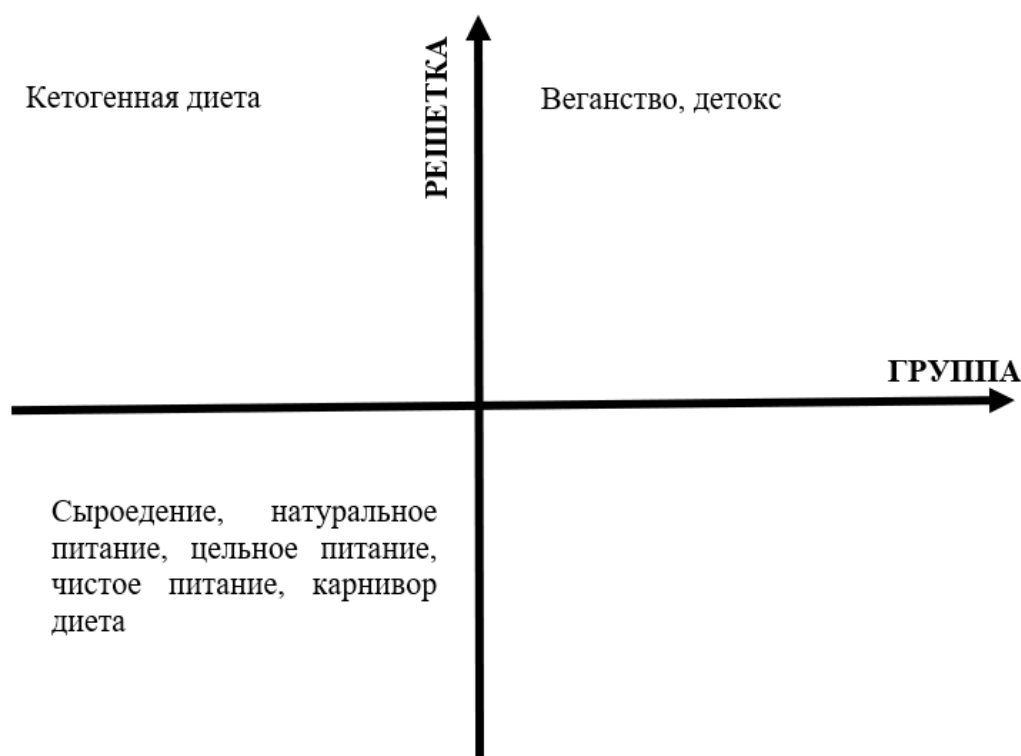
По оси «решетка» диеты можно классифицировать следующим образом. В категорию «слабая решетка» попадают диеты, не обладающие четкими границами, позиционирующие себя как более открытые. К этой категории также можно отнести «цельную» и «естественную» диеты. Авторы отмечают, что можно постепенно отказываться от «сомнительных» продуктов, не принуждая себя к резкому переходу. Соответственно, стремления и первых попыток снизить количество химически обработанных продуктов в своей диете уже достаточно, чтобы считать себя последователем «натурального» питания. Кроме того, на отсутствие «сильной» решетки

²⁷ Которую можно иногда нарушать и пить, например, технически «грязный» кофе.

указывает и то, что нет четкого определения этой диеты – авторы сами объясняют свое понимание «натуральности». По тому же принципу в эту категорию попадает карнивор-диета.

К «слабой решетке» отнесем и сыроедов – отмечается, что строгость их норм относится к приготовлению еды, а при ее потреблении границы гораздо более гибкие [Arppe et al. 2011]. Поскольку эти границы лежат не в области морали, внутри них предполагается некоторая свобода – например, некоторые сыроеды употребляют кофе и хлеб [Arppe et al. 2011]. Это связывается в том числе и с отсутствием группового давления [Arppe et al. 2011].

Таким образом, выясняется, что представители разных диет идеализируют их довольно схожим образом, выстраивая вокруг них определенный образ. В то же время, несмотря на разные и зачастую противоположные рекомендации, диеты преследуют одну и ту же цель. Их идеализация происходит на символическом уровне, а их главная цель – избегание «опасного», различных химикатов и еды сомнительного происхождения. Достигается это разными способами. Получается, что ближе всего к цели находятся диеты, соблюдающие баланс между строгими правилами и ограничениями и степенью группового давления.



Библиография

1. Arppe, T., Mäkelä, J., Väänänen, V. Living food diet and veganism: Individual vs collective boundaries of the forbidden // *Social Science Information*. 50 (2), 2011. Pp.275-297.
2. Ditlevsen, K., Andersen, S. S. The purity of dirt // *Sociology*. 55 (1), 2021. Pp. 179-196.
3. Twigg J. Vegetarianism and the Meanings of Meat. В А. Murcott (ed.), *The sociology of Food and Eating*. Aldershot: Gower, 1983. Pp. 18–31.
4. Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М: Канон-Пресс-Ц, 2000.

Таблица с контент-анализом: https://ranepa-my.sharepoint.com/:x/g/personal/mkozlova-19_edu_ranepa_ru/EdVxGcOcWCZInhyoTVY8AHgBOQKVpl8WyE9rsDZNdhSl9w?e=gFjQtL

МУСУЛЬМАНСКАЯ МЕДИАЦИЯ КОНФЛИКТОВ В РОССИЙСКОМ МЕГАПОЛИСЕ: ПРАВОВЫЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ

Введение

Мусульмане нередко обращаются к религиозным авторитетам для разрешения споров между собой. В роли таких посредников выступают имамы, неформальные религиозные авторитеты или мусульманские деятели из интернета. В докладе я рассмотрю практику обращения мусульман к религиозным деятелям, а конкретнее ситуации, в которых мусульмане обращаются за консультацией к имамам, и то, как осуществляется примирение и медиация посредством религиозной инфраструктуры. Материалом для исследования послужили интервью с практикующими мусульманами и двумя имамами «этнических» мечетей в Санкт-Петербурге – дагестанской и ингушской.

Правовой статус религиозной медиации

Тема мусульманской медиации затрагивалась в немногочисленных юридических статьях. В России существует закон «Об альтернативной процедуре урегулирования споров с участием посредника (процедуре медиации)». В нем прописано, что процедура медиации – это способ урегулирования споров при содействии медиатора на основе добровольного согласия сторон в целях достижения ими взаимоприемлемого решения. Медиатором может выступать независимое физическое лицо, которое привлекается сторонами для урегулирования спора в качестве посредника [Ибрагимов, Марков 2017]. Вкупе с возможностями медиатора использовать аргументы и механизмы, свободные от четкого правового регулирования, практика медиации могла бы стать юридической базой для мусульманского разрешения споров [Шуренкова 2018].

Однако закон о медиации не совсем релевантен в нынешнем виде для урегулирования мусульманского судопроизводства. Имам, разбирающий спор, выступает скорее арбитром, нежели медиатором, так как он выносит решение на основании религиозных норм, в то время как в светской модели медиации решение принимают сами стороны [Шуренкова 2018].

И. А. Мухаметзарипов [2014] также считает, что духовное лицо во время разбирательства представляет не столько медиатора, сколько арбитра. Мусульманский эксперт выносит заключение сообразно шариату, что превращает процесс из медиации в третейский суд. Это противоречие можно снять, если стороны обратятся к медиатору и попросят привлечь эксперта по религиозному праву, чтобы его заключение легло в основу медиативного соглашения. Однако это все равно означает, что решение принято сторонним экспертом, а роль медиации в таком случае больше похожа на прикрытие для завуалированного религиозного суда. Также

медиация не применяется к коллективным трудовым спорам, к спорам, возникающим из гражданских, трудовых и семейных правоотношений или если споры затрагивают права и законные интересы третьих лиц, не участвующих в процедуре медиации. Таким образом, закон о медиации требует детальной доработки, чтобы включать в себя религиозный компонент.

В целом, по форме и содержанию процедура медиации похожа на то, что описывает специальный закон. Однако мусульмане неформально практикуют привлечение духовных авторитетов для решения конфликтов и вряд ли заинтересованы в «легализации» данной практики.

Религиозная консультация

Консультации по различным вопросам занимают важное место в жизни соблюдающих мусульман. Круг этих вопросов чрезвычайно широк, они могут касаться культа и дозволенности тех или иных действий, нюансов соблюдения ритуальной чистоты, семьи и быта.

Практика подобных консультаций с развитием информационных технологий частично перешла в СМИ и интернет. На многих мусульманских ресурсах, в газетах и Youtube-каналах можно найти рубрики, где религиозные деятели отвечают на вопросы. Эта потребность обусловлена тем, что многие вопросы имеют частный характер, например, является ли дозволенной вода, если она добывается из незаконной врезки в водопровод военной части²⁸.

Можно отметить факт, что практика консультаций усложняется и расширяется из-за возможности получить ответ из разных источников. Особенно это становится актуальным, когда мусульманин имеет отличные от «традиционного» ислама взгляды, например, салафитские. Имам ингушской комнаты М. отметил, что в интернете человек может выбрать «консультанта», исходя из собственных убеждений, и тем самым получить «удобный» ответ.

Споры и медиация

Помимо консультаций, имамы и религиозные авторитеты решают споры между мусульманами. М. рассказал, что каждую пятницу после джума намаза к нему подходят несколько человек с вопросами. Среди них встречаются просьбы рассудить ту или иную конфликтную ситуацию. Далее имам договаривается о встрече, на которой более подробно и с привлечением сторон обсуждается спор.

Имам ингушской молельной комнаты рассказал, что в Петербурге вопросы решаются в основном «с помощью общения». Он подчеркнул, что цель разрешения спора – найти *«какое-то обоюдное решение, чтобы никого не обидеть»*. Информант приводит пример ситуации с долгом, когда «кредитора» просят снизить сумму, чтобы должник мог рассчитаться. Имам отмечает, что его решение не может быть признано обязательным к исполнению, поэтому решение конфликтов имеет совещательную и консультационную форму.

²⁸ «Врезка в водопровод военной части». [видеозапись] // YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Q3Rkqaf3xDQ&ab_channel=al-igtisam (дата посещения: 07.04.2021)

По словам имама, конфликтующие стороны могут отправиться в республику для решения своего вопроса, если не получается прийти к консенсусу по модели медиации в Петербурге. Религиозный арбитраж в республике и медиация в Петербурге отличаются признанием легитимности решения духовного лица, а также мерами по исполнению этого решения. Например, в Ингушетии кади может провозгласить ограничения для всего тейпа и семьи. Одним из самых радикальных является своего рода остракизм, исключаящий тейп или семью из общественной жизни.

Общество и плотность социальных связей влияют на исполнение решения шариатского судьи. Подобные репрессивные меры вынуждают человека соглашаться и следовать предписаниям кадията. Если одна из конфликтующих сторон все же переходит черту и предается остракизму, то имам сообщает об этом факте всему селу. Это значительно подрывает авторитет человека и его семьи.

Если мусульмане-участники конфликта относятся к разным этническим группам, то в его разрешении участвуют соответствующие землячества, представительства, региональные религиозные организации или диаспоры Петербурга. Решение конфликта также происходит в формате медиации и консенсусного примирения сторон, в которое вовлекается несколько посредников.

«Ну, например, вот чеченцы с азербайджанцами, даже убийство было несколько лет назад. Чеченцы вроде убили, подробностей не помню, но собирались тоже, собирались и имамы с обеих сторон и представители. Это был такой примирительный процесс. Можно сказать, несколько недель этот процесс длился или месяц. В итоге удалось»²⁹.

Интересен конфликтный случай между ингушами и дагестанцами. В его разрешении принимали участие представители двух сторон, причем коммуникация велась на базе двух культурных центров – дагестанского и ингушского. Конфликт возник из-за драки со стрельбой и ранеными. Чтобы примирить стороны, представители с ингушской и дагестанской сторон вели переговоры, приезжая то в ингушский центр, то в дагестанский. Имам охарактеризовал процесс как очень долгий и сложный, но стороны в итоге простили друг друга. Также он обозначил важную роль религии при такой форме медиации. Как правило, обращающиеся к посредничеству имамов люди желают, чтобы вопрос решили «правильно, по религии». Мусульманское обоснование для решения конфликта выступает дополнительным легитимизирующим фактором.

Несмотря на то, что исламский порядок предполагает скорее медиацию, нежели арбитраж, это все равно оказывается действенным способом разрешения конфликтов. Регулятором здесь выступает институт репутации, которая может быть подорвана из-за злостного пренебрежения шариатскими нормами и примирением. Известия об этом распространяются по социальным сетям сообществ, в результате чего с нарушителем могут оборвать партнерские связи³⁰.

²⁹ ПМА — Полевые материалы автора в Санкт-Петербурге, март 2021.

³⁰ Там же.

Вывод

Соблюдающие мусульмане часто сталкиваются на практике с вопросами о том, дозволено ли то или иное действие, они задают эти вопросы имамам мечетей или пытаются найти ответ самостоятельно в интернете. При этом люди определяют для себя религиозную авторитетность, исходя из собственного вероубеждения.

Кроме консультаций, мусульмане просят религиозных авторитетов помочь в разрешении споров и конфликтов. Институт медиации существует как в крупных мегаполисах, где мусульмане составляют меньшинство, так и в республиках Кавказа. Основное различие в том, что в республиках общество является гарантом выполнения предписания или решения судьи. В мегаполисе имам не может декларативно предписать человеку следовать его решению. В связи с этим в крупном городе религиозное посредничество ближе к модели медиации, в то время как в республике исламский порядок разрешения споров больше похож на модель третейского суда или арбитража. Например, в Ингушетии часто практикуется полный бойкот и отрешение семьи виновного, если тот не исполняет решение исламского судьи.

Межнациональные конфликты между мусульманами также могут разрешаться в мегаполисе с помощью ислама. Однако, в таком случае в конфликт втягивается множество акторов, представляющих стороны. Также активно задействуется этническая и религиозная инфраструктура – этнические молельные комнаты, имамы, представительства, культурные центры и диаспоры.

Библиография

1. Ибрагимов Р. И., Марков А. А. Вопросы применения исламской модели медиации в Российских правовых реалиях // Актуальные проблемы гражданского судопроизводства. 2017. С. 258–261.
2. Мухаметзарипов И. А. Религия и светское законодательство: применение института медиации при разрешении споров с элементом религиозных норм (на примере ислама) // Исламоведение. №. 4. 2014. С. 18–28.
3. Шуренкова С. С. Применение медиации при разрешении конфликтов в мусульманских семьях // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. №. 4. 2018.

Елизавета Кресникова

Казанский федеральный университет, ВШИИиВКН

антропология и этнология; бакалавриат, 4 курс

[*elizabethkres23@gmail.com*](mailto:elizabethkres23@gmail.com)

ЛЮДИ И ВЕЩИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ БЛОШИНОГО РЫНКА (НА ПРИМЕРЕ БЛОШИНОГО РЫНКА В Г. КАЗАНЬ)

Блошиный рынок, по моему мнению, – уникальное и весьма парадоксальное явление. С одной стороны, являясь по определению рынком, будучи непредсказуемым в вопросе прибыли, как и любой другой бизнес, он имеет свой товарооборот. С другой, ввиду некоего обособления от формальных экономических институтов и распространения практик, присущих неформальной экономике, его ключевая экономическая составляющая в некоторой степени уступает социальной, ставя на первый план не столько товарно-денежные отношения, сколько межличностные, сокращая дистанцию между акторами на рынке. К месту будет упомянут и термин «базарная экономика», введенный К. Гирцем [Geertz 1978], поскольку проанализированные им крестьянские рынки, как и блошиные, в большей степени отражают социокультурные аспекты общественной жизни, нежели экономические [Скотт 1999].

Вышеописанная характеристика, разумеется, применима и к объекту моего исследования – блошиному рынку в парке им. К. Тинчурина в Казани, который является крупнейшим в городе. Он расположен в Вахитовском районе, довольно близко к историческому центру города – Старо-татарской слободе, что отличает его, например, от Удельного рынка в Санкт-Петербурге, который, напротив, оттеснен к окраине. С самого начала, выбирая его как объект для изучения, я понимала, что многогранность «блошки» как явления будет как преимуществом, так и существенной трудностью при анализе.

Само пространство блошиного рынка на первый взгляд может показаться хаотичным, неструктурированным, но все же там есть определенный порядок, заметный не сразу в силу своей стихийности. Так, расположение продавцов на казанской «блошке» продиктовано как некой иерархией, так и непосредственно внутренним устройством парка. Если со вторым всё более или менее понятно, то иерархия продавцов подразумевает, что есть продавцы-профессионалы [Паченков 2004], видящие в этой деятельности определенные экономические преимущества: антиквары, букинисты, нумизматы, коллекционеры и пр.; их всегда можно найти на «привычных» местах, условно закрепленных за ними уже много лет, наиболее выгодных для реализации их товара с точки зрения устройства парка. Более того, в отсутствие этих людей, по моим наблюдениям, эти места никогда не занимают кем-либо, что, вероятно, указывает на некий пиетет и взаимоуважение в их «торговых» кругах.

Что касается «случайных» продавцов [Харитоновна 2016] или, как их еще называют, стихийных – среди них есть те, кто продает свои вещи как в силу вынужденной необходимости, так и с целью избавиться от того, что вышло из обихода. Встречаются, например, старые детские игрушки, бытовые приборы с изъянами, старая бижутерия и т.д. Иногда перепродают небольшие партии трикотажа, постельного белья и пр.: *«Вот эти 50 рублей! Верблюжья*

шерсть, натуральная, 80%!». Причем если для профессионалов важна скорее экономическая мотивация, для стихийных продавцов, по моим наблюдениям, важно удовлетворение скорее социальных потребностей в беседах с людьми одного возраста, единомышленниками. Это доминирование можно объяснить потребностью пожилых людей, коих большинство среди продавцов, в общении с единомышленниками, проведение досуга на свежем воздухе: «Я вообще не знала, что такой рынок есть, потом вот узнала – стала ходить на это место. Ну вообще неплохо... Хожу, вы знаете, почему?! Парк! Я никогда не выйду гулять в парк просто так, а так я в воскресенье посещаю».

В целом на блошином рынке, исходя из моих наблюдений, реализуются различные социально-экономические практики, поскольку он выступает неким срезом повседневности, ведь в нем содержится целый пласт материальной культуры. Поэтому одним из ключевых элементов в этих практиках выступают непосредственно вещи – товары, продающиеся на рынке. Так, большинство торгует вещами, бывшими в употреблении либо у них самих, либо у тех, кто отдал им эти вещи на продажу: *«Я просто в большие мешки складываю, ну-у там, сто пятьдесят литровыми. Я вот просто такими мешками это все выкидываю! А тут люди стоят – зарабатывают!»* Реже можно встретить товары ручной работы, которые, как правило, пользуются популярностью у профессионалов. Мне удалось взять небольшое интервью у одного пожилого художника, выставляющего собственную живопись: *«Ну, просто я с утра как-то раз сюда пришел, просто так вот, смотрю, тут бывают художники выставляются. Ну вот я тоже решил попробовать».*

Наиболее любопытным для меня оказался именно процесс перехода вещей из повседневности продавца в повседневность покупателя, поскольку в результате этого вещи, будучи элементами «вторичного» товарного мира, способны обрести новые смыслы. Любая вещь изначально несет в себе определенный пласт информации, даже при первичном использовании. В рамках же товарно-денежных отношений на блошином рынке, ввиду использования предыдущим владельцем, вещи уже носят скорее отпечатки их повседневности, нежели своих творцов [Таньчук 2016]. Иногда эти отпечатки при вторичном использовании наслаиваются, создавая тем самым уникальную «сетку» смыслов. Зачастую покупателей побуждает к покупке именно ностальгия, память о том, что, например, подобная вещь присутствовала, в их детстве. В результате создается некая связь воспоминаний покупателя с историей появления и бытования вещи у продавца и т.д. Так, например, довольно наглядно иллюстрирует вышесказанное ситуация: в один из дней, собирая полевой материал, я увидела у одного продавца книгу, которую мне читали бабушка и мама в детстве, о чем я ему сообщила. Он начал очень активно пытаться мне ее продать, говоря о том, что я якобы когда-нибудь встречу мужчину, и у меня самой родятся дети, и я им буду читать именно эту книжку, купленную у него здесь.

Благодаря этому явлению, вероятно, сохраняются и предметы старины, а популярность этих «маргинальных вещей», описанных Ж. Бодрийяром, обуславливает «ностальгическое влечение к первоначалу и Obsession подлинности» [Baudrillard 1968]. Это же объясняет и феномен коллекционирования, поскольку материальные объекты коллекции отделяются от своей основной функции – быть утилитарно полезными, оставаясь лишь обладаемыми, становятся элементами нового контекста – коллекции, которая, в свою очередь, являясь, по

Бодрийяру, «маргинальной системой» имеет уже собственные особые функции: доставлять обладателю эстетическое удовольствие, маркировать статус, демонстрировать причастность к группе коллекционеров и т.д. Организация вещей в коллекции за счет моделируемой сети связей между объектами заменяет их прежнюю утилитарность и также способствует росту и расширению этой сети за счет увеличения объектов в коллекции [Таньчук 2016].

Обобщая вышесказанное, блошиный рынок был и остается для Казани как привычным местом для воскресного досуга, так и той самой неизменной локацией, где благодаря вещам «с историей» создается эффект музея, репрезентация повседневности разных периодов [Сулейманова 2010]. Тем самым пространство играет роль и своеобразного аттракциона для неискушенных, куда люди приходят в поисках «хлеба и зрелищ», и, что немаловажно, здесь полноценно реализуется вторичное потребление, отвечающее нынешней экологической повестке. Так, коллекционеры дополняют новыми находками свои собрания редкостей, продавцы могут поддерживать диалог и меняться ролями с покупателями, коммуницировать с ними свободнее и вопреки предполагаемой формальными экономическими отношениями дистанции и, соответственно, могут иметь большую гибкость при взаимодействии. В результате вышеперечисленных и многих других практик успешно реализуется процесс функционирования данного социокультурного пространства, объединяющего на своей территории огромное количество разных людей и, несомненно, являющегося незаменимым для городской повседневности Казани.

Библиография

1. Паченков О. Блошиный рынок в перспективе социальной политики: «бельмо на глазу» города или институт «повседневной экономики»? // Социальная политика: реалии XXI века, Вып. 2. Независимый институт социальной политики. М.: Поматур, 2004.
2. Скотт Д. Моральная экономика деревни / (ред. Шанин Т.) Неформальная экономика. Россия и мир. М.: Логос. 1999. С. 541–544.
3. Сулейманова О. А. «Семейные вещи»: к интерпретации понятия. «FAMILY THINGS»: TO CONCEPT INTERPRETATION // Труды Кольского научного центра РАН. №2. 2010. С. 68–79.
4. Таньчук Р. Искусство коллекционирования. Коллекционирование как форма культурной активности / Пер. с польск. – Х.: «Гуманитарный центр», Харьков, 2016.
5. Харитоновна Т. В. Блошиный рынок – тоже рынок // Российские регионы: взгляд в будущее. №4. 2016.
6. Щеглова Л. В. Блошиный рынок как культурный феномен // М.: Научный журнал «Культура и цивилизация». Т. 10. №1. 2016.
7. Baudrillard, Jean. *Le Système des Objets*. Gallimard, 1968, 1991. Бодрийяр, Жан. Система вещей. Перевод на русский язык и вступительная статья: С. Н. Зенкин. — М., 1995, 2001.
8. Geertz C. *The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing* // *American Economic Review*. Vol. 68. No. 2. May. 1978. P. 28–32.

Екатерина Майчак

НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)

Факультет гуманитарных наук, ОП «История», бакалавриат, 3 курс

rivkamaichak@gmail.com

ДЕЛО ДАРЬИ МЕЛЬНИКОВОЙ: РЕКОНСТРУКЦИЯ КОММУНИКАТИВНОЙ СИТУАЦИИ ПЕРЕДАЧИ РАССКАЗА ОБ ОПАСНОМ СНОВИДЕНИИ XVIII ВЕКА

Весной 1733 года солдат Астраханского полка Степан Осанов уже год как квартировал в доме жительницы Преображенского острова города Санкт-Петербурга Марьи Томосовой. В апреле того же года он пришел к ефрейтору Астраханского полка и объявил, «что имеет за собою некоторые важные дела, и чтоб представить его до высшего генералитета». Вскоре Осанов проделал следующий путь: сначала его отослали на полковой двор, затем – к генерал-майору фон Бисмарку, который и прислал его в Тайную канцелярию. В Тайной канцелярии Осанов показал на знакомую хозяйки дома, где он квартировал: она произнесла в его присутствии «непристойные слова». Нарушительницу закона звали Дарья Мельникова.

Согласно Е.В. Анисимову [2019], «непристойные слова» были самым распространенным видом государственных преступлений. К «непристойным словам» могли относиться сведения о происхождении монархов, их семейной жизни, рассказы легенд и сказок, а также суждения о власти и политике. Основную долю «непристойных слов» составляла брань. Именно бранные слова («гребусь» и «естество»), якобы сказанные Дарьей Мельниковой, стали поводом для доноса и ее дальнейшего наказания. При этом Дарья Мельникова не ругала ни бывшую, ни действующую власти. В центре ее рассказа находился сон, приснившийся ей незадолго до открытия следственного дела.

В этом сне Дарья Мельникова увидела, как она занимается сексом с «первым императором» – в 1733 году уже покойным Петром I. Рассказ о ее сне дошел до нас в роспросных речах³¹ солдата Степана Осанова, самой Дарьи, Марьи Томосовой и Анны Андреевой (еще одной квартирантки Марьи Томосовой). Его анализ представляет интерес с фольклорной точки зрения, так как коммуникативная ситуация, в которой пересказ ее сна стал известен, напрямую связана с традицией снотолкований. Реконструкция обстоятельств на основе анализа роспросных речей (своеобразная попытка представления насыщенного описания в той мере, в какой это позволяет специфика источника) позволяет воссоздать картину разговора о снах и их значениях в один из вечеров весны 1733 года.

Согласно роспросной речи главной фигурантки дела, Дарья решила поделиться своим сном в связи с разговором жильцов Марьи Томосовой и самой Марьи об их собственных снах:

«... вышеписанной де солдатъ Осанов в то время лежал на лавке и помянутой вдове Марье Томосовой говорил он, Осанов, что видел он во сне белые чулки, а жилища означенной Марьи Томосовой чухонка-вдова Марья Осипова говорила, что она видела во

³¹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 355.

сне цветки. И она, Дарья, к тем разговорам вышеписанной Марьи Томосовой говорила, что не верит снам: „Вот и я видела сон, что с первым императором учинила я грех, а я де его величества и в очи не видала“».

На очной ставке Осанов отрицал участие в этой беседе.

Если судить по роспросной речи Марьи Томосовой, Дарья Мельникова действительно попыталась свести разговор о снах в сторону их интерпретации:

«... а она, Дарья, его величества, как он еще здоровствовал, и в очи не видывала, к чему такой сон виделся нивись де к добру, нивись де к худу».

Таким образом, согласно версии Марьи, Дарья придавала своим снам характер предзнаменований – сон рассматривается ею как предвестник будущих событий. Разговор о значении сна Марья не поддержала:

«И она, Марья, той Дарье говорила, что „снам верить поди де от меня прочь“, а в то время вышеписанным солдатом Осанов лежал на лавке, и после тех непристойных слов она Дарья легла с нею, Марьею, вместе на постелю спать».

Интересно, что в данном случае под «непристойными словами» подразумеваются именно вопрос Дарьи о значении ее сна, так как «бранных слов» («гребусь» и «естество») Марья от подруги не слышала.

Вывод, который следует из анализа приведенных версий об обстоятельствах, при которых Дарья рассказала про свой сон: каждый из фигурантов разговора о снах боится признаться в том, что он придает снам какое-либо значение, пусть даже и значение курьеза. Степан Осанов и Марья Томосова отрицают слова Дарьи о причинах, побудивших ее поведать им про свое сновидение. Сама Дарья, озвучивая свою версию, говорит о том, что она не верит снам. Марья Томосова считает слова Дарьи «к чему такой сон виделся нивись де к добру, нивись де к худу» непристойными. Интересно, что законодательно на тот момент толкование снов напрямую не приравнивалось к колдовству, это произошло только при Екатерине II [Попов 1904]. Еще один любопытный факт об отношении властей к этой практике – интерес к толкованию снов был свойственен самому Петру I, который в одном из своих писем жене писал: «Что же пишешь о сне дочкине, что она радила губителя мира, и оной вели послать хнезь Ивану Алексеевичю»³², – а значит был заинтересован в расшифровке не только своих снов, но и снов своих родных.

Далее мне бы хотелось обратить внимание на пересказ Дарьей снов собеседников. Если рассказ Дарьи о своем сне полон деталей, то пересказ Дарьей снов свидетелей ее рассказа дает основания полагать, что фигуранты дела могли обсуждать сногадания, отличающиеся малой текстовой формой [Садова 2011]. На это указывает краткость описаний приснившегося – Дарья припоминает лишь определенные знаки («цветки», «белые чулки»), не обрамленные каким-либо сюжетом. При этом вторую часть сногаданий (что означает приснившееся) она не

³²24.12.1712/04.01.1713, ср., навечерие Праздника Рождества. П. в Пампоу. // Itinera Petri: биохроника Петра Великого день за днем. URL: <https://spb.hse.ru/humart/history/peter/biochronic/246176340> (дата обращения: 25.12.2021).

озвучивает, и этот факт играет не в пользу озвученной гипотезы. Тем не менее, ее слова о том, что она не верит снам (ее собственная версия), а также показания Марьи Томосовой (а именно слова «*нивись де к добру, нивись де к худу*»), подтверждают версию о том, что хозяйка квартиры и ее квартиранты могли разговаривать именно о значениях снов.

Таким образом, анализ приведенного казуса не позволяет делать широких выводов о практике обсуждений снов в XVIII веке, но реконструирует ситуацию, когда и при каких обстоятельствах люди могли делиться своими снами.

Источники

1. Попов А.В. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. С. 381.
2. РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 355.

Библиография

1. Анисимов Е.В. Держава и топор. Царская власть, политический сыск и русское общество в XVIII веке. М.: Новое Литературное Обозрение, 2019.
2. Садова Т.С. Малые текстовые формы традиционных снагаданий // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. № 6(2). 2011. С. 602–604.

Адрианна Маргоева
Российский государственный гуманитарный университет (Москва)
Учебно-научный центр социальной антропологии, аналитик
margoeva.adrianna@gmail.com

ОСОБЕННОСТИ ИНТЕГРАЦИИ ИРАНИ И ТАДЖИКОВ В УЗБЕКИСТАНЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В Г. САМАРКАНД)

В январе 2020 г. я отправилась в Самарканд, чтобы выяснить, действительно ли ирани (иранцы) Узбекистана утратили свою этническую идентичность, как это отметила советский этнограф Фаня Давыдовна Люшкевич в 1971 году [Люшкевич 1971]. С тех времен всего несколько исследователей провели полевые исследования среди иранцев, но они практически не затронули проблему сохранения идентичности и то, как ирани выделяют себя на фоне окружающего населения. В Самарканде мне удалось поговорить не только с ирани, которые компактно проживают в поселении Панджаб и некоторых других районах, но и с культурно близкими к ним таджиками. Как выяснилось, ирани и таджики успешно справляются с сохранением своего этнического самосознания, но при этом сталкиваются с дискриминацией на этнической и религиозной почве.

Известно, что в 1991 г. после распада Советского Союза на политической карте появились новые независимые центральноазиатские республики. С одной стороны, перед ними встала задача сплотить представителей титульной нации и укрепить их этническую и гражданскую идентичность, с другой стороны – интегрировать этнические меньшинства и гарантировать их лояльность по отношению к власти. Однако, в отличие от некоторых других государств региона, правительство Узбекистана выбрало путь ассимиляции этнических меньшинств. Для первого президента Узбекистана Ислама Каримова языковое и культурное разнообразие представляло собой угрозу единству и стабильности государства, поэтому в основу национальной политики легла их стандартизация в пользу титульной нации. Обращаясь к ираноязычному населению Узбекистана, И. Каримов некогда заявил, что таджики и узбеки – это один народ, который говорит на разных языках. Подобное игнорирование этнокультурного разнообразия оказалось удобным тем, что оно не даёт повода обвинить правительство в дискриминации этнических меньшинств и отсутствии у них доступа к ресурсам [Летняков 2016].

В процессе нациестроительства этническим меньшинствам Узбекистана приходилось адаптироваться под давлением новых социальных и культурных установок. Графа «национальность» в паспорте заставляла человека четко определиться со своей этнической принадлежностью, несмотря на то что она могла не соответствовать его реальному самоопределению [Цыряпкина 2015]. Это подтверждает один из моих респондентов: *«Мне личных вопросов не надо, мало ли, что будет завтра, никто ничего не знает, может национальный вопрос поднимут, [скажут] ты кто такой, давай, если ты иранец, иди в Иран. Из-за этого [написал] узбек. Это моя безопасность»* [ПМА 2020].

Дело в том, что у людей, которые не сменили национальность в документах, практически нет возможностей устроиться на руководящую должность: *«Просто у нас не берут на хорошие должности, если в паспорте не написано «узбек».* Это очень сложно и очень редко, кто туда

попадает. У всех должно быть написано «узбек». Как наш президент [И. Каримов] говорил, «в Узбекистане живут только узбеки», больше у нас никого нет, хотя живут и русские, и татары, и армяне, и азербайджанцы» [ПМА 2020].

Помимо прочего, таджики жалуются на то, что руководство страны превращает таджикские школы в узбекские: «В 1926 г. в Самарканде работали более 45 таджикских школ, сегодня же у нас всего 2 школы, вы можете себе это представить? Их же должно было быть больше. Люди сами, добровольно, если они хотят, чтобы их дети стали государственными деятелями, отдают своих детей в узбекскую школу. Это аккуратная такая тактика, никто не заставляет, а делают так, чтобы мы сами пришли к этому» [ПМА 2020].

Мне как социальному антропологу было важно понять, как именно в подобных условиях ирани и таджики сохраняют свою идентичность и противостоят ассимиляции со стороны титульной нации, а также выяснить, из чего состоит модель их интеграции.

Несмотря на культурную близость, ирани и таджики представляют собой два различных типа диаспорных групп – классическую и современную. Теоретической опорой для этого вывода послужили научные работы Р. Коэна и Р. Брубейкера.

Группы ирани, расселенные в Узбекистане и Таджикистане, – это классическая диаспора. Она не отвечает всем критериям еврейской диаспоры, но и не должна, поскольку сами еврейские общины отличаются друг от друга по своим характеристикам. Основываясь на теоретических взглядах Р. Коэна, ирани – это «диаспора-жертва». Она образовалась путём порабощения и перемещения населения северной части Ирана на территорию современного Узбекистана в XV–XVI веках.

В то же самое время таджики, проживающие на территории Узбекистана в Самарканде и Бухаре, – это современная диаспора. Опираясь на теоретические взгляды Р. Брубейкера, это «диаспора катаклизма». Она возникла в результате распада Советского Союза, вследствие чего города Самарканд и Бухара вошли в состав Узбекистана, а их преимущественно таджикское население оказалось отрезанным новыми границами от основной части своего этноса, став меньшинством в Узбекистане.

Результаты полевого исследования показали, что особенности интеграции ирани и таджиков различаются по трём параметрам:

- 1) По степени интеграции;
- 2) По степени взаимодействия с титульной нацией;
- 3) По степени связей с этническим очагом.

Поиск ответов на один исследовательский вопрос привёл меня к другому ключевому вопросу: зависят ли особенности интеграции от того, к какому типу диаспор относится этническое меньшинство? Моя гипотеза состоит в том, что разница между моделями интеграции ирани и таджиков может быть обусловлена тем, что они представляют собой различные типы диаспор. Актуальность исследования заключается в том, что существующие работы практически не затрагивают вопросы идентификации и интеграции ирани и таджиков в Узбекистане и не рассматривают связь моделей интеграции с тем, к какому типу диаспор относится этническое меньшинство. Вместе с тем понимание, достигнутое в данном вопросе, может быть востребовано при планировании национальной политики России.

Библиография

1. Летняков Д.Э. Создавая нацию: политика идентичности в постсоветских государствах // Мир России. №2, 2016. С. 144–167.
2. Люшкевич Ф.Д. Этнографическая группа ирани // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971. С. 36–71.
3. Цыряпкина Ю. Н. Идентификационные маркеры русского населения Узбекистана в постсоветский период // Проблемы истории, филологии, культуры. № 4, 2015. С. 206–213.

**«РЕЛИГИОЗНЫЕ» ИЛИ «НАРОДНЫЕ»: СПОР О ДЕТСКИХ НЕМЕЦКИХ ПЕСНЯХ
В 1964–1965 ГГ.**

Во время предновогодних празднований в декабре 1964 года в ленинпольской средней школе Киргизской ССР произошел конфликт среди учителей относительно новогодних песен на немецком языке. Для школьного концерта дети из немецких семей, обучающиеся на родном языке, разучивали песни «Morgen, Kinder, wird's was geben...» («Завтра, дети, что-то будет») и «O Tannenbaum!» («О, елка!»). Во время исполнения второй детей прервал открывшийся занавес на сцене, из-за чего внимание зрителей было обращено на театральную постановку, и исполнение песни не удалось завершить. Это событие спроецировало конфликт между учителями школы. Можно ли было разучивать с детьми эти немецкие песни? По версии одной стороны конфликта, песни были «религиозными», так как исполнялись на Рождество, и потому их нецелесообразно учить с детьми. По версии другой — это «народные» песни, и их запрет ограничивает национальное самовыражение советских немцев.

Спор происходил на фоне двух важных процессов. Во-первых, со второй половины 1950-х годов формировалось и развивалось движение среди национальной интеллигенции за восстановление национальной автономии советских немцев. В 1965 году формируется первая инициативная группа, которая отправляется в Москву с надеждой на скорое восстановление автономии. Вторым важным обстоятельством была религиозная активность верующих и развернувшаяся при Н.С. Хрущеве антирелигиозная кампания [Смолкин 2021]. В регионах с высокой долей немецкого населения были сторонники Совета церквей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ). Село Ленинполь образовалось в 1927 году в результате объединения нескольких поселений, образованных группами немцев-меннонитов – представителями одного из протестантских течений. Местные власти и активисты стремились предупредить и сдержать любые религиозные проявления среди местного немецкого населения.

Уникальность рассматриваемого конфликта заключается в том, что в разрешении этого спора столкнулось максимальное количество участников, вовлеченных в решение тех или иных проблем советских немцев. Среди учителей-немцев, то есть внутри местного немецкого сообщества, были как сторонники, так и противники разучивания этих песен с детьми. В конфликте участвовали корреспонденты редакции газеты «Neues Leben», которая на тот момент была важнейшим национальным институтом советских немцев. Ситуация в ленинпольской школе рассматривалась в местном отделе агитации и пропаганды, но из-за развития конфликта был привлечен аппарат ЦК КПСС, который и выступил главным арбитром

в этой истории. Материалы последней инстанции в этом вопросе, легли в основу данного доклада³³.

Толчком для конфликта послужила жалоба возмущенного произошедшим учителя немецкого языка ленинпольской средней школы Генриха Яковлевича Реймера в редакцию газеты «Neues Leben». В 1965 году, практически сразу после новогодних праздников, 15 января руководитель редакционного отдела пропаганды газеты Медведев письменно обратился к секретарю Таласского парткома с просьбой провести расследование случившегося в Ленинпольской школе накануне нового года: *«Позвольте сообщить вам, что упомянутые песни – немецкие народные песни, опубликованы в нашей газете, учебниках немецкого языка, передаваемые на параде в Москве и в Берлине, и утверждение упомянутых товарищей является совершенно неправильным»*³⁴. Медведев также попросил разобрать приписывание Реймеру националистических взглядов на парткоме, считая их неверными.

В результате заведующий кабинетом политического просвещения Таласского РК КП Киргизии И. Столяров начал собирать информацию о случившемся и собрал с некоторых участников школьного концерта объяснительные. Реймер участвовал в местных радиопередачах для немецкого населения и рассчитывал, что дети также смогут выступить на радио с упомянутыми «новогодними» песнями. Подобные концерты и выступления с песнями на немецком языке он рассматривал как «оживление культуры» немцев³⁵. Мария Яковлевна Реймер, учительница начальных классов, была оскорблена тем, что некоторые коллеги обвинили ее в разучивании с детьми «религиозных» песен, и тем, что к ее работе отнеслись с недоверием. Она предположила, что их выступлению умышленно помешали³⁶.

Основным оппонентом Г.Я. Реймера и М.Я. Реймер выступил учитель химии, Иван Иванович Штремплер. Он объяснял, что *«...данная песня является традиционной рождественской и пелась нами [немцами] более 50-ти лет тому назад в дореволюционной церковно-приходской сельской школе, я высказал свое мнение, заключающееся в том, что данную песню, исходя из местных условий, не следовало разучивать с учащимися»*³⁷.

Изменение семиотического кода, связанного с рождественским смыслом, на тот, что связан с новым годом, Штремплер рассматривал скорее как механическую замену, которая не меняет значения этих песен. В этих песнях он видел фактор, который влияет на проявление религиозных настроений среди местного немецкого населения. Для местного немецкого населения меннонитство могло быть честью их этнической идентичности и проявляться в повседневности. Поэтому агитационная работа среди немцев этого села была связана с антирелигиозной пропагандой, и для Штремплера отсылка рассматриваемых песен к прошлой религиозности местных немцев рассматривалась как антисоветская.

Опираясь на мнения, которые участники конфликта выразили в своих объяснительных, Столяров дает свое заключение по поводу того, что *«мнение и действия отличника народного образования – Киргизской ССР Штремплера И.И. – правильное, а именно: разучивать и*

³³ РГАНИ. Ф.5. Оп.33. Д.221. Л.108-141.

³⁴ Там же. Л.110.

³⁵ Там же. Л.114-115. Объяснительная Г.Я. Реймера. 11.02.1965 г.

³⁶ Там же. Л.116. Объяснительная М.Я. Реймера. 11.02.1965 г.

³⁷ Там же. Л.120. Объяснительная И.И. Штремплера. 11.02.1965 г.

исполнять песню “[Morgen, Kinder, wird’s was geben...]” с учащимися в условиях с. Ленинполь не следовало»³⁸. Он подчеркнул, что к культурно-просветительской работе на родном языке Г.Я. Реймера местная общественность относится одобрительно, но ему следует чаще «обращаться к партийным организациям школы и колхоза за советами, консультациями и помощью для правильного направления в идеологической работе среди населения» и «прислушиваться к мнению коллектива»³⁹. Столяров озвучил свое заключение на общем собрании с учителями ленинпольской школы. Было проведено общее голосование по четырем тезисам: 1. Признать нежелательным исполнения этих двух песен (за-4, против-1); 2. Г.Я. Реймеру не приписывать националистических взглядов (единогласно); 3. Прерывание выступления детей на школьном концерте было не преднамеренным (единогласно); 4. В дальнейшей работе все спорные вопросы необходимо обсуждать в коллективе, «чтобы положить конец всяким нездоровым толкованиям» (единогласно)⁴⁰. Свое заключение, объяснительные и итоги школьного собрания Столяров отправил в редакцию газеты.

Казалось, что на этом очном собрании конфликт закончился, все стороны высказались и пришли к общему мнению. Но после публикации в мартовском номере «Neues Leben» статьи «O Tannenbaum... Wenn Dummheit sich mit Tücke paart...» («О, елка... Когда глупость соединяется с коварством...»), посвященной ленинпольской истории, возник новый виток в споре между с одной стороны редакцией газеты и с другой – Столяровым и Штремплером. Корреспондент от «Neues Leben» и автор этой статьи Е. Флаум был уверен, что песни, из-за которых возник спор, не были религиозными – они были «любимыми народными» песнями⁴¹. Он намекал, что местные партийные руководители, проявив глупость, поддались влиянию Штремплера и тех, кто его поддерживал в вопросе о смысле этих песен. Столяров и Штремплер написали ответные письма в редакцию, возмущаясь тем, как в статье представлены их мнения, деятельность и заслуги. В ответных письмах Штремплеру от редакции, которые составлены Е. Рихтером «по поручению редакции», говорилось, что учитель не понимает ленинской национальной политики. Эта короткая переписка не касалась уже самих песен, в ней авторы оценивали деятельность и мнения друг друга.

Итогом этой письменной перепалки стала просьба первого секретаря Таласского РК КП А. Сакебаева к ЦК КПСС проконсультировать его в правильности вывода о нецелесообразности разучивать песни «религиозного рождественского происхождения» в селе Ленинполь. 8 сентября из Отдела агитации и пропаганды ЦК КПСС был прислан ответ:

«Современные тексты данных песен не имеют религиозного содержания, представляют собой куплеты для детского пения у елки на празднование Нового года. Текст песни “[O Tannenbaum!]” опубликован в учебнике для начальных классов немецких школ, изданном в нашей стране. Песня “[Morgen, Kinder, wird’s was geben]” неоднократно включалась как в новогодние передачи радио ГДР, так и в передачи, которые ведутся московским радио

³⁸ Там же. Л.112. Из справки о результате проверки фактов, изложенных в письме газеты «Нейес лебен» №620 от 10 января 1965 года.

³⁹ Там же. Л.113.

⁴⁰ Там же. Л.126. Из Информации о ходе партийного собрания первичной парторганизации Ленинпольской СШ, состоявшегося 2 марта 1965 года в отношении фактов, изложенных в письме газеты «Нейес лебен» №620 от 15 января 1965 года.

⁴¹ Neues Leben. №13 от 24.03.1965.

для немецкого населения нашей страны, а также было напечатано в газете “[Neues Leben]”.

Запрещать разучивание и исполнение данных песен детьми немецкой национальности нет оснований»⁴².

Что происходило в Ленинполе после реакции из Москвы, неизвестно. Те самые «местные условия», которыми были обеспокоены ленинпольские партийные деятели, не были рассмотрены отдельно. Такой ответ мог получить любой другой райком партии. Эта история показывает, как по-разному на местах подходили к дозволенному проявлению «народного немецкого» и какими страхами и убеждениями это обосновывалось.

Библиография

Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М.: НЛЮ, 2021.

⁴² РГАНИ. Ф.5. Оп.33. Д.221. Л.141. Подписано Зам. зав. Отделом пропаганды и агитации ЦК КПСС А. Яковлевым и зав. сектором Отдела Т. Куприковым. 08.09.1965 г.

Сюзанна Сельченкова
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
образовательная программа «Филология», бакалавриат, 4 курс
hawpraw23@gmail.com

ТРАВНИКИ И ТРАВНИЧЕСТВО: КОНСТРУИРОВАНИЕ ТРАДИЦИИ

В докладе будет представлен такой тип профессиональной идентичности, как травник, а также будет рассмотрена мифология субкультуры травников – людей, придерживающихся практики лечения травами. Для исследования было проведено 22 глубинных интервью с людьми, позиционирующими себя как травники.

Травник – это нью-эйдж профессия, которая зародилась в городской среде в середине 70-х годов XX века и остаётся актуальной и в наше время. Травник предоставляет коммерческую медицинскую услугу: он диагностирует болезнь клиента, даёт ему рекомендации по лечению травами и предлагает подобранный для каждого клиента индивидуально сбор из «лекарственных трав». При этом для травника характерен холистический подход к телу человека, т. е. болезнь является не патологией организма («disease» в терминологии А. Клейнмана [1978]), а нарушением физического, социального и духовного благополучия человека («illness» в терминологии А. Клейнмана [ibid.]). Соответственно, подход официальной медицины, придерживающийся концепции «disease», отрицается; отрицается и врач как профессионал, на смену ему приходит травник.

Согласно Т. Б. Щепанской [2003], профессионал претендует на исключительность за счёт обладания знанием. Это знание как методологическое (к примеру, для травника таким знанием будут навыки опознавания растений, техника сбора определённых растений), так и «особое» – наличие «чуйки», которое обозначает коммуникацию между профессионалом и объектом его деятельности. Для травника объектом коммуникации являются растения и – шире – лес, в котором травники собирают растения для лечения больного. В рассказах травников лес зачастую анимизируется (что, в терминологии Т. Б. Щепанской, является частным случаем персонификации профессионального объекта).

При этом лес оказывается сакральным пространством, в котором существует своя система предписаний и запретов: при входе в лес необходимо поздороваться с «духом места» (которого некоторые травники называют лешим), оставить ему подношение – пирожок, хлеб. В лесу нельзя находиться пьяным, при несоблюдении правила может последовать наказание – на человека упадёт дерево.

Для продажи своих услуг травники обращаются к традиционному фольклору и репрезентируют его как бренд. Лечение травами представляется как наследие народной медицины. Таким образом травники утверждают авторитетность своего знания за счёт апелляции к «народной» (что зачастую синонимично «древней») традиции. Рекламируя свои услуги в социальных сетях (ВКонтакте, Инстаграм), травник может акцентировать момент «получения» знания траволечения: травник мог обучаться у деревенской знахарки или же быть

«потомственным травником». В таких случаях привлекательность услуг травника повышается за счёт претензии на их «аутентичность».

Конструируя традицию, травники обращаются к разным источникам. Заговоры, используемые травниками во время сбора трав или при лечении больного, черпаются из следующих источников: сборники от «сибирской целительницы Степановой», сборник заговоров от современной «ведуньи» Марины Крымовой; родноверческий сборник «Веда Заговоров» от волхва Велеслава. Источниками могут становиться советские сказки: так, на формирование правил поведения в лесу и появление новых заговоров («покажи мне траву, найти не могу») повлияла сказка В. П. Катаева «Дудочка и кувшинчик».

Авторитет «старины» выражается в обращении к определённым источникам, по которым реконструируют методику лечения травами. Некоторые информанты заявляют, что обращаются к совсем древним источникам, к примеру, к Изборнику Святослава – древнерусскому сборнику XI века. Но чаще всего информанты пользуются «травниками» – старыми книгами о лечении травами, однако «старыми» обозначаются книги, изданные до 1950-х годов.

Для травников «золотой век» славянской народной медицины имеет разные временные рамки, от эпохи правления Алексея Михайловича Романова до 1930-х годов. В рассказах о «золотом веке» славянской медицины сюжетобразующим является мотив уничтожения традиции, и исторический период её искоренения оказывается рубежом, разделяющим «золотой век» и век нынешний.

Уничтожение традиции обыкновенно бывает спровоцировано представителями власти: Алексеем Михайловичем Романовым, Петром Первым. Акцентируется борьба государства с народом, носителем знания; под славянским народом понимаются крестьяне, проживавшие в деревне и потому находившиеся «ближе к природе». Длительное угнетение крестьян в Российской империи, массовый отток крестьян в города после революции 1917 года, раскулачивание – эти исторические события ставятся причиной уничтожения традиции. Однако недостаток информации о славянской народной медицине компенсируется обилием источников в других «древних» медицинских системах, которые, являясь частью «единого изначального знания» (концепция примордиального знания, распространённая в среде нью-эйдж), могут использоваться при реконструкции народной медицины.

Знание может передаваться устно и письменно; согласно теории травников, уничтожение традиции зачастую подразумевает уничтожение письменных источников, в которых хранились знания о славянской народной медицине. Таким источником являются «родовые книги», которые, по мнению информантов, существовали в крестьянских семьях и содержали записи членов семьи на разные случаи жизни.

Название «родовая книга» адаптируется из серии книг В. Мегре «Звенящие кедры России». В шестой книге серии «Звенящих кедров России» Анастасия рассказывает Владимиру о «Родовой книге» – почти сакральной книге, хранящей мудрость предков и потому противостоящей «исторической лжи», т. е. выступающей как истинный и авторитетный источник знаний.

Родовая книга является «воображаемой книгой» по терминологии Е. А. Мельниковой [2011]. Она существует только за счёт акта вербализации и оказывается инструментом конструирования социальной реальности, определяет правила поведения, иерархию внутри сообщества. Родовая книга маркирует высокий статус обладающего ею – предполагается, что родовые книги, которые являются носителем древнего знания народа, сохранились в редких экземплярах у проживающих в деревне бабушек, зачастую знахарок; так, родовая книга помогает «удревнить» и соответственно легитимизировать традицию славянской народной медицины. Обладание родовыми книгами может приписываться авторитетным фигурам, к примеру Агафье Лыковой – сибирской отшельнице из семьи старообрядцев, чей образ жизни (уединённая жизнь в лесу, вдали от достижений человеческой цивилизации) соответствует представлению о «золотом веке».

Подчёркивается труднодоступность родовой книги: увидеть и тем более прочитать её могут только «свои». Маркером «своего», помимо близкого знакомства с обладателем родовой книги, может быть высшее медицинское образование, которое роднит знахарок и врачей.

Иногда родовая книга может иметь письменный референт в реальности – в таком случае под родовой книгой подразумеваются рукописные сборники, хранящиеся иногда в деревенских семьях. Существующие в реальности «родовые книги» (т. е. рукописные сборники) датируются концом XIX — началом XX века. Обладание подобной книгой (или даже сам факт прикосновения к ней) позволяют городскому жителю, практикующему лечение травами, конструировать свою идентичность как «травника», непосредственно знакомого с народной, а потому авторитетной медицинской традицией.

Библиография

1. Мельникова Е. А. Воображаемая книга. Очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в СПб, 2011.
2. Щепанская Т. Б. Антропология профессий // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. VI. №1 (21). С. 139–161.
3. Kleinman A. Concepts and a Model for the Comparison of Medical Systems as Cultural Systems // *Social Science and Medicine*, 12 (2-B). 1978. P. 85–93.

Ксения Сироткина

*Европейский университет в Санкт-Петербурге
Факультет антропологии, магистратура, 1 курс
ksirotkina@eu.spb.ru*

Павел Богомолов

*НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
Факультет мировой экономики и мировой политики, школа востоковедения
wenegret6@gmail.com*

Дарья Агапова

*Российский государственный гуманитарный университет (Москва)
Центр типологии и семиотики фольклора
dashagapova@mail.ru*

«НЕ МОГЛИ БЫ ВЫ ПОМОЧЬ НАМ ОПРОСИТЬ БАБУШЕК?»: ГРУППА ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ КАК СРЕДСТВО АДАПТАЦИИ МОНАСТЫРЯ В СОВРЕМЕННОМ ПУБЛИЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Пространство современных городов становится, с одной стороны, более светским, с другой – более религиозным. Публичность религии проявляется по-разному. Одним из проявлений, на наш взгляд, является частичная перекалфикация религиозных организаций – стремление не только играть роль обителей веры, но и участвовать в жизни современного города через благотворительность, создание приютов и лечебных учреждений, организацию научных и просветительских мероприятий, – иными словами, адаптация к современным условиям. На такую частичную перекалфикацию (адаптацию) могут оказывать влияние туризм, столкновение интересов местных сообществ [Schiller 2019], а также желание иметь более легитимный статус в городском пространстве. В этом контексте особый интерес вызывает публичная деятельность Феодоровского православного монастыря в Переславле-Залесском, в котором, с одной стороны, не благословляются контакты с посторонними людьми, с другой – присутствует стремление легитимировать себя в городе и за его пределами. Именно о таком стремлении монастыря и о нашей роли исследователей в нем пойдет речь в докладе.

В конце января 2021 г. мы участвовали в экспедиции⁴³ в Переславль-Залесский в рамках проекта «Народная история России», целью которого является создание общедоступного портала устных рассказов о городах⁴⁴. В поездке мы планировали взять около 20 интервью у жителей города. Инициатором нашего приезда в Переславль была представитель

⁴³ Экспедиционный состав (статус указан январь 2021): К. Сироткина (студентка исторического факультета МГУ им. Ломоносова), А. Куприянова (студентка УНЦСА РГГУ), Я. Поцелуйко (студентка кафедры русского языка и литературы ДФУ), Д. Агапова (студентка филологического факультета МГУ им. Огарёва), П. Богомолов (студент школы востоковедения НИУ ВШЭ), Н. Петров (к.ф.н., заведующий Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ РАНХиГС)

⁴⁴ См. <https://pastandnow.ru/opisanie-proekta>

Феодоровского женского монастыря по внешним связям и реставрационным работам – послушница Н. Она попросила нас помочь монастырю собрать некоторую информацию о локальной истории – «*опросить бабушек*»⁴⁵, то есть взять интервью у горожан по интересующим Н. темам: поиск следов монахинь, исчезнувших после закрытия монастыря в 1920-е гг.; поиск информации о колокольне, которая якобы находилась на территории монастыря и была разобрана в 1930-е гг. (о ней Н. начала собирать информацию до нашего приезда); беседы с потомками сотрудников земской больницы, работавших там в 1910-е гг. вместе с хирургом В. Ф. Войно-Ясенецким, память о котором играет значимую роль в конструировании нарратива об истории Феодоровского монастыря. Результаты работы мы обещали предоставить монастырю в виде краткого отчета и расшифровок. Мотивировкой такого запроса был интерес монастыря к своей истории и желание создать собственный музей.

Будучи послушницей и сохраняя пограничный статус между светским и религиозным миром, Н. сыграла роль медиатора между нами и монастырем, нами и информантами. К моменту нашей экспедиции она уже беседовала с предполагаемыми свидетелями истории монастыря в XX веке. В результате этой работы был составлен круг потенциальных информантов. Мы поселились в монастыре и провели в его стенах большую часть интервью. В докладе мы рассмотрим, какие положительные стороны имел такой подход и какие ограничения он накладывал на нашу работу – как по проекту «Народная история России», так и в связи с реализацией заказа. На подготовительном этапе работы (т. е. до поездки в экспедицию) нами был доработан вопросник, имеющийся у проекта «Народная история России»: мы добавили вопросы, относящиеся к Переславлю-Залесскому, к его достопримечательностям, в первую очередь к Феодоровскому монастырю. Наша работа основана на наблюдении, анализе полевого дневника (который в настоящий момент представляется нам ценным источником информации о том, как проходило исследование; как строилось взаимодействие между исследователями и монастырем, исследователями и городскими жителями; какие казусы произошли во время нашей полевой работы), материалов из переписки с монастырем до и после экспедиции, интервью с послушницами и горожанами. Полевая работа в конце января 2021 года дополнялась посещениями монастыря во время полевой практики в выездной Школе антропологии и фольклористики РГГУ в октябре 2020 г. (именно тогда с нами связалась Н. и предложила провести такое исследование).

Мы исходим из гипотезы, что с помощью исследователей, аффилированных с научным сообществом, монастырь конструирует свою идентичность и легитимирует себя в публичном пространстве. Площадками для этого выступает Переславский Свято-Феодоровский историко-культурный форум, созданный совместно с Переславской епархией РПЦ и городской администрацией⁴⁶, и проект «Миссия – врач»⁴⁷. Форум регулярно организует круглые столы, научные конференции и конкурсы проектов, проблематизируя роль православных монастырей в русской истории и в формировании современного городского пространства. Примечательно, что наше присутствие в монастыре было отмечено на сайте Форума в посте, посвященном лекции Н. В. Петрова, однако ничего не было сказано про экспедицию. На странице Феодоровского монастыря в Instagram 1 февраля, уже после лекции, был опубликован

⁴⁵ Общий полевой дневник.

⁴⁶ См. <http://www.pereslavlforum.ru/>

⁴⁷ См. <http://feodor-monastyr.ru/ru/corporate>

следующий текст: *«Совместная работа команды проекта “Народная история России”, Переславского Свято-Феодоровского историко-культурного форума и Феодоровского женского монастыря... позволяет глубже осознать социокультурную роль монастырей и их значимость»*⁴⁸. Наша экспедиция, судя по этому замечанию, была встроена в концепцию конференции Форума «Роль монастырей в формировании социокультурного пространства малых городов».

Другой проект Феодоровского монастыря – «Миссия – врач» – направлен на создание паллиативного отделения, центра социальной реабилитации и учебного центра сестер милосердия в здании бывшей земской больницы, где в 1910-е гг. работал земский врач и хирург В. Ф. Войно-Ясенецкий, лечивший безвозмездно сестер монастыря и ныне известный в городе как святитель Лука Крымский. Память о нем актуализируется монастырем через фотовыставку «Дороги Святителя Луки», основанную на материалах семейных, монастырских и государственных архивов. Проект «Миссия – врач» позиционирует монастырь как организацию, активно участвующую в жизни города через встраивание в систему здравоохранения и предоставление горожанам возможности реабилитации и получения паллиативной помощи.

Теоретическая база исследования – концепция стратегического арбитража (strategic arbitration) [Cheong 2012]: мы рассматриваем Переславский историко-культурный форум как платформу, созданную для адаптации монастыря в виде религиозной авторитетной институции под секулярный и технологизированный мир. В работу Форума активно привлекаются миряне для продуцирования новых экспертных знаний, но при этом у духовенства остается возможность отфильтровывать нужную информацию.

На наш взгляд, запрос Н. о пропавших монахинях и о потомках сотрудников земской больницы можно рассматривать как собирание нарратива о служении врача Войно-Ясенецкого, о социокультурной роли монастыря, причем не только в Переславле, но и за его пределами, учитывая тесные связи Феодоровского монастыря с Ярославской и Московской епархиями, в том числе регулярные поездки Н. и игумены в Москву. Конструирование такого нарратива служит частичной переквалификации (адаптации) монастыря в современном публичном пространстве: он позиционирует себя как организацию, помогающую больным и иницирующую научные и просветительские мероприятия. Такая легитимация и такой нарратив нужны нашим заказчикам в том числе для успешного существования в условиях жесткой «монастырской» конкуренции (в том числе в пространстве соцсетей, который активно ведутся монастырями) за туристический и паломнический поток в Переславле. В этой конкуренции особенно выделяется Никитский монастырь (основанный в XII веке), где хранятся мощи и вериги преподобных Никиты Столпника и Корнилия Переславского, а рядом с храмом находится целебный источник преподобного Никиты. Феодоровский монастырь, не обладая ни древними прославленными святынями, ни особым статусом для самопрезентации и привлечения туристов и паломников, использует другие способы. В данном случае идею о создании музея можно рассматривать как формирование образа туристической дестинации.

⁴⁸ См. <https://www.instagram.com/p/CKwhntppibg/>

В начале февраля этого года планируется еще одна поездка в монастырь с целью углубить нашу рефлексию о нахождении в поле, презентовать заказчику те материалы, которые еще находятся в обработке, и, опираясь на методы реципрокной этнографии [Lassiter 2005], обсудить мысли и тексты о нашей работе в поле, которые мы бы хотели опубликовать. Отдельной рефлексии требует конструирование нашего статуса в монастыре. Создалось впечатление, что Н. рассматривала нас как экспертов, которые способны легитимировать своей работой уже полученное ею знание и продолжить эту работу в научном ключе.

Источники

1. Переславский Свято-Феодоровский культурный форум. Режим доступа: <http://www.pereslavlforum.ru/> (дата обращения: 27. 01. 2022)
2. Центр наследия свт. Луки. Режим доступа: <http://feodor-monastyr.ru/ru/corporate> (дата обращения 27.01.2022)
3. Страница Феодоровского женского монастыря (feodor monastyr) в Instagram (дата обращения 26.01.2022)
4. Общий полевой дневник (26.01-31.01)

Библиография

1. Cheong P.H. Authority. Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds. Ed. by H.A. Campbell. NY: Routledge, 2012. p. 72-87
2. Lassiter L.E. The Chicago Guide to Collaborative Ethnography. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
3. Schiller A. How Do You Solve a Problem Like Saint Orsola?: Urban Space and Neighborhood Renewal in Florence's Historic Center. *Human Organization*, 78 (4), 2019. p. 288–297.

Олеся Сулейманова

*Центр гуманитарных проблем Баренц региона ФИЦ КНЦ РАН
кандидат исторических наук, научный сотрудник
sul-olesya@yandex.ru*

ОСОБЕННОСТИ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ КОЛЬСКИХ СААМОВ В XXI ВЕКЕ⁴⁹

В XXI веке на фоне ускоряющихся процессов глобализации и урбанизации актуализируются исследования, посвященные изучению новых форм репрезентации этнической идентичности. В современных реалиях значительно преобразуются формы и ритмы этничности вследствие появления таких новых феноменов, как киберэтничность, этнодизайн, этнотуризм, создание региональных брендов и сувениризация культуры [Перевалова и др. 2021: 260].

В рамках данного доклада будут рассмотрены современные практики и технологии репрезентации материальной культуры коренного населения Мурманской области. Доклад основан на материалах полевых исследований, собранных в период 2019–2021 гг. на территории Мурманской области⁵⁰, и анализе контента Интернет-ресурсов (материалов социальной сети «ВКонтакте», официальных сайтов). Основные методы сбора данных – включенное наблюдение, контент-анализ, интервьюирование и фотофиксация.

Проблема сохранения этнокультурного наследия коренных малочисленных народов Севера в перспективе развития арктических территорий стоит очень остро. В числе стратегических задач Мурманской области значится развитие туристско-рекреационных кластеров и этнографического туризма. По инициативе регионального правительства и общественных организаций саамов реализуются различные культурно-массовые мероприятия (национальные праздники, выставки и ярмарки, мастер-классы, виртуальные экскурсии). Развитие многообразных форм этноиндустрии в Мурманской области способствует появлению новых современных технологий репрезентации саамской культуры – различных форм визуализации и овеществления этнической культуры, музеефикации и установки на коммерческое использование материальных объектов, символизации и брендинга культуры кольских саамов [Бодрова, Разумова 2021: 176]. Презентация саамской культуры осуществляется главным образом посредством элементов материальной культуры (традиционных национальных вещей и их современных реконструкций) как маркеров этнической идентичности. Определены роль и функции материальных объектов саамской культуры (элементов национального костюма, этнических сувениров и пр.), используемых в региональной туристской и культурно-массовой деятельности. Рассмотрены особенности возникновения и функционирования «псевдоэтнических» саамских вещей. Проанализирована

⁴⁹Исследование выполнено в рамках государственного задания № FWWZ-2019-0066 «Социокультурное и научно-техническое развитие северо-западной части Арктической зоны РФ в XIX–XXI вв.: исторический и антропологический ракурсы».

⁵⁰ Гг. Мурманск, Апатиты, Кировск и с. Ловозеро – посещены различные культурно-массовые мероприятия (выставки саамских изделий; национальные праздники; мастер-классы по саамскому рукоделию и т.п.).

основная причина их появления – высокая коммерческая ценность саамской культуры в условиях развития регионального этнографического туризма, где она становится своеобразным «брендом» и предметом активного использования со стороны ремесленников – изготовителей сувенирной продукции и представителей туристической индустрии. «Презентация этничности через этносувенир (продукт этнодизайна) – явление относительно новое, набирающее обороты в арктических регионах в связи с развитием этнического (аборигенного) туризма, который называют трендом XXI в.» [Перевалова и др. 2021: 251]. Сувениризация этничности, с одной стороны, приводит к трансформации традиции, с другой стороны, конструирует новые формы репрезентации культуры саамов. Трансформация осуществляется вследствие применения саамскими ремесленниками новых техник и стилей с целью приспособления этнического сувенира под запросы туристического рынка. Массовым спросом пользуются недорогие и функциональные вещи.

Саамские активисты борются за сохранение самобытности культуры и традиций своего народа, в целях недопущения искажения саамской культуры. Они принимают активное участие в мероприятиях, на которых обсуждаются стратегии взаимодействия коренного населения с представителями туристического сообщества региона в целях создания качественных туристических продуктов.

Из материалов интервью:

«Каждый сам выбирает, покупать эти сувениры или не покупать. <...> Это опять же вопрос в религию уходит, шаманизм. <...> Многие символы, которые вошли в обиход, они придуманы теми же мастерами. Ну, используют – пусть используют. Но я своей семье запрещаю использовать эти символы! Я не враг своей семье! У определенных людей, которых я знаю, они сделаны в соответствии с традициями. Если я уверен в них на сто процентов, то мы приходим, приобретаем, и дарю другим такие вещи» (И.1.)⁵¹;

«Я считаю, что нужно называть вещи своими именами. Разве можно купить на ярмарке саамский оберег? Если вещь продается на выставке или ярмарке, ее нельзя называть саамским амулетом. Амулет, купленный на ярмарке, – это просто сувенир, причем техника изготовления таких вещей зачастую на очень низком уровне» (И.2.)⁵².

Сегодня кольские саамы являются активными пользователями различных виртуальных социальных сетей и форумов, используя их как площадку для коммуникации, интеграции, этнической самопрезентации и продвижения этнотоваров. Рассмотрены особенности репрезентации материально-вещной культуры кольских саамов с использованием возможностей современных информационных технологий. Проанализирован контент официальных групп – виртуальных саамских сообществ в социальной сети «ВКонтакте». Использовались методы виртуального включенного наблюдения, контент-анализа текстового и визуального материала. Самопрезентация посредством визуальных образов является довольно распространенным феноменом и в онлайн-среде [Utekhin 2017]. Применение методов веб-этнографии позволило выявить новые формы этнической самопрезентации и динамику визуальных образов материальной культуры саамов. В зависимости от типа визуальных

⁵¹ Информант № 1 – Мужчина, 1971 г.р., саами.

⁵² Информант № 2 – Женщина, 1992 г.р., саами.

источников, которые демонстрируют элементы материальной культуры саамов в виртуальном пространстве, варьируют их функции, быстро реагирующие на текущую ситуацию (например, с началом пандемии в сети появились фотографии людей в импровизированных защитных масках с саамской символикой).

В рамках доклада на конкретных примерах будут подробно освещены основные результаты исследования.

Библиография

1. Бодрова О. А., Разумова И. А. О современных технологиях репрезентации и сохранения этнической культуры кольских саамов // Вестник археологии, антропологии и этнографии. № 1 (52). 2021. С.172–178.
2. Перевалова Е. В., Киссер Т. С., Конькова Ю. С. Сувенир и этничность (опыт Ямала и Таймыра) // Кунсткамера. 4 (14). 2021. С. 249–261.
3. Utekhin I. Small Data First: Pictures from Instagram as an Ethnographic Source // Russian Journal of Communication. Vol. 9. № 2. 2017. Pp. 185–200.

Мария Третьякова
Санкт-Петербургский государственный университет
факультет Свободных искусств и наук, бакалавриат, 3 курс
utekhina.maria@gmail.com

ИЗОБРЕТЕННАЯ КВАЗИРЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК ИНСТРУМЕНТ КОРПОРАТИВНОГО УПРАВЛЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ ГРУППЫ «УРАЛСИБ»)

Доклад посвящен экономическим аспектам изобретённой религиозной традиции.

Сан Лайт – квазирелигиозное движение, активное в 2000–2016 гг. Учение Сан Лайт представляет собой изобретенную традицию, что признает его автор и основатель, Сергей Неаполитанский. Неаполитанский работал консультантом по развитию персонала в группе Уралсиб (2008–2016). По его словам, то, что он делал в финансовой группе Уралсиб, – это «онтологический менеджмент», то есть создание новой картины мира и управление ею, попытка управлять большим коллективом людей при помощи внедрения особой системы ценностей и ритуалов.

Первые тексты под псевдонимом Сан Лайт были опубликованы в начале 2000-х. По словам Неаполитанского, Сан Лайт – это просветительский проект, эксперимент по созданию «реальности внутри картины мира», способ вдохновить «простых людей». Проект оказался очень успешным: общий тираж книг Сан Лайта – 2-3 млн. экземпляров, издавались они с 2000 до 2015 г.

Тексты, написанные в рамках проекта «Сан Лайт», представляют собой собирательное учение, созданное в результате общения с индуистским гуру Саи Бабой, чтения индуистских и ведических текстов, знакомства с йогическими практиками, учениями Айванхова, Ошо, Гурджиева, Рерихов, Блаватской, Трубецких. Неаполитанский увлекался и православным мистицизмом, русской религиозной философией и суфизмом. В трудах Сан Лайта такое не прямое цитирование, обычно без ссылки на источник, обнаруживается только в том случае, если читатель знаком хотя бы с частью «оригинальных» текстов. Фигура автора остаётся анонимной: только забив название книги в поисковик можно узнать, что Сан Лайт – псевдоним Сергея Неаполитанского.

Едва ли возможно кратко изложить принципы учения Сан Лайт, поскольку они не составляют стройной системы и не опираются на сформулированную доктрину – впрочем, учение и не нуждается в такой доктрине. Дело в том, что такой тип учения предполагает, что во многих источниках говорится разными словами примерно об одном и том же, и требуется только проявить чувствительность и синтезировать эти идеи, найдя им свою собственную форму. И Гурджиев, и Блаватская, и даже Хомский годятся для того, чтобы получить от них вклад – причем совершенно не важно, что эти авторы изначально имели в виду, каков был контекст их высказываний. Переноса какое-нибудь изречение в эпиграф, мы отрываем его от изначального контекста, овладеваем им и заставляем работать в интересах уже нашего текста.

Все тексты Сан Лайта так или иначе направлены на достижение успеха, материальных благ, счастья. Причём этот успех приходит как нечто сопутствующее «правильному» образу жизни, в том числе исполнению необходимых ритуалов.

Отмечу ещё идею подхода, ориентированного на специфическую категорию адресатов: сам Неаполитанский познакомился с различными концепциями, возникшими в недрах индийских религиозных учений, но эти концепции непонятны широкой публике. Публика нуждается в переработке элементов этих концепций, в их адаптации и переформулировании. Эту функцию и выполняют сочинения, изданные под псевдонимом Сан Лайт.

Широкому кругу Сан Лайт может быть известен из-за своей связи с банком «Уралсиб». В 2007–2008 гг. Николай Цветков, владелец банка «Уралсиб» и главный акционер Императорского Фарфорового Завода (ИФЗ), познакомился с текстами Сергея Неаполитанского, изданными под псевдонимом «Сан Лайт», и пригласил его работать в банк консультантом по корпоративной культуре. При помощи книг и тренингов Сан Лайта Цветков стремился построить новую корпоративную культуру организации. Он хотел создать организацию, работники которой будут стремиться к неким высоким целям, а не руководствоваться исключительно желанием обогащения. «Изобилие» должно было стать приятным бонусом к высокодуховному поведению сотрудников.

Цветков и сам был увлечён духовными поисками: занимался йогой, ездил в Индию, но при этом был постоянным прихожанином и благотворителем РПЦ. Религия мыслилась Цветковым как нечто чисто практическое, как инструмент налаживания отношений с «другим» миром. Такой подход в традиционных племенных культурах составляет основу отношений обмена с существами другого мира: принося им жертвы, мы получаем взамен их содействие и обеспечиваем благополучное течение жизни. Я не могу судить об этом обоснованно, но вполне вероятно, что те значительные средства, которые Цветков тратил на свои благотворительные фонды (на фонды «Мета» и «Виктория» он потратил примерно \$300 млн за 10 лет⁵³) и на семинары и тренинги по развитию корпоративной культуры в Уралсибе, выходят за пределы типичных размеров вложений в HR-менеджмент. Вкладываясь в духовное развитие своих сотрудников, Цветков как бы «покупал» процветание корпорации, эффективность управления. Эти две вещи, по словам Неаполитанского, для Цветкова были неотделимы друг от друга. Богатеть сможет только постоянно совершенствующий себя духовно человек.

Цветков воспринимал свою компанию (точнее, систему организаций под своим управлением) как отражение себя: то есть его духовные поиски так или иначе отражались на Уралсибе, на ИФЗ, на фондах. Неаполитанский же играл роль своеобразного глашатая и апологета идей Цветкова: он концептуализировал новации, формулировал «миссию» организации, транслировал идеи Цветкова топ-менеджменту на семинарах и лекциях. При этом использовались термины и фразеология, заимствованные из различных ветвей практической психологии, кибернетики, философии.

⁵³ Березанская Е., Вержбицкий А. Ушёл в нирвану: Как Николай Цветков строил корпоративную культуру в «Уралсибе» // Сайт: «Forbes» (<https://www.forbes.ru/milliardery/300507-ushel-v-nirvanu-kak-nikolai-tsvetkov-stroil-korporativnuyu-kulturu-v-uralsibe>) Дата обращения: 07.01.2021

Увлечение одновременно разными духовными практиками, отзывчивость по отношению к элементам самых разнообразных традиций в конечном счете могут быть обусловлены секуляризацией и государственной пропагандой атеизма в СССР в XX в. В постсоветском мире нерелигиозному человеку открылся широкий спектр возможностей, чтобы удовлетворить свои духовные потребности: индуистские, ведические учения, суфизм, православный мистицизм и др. В работе рассматривается именно такая синкретическая нью-эйдж религиозность, сфабрикованная Сергеем Неаполитанским, и её проявления на «корпоративной почве».

Учение Сан Лайта оказалось связано с корпоративной культурой Уралсиба и по крайней мере косвенно может быть связано с событиями, которые в конечном счете привели к тому, что банк из первой десятки был продан за один рубль и до сих пор находится в санации. Мне показалось интересным собрать вместе сведения об этом движении, его роли в методах работы с персоналом и попробовать прояснить экономические следствия попытки внедрения учения как основы корпоративной культуры.

Я предполагаю, что система, предложенная Неаполитанским, в каком-то смысле похожа на организацию корпоративной культуры в компаниях многоуровневого маркетинга (MLM) (так называемая «система абсолютных мотиваций»), но в гораздо более возвышенном и мистическом варианте, чем просто «американская мечта» о богатстве и роскоши. Сходство можно найти и в том, что в MLM-компаниях существует система ритуалов, воплощающих идеологию этой мечты. В «онтологическом менеджменте» мотивация для индивидуального продвижения вверх и для обеспечения всем коллективом процветания корпорации должна была быть завязана на вечных ценностях, на духовном росте.

В докладе рассматриваются возможные причины неудачи «онтологического менеджмента», излагается краткая история и принципы движения Сан Лайт, поднимается тема современной религиозности.

Софья Тюнина

Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Факультет культурологии, бакалавриат, 3 курс

sofya.tyunina@yandex.ru

«ЦЕРКОВНЫЙ МУСОР»: ПРАКТИКИ РИТУАЛИЗИРОВАННОЙ УТИЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Апроприация силы – одна из важнейших стратегий в христианской традиции. Она определяет целый ряд внешне несхожих практик. Контактные реликвии, почитаемые изображения или скульптурные образы святого воспринимаются как вторые «тела» праведника, настолько же благодатные, как его мощи. В представлениях верующих они наделены вторым, нематериальным и незримым телом – благодатью, распространенной в пространстве. Принцип апроприации силы заключается в стремлении направить благодать святыни в необходимое русло, перенести силу сакрального объекта на человека или животное, на место или предмет, чтобы таким образом оказать на них воздействие. Благодать изменяет качества и статус всего, с чем она контактирует. Благодаря взаимодействию с реликвией или с ее незримым вторым «телом» создаются брандеа – контактные святыни, наполненные силой «материнской» реликвии [Антонов 2018; 2021].

Мой доклад посвящен интересному аспекту в рамках этой проблематики. Иногда вещи, наделенные благодатью, из-за их бытового или утилитарного статуса невозможно использовать в качестве контактной святыни, и поэтому их необходимо утилизировать. Однако из-за благодати, незримо наполнившей их, такие предметы нельзя выбрасывать наравне с обычным мусором. Здесь возникает множество способов их благочестивого уничтожения.

Сбору информации о религиозных практиках и представлениях, связанных с благочестивой утилизацией «сакрального мусора», были посвящены две студенческие практики – в Москве и Московской области, а также на юго-западе Нижегородской области, – организованные УНЦ Визуальных исследований Средневековья и Нового Времени РГГУ под руководством Д.И. Антонова в 2021 г. Также мной была проведена серия интервью об уничтожении такого рода предметов в Уфе, Владикавказе и Севастополе. В этих поездках были собраны интервью со священниками, прихожанами, работниками церквей, монахами, монахинями и местными жителями.

Прежде всего необходимо рассмотреть, какие предметы в современной религиозной традиции подлежат особой утилизации.

Самая предсказуемая группа объектов, требующих ритуализированной утилизации, – освященные предметы. Это старые и вышедшие из употребления церковные, литургические предметы, иконы, нательные крестики и т.п. Самый частый объект такого рода – вода от крещения. Ее нельзя выпить, как другую освященную воду, но нельзя и вылить просто так, как обычную жидкость.

Наполненными благодатью считают не только сами освященные предметы, но и предметы-«спутники». Они находились рядом с освящавшимися предметами, и, следовательно,

обряд невольно был направлен и на них. В эту группу объектов прежде всего входят упаковочные материалы товаров и тара из церковной лавки – бумага, пластик, веревки, этикетки, бутылки, коробки, пакеты, ценники. Поскольку эти предметы оказались невольно включены в ритуал освящения, предполагается, что они также наделены благодатью, и их нельзя выбросить в обычную урну.

Особый статус обретают также объекты, которые прикасались к святыням физически или дистантно, то есть находившиеся с ними в непосредственной близости и таким образом впитавшие их благодать. Предметы такого рода традиционно используют как брандеа – масло из лампад или огарки свечей, горевших у почитаемых икон. Но если такого использования не происходит, их уничтожают теми же способами, что и освященные объекты.

Аналогичный статус зачастую обретают и вещи, находившиеся в пространстве церкви, – не обязательно возле почитаемых икон и реликвий. Предполагается, что благодать, находящаяся в храме, так или иначе воздействует на все предметы в нем – в том числе и на те, которые требуют утилизации. Это цветы, огарки свечей, а также веники, щётки, тряпки и губки, которыми мыли церковь.

Наконец, последняя группа предметов – полиграфическая и печатная продукция, на которую нанесены христианские образы – иконы, храмы, кресты, либо же фрагменты священных текстов – молитвы, цитаты из Священного Писания и так далее. Например, это календари, журналы, блокноты, книги, наклейки, украшения, посуда и упаковка товаров, продаваемых в церковной лавке.

В моем докладе будут рассмотрены практики ритуализированной утилизации, которые нам удалось зафиксировать в ходе экспедиций в Нижегородскую область и в рамках практики в Москве и Московской области. Это сливание воды в «непопираемое» место; создание специальных колодцев, резервуаров и ям (в том числе на юго-западе Нижегородской области – создание двух отдельных колодцев для разных типов жидкостей); сожжение в церковной печи; сожжение на кострах, в ямах или железных ящиках на прихрамовой территории; сожжение на дачных участках, в лесу; закапывание; пускание по воде; наконец, «отложенная утилизация» через создание хранилищ в часовнях.

Библиография

1. Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». №7, 2018. С. 9–34.
2. Антонов Д.И. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 7–25.

Ольга Ященко

Европейский университет в Санкт-Петербурге

Факультет антропологии, аспирантура, 2 курс

oyaschenko@eu.spb.ru

«ЭКО+ГЕНЕТИКА= “НОВОЕ ПОКОЛЕНИЕ” ИЛИ “НОВАЯ ЕВГЕНИКА”»?

Первый в мире ребенок, зачатый путем экстракорпорального оплодотворения (ЭКО), – Луиза Браун – родился в 1978 году. В 2010 году британский ученый-физиолог Роберт Эдвардс получил Нобелевскую премию по физиологии и медицине за «разработку технологии искусственного оплодотворения». Эдвардс, заявлявший о «страстной вере в человечество», на протяжении большей части своей карьеры являлся членом Евгенического общества Великобритании, отличался стабильностью взглядов и занимал там руководящие посты.

Косвенно признавая связь между новыми репродуктивными технологиями и евгеникой как принудительной практикой, предназначенной совершенствовать человека, в 1999 году Эдвардс размышлял: *«Скоро родить ребенка, несущего тяжелое бремя генетических заболеваний, станет грехом для родителей. Мы вступаем в мир, где нам следует учитывать качественные характеристики наших детей»*. Откровение взглядов Эдвардса добавило пищи для размышлений к смутным опасениям по поводу евгенического влияния вспомогательных репродуктивных технологий [Daar 2017].

Современное общество в результате использования новой технологической возможности столкнулось с этической проблемой: человек получил возможность оценивать качество эмбриона и решать, давать ли ему шанс стать человеком или нет. Те процессы, которые раньше зависели от «воли случая», «сил природы», «Господа Бога», оказались в руках человека.

Предмет моего исследования – вспомогательные репродуктивные технологии (ВРТ) – является сегодня новым пространством социальных трансформаций. На современном этапе формирования ВРТ, когда развитие получают технологии генетического скрининга эмбрионов, в дебатах о ВРТ проблематизируется так называемая «новая евгеника», когда ВРТ используется не только и не столько для решения проблем бесплодия, сколько для отбора и вероятного улучшения эмбрионов на ранней стадии развития.

Например, в процессе преимплантационного генетического тестирования (ПГТ-А) у эмбриона проверяют все пары хромосом (трисомия по 21 хромосоме – это синдром Дауна), в том числе видны половые хромосомы XX и XY, то есть на данном этапе можно увидеть не только возможные «особенности развития» у будущего ребенка, но и определить его пол. Последнее – одна из причин, почему во многих странах запрещают проводить ПГТ. При ПГТ-М исследуются генетические поломки, провоцирующие моногенные заболевания, такие как муковисцидоз, спинальная мышечная атрофия (СМА). По результатам анализов генетик, репродуктолог и пара принимают решение о выборе «наилучшего» эмбриона для переноса.

С другой стороны, использование ПГТ отсылает к положениям евгеники, основывающимся на моральном долге родителей максимизировать благополучие своих детей

на самой ранней стадии, начиная с уровня эмбриона, если представляется такая возможность. Теперь «ответственное родительство» [Чернова 2013] начинается уже на стадии эмбриона. Ограниченность же доступа к технологиям имеет стратифицирующий характер: например, в России ЭКО можно сделать в рамках программы обязательного медицинского страхования (здесь решаются только проблемы с зачатием), но получить генетическую консультацию, провести ПГТ-А и ПГТ-М эмбрионов можно только за собственные средства. Причем государство перекладывает ответственность на родителей, которые сами должны решить, будут ли они проводить генетические тестирования. Генетические тестирования и возможность предотвращения рождения детей с наследственными патологиями создает почву для практик дискриминации людей, «отличных» от большинства.

В то время как научные дебаты о ВРТ проблематизируют положения «новой евгеники» (некоторые я представила выше), клиники репродукции популяризируют процедуру ПГТ эмбрионов как заботу о «новом поколении»: в названии доклада я использую слоган одной из крупнейших и наиболее технологичных клиник по лечению бесплодия в Санкт-Петербурге. Аргументы за использование ВРТ, в том числе с применением новейших технологий тестирования эмбрионов, продвигаются профессиональным медицинским сообществом, за которым я наблюдаю в течение двух лет.

Осенью 2020 года я начала проводить включенное наблюдение в клиниках репродукции оффлайн и онлайн, участвовала в прямых эфирах с врачами-репродуктологами, сама трижды была на приемах в разных клиниках, участвовала в специальных открытых медицинских встречах для пациентов, организованных клиниками. Собранный материал касался разных сюжетов: «новой евгеники», представлений о родстве и семье, об опыте мужчин, о «социальной инфертильности» и т.д.

Цель данного доклада – реконструировать представления об использовании преимплантационного генетического тестирования эмбрионов в процедурах ВРТ в риторике медицинских профессионалов (врачей-репродуктологов, генетиков, эмбриологов), направленной на потенциальных пользователей ВРТ, и сопоставить их аргументы с аргументами научных дебатов о «новой евгенике» в социальных науках.

Я заведомо сейчас исключаю из анализа следующие вещи:

- я признаю коммерческую составляющую деятельности клиник ВРТ;
- я понимаю, что врачам удобнее переносить «проверенные» эмбрионы, так как повышается шанс наступления беременности;
- я опускаю в анализе риторику относительно ПГТ, используемую внутри профессионального сообщества.

Вначале на примере материалов для пациентов одной из крупнейших клиник по лечению бесплодия в Санкт-Петербурге я проиллюстрирую, как представляется технология ПГТ обычному пользователю. Затем, опираясь на собственные дневниковые записи, я реконструирую представления медиков о необходимости и допустимости использования ПГТ пациентами.

Тезисно представлю основные направления аргументации:

- отбирать эмбрионы более этично, чем переносить «больные» (эмный термин) эмбрионы. Во-первых, это забота о женщине, которой не придется прерывать беременность, во-вторых, это забота о плоде, который не надо будет редуцировать во время беременности;

- значительно повышается процент наступления благополучных беременностей в протоколе ЭКО, которые заканчиваются рождением здорового ребенка, т.е. женщине не придется проходить через опыт прерывания беременности;

- исключая возможные геномные и генетические заболевания, осуществляется забота о будущей семье, в которой не родится «больной» ребенок;

- экономическая составляющая, так как затраты на ПГТ значительно ниже, чем затраты на лечение ребенка с нарушениями;

- удовлетворение запроса пациентов на ПГТ, то есть помощь семьям, в которых уже родился ребенок с нарушениями, избежать повторения;

- возможность рождения собственного здорового ребенка, даже если оба родителя являются носителями моногенных заболеваний (например, СМА).

Пример из дневника:

28.01.2020. Прямой эфир с Базановым П.А., главный врач клиники «Витроклиник», репродуктолог.

Мой вопрос: Насколько этична процедура ПГТ, ведь это же фактически селекция, плюс видно пол эмбриона?

Ответ: Вы совершенно можете не узнавать пол эмбриона. Во-вторых, мне кажется, что это всё-таки более этично, чем переносить больные эмбрионы, которые будут уже растущим человеком, и человек будет с не растущей беременностью, и вы будете убирать беременность на сроке 20 недель и обречать эмбрион, который генетически не благополучен, на гибель. У нас разные представления об этичности.

На основе исследования можно сделать следующие выводы. Евгеника в настоящее время является скомпрометированной и невозможной наукой (нацистское прошлое, селективные аборты, принудительная стерилизация и т.д.), потому что противоречит общечеловеческим этическим принципам, но она остается предметом научного анализа. Риторика же врачей базируется на создании альтернативной этики, подразумевающей заботу о пациенте, семье, будущем ребенке, а более глобально – о будущем поколении. Так как человечество вследствие развития технологий получило возможность принимать решение, за кем оставлять право стать человеком, а за кем нет, то есть делать этический выбор – для этого нужно выстроить новую аргументацию, объясняющую и оправдывающую право на этот выбор.

Если спрос рождает предложение, то данные дебаты – это отражение запроса современного российского общества на рождение здоровых детей (поскольку финансирование лечения недостаточно, нет толерантной среды, стигматизируются родители и дети и т.д.). Продвижение технологий генетического тестирования говорит о том, что нашему обществу проще, удобнее вкладываться в технологическое направление, чем гуманизировать себя,

учиться принимать «особенных» людей. Это производство альтернативной «новой гуманности» в виде заботы о будущем поколении. Поэтому в качестве вывода можно переформулировать название доклада: «ЭКО + Генетика = «Новая гуманность» или «Новая евгеника»?

Библиография

1. Чернова Ж.В. Родительство в современной России: политика государства и гражданские инициативы // Мониторинг общественного мнения, 7 (113), 2013.
2. Daar Judith. The New Eugenics: Selective Breeding in an Era of Reproductive Technologies. Chapter 8. The New Eugenics. Yale University Press, 2017. pp. 184–200.