



Институт этнологии и антропологии РАН



ИННОВАЦИИ В АНТРОПОЛОГИИ

ИННОВАЦИИ В АНТРОПОЛОГИИ

НОВЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ, ОБЪЕКТЫ И МЕТОДЫ В РОССИЙСКИХ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

МОСКВА, 2015

Институт этнологии и антропологии
Российской Академии наук им. Н.Н. Миклухо-Маклая

Монография подготовлена к печати при поддержке
Программы фундаментальных исследований
Президиума РАН
«Традиции и инновации в истории и культуре»

ISBN 978-5-4211-0145-1

© С.В. Соколовский (отв. ред.)
© коллектив авторов: О.А. Богатова (гл.3); Н.В. Богатырь
(гл.2), М. Кожеевникова (гл.1); Н.Е. Мазалова (гл.5), И.А. Мо-
розов (гл.6), С.В. Соколовский (От редактора, Введение),
В.А. Шнирельман (гл.4).

© фотоиллюстрации: О. Богатова, К. Волегов, Т. Горд, И.
Морозов, О. Подлесных, С. Соколовский, В. Шнирельман

Рецензенты:

канд. ист. наук *А.Н. Ямсков*

канд. ист. наук *П.С. Куприянов*

Фото на обложке: Современная скульптура на газоне у музея Фитцвильяма (Кембридж, Великобритания – фото *С. Соколовского*, 2010)

Иновации в антропологии: новые направления, объекты и методы в российских антропологических исследованиях / отв. ред. *С. Соколовский*; авторы: *О. Богатова, Н. Богатырь, М. Кожевникова, Н. Мазалова, И. Морозов, С. Соколовский, В. Шнирельман*. М.: ИЭА РАН, 2015. ix, 151 альбомный лист, 28 илл.

ISBN 978-5-4211-0145-1 (e-book)

Innovatsii v antropologii: novye napravleniia, obe'kty i metody v rossiiskikh antropologicheskikh issledovaniakh [Innovations in Anthropology: New Directions, Objects and Methods in Russian Anthropological Research], ed. by *Sergei Sokolovskiy*; chapters by *Olga Bogatova* (ch.3), *Natalia Bogatyr* (ch.2), *Magdalena Kozhevnikova* (ch. 1), *Natalia Mazalova* (ch.5), *Igor Morozov* (ch.6), *Victor Shnirelman* (ch.4), *Sergei Sokolovskiy* (Introduction).

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКТОРА: Инновации в антропологии
(С. Соколовский)

iv

ВВЕДЕНИЕ: история и задачи исследовательского про-
екта (С. Соколовский) 10

I. НОВЫЕ ТЕМЫ

АНТРОПОЛОГИЯ И БИОЭТИКА

Магдалена Кожевникова

1. ГИБРИДЫ И ХИМЕРЫ ЧЕЛОВЕКА И ЖИВОТНОГО В НАУКЕ:

история и современное состояние исследований 14

СЕТЕВОЙ АНАЛИЗ

Наталья Богатырь

2. СЕТЕВОЙ АНАЛИЗ В АНТРОПОЛОГИИ:

история и современность 35

II. НОВЫЕ ПОДХОДЫ

ЭТНОЛОГИЯ, АРХЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ

Ольга Богатова

3. КОНСТРУИРОВАНИЕ САКРАЛЬНОГО СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

ЭРЗЯНСКОГО НЕОЯЗЫЧЕСКОГО РИТУАЛА 59

Виктор Шнирельман
4. АРХЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ
вызовы постмодерна 82

III. НОВЫЕ ОБЪЕКТЫ

ГОРОДСКИЕ ТЕЛА И САНТИМЕНТЫ

Наталья Мазалова

5. «ОПАЛЬНЫЙ ПРИНЦ В ИМПЕРИИ ЛОТКОВ И ПЕСТРОЙ СУЕТЫ»:

чувствования горожан в современном Петербурге 122

Игорь Морозов

6. «ИДЕАЛЬНЫЕ ТЕЛА»

в контексте идентичности горожанина 139

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. Стр. 10. Торговля свежими кокосами, Манипал, штат Карнатака, Индия (фото С. Соколовского, 2012)
2. Стр. 14. Тератоморфная фигура (химера, горгулья), деталь декора, собор Св. Мартина, Кольмар, Франция (фото С. Соколовского, 2014)
3. Стр. 59. Явление Великих, Раськень Озкс (фото О. Богатовой, 2013)
4. Стр. 66. Хоровод. Эрзянь Лисьмапря (фото О. Богатовой, 2014)
5. Стр. 69. Возле плиты. Раськень Озкс (фото О. Богатовой, 2013)
6. Стр. 70. Обращение к Инешкипазу. Эрзянь Лисьмапря (фото О. Богатовой, 2014)
7. Стр. 71. Памятник Тюште, Пургазу, Алёне, Несмеяну и др. Эрзянь Лисьмапря (фото О. Богатовой, 2014)
8. Стр. 84. На Шаманке. Ловля космических лучей (фото В. Шнирельмана)
9. Стр. 102. Купание в реке Караганке (фото В. Шнирельмана)
10. Стр. 103. Ритуал рериховцев (фото В. Шнирельмана)
11. Стр. 105. Лекция В.П. Путенихина (фото В. Шнирельмана)
12. Стр. 107а. У жертвенника (фото В. Шнирельмана)
13. Стр. 107б. Ритуал с пением мантры ОМ (фото В. Шнирельмана)
14. Стр. 108. Мусульмане на Шаманке. Хождение по спирали (фото В. Шнирельмана)
15. Стр. 109. Женщины – участницы ритуала рериховцев (фото В. Шнирельмана)
16. Стр. 113. Дерево с посвятельными ленточками (фото В. Шнирельмана)
17. Стр. 122. Реклама Газпрома над Невой (фото Т. Горд)
18. Стр. 125. Адмиралтейство (фото Т. Горд)
19. Стр. 126. Невский проспект (фото Т. Горд)
20. Стр. 127. «Спас-на Крови» в тумане (фото К. Вологова)
21. Стр. 132. «Новодел» у Таврического сада (фото Т. Горд)
22. Стр. 139. Горожане у памятника семейной ссоре, Гёттинген (фото О. Подлесных, 2014)
23. Стр. 145. Памятник Ю. Никулину (фото И. Морозова, 2013)
24. Стр. 146а. Горожане у памятника Коперника слушают Моцарта, Варшава (фото С. Соколовского, 2012)
25. Стр. 146б. Коляска для губернатора. Минск (фото И. Морозова, 2014)
26. Стр. 148. Памятник героям мультфильма «Бременские музыканты» (магические действия – «на счастье»). Рига. (фото И. Морозова, 2013)
27. Стр. 149. Скульптурная группа «Городские весы» с воткнутыми купюрами. Минск (фото И. Морозова, 2014).

ОТ РЕДАКТОРА

ИННОВАЦИИ В РОССИЙСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Распадение российского антропологического сообщества на несколько специализированных исследовательских сетей с собственными журналами и исследовательскими центрами позволяет вычленивать, по меньшей мере, два крупнейших исследовательских проекта, приверженцы каждого из которых организуют самостоятельную и отдельную область исследований. Первый из них связан с исследованиями конфликтов и толерантности, межнациональных отношений и способов их правового и политического регулирования, а также с исследованиями нациестроительства (истории национальных движений) и локальных национализмов, наконец, с изучением роли власти в устройстве многонациональной империи. По своей сути и истории своего развития – это имперский проект, восходящий исторически и идеологически к проекту создания советского народа, или, в современной терминологии – российской нации. Обозначение этого проекта как имперского не подразумевает в данном случае критики, но лишь подчеркивает его универсалистское и антикоммунитаристское содержание.

Второй проект, помещая в фокус своих интересов культуру, а точнее – культуры с их особенными ритуалами, обычаями, символами, фольклором, – в политическом отношении остается важнейшим ресурсом для местных национализмов и исторически уходит корнями в романтический национализм XIX века (в российском случае – в идеологию народничества).

Оба эти проекта составляют выраженную специфику российской антропологии, но вряд ли могут рассматриваться как современные или отвечающие уровню развития антропологического знания сегодня. Помимо этого, они ведут в теоретический тупик, уводя российскую антропологию из мира актуальных человеческих практик в интеллектуально спонсируемые ими миры практик “архаического модерна”, войти с которыми в постсовременную экономику знаний оказывается задачей неразрешимой.

Близость к идеологиям империи- или нациестроительства наносит также эпистемологический урон нашей по преимуществу дескриптивной дисциплине, поскольку размывает самый ее фундамент, высокой эпистемической ценностью в котором наделяются именно факты. Неизбежное при такой близости идеологическое давление вовлекает дисциплинарную фактографию в калейдоскоп политически ангажированных интерпретаций, где факты превращаются в “факты” или в “т.н. факты”, а сам статус

факта подвергается девальвации. Это отчетливо видно не только в этнологических нарративах, но у наших соседей – историков и археологов. В последнем случае, поскольку археология – дисциплина командная и во все возрастающей степени междисциплинарная, где требуется согласование результатов точных, биологических и социальных наук (на результат работают представители дюжины, а то и более дисциплин – помимо самих археологов, антропологи, генетики, палеобиологи и т.д.), – политические игры с интерпретацией наносят престижу науки особый урон, ведь именно здесь всякие уступки идеологии вступают в открытое противостояние с научно выверенной хронологией.

Авторы ряда обзоров, в которых предпринималась оценка современного состояния российского социального и гуманитарного знания полагают, что ситуацию в них можно охарактеризовать либо как стагнацию, либо как недостаточно быстрое «догоняющее» развитие, что, по их мнению, и обуславливает периферийное положение этих дисциплин при сравнении их с положением в аналогичных дисциплинах в Европе и США. Ср., например, такие высказывания: отечественная социология погружена в «пережевывание тем трансформации, стратификации, “постсоветского” человека и советского наследия» (Вахштайн 2011); «социология в поисках своего теоретического основания, объяснительных схем и моделей вынуждена сегодня обращаться либо к философии, либо к таким смежным дисциплинам, как теория литературы,

лингвистика и другие» (Вахштайн 2010); «политологическое сообщество в России пребывает примерно в том же состоянии, что культурологическое, то есть – в ... деградации. ... на уровне нормальной, настоящей научной теории в политологии не делается совсем или почти совсем ничего; количество квалифицированных политологов исчисляется на пальцах, ... сообщество крайне разобщено ...» (Кузьмин 2009). Сокращение государственных расходов на «неприбыльный сектор» образования и науки, произведенное в России в начале 1990-х гг., привело к падению качества образования и потере целого поколения удовлетворительно подготовленных студентов, которое могло бы пополнить исследовательские центры. Преодоление периферийного характера наших дисциплин по мнению экспертов возможно лишь за счет более масштабного финансирования (Соколов 2008) и коренной перестройки институциональной среды научного сообщества; ограничение косметическими изменениями повлечет лишь дальнейшую стагнацию (Гельман 2008).

Формальный путь сравнения различных национальных традиций антропологических исследований по названию одной и той же дисциплины представляется малопродуктивным, поскольку, к примеру, сюжетами, доминирующими в российской этнологии, за рубежом занимаются историки (история национализма и национальных движений), политологи (т.н. межэтнические отношения и

конфликты) и социологи (социология этнических групп). Именно поэтому для российских этнологов интересны исследования Бенедикта Андерсона, Роджерса Брубейкера, Пола Верта, Роберта Джераси, Жульет Кадью, Марлен Ларюэль, Терри Мартина, Энтони Смита, Юрия Слезкина, Рональда Суни, Фрэнсин Хирш или Эрика Хобсбаума и их коллег, хотя среди этих авторов нет антропологов, и их имена практически не появляются в обзорах по состоянию антропологии соответствующих национальных традиций. Российским же исследователям традиционной культуры или «этнофольклористам», по их интересам оказываются близкими их зарубежные коллеги из числа славистов и представителей т.н. *cultural studies* (культурологией это направление при переводе на русский назвать нельзя, опять же по причинам несовпадения проблемных полей и интересов у российских культурологов с западными *cultural studies*). Эти исследователи также ориентируются на литературу, авторы которой работают за пределами кафедр антропологии.

Казалось бы, уж исследования наших регионалистов (у американских антропологов есть близкий аналог – *area studies*) можно сравнивать с исследованиями их зарубежных коллег, но и здесь дело осложняют различия в проблематике: обретающиеся на российском поле иноземные антропологи обращаются к проблемам и сюжетам, недостаточно в нашей этнологии/этнографии легитимным –

их интересуют не традиционная культура или межэтнические отношения, но занимают такие, по здешним представлениям совсем не этнографические, сюжеты как сибирские дома культуры, бизнес-элита Чукотки, московское метро и театр «Ромэн», сети социальной поддержки у горожан или их дачи, якутская поп-музыка, отношение к телесериалам на Камчатке и проч. (*Donaboe, Habeck* 2011; *Thompson* 2005; *Lemon* 1998, 2000; *Ventsel* 2006; *Caldwell* 2004, 2011).

Написанные по результатам этих исследований статьи и книги редко попадают в поле зрения российских этнорегионоведов (их не читают, поскольку «это – не этнология»). Российская антропология, как и ее зарубежные аналоги, остается синтетической дисциплиной, объединяющей значительное число тематических областей и специализаций, в которых выстраиваются собственные наборы междисциплинарных связей и предпочтений, собственные подходы, методы, тезаурусы, вряд ли сводимые или интегрируемые в рамках единой и унифицирующей области дисциплинарного знания.

Помимо названных выше двух крупных специализаций российское антропологическое сообщество распадается на несколько независимых сетей, фокусирующихся на отдельных, хотя и связанных между собой предметных полях и опирающихся на различные методы исследова-

ний. Число таких субдисциплин или проблемно-тематических специализаций в рамках российской антропологии в целом (если не учитывать малочисленные сообщества с 10-15 исследователями, изучающими узкие проблемы), вряд ли превышает полтора десятка.

Среди более многочисленных и традиционных для российского случая направлений антропологических исследований или субдисциплин выделяются следующие: этнографическая фольклористика, этнографическое регионоведение, физическая или биоантропология, исследования этнической истории и этногенеза (включая т.н. этноархеологию) и история науки (этнографии, этнологии, антропологии). Все эти направления плюс юридическая антропология (субдисциплина, которая имеет своим истокам дореволюционные исследования в области антропологии права, но почти не развивавшаяся в период 1930-70-х гг.) можно отнести к первой волне дифференциации и специализации отечественного антропологического знания. В 1970-80-е гг. к ним присоединились этнодемография, этносоциология, этногеография, этнопсихология и этнопедагогика, этнополитология и городская антропология. На третьем этапе, в конце 1980-х – начале 1990-х гг., свое институциональное воплощение в виде исследовательских специализаций и центров получили этнополитология, этноконфликтология, этногендерные исследования, медицинская, экономическая и визуальная антро-

пология.

Сегодня мы становимся свидетелями и участниками четвертой волны в развитии структуры антропологического знания, хотя вести речь об институциональном оформлении таких новых для России направлений как антропология организаций, бизнеса, спорта, туризма, медиа, технологий и науки, образования, моды и досуга пока еще рано (на сегодняшний день в отношении этих областей исследований можно констатировать лишь появление первых диссертационных работ, складывание новых авторских коллективов и выход из печати первых публикаций – отдельных статей и их сборников). Именно этой, последней волне дифференциации отечественного антропологического знания и посвящена и данная коллективная монография.

Сергей Соколовский

Библиография

Вахштайн 2010 – *Вахштайн В.С.* Выступление на круглом столе «Новые тенденции в развитии социологической теории». М.: Институт гуманитарных историко-теоретических исследований ГУ-ВШЭ,

2010.

Вахштайн 2011 – *Вахштайн В.С.* Коварный вопрос о границах в науке // *Культиватор*. 2011. № 2. Границы научности (<http://intelros.ru/pdf/Kultivator/2/4.pdf>)

Гельман 2008 – *Гельман В.* Ресурсы и репутации на периферийных рынках: постсоветские социальные науки// *Антропологический форум*. 2008. № 9. С. 41-47.

Кузьмин 2009 – *Кузьмин, Алексей.* Академическая политология в состоянии заброшенности // *Русский журнал*. 2009. (<http://russ.ru/pole/Akademicheskaya-politologiya-v-sostoyanii-zabroshennosti>).

Caldwell 2004 – *Caldwell, Melissa L.* Not by Bread Alone: Social Support in the New Russia. Berkeley: University of California Press. 2004. xv, 242 pp.

Caldwell 2011 – *Caldwell, Melissa L.* Dacha Idylls: Living Organically in Russia's Countryside. Berkeley: University of California Press. 2011. xxi, 200 pp.

Donaboe, Habeck 2011 – *Donaboe, Brian; Habeck, Joachim Otto (eds).* Reconstructing the House of Culture: Community, Self, and the Makings of Culture in Russia

and Beyond. Oxford: Berghahn, 2011. 348 p.

Lemon 1998 – *Lemon, Alaina.* Roma (Gypsies) in the USSR and the Moscow Teatr 'Romen' // *Tong D. (ed.). Gypsies: A Book of Interdisciplinary Readings.* N.Y.: Routledge, 1998. P. 147-165.

Thompson 2005 – *Thompson, Niobe.* The Nativeness of Settlers: Construction of Belonging in Soviet and Contemporary Chukotka: PhD Dissertation. Cambridge: University of Cambridge, 2005.

Ventsel 2006 – *Ventsel, Aimar.* Sakha Pop Music-A Celebration of Consuming. The Anthropology of East Europe Review. 2006. Vol. 24, No. 2. P. 35-43.

ВВЕДЕНИЕ: История и задачи исследовательского проекта



Российская этнология/антропология отдала свою дань экзотизации исследуемых объектов, фокусируясь поначалу исключительно на изучении иноэтнических, иноверческих, иноязычных и иносоциальных Других (нерусские народы Российской империи, крестьяне, инославное население окраин и т.п.). Сохраняя эту свою приверженность к изучению Других, антропологи постепенно включали в орбиту своих интересов более близкие и менее экзотические социальные миры (при этом этнология все более превращалась в социальную и культурную антропологию). Именно так формировались городская антропология, медицинская антропология, антропология профессий, визуальная антропология и ряд других более или менее новых для отечественной исследовательской традиции направлений. Полноценная интеграция в мировую науку, однако, требует более эффективного и быстрого развития как раз тех направлений и подходов, которые в России пока практически отсутствуют или только начинают развиваться – антропологии организаций и бизнеса, киберантропологии или антропологии виртуального пространства, антропологии современных медиа, STS и антропологии науки и технологий и т.д. Развитие этих направлений зачастую требует разработки и освоения новых методов исследований и близкого знакомства с теориями и словарями ряда сопредельных специализаций

и дисциплин, в чьи пределы российские антропологи заглядывали редко, либо вообще не заглядывали – собственно исследования организаций и бизнеса, медиа, спорта и т.д.

Отсутствие профессионального опыта изучения этих новых для российских антропологов областей человеческой деятельности и культуры остается существенным препятствием для их развития. Социологи и философы в этом отношении оказались более подготовленными, однако и их исследования в принципе вряд ли могут сделать избыточным собственно антропологическое изучение этих сфер человеческой деятельности, хотя бы в силу различия фундаментальных для этих дисциплин исследовательских навыков, углов рассмотрения и, не в последнюю очередь, базовых для этих дисциплин методов исследования. Помимо освоения новых методов и подходов потребуются и институциональное развитие новых направлений – создание программ обучения, университетских специализаций, исследовательских центров, журналов и т.д. Такого рода работа рассчитана на длительную перспективу и не может реализоваться в рамках ограниченного временем исследовательского проекта.

В данном случае мы воспользовались проверенным путем создания краткосрочных исследовательских и

авторских коллективов с задачей знакомства широкой читающей научной аудитории с существующими в таких новых для отечественной антропологии специализациях с их оригинальными концепциями, идеями, методами и разработками. Большим интегративным многолетним проектом, реализуемым в серии специальных публикаций и тематических выпусков антропологических журналов (прежде всего – на страницах таких журналов как “Этнографическое обозрение” и “Антропологический форум”) стал проект, получивший общее название “О границах человека и человеческого”. Он был выбран как стартовая площадка для реализации разработки конкретных научных тем и направлений, поскольку в нем успешно интегрируются сразу несколько инновационных подходов и областей исследований, включая антропологию науки и технологий, биоэтику, медицинскую антропологию и ряд др. Реализуя этот проект, мы исходили из следующих соображений.

Антропология как наука о человеке и человечестве *par excellence* вопросом о границах человека и человеческого задается нечасто, обычно оставляя его философам. С появлением новых технологий, коренным образом меняющих нашу повседневность, все смелее внедряющихся в человеческое тело и разум и ставящих в повестку дня проблематику трансгуманизма и

постчеловеческого, такое разделение интеллектуального труда все более устаревает.

Открывая серию публикаций с обсуждением границ человека и человеческого, мы пытаемся обратить внимание антропологов и представителей других социальных наук и гуманитарных дисциплин на постулируемые или реальные отличия человека от животных, с одной стороны, и машин – с другой, традиционные и современные представления об отношениях между живым и косным, антропологические проблемы постчеловечества и трансгуманизма, включая их этическое измерение – ту обширную и многоаспектную проблематику, которая объединяет множество различных и не всегда связанных между собой исследовательских областей, в разработке которых участвуют, помимо антропологов и социологов, также и нейробиологи, генетики, медики и биохимики, физики и представители множества технических и прикладных дисциплин – медицинской геномики, кибернетики, роботики и т.д. Философская антропология, биоэтика, антропология науки и технологий и еще дюжина субдисциплин и направлений, были не упомянуты здесь лишь потому, что их значение и участие в разработке всего проблемного поля, связанного с масштабными трансформациями самой идеи человека и его тела, вполне очевидны.

Созданным в рамках этого широкого исследования

авторским коллективам за последние несколько лет удалось реализовать серию микро-проектов и публикаций (в основном, в виде тематических выпусков профессиональных журналов и отдельных статей) и познакомить российских антропологов с серией новых для отечественных подходов тем, проблем, методов и моделей исследования. В числе них можно назвать следующие: тематические выпуски «Медицинская антропология: история, теория, практика», «Новые подходы к исследованию материальной культуры» (2011); «Антропология организаций и сетевых сообществ», «Пищевые предпочтения и конструирование идентичности», «Антропология туризма», «Социокультурные исследования школы» (2012); «Биоэтика, медицинская антропология и антропологическое знание» (2013); «О смертельно серьезном: антропология смерти в современной России», «Пространство, потребление и идентичности в постсоветских странах», «Стратегии идентификации в Средней/Центральной Азии», «Места силы: конструирование сакрального пространства», «Каннибализм: итоги, перспективы и контексты изучения» (2014), в подготовке которых приняли участие не только исследователи из различных академических институтов и университетов России, но и наши коллеги из Великобритании, Германии, Польши, США, Финляндии,

Франции и Швейцарии. Всего было опубликовано около 60 статей, общий объем которых превысил 100 п.л. Значительная часть этих публикаций являлась обзорными статьями, знакомящими читателей с современным состоянием исследований в конкретных научных областях и ориентирующей их в существующей в них литературе. Таким образом почти каждый из реализованных микро-проектов решал сразу несколько задач – ознакомительную (с предоставлением своего рода паспортов новых научных направлений), научно-аналитическую (предоставление новых материалов и методов) и интегративную (международные авторские коллективы способствовали обмену знаниями и содействовали международной интеграции отечественных исследователей).

Предлагаемая вниманию читателей коллективная монография продолжает решение этих задач и представляет несколько новых для отечественной исследовательской традиции тем, методов и объектов изучения, позволяя российским антропологам познакомиться с развивающимися в этих областях концепциями и подходами, а неантропологам – лучше понять суть инновационного развития, разворачивающегося сегодня в рамках российской социально-культурной антропологии.

Сергей Соколовский



фото С. Соколовского

НОВЫЕ ТЕМЫ АНТРОПОЛОГИЯ И БИОЭТИКА

Магдалена Кожевникова

ГИБРИДЫ И ХИМЕРЫ ЧЕЛОВЕКА И ЖИВОТНОГО В НАУКЕ:

история и современное состояние исследований

История экспериментов

Задолго до создания в лабораторных условиях овцы Долли и онкомыши Землю населяли кентавры, Сфинкс, Минотавр и другие создания, соединявшие в себе человеческие и животные черты. Огромное количество образов химер и гибридов человека и животного в культу-

ре, начиная с самых древних времен по сегодняшний день, свидетельствует о том, что пересечение границы, отделяющей человека от остальных животных, всегда было волнующей темой. Можно предположить, что историческое развитие мотива “человеко-зверя” в произведениях культуры (мифах, литературе, кино, и др.) в определенной мере отражает развитие науки. Примеры многочисленных гибридов и химер человека и животного в культуре показывают, что сама идея “человеко-зверя” не нова. Современная наука делает возможной реализацию образов, которые сопровождают человека уже тысячи лет.

Может показаться, что в науке эксперименты по созданию гибридов (результат такого скрещивания двух организмов, когда в каждой клетке нового организма находится полный состав генов родителей) и химер (получающих клетки, органы или гены от других организмов, относящихся к тому же или другому биологическому виду), начались лишь с развитием генетики. Однако Жан Ростан, французский биолог и этик, приводит в качестве примера того, что он называет «творческой биологией», эксперименты Абраама Трамбле, датированные еще 1743 годом, в которых последний проводит операции с пресноводными полипами и соединяет разные их части, создавая новые организмы. Правда, от этих опытов было еще далеко до создания “человеко-зверей”, однако сама идея подобных экспериментов им близка, по крайней мере, в интерпретации Ростана,

который пишет: «Проводя эти известные опыты, Трамбле не только открывал чудеса природы, но и демонстрировал, что можно активно вмешиваться в жизнь, он играл роль волшебника, уподобляющегося "творцу явлений"» (*Rostand* 1964: 23).

Ростан с энтузиазмом пишет о подобных экспериментах, называя ученых того времени «Пикассо лабораторий». Помимо Трамбле, многие другие ученые в ту эпоху пытались создать химеры животных разных видов, пересаживать внутренние органы и гениталии от одного вида и пола к другому, или старались повлиять на облик и размножение животных другими способами. Ростан подчеркивает, что в те времена требовалась особая смелость и свобода в обращении с природой. Действительно, к природе и сам Ростан относится без особенного уважения, подчеркивая, что природа только производит, а человек – творит. Упомянутые эксперименты он объясняет «глубокой склонностью человека – здесь, вероятно, играет роль фактор эстетической природы. Творческий опыт есть своего рода произведение искусства, поскольку позволяет исследователю воплотить в жизнь фантазию, дав возможность взаимодействия его изобретательного ума с силами природы» (*Rostand* 1964: 26). Единственное, чего опасается Ростан в 1960-х гг. – не приведут ли такие эксперименты к тому, что человек начнет «жонглировать собственной природой». Он не исключает нужды проведения таких научных действий с терапевтической целью, однако

подчеркивает, что «необходимо запретить создание чудовищ среди существ нашего вида» (Rostand 1964: 27). Человек, по мнению Ростана, имеет полное право на вольное использование природы, на свободу в реализации всех своих фантазий – до тех пор, пока они не касаются самого человека. При этом у Ростана отсутствует понимание глубокой связи человека с окружающей средой и того, что изменение природы животных может повлечь за собой изменение природы человека. Во всех моральных вопросах, которые поднимает Ростан, в центре стоит человек и его самореализация.

Не побоялся создания «чудовищ среди существ нашего вида» российский ученый Илья Иванович Иванов. В 1920-х годах он проводил эксперименты по скрещиванию человекообразных обезьян и человека. В 1926 году Иванов отправился в командировку в Африку, которую разрешило и профинансировало советское правительство и Академия наук СССР (а частично также Институт Пастера в Париже), с целью искусственного оплодотворения самок шимпанзе семенем человека. Иванов был не первым ученым, которому приходила в голову такая идея. Среди его западных коллег-единомышленников были Г.М.Б. Мунс, Э. Геккель, Г. Фриденталь и др. (Россиянов 2006). Однако никто из них не вышел за рамки теоретических рассуждений, прежде всего в силу этических ограничений. Что удивительно, в 1920-е годы в Советском Союзе идеи Иванова не воспринимались как нечто неэтичное. Вопросы этичности

таких экспериментов не возникали или оставались на заднем плане, теряя свой вес в сравнении с предполагаемой пользой от исследований. Россиянов пишет об этом:

По-видимому, моральные доводы против опытов Иванова связывались в сознании большинства ученых либо с религиозной картиной мира, противопоставлявшей человека животному (что было, с их точки зрения, неверным), либо же с прямой эксплуатацией невежества и предрассудков толпы, – все с теми же «чудом, тайной и авторитетом». Об этом еще до революции ясно сказал В.М. Шимкевич: «Во всяком случае, мы не вправе останавливаться перед этим экспериментом (искусственного оплодотворения антропоидных обезьян семенем человека. – К.Р.) в силу соображений того же порядка, которые в средние века приводили на костер женщин, заподозренных в сношении с животными и рождении противоестественных убожков» (Россиянов 2006).

Барьер между человеком и животными в советские времена считался пережитком прошлого, результатом влияния религии и предрассудков. В новые времена им не было места, и этот идеологический принцип уже сам по себе превращался в аргумент в пользу опытов Иванова. Однако Россиянов идет еще дальше и приходит к удивительному выводу:

поддержка ими (большевиками – М.К.) Иванова имела, возможно, не так уж много общего с идеологией, а также «новой», «революционной» моралью. Ведь благожелательно отнеслись к этим опытам также и весьма далекие от какой бы то ни было идеологии ученые, при этом с проблемами антропогенеза профессионально не связанные и потому никак в опытах Иванова не «заинтересованные». Среди них Э. Ру, А. Кальметт, В.М. Шимкевич, Г.А. Кожевников, а так-

же В.И. Вернадский и Н.И. Вавилов, каждый из которых мог бы служить своего рода эталоном честности и порядочности. И это на самом деле говорит о том, что выдвинуть убедительные этические доводы против опытов скрещивания очень непросто, как бы ни хотелось нам поверить в обратное. Возможно, сформулировать их и вообще нельзя, если следовать «современной», а не «средневековой» морали. Морали, которая на первый план выдвигает личность, безнравственным же признает то, что приносит вред конкретным людям, но никак не «оскорбление» или «порушение» возвышающихся над личностью «сущностей» (будь этой «сущностью» даже сам человеческий род) (Россиянов 2006).

Этот фрагмент заставляет нас задуматься, в чем, на самом деле, заключается неэтичность – с нашей, современной точки зрения – экспериментов Иванова. Неужели прав исследователь, когда пишет, что «интуитивное убеждение в аморальности скрещиваний не подкрепляется ясными этическими доводами»? Это подтверждали бы слова немецкого ученого М. Бека, который пишет:

Нелегко ответить на вопрос, почему нельзя создавать таких существ. Интуиция, которая подсказывает нам, что нельзя этого делать, является подсказкой, однако не достаточным поводом. Обоснование связано, наверно, с тем, что человек обладает другим статусом, чем животное, и не хочет, чтобы человеческие половые клетки (сперматозоиды или яйцеклетки) были использованы для создания новой формы жизни» (Beck 2009: 280).

К. Россиянов указывает на то, что мысль о слиянии человека и животного будит в нас негативные эмоции и впечатление нарушения границ. Однако, если бы эксперимент оказался успешным, то эти границы оказались

бы ложными, неестественными, а тем самым, наши этические сомнения – неаргументированными. Более того, если границы между нами и животными окажутся не естественным, а искусственным конструктом, построенным самим человеком для того, чтобы без каких-либо ограничений брать из мира животных все, что нам нужно, тогда пришлось бы заново переосмыслить эту границу в пользу животных.

В эксперименте Иванова, кроме обезьяны и человека, возможно возникновение еще одного актора – гибрида. О его предполагаемой роли мало известно, однако его появление было бы несомненным успехом советской науки, и как таковое не скрывалось бы – это вытекает из переписки Иванова и других архивных документов. Россиянов подчеркивает, что статус одного из родителей – обезьяны – не должен был меняться. Т.е. ни Иванов, ни другие советские ученые не считали нужным снести нравственную границу после снесения биологической границы между видами.

Академия наук СССР перестала поддерживать Иванова, когда оказалось, что в его планах было также осеменение спермой обезьян африканских женщин без их согласия. Для аналогичных экспериментов в Сухуми, которые Иванов намерен был провести после своего возврата из Африки, нашлись женщины-добровольцы. Поводом, для которого Иванов решил проводить опыты на женщинах, были трудности в содержании обезьян, которые в неволе быстро умирали от болезней и неправильной диеты. Для осеменения женщин потребовалось

намного меньше обезьян – лишь один-два самца. Россиянов и здесь обнаружил парадокс в восприятии опытов Иванова его исследователями-современниками:

С одной стороны, планы проведения опытов в Сухуми находились в общем русле политики эмансипации женщин (...). С другой стороны, опыты, в которых матерью гибрида является женщина, вызывают у нас, похоже, намного большее возмущение, чем такие же опыты, где в качестве матери выступает самка шимпанзе. Но, собственно говоря, почему? Вопрос этот неизбежно возникает, коль скоро мы действительно считаем, что мужчина и женщина несут равную ответственность перед своим потомством. Почему человеческое – пусть даже наполовину – существо, рожденное обезьяной и несущее человеческие гены, переданные отцом-мужчиной, возмущает наши «естественные» чувства меньше, чем гибридное существо, рожденное женщиной? (*Россиянов 2006*).

Участие женщины в процессе появления на свет гибрида – явное и непосредственное, в то время, когда участие мужчины в нем лишь опосредованное и не требует его присутствия. И хотя их вклад в генетический состав гибрида одинаков, от женщины требуется намного больше сил и вовлеченности в этот процесс. Среди прочего, этот факт влияет на связь между матерью и ребенком, которая может образоваться также после рождения гибридного ребенка.

Что означало бы появление на свет гибрида человека и обезьяны? Для Иванова и его современников – это триумф науки, вернее, очищенной от предрассудков, советской науки. И очень возможно, что ничего больше, поскольку, как утверждает Россиянов, нигде в архивах

нет и намека на возможные дальнейшие исследования гибрида. Его получение являлось, как кажется, не средством к чему-нибудь, а целью самой по себе. Как это похоже на «Пикассо лабораторий», которыми восхищался Ростан. Нарушать границы, установленные природой, создавать невидимые до сих пор существа, творить. То, что природа сама не создала таких существ, не означает, что границы между видами существуют на самом деле. Россиянов видит в них культурный конструкт, искусственную иерархию, похожую на иерархию, построенную в пределах человечества. Тем самым опыт Иванова разрушает эту ложную постройку и обнажает нашу близость с миром животных.

Наше отвращение к экспериментам Иванова может быть связано не с самим ходом эксперимента, а с его целью – гибридом. Люди инстинктивно сочувствуют получеловеческому ребенку, который обречен на судьбу лабораторного животного. В гибриде мы узнаем жертву. Большинство из нас не волнует судьба новорожденных лабораторных обезьян, но появление в лаборатории получеловека смущает. Ведь это не его место. Похоже, как и с детьми «маугли» (человеческими детьми, воспитанными животными), присутствие человеческого среди животных вызывает у нас озабоченность.

(Сочувствие к гибриду – *М.К.*) мы испытываем потому, что в нем заключена часть «нас» – наши человеческие гены, обреченные на соседство с обезьянами. (...) Однако парадокс ситуации заключается в том, что «человеческое» здесь не какая-то «часть» возникающего гибридного организма, которую можно легко отделить от привнесенного обезьяной, – а

значит, наше сочувствие будет неизбежно обращено к гибриду как к «целому» (Россиянов 2006).

Отсюда, (а также на основе культурных представлений, например, романа Веркора «Люди или животные?», описывающего похожую ситуацию), можно вывести две позиции по отношению к гибриду: 1) полное отторжение гибрида как монстра, существа, которое не имеет права быть присоединенным к обществу людей и 2) сочувствие ему как ущербному человеческому существу, похожее на отношение к детям «маугли» или психически больным. Многое будет зависеть от внешности гибрида – чем больше он будет похож на человека, тем больше будет вероятность признания в нем человека, а не животного. В случае, если его внешность будет похожа на внешность обезьяны, его шансы на «бытие человеком» снижаются. В таком случае поменять такую классификацию могло бы лишь присутствие высокого интеллекта, а еще лучше – речи.

Анализ этического восприятия экспериментов Иванова, сделанный Россияновым, доказывает, что на самом деле сложно найти однозначные этические аргументы против этих экспериментов, и что наша оценка является в высшей степени интуитивной. Однако, что же мы хотим защитить (даже на подсознательном уровне), не допуская похожих экспериментов? Ответ простой – нашу человеческую «природу». Для людей все то, что касается размножения «неестественным» образом – очень деликатная проблема. Это показывают не только рассуждения о межвидовом размножении, но также темы искусственного осеменения, ЭКО, аборт, суррогатного материнства, использования эмбриональных

стволовых клеток, замораживания эмбрионов и др. Речь идет не только об эмбрионе, плоде и ребенке; большинство людей волнует даже судьба отдельных яйцеклеток и сперматозоидов как носителей «человеческого элемента». Мы, люди, убеждены в нашем превосходстве над остальной природой, и не желаем тратить или делить с другими существами то, что несет в себе одновременно «суть человечества» и способность к репродукции. Другие части нашего тела, по видимому, несут в себе меньшую угрозу, поскольку ученые трансплантируют в тела животных и в растения наши гены и клетки, и это не вызывает столь сильного сопротивления со стороны общественного мнения. Даже мозговые клетки, имплантированные в обезьяний мозг, не вызывают такого возмущения, как попытки манипуляций с половыми клетками – а ведь именно мозг мы считаем важнейшим элементом в тех составляющих, которые делают из нас именно людей.

К.О. Россиянов рассматривает поставленную проблему защиты человека от скрещивания с обезьяной в совершенно другом ракурсе и задается вопросом: не нужна ли защита именно обезьянам (или другим видам животных) от посягательств человека?

Запрет на создание гибридов человека и человекообразных обезьян может быть продиктован не только ужасом перед «низшими» существами и не только нашими собственными, «шкурными» интересами, но и определяться с позиций уважения к другим видам. (...) скрещивание с человеком может выглядеть также как недопустимое злоупотребление доверием: обезьяны эти достаточно развиты интеллектуально, но все же, как дети, не могут сами принимать ответственных решений. И, по-видимому, уважение и солидарность с другим видом как раз и требует здесь отказа от навя-

звания наших генов, от недопустимой “экспансии”, захвата территорий, человеку не принадлежащих. Запрет будет этически обоснованным, поскольку в виду здесь имеется не наш эгоистический интерес, а соблюдение “чужого” блага (Россиянов 2006).

В основе такого вывода лежит новое понимание прав животных:

В отличие от антививисекционистов первой половины XX в., выступавших за “гуманное” обращение с животными, современные их защитники все больше склоняются к концепции присущих другим видам элементарных прав. А значит, и аргументы о биологической близости человекообразных обезьян к человеку приобретают в этом контексте особое нравственное значение. Тем более, что за последние десятилетия накопилось много новых данных о подобной близости, в частности об интеллектуальных способностях человекообразных обезьян. Так, в экспериментах по обучению горилл и шимпанзе азбуке глухонемых (говорить они не могут из-за особого устройства гортани) доказано, что эти “животные” в состоянии освоить несколько сотен, а возможно, и более тысячи слов. При этом употребляют они их осмысленно и даже изобретают новые (“глазошляпа” – для обозначения маски, “браслет на пальце” – для впервые увиденного колечка). И хотя умственный возраст высших обезьян соответствует, согласно результатам тестирования, возрасту трех- или даже двухлетнего ребенка, они, как опять-таки подчеркивают психологи, в состоянии сознавать себя как личности, – в отличие от всех других видов, за исключением, быть может, дельфинов. (...) Обезьяны не в состоянии отстаивать свои права в человеческом обществе, однако им должна быть гарантирована такая же защита, как, например, детям (Россиянов 2006).

Поскольку, по мнению Россиянова, человеческая культура основывается на постепенном расширении круга «тех, на кого распространяются наше сочувствие и этическая защита», иными словами, на постоянном расширении термина “человек” (включение в него, например, женщин, рабов, чернокожих и т.д.), на очереди теперь стоят человекообразные обезьяны и другие высшие животные. К таким животным принадлежат, кроме приматов, также дельфины. Дельфины – это социальные животные, осознающее себя как личности. Ученым известно, что общаются они с помощью сложного языка, а также, что каждый дельфин имеет собственное имя, на которое откликается. Ученые, занимающиеся изучением дельфинов, выступают за принятие этики для этих животных, поскольку считают их «аналогом человека в море»: в итоге Индия оказалась первой страной, в которой на законодательном уровне зафиксирован статус этих животных в качестве “*non-human person*” (Delfin 2013), что означает, например, право дельфинов на свободу. Это первый в мире случай наделения статусом личности нечеловеческого существа.

На самом деле создание гибрида таким путем, какой выбрал Иванов, невозможно в связи с различиями на уровне хромосом между людьми и человекообразными обезьянами. Существует, однако, вероятность создания такого гибрида с помощью генной инженерии. Поэтому вопрос этичности экспериментов Иванова и вопрос статуса гибрида, которого он предполагал получить в их результате остается весьма актуальной проблемой для науки XXI века. Целью экспериментов

Иванова было уничтожение (искусственной) биологической границы между человеком и животными. Советский человек определял себя заново, человечество в новой эпохе своего развития искало новое подтверждение себя – прежде всего основываясь на идеологии материализма и отбрасывая нематериальные и ненаучные категории. В XXI веке человек, владеющий биотехнологиями (позволяющими “творить” и, пока только теоретически, менять наш вид до неузнаваемости), опять стоит перед проблемой идентификации.

Современное состояние исследований в области биотехнологий

То, чего не смог осуществить в 1920-х гг. Иванов, сегодня делают возможным достижения биотехнологии. Химеры и гибриды человека и животного создаются разными способами, включающими в себя широкий спектр биотехнологических манипуляций, как с половыми клетками и эмбрионами, так и с пренатально и постнатально сформированными организмами. В первом случае речь идет о внедрении человеческих стволовых клеток в яйцеклетки животных, а также о внедрении человеческого генетического материала в эмбрионы животных. Постнатальные эксперименты заключаются в пересаживании клеток, тканей или органов между организмами. Самый яркий пример – это ксенотрансплантация.

Датский совет по этике (The Danish Council of Ethics) опубликовал в 2010 году доклад об этических аспектах научных исследований в сфере создания химер

и гибридов человека и животного. В нем выделено три области экспериментов, которые уже активно проводятся в мире. Это, во-первых, пересадка человеческих эмбриональных стволовых или нервных клеток в мозг приматов (как эмбрионов, так и взрослых особей), а также пересадка фрагментов мозга. Во-вторых, это пересаживание тканей или эмбриональных стволовых клеток зародышевой линии в ранние эмбрионы, что может привести к продуцированию человеческих эмбрионов в животных и эмбрионов животных в человеке. В-третьих, это эксперименты, в которых гибриды создаются путем оплодотворения половых клеток человека и животного, а также путем слияния бластоцистов человека и животного (Man or Mouse? 2010: 97).

М. Бек описывает создание гибридов человека и животного как соединение лишенной ядра яйцеклетки животного с ядром любой человеческой клетки, что означает использование клонирования методом «овцы Долли». Возможно также соединение семени и яйцеклетки, происходящих от человека и животного. При помощи данного метода проведен, например, эксперимент с участием человеческого и коровьего или кроличьего биологического материала. В случае трансфера ядер генетический материал животного (митохондриальный) и человека (ядровой) складывается в пропорции 0,1% к 99,9%. Фенотип гибрида (совокупность внешних и внутренних признаков организма) в данном случае определяется человеческим геномом. Бек предупреждает, что яйцеклетки животных имеют низкую способность к репрограммированию, что во многих случаях

ведет к умиранию созданного гибридного эмбриона или к неправильной активизации генов (Beck 2009: 87). Ученый Ин Чэнь (Ying Chen) довел свой эксперимент по скрещиванию человеческого клеточного ядра с яйцеклеткой кролика до стадии бластоцисты, что, по мнению Бека, заставляет человечество серьезно отнестись к возможности создания жизнеспособного гибрида и всех вытекающих из этого факта последствий.

Однако заявленная учеными цель экспериментов по созданию гибридных эмбрионов человека и животного при использовании метода клонирования человек “овцы Долли” состоит не в создании нового организма, а в получении возможностей проведения индивидуально нацеленных терапий таких заболеваний, как, например, болезнь Паркинсона. Поврежденные нервные клетки пациента можно заместить здоровыми клетками, однако, это может привести к отторжению чужих клеток иммунной системой пациента. Поэтому надо, чтобы эти клетки происходили от самого пациента, из его генетического материала. Клеточное ядро любой здоровой клетки организма больного имплантируется в яйцеклетку и после процесса репрограммирования в созданном эмбрионе можно получить стволовые клетки, идеально подходящие для данного пациента (при этом эмбрион подлежит уничтожению). Однако такая терапия порождает ряд этических и законодательных проблем на всех стадиях процесса: от вопроса финансовых преимуществ и возможных опасностей по отношению к женщине-донору яйцеклетки до вопроса создания человеческого эмбриона лишь для терапевтических целей. Отсюда

возникает идея создания нечеловеческого эмбриона, из которого возможно получить человеческие стволовые клетки. Этичность такого подхода также нуждается в рассмотрении.

Бек подчеркивает, что полученные из гибридных эмбрионов человеческие стволовые клетки потенциально могут содержать в себе митохондриальный генетический материал животного, а также, что любые клоны – “больные”, а гибридные клоны, происходящие из яйцеклетки животных тем более, поскольку яйцеклетки животных имеют низкую способность к репрограммированию. Кроме того, существует опасность трансплантации в организм человека возбудителей болезней, типичных для животных. Все это, согласно Беку, ведет к тому, что термин “терапевтическое клонирование” не может использоваться в отношении метода создания гибридов человека и животного посредством соединения лишенной ядра яйцеклетки животного с ядром любой человеческой клетки, и что данные эксперименты принадлежат области фундаментальной, а не прикладной науки. Отсюда и критика Бека в адрес экс-премьера Великобритании Гордона Брауна, который в своем письме в Еврокомиссию аргументировал законодательное разрешение таких исследований в своей стране возможностью спасения жизни тысяч людей (Beck 2009: 89-90).

Что касается получения гибридов путем соединения семени и яйцеклетки человека и животного, то такие эксперименты пока не проводятся, или по крайней мере, их результаты не публикуются. Бек призывает к

рассмотрению этических и правовых стандартов и к ответу, можно ли с точки зрения этих стандартов, вообще разрешить такие эксперименты, даже если они не продолжатся дальше фазы бластоцисты.

Что касается химер, то это могут быть люди с клетками или органами животных или животные с клетками или органами людей. Ситуация здесь намного проще по сравнению с гибридами – легче провести границу между тем, что является человеческим и что – животным. В исследованиях химер проводятся эксперименты и с самой значимой частью человеческого организма, вместилищем мысли, воспоминаний, и даже идентичности – с человеческим мозгом. М. Бек приводит пример трансплантации человеческих стволовых клеток в мозг обезьян. Заявленной целью данного эксперимента было исследование терапии болезни Паркинсона и Альцгеймера. Однако можно себе представить, что учеными двигал также другой интерес – как такого рода пересадка фрагментов мозга повлияет на интеллект (близких нам) животных. На это косвенно указывает и сам Бек, напоминая об экспериментах по трансплантации мозговых клеток перепела в развивающиеся мозговые структуры курицы. Курицы после выдупления из яиц демонстрировали поведение, типичное для перепелов. По мнению Бека, обезьяны, которым в эмбриональной стадии имплантируются мозговые клетки человека, могли бы стать умнее. Упомянутые выше взрослые обезьяны не стали более интеллигентными, они умерли от опухолей, которые образовались в результате трансплантации.

Другой пример создания химер человека и животного, который приводит немецкий ученый – это внедрение человеческих стволовых клеток в зародыши овцы *in utero*. Эмбрионы развивались нормально, и до 15% их клеток превращались в человеческие клетки. В данном случае возник вопрос, могут ли эти клетки преобразоваться в человеческие половые клетки – яйцеклетки и сперматозоиды. Если так, то потенциально их можно было бы также использовать для получения человеческих стволовых клеток.

Бек касается также теоретически возможной, хотя пока не проведенной, имплантации в человеческий эмбрион генов и клеток животных с целью получения человеком их способностей. Именно эта технология может привести к успеху, поскольку у эмбрионов нет иммунной системы, способной отторгнуть имплант. Пример М. Бека – это сила мышц гепарда. На эту возможность указывает также Л. Сильвер:

Если какой-нибудь вид создал определенную черту или чувство, мы можем узнать генетическую основу этой черты и, следовательно, перенести соответствующую информацию на человеческий эмбрион. Таким образом, у человека, который вырастет из эмбриона, создается новая, генетически детерминированная черта. Сравнительно легкое улучшение органов чувств – это, например, расширение диапазона видимого света до ультрафиолета и инфракрасного, что позволит нам лучше видеть в темноте, а также обогатит наш мир цветов. Другие возможности – это развитие органов света (заимствование от светлячков или некоторых рыб), производство электроэнергии (от электрического угря) и способность обнаруживать магнитное поле (от птиц). Другими особен-

ностями этого рода являются выявление и определение множества различных молекул в воздухе при чрезвычайно низких концентрациях (обоняние у собак и других млекопитающих) и имеющаяся у летучих мышей способность излучать звуки высокой частоты, получать те, которые отражаются от различных объектов, формируя "изображения" этих объектов в полной темноте (Silver 2002: 233-234).

Л. Сильвер уверен, что «путем объединения методов клонирования с генной инженерией человеческий вид получит возможность управлять собственной судьбой» (Silver 2002: 135).

К химерам человека и животного можно причислить также трансгенных животных, т.е. животных, часть генов которых является в данном случае человеческими генами. Такие организмы используются, например, для исследований болезней и действия медикаментов. Упомянутым ранее примером такого трансгенного животного (химеры) является онкомышь – мышь с человеческим геном, провоцирующим рак. Похожих химерических животных существует много, среди них есть коровы, козы и овцы, которые производят человеческие ферменты вместе с молоком, и даже бактерии, производящие, например, инсулин.

Именно на мышах проводится большинство генетических исследований. Это одно из самых выгодных лабораторных животных: мыши легко и быстро размножаются, что позволяет наблюдать изменения в разных поколениях. 95% генов человека и мышей – это общие гены. Ведущая лаборатория, занимающаяся генетикой на мышах – это The Jackson Laboratory (JAX), не-

зависимый американский научный центр, исследующий различные человеческие заболевания и возможности их лечения. Лабораторной мышью даже поставлен памятник в новосибирском Академгородке: он представляет ученую мышь в очках, которая держит в лапках спицы и вяжет двойную спираль ДНК. Памятник был установлен учеными из Института цитологии и генетики СО РАН в качестве центрального элемента экспозиции Музея истории генетики в Сибири. «Благодаря лабораторной мышью человечество изучает фундаментальные законы живой материи. Это маленькое существо дает людям возможность бороться с болезнями и продлевать жизнь» – можно прочитать на сайте Сибирского отделения Российской академии наук (www.bionet.nsc.ru/museum/index.php?id=600).

Существует много споров вокруг создания трансгенных животных, и не только обладающих человеческими генами. Подчеркивается, что разведение трансгенных животных – это дорогая и малоэффективная стратегия, поскольку из тысячи зародышей удастся вырастить лишь незначительный процент. При этом такие животные часто болеют, некоторые из них неспособны размножаться, а бывает также – как в случае свиньи с человеческим гормоном роста – что вместо желаемого результата у животного обнаруживаются совершенно другие, мешающие нормальному развитию, черты. Кроме этического вопроса, оправдывает ли неочевидный результат экспериментов такое страдание животных, возникает и ряд других сомнений. Трансгенные животные, несущие в себе гены, способствующие развитию опреде-

ленных болезней, в случае проникновения в естественную среду могут начать размножаться, что потенциально приводит к мутации или распространению новых заболеваний в непредсказуемом масштабе. Американский независимый Совет по ответственной генетике (Council for Responsible Genetics), издающий журнал «Genewatch», отслеживающий социальные, этические и экологические последствия биотехнологий, признал генетическую фармацевтику «еще одним шагом к восприятию животных в качестве объектов, лишенных ценности, принадлежащей всем живым существам» (Tygodnik „Przegląd” 2011).

Ксенотрансплантация: этические и технические аспекты

Ксенотрансплантация (от греч. *ξένος* “чужой” и лат. *transplantare* “пересаживать”) означает пересадку органов, клеток или тканей между организмами разных биологических видов (в противоположность аллотрансплантации, т.е. трансплантации между разными организмами одного биологического вида). В случае человека это любая процедура, которая включает в себя трансплантацию, имплантацию, или инфузию человеку живых клеток, тканей или органов от животных, а также человеческих биологических жидкостей, клеток, тканей или органов, которые вступили в контакт *ex vivo* с клетками, тканями или органами животных. Ксенотрансплантация является попыткой решить проблему острого дефицита органов для трансплантации. Конечно, это спорная технология, не только с медицинской, но и с этической точки зрения. Частично уходя от про-

блем на оси донор-реципиент органов, которые присутствуют в области аллотрансплантации, мы сталкиваемся с совершенно новыми проблемными сферами.

Прежде всего, надо подчеркнуть, что ксенотрансплантация не является безопасной технологией. Несмотря на кажущееся очевидным преимущество в том, что касается доступности органов для пересадки, (что также не бесспорно), ксенотрансплантация влечет за собой много опасностей, как для отдельного пациента, так и для человечества в целом (имеется в виду, например, возможность перенесения болезней от животных к человеку, а также проблема с идентичностью, которая может возникнуть у человека с органами животных).

В случае пересадки органов от человека к человеку устанавливается особая связь между донором и реципиентом. Орган – это своего рода «подарок жизни». Люди, которым пересадили орган от человека-донора, часто говорят о своем признании, благодарности, о том, что каждый день вспоминают или молятся за того, кто подарил им новую жизнь. На сайтах, посвященных трансплантации, в воспоминаниях пациентов часто повторяются такие слова: «И эта мысль постоянная: когда будет донор, когда этот обещанный подарок. И одновременно знаешь, ты осознаешь, что кто-то должен умереть, чтобы ты мог жить...» (РРТ 2012). Эти люди нередко также чувствуют ответственность перед умершим донором, они ощущают необходимость прожить “подаренную” жизнь как можно лучше, чтобы не потратить зря этого подарка, чтобы жить дальше и за себя, и за донора. Вот

несколько примеров: «Наше название (организации, объединяющей людей после пересадки – *М.К.*) – это в честь доноров. Это они постоянно живут в реципиентах, они – Бессмертные», – подчеркивает Ремигиушь Модзелевски, координатор сайта» (*Niesmiertelni* 2012).

Прежде всего, я испытываю чувство долга по отношению к донору. Кто-то подарил мне эту печень и мне надо о ней заботиться. Я согласился на эту новую жизнь. С новой печенью. Она женская, моложе меня. Так что отчасти я – женщина... Я, правда, не верю в память органов, но... Ничего больше не знаю, ни о доноре, ни о ее родственниках. Мне остается только молиться за них и за донора. До конца моих дней. За их доброту и милость (*Poradnik* 2012), или:

Никогда не преследовали меня мысли, что я ношу в груди чужое сердце. Я знаю, что это был молодой мужчина. У меня мужское, мужественное сердце. Трагично, что он умер, чтобы я могла жить. Ничего больше о нем не знаю. Я очень благодарна его родственникам, которые согласились на изъятие органа. Благодаря этому я живу. Я помню про донора в своей молитве и каждый год заказываю по нему службу. Хочу хотя бы таким образом выразить свою благодарность» (*Poradnik* 2012).

Вряд ли столь прекрасные чувства и поступки будут вызывать животные-доноры.

Пересаженный орган – это часть другого человека. Хотя донор обычно остается анонимным, реципиент органа получает о нем какой-то минимум информации: пол, возраст. На этих данных нередко строится целая история, а реципиент, бывает, «ищет» в себе признаки идентичности или характера человека, от которого получил орган. Здесь работает магический принцип воз-

действия через соприкосновение, т.е. контагиозная (по Дж. Фрезэру) магия: «вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта» (*Frazer* 1965: 37).

Бывает, что когда человек получает сердце, печень или почки от другого человека, то думает, что вместе с органом получает что-то еще. Привычки, симпатии, боязни, предпочтения донора, т.е. что-то из его поведения и характера. Вместе с пересадкой органа «пересаживаются» также социальные структуры родственных связей. Орган, как часть донора, становится его воплощением и переносит на получателя определенную сетку социальных связей, а вместе с ними также ожиданий и обязанностей. Родственники донора нередко продолжают чувствовать в пересаженном органе того человека, которого они потеряли, а свои чувства переносят на получателя органа. Появляется вопрос «права на связь с органом». Интересно, что как пациенты, так и их родственники нередко используют в дальнейшем общении между собой терминологию родственных связей, вытекающую из факта трансплантации. Лесли А. Шарп (*Lesley A. Sharp*) называет это «фиктивным родством», с чем не соглашается Ю. Жабовска, которая пишет:

Если это родство – фикция, то что же такое т.н. настоящие родственные связи? Не получается ли так, что каждое родство до определенной степени фиктивно, т.к. оно – социальный конструкт, культурная интерпретация биологии? А если так, то определение «фиктивного родства» в данном случае сложно сохранить. Тем более, что в этой конкретной

версии родства выполнено ключевое условия западной концепции родственных связей, т.е. телесная связь (посредством упомянутого органа). Здесь, однако, социальные отношения опосредуются не только через фрагменты тканей, но также, и прежде всего, через технологию, которая делает возможным такого рода обмен (*Zabowska* 2010).

Возникает вопрос, какими могут быть ощущения человека, который получил орган от животного, не будет ли он ощущать проблем с идентичностью или чувствовать себя каким-то образом ущербным по отношению к «сто процентным» людям? Многие считают, что перед лицом выбора: орган от животного или смерть, выбор в пользу жизни является естественным и очевидным.

Папа Римский Иоанн Павел II, который одобрил трансплантации, сказал следующее про их этический аспект:

Любая пересадка органа имеет свой источник в решении с великим этическим значением, а именно в решении отдать бескорыстно части своего тела другому человеку для его здоровья и хорошего самочувствия. Благородство такого жеста состоит в том, что является он настоящим актом любви. Это не вопрос отдать что-то, что принадлежит нам, а отдать что-то из себя (Цитата из Послания папы Иоанна Павла II к участникам Международного конгресса по трансплантологии – *Transplantologia* 2013).

В случае донора-животного нет речи о таком «подарке», о заряде жертвенности и щедрости, зато мы сталкиваемся с убийством здорового, сильного животного с целью спасения больного человека. Это вызывает протесты многих защитников прав животных, несмотря на то, что данная цель кажется более возвышенной по

сравнению с убийством для утоления аппетита. Что касается реципиента органа от животного, то его ощущения, без сомнения, будут отличаться от ощущений реципиентов человеческих органов: могут возникнуть проблемы с идентичностью, чувство ущербности, но, прежде всего, сознание того, что орган получили в результате активного, а не пассивного участия человека, поскольку врачи не достают орган из мертвого тела человека, а забирают его от животного, которое вырастили и убили именно для этого. Животное может здесь служить живым складом органов – сменных частей. А значит, ксенотрансплантация, при всей своей привлекательности как способа решения дефицита органов для пересадки, не является «чистой» технологией, лишенной этических проблем. Уходя от одних проблем, мы сталкиваемся с новыми.

Перейдем к техническому аспекту ксенотрансплантации. Самыми подходящими животными для пересадки органов человеку считаются свиньи. Первоначально ученые пытались использовать ткани и органы приматов, как эволюционно самых близких человеку, однако столкнулись с несколькими трудностями. Во-первых, органы приматов обычно отличаются от человеческих размером, что сужает возможности пересадки. Во-вторых, приматы страдают от вирусов и болезней, которые могут легко передаваться человеческому реципиенту. В-третьих, так же, как и люди, приматы размножаются медленно: их беременность длится долго и обычно рождается лишь один детеныш, что усложняет получение необходимого количества органов для пересадки. Сви-

нии оказались в этом отношении гораздо более подходящими, поскольку некоторые их органы анатомически и физиологически очень похожи на органы человека, их разведение обходится дешевле и проще по сравнению с приматами, а размножаются они значительно быстрее. Что касается филогенетической дистанции, перенос заболеваний от свиньи к человеку менее вероятен, хотя тоже не исключен. Однако и в случае свиней существует серьезный иммунологический барьер, который может повлечь за собой возможное отторжение пересаженных органов. Для преодоления этой проблемы ученые со всего мира (среди прочих и создатели овечки Долли) пытаются вырастить трансгенных свиней, у которых присутствовали бы гены, этот барьер ликвидирующие. Один из способов преодоления или снижения иммунологического барьера – это включение генов человека в состав генов свиньи-донора. Получается, что создается трансгенное животное – химера животного и человека, с целью создания еще одной химеры – человека с органом животного. В числе многих успешных результатов таких исследований – хряк TG-1154, полученный польскими учеными из Кракова и родившийся в 2003 году. Из 1870 модифицированных зигот было получено 117 поросят, и только один из них был трансгенным. Этот пример показывает масштаб трудностей, связанных с процессом выведения трансгенных свиней, однако, как утверждают создатели хряка TG-1154, возможности, которые в результате открываются, намного превышают издержки (Smorag, Słomski 2005: 144). Кроме того, различные трансгенные свиньи успешно выводятся во мно-

гих лабораториях мира, что дает повод верить, что иммунологический барьер будет преодолен. Даже если трансгенные свиньи с медицинской точки зрения оправдают себя в качестве доноров органов, все еще остается множество этических проблем, стоящих на пути к реализации вечной мечты человечества: мечты об обновляемости человеческого тела, о запчастях для жизненно необходимых органов, и в итоге – о продлении жизни.

Ксенотрансплантация: краткий исторический обзор

Человек всегда, даже в века доминирования религиозной парадигмы, чувствовал, что на самом деле не очень сильно отличается от животного. Ведь именно в этом сходстве заключается смысл ксенотрансплантации. Ксенотрансплантация преодолевает барьер между человеком и животным, по крайней мере, в измерении тела и материи. Через пересадку органов животных человеку мы признаем, что все, что нас отличает – это лишь надстройка над общим физическим и физиологическим базисом. Звучит банально, но ведь и дарвиновская теория появилась только в 1859 году, а и по сегодняшний день общее происхождение людей и животных признано далеко не всеми. Стоит вспомнить об этом, чтобы понимать, что удаленные во времени эксперименты в области ксенотрансплантации требовали чрезвычайной смелости и противостояния обществу.

Первый документированный случай ксенотрансплантации был зафиксирован в России, в 1682 году, когда хирург восстановил поврежденный череп дворянина

с помощью фрагмента черепа собаки. Операция удалась, однако Православная церковь пригрозила мужчине отлучением, если он не избавится от имплантата (Kuźmicz: 2013; Encyklopedia Bioetyki 2007: 312). Следующий пример ксенотрансплантации – это применение кожи лягушек для лечения ожогов в конце XIX века (Kuźmicz 2013).

Очередные ксенотрансплантологические эксперименты связаны с открытиями медиков: Шарля Эдуара Броун-Секара, который проводил опыты по подкожным впрыскиваниям человеку водного настоя свежих яичек морских свинок и собак, и Сергея Воронова, продолжившего эти опыты, на основе использования яичек и желез других животных. Эти эксперименты, которые оба медика проводили также на себе, были призваны омолодить организм. Броун-Секар в конце XIX века положил начало, а Сергей Воронов развил эти исследования в 1920-х годах. Его исследования пользовались огромной популярностью, и Воронов заработал миллионы, пересаживая обезьяньи железы своим богатым клиентам. Его метод стал модной темой не только в кулуарах медицинских конгрессов. Это неудивительно, поскольку «метод Воронова» обещал, среди прочего, улучшение памяти, выносливости, повышение сексуальной активности и продление жизни, а, значит, реализовывал вечную мечту человечества об эликсире молодости. Сам Воронов стал прототипом профессора Преображенского в повести Михаила Булгакова. Когда выяснилось, что операции не приносят желаемых результатов, мир отвернулся от ученого. Сегодня его работы ча-

стично реабилитированы, и считается, что он внес свой вклад в исследования гормонов. Надо подчеркнуть, что, хотя эксперименты Броун-Секара и Воронова не принесли ожидаемой пользы, они также не вредили здоровью и жизни пациентов.

Совсем по-другому произошло в случае врача калифорнийской тюрьмы Сан-Квентин Л.Л. Стэнли (Stanley), который в 1920-х годах провел ряд опытов по восстановлению «жизненных сил» пожилых заключенных путем пересадки им половых желез скота и казненных преступников (Лищук 2011). Действия этого ученого можно квалифицировать как нечто среднее между деятельностью профессора Преображенского из рассказа М. Булгакова и экспериментами доктора Моро из романа Г. Уэллса, доказывая, что сила изображения творцов культуры, хотя и обгоняет реальность, не слишком от нее отдалается. Это как библейское «Слово-Логос», которое «стало телом»: все, что мыслимо, обратится в реальность – независимо от этических и моральных правил.

В 1960-х годах для межвидовой трансплантации начинают использовать самых близких человеку животных – приматов. Именно филогенетическая близость является основным аргументом для этих пересадок. Почки, сердца и печени от павианов и шимпанзе пересаживали взрослым и детям – только один пациент прожил девять месяцев, все остальные умирали в течение недель, дней, а иногда даже часов. Такие эксперименты можно оправдать в ситуации, когда для пациента

не существует другого шанса, а его состояние не позволяет долго ждать. Однако получивший известность во всем мире случай «Бэби Фей» многими считается примером неэтичного поведения и просто неоправданного эксперимента на человеке: в 1984 году Леонард Л. Бейли (Leonard L. Bailey) сделал пересадку сердца бабуина новорожденной девочке, родившейся с синдромом гипоплазии левых отделов сердца. Хотя этот синдром в то время считался смертельным, был доступен орган от человеческого донора – сердце другого новорожденного ребенка, которое могло бы спасти жизнь «Бэби Фей» с большей вероятностью, чем ксенотрансплантация, предложенная врачом. Хотя сама операция прошла успешно, девочка умерла 21 день спустя, дополнив грустную статистику пациентов ксенотрансплантации (INCET 2013).

В 1995 году врач Сюзан Ильдстад (Suzanne Ildstad) пересадила клетки костного мозга бабуина пациенту со СПИДом Джеффу Джетти (Jeff Getty), надеясь на то, что стойкие к СПИДу стволовые клетки бабуина помогут костному мозгу пациента производить клетки, борющиеся со СПИДом. Несмотря на то, что формально операция завершилась успешно, клетки бабуина вскоре исчезли из организма пациента. Однако, состояние пациента не только не ухудшилось, но даже улучшилось, а в его организме не обнаружили наличия никаких вирусов, переданных от бабуина, чего опасалось научное сообщество. Ксенотрансплантация не помогла Джетти вылечиться от СПИДа. Он умер в 2006 году от сердечной недостаточности, явившейся следствием СПИДа (Tree 2006). Можно привести еще значительное число

примеров ксенотрансплантации. Стоит отдельно подчеркнуть случаи пересадки мозговых клеток от приматов, имевшие целью помочь пациентам с болезнями Паркинсона, Альцгеймера и нейрофизическими проблемами.

Начиная с 1990-х годов, происходит отход от филогенетически близких человеку приматов в пользу более отдаленных от человека свиней в качестве доноров. Одним из немедицинских факторов, которые способствовали этому, стали протесты защитников прав животных против убийства приматов. Многих людей беспокоило убийство в научных и медицинских целях самых близких родственников человека. Например, философы и ученые из созданной в 1994 году международной организации Great Ape Project считают, что человекоподобные обезьяны удовлетворяют ряду критериев, которые позволяют признать их личностями: они обладают сознанием, моралью, языком, способны к рефлексии и сложным социальным отношениям. Поэтому, по их мнению, разница между приматами и людьми является лишь разницей степени, а не качества. Исходя из этого, активисты Great Ape Project требуют закрепить за приматами право на жизнь, свободу и свободу от пыток (Great Ape 2013). Самыми известными активистами этой организации являются английский эволюционист Ричард Докинз, английский приматолог Джейн Гудолл и австралийский этик Питер Сингер. Свиньи, в силу того, что их разводят для массового употребления в пищу, не вызывают таких острых протестных реакций.

Позиции мировых религий по отношению к ксено-трансплантации остаются неопределенными. За исключением буддизма и индуизма, в которых существует совсем другой подход к понятию межвидовых границ по сравнению с иудео-христианским миром, и которые это решение оставляют на совести верующих, крупнейшие мировые религии не сопротивляются межвидовым трансплантациям, считая, что человек имеет право выращивать трансгенных животных и использовать природу на благо человечества. Проблематичен в этом контексте, однако, запрет употребления свинины в иудаизме и исламе. Сколько-нибудь четких правил в этом отношении не существует. По мнению некоторых религиозных лидеров, запрет не распространяется на более широкое применение органов и тканей этих животных для спасения жизни человека. Такая позиция не является, однако, общей. Четко выраженный запрет, а вернее ограничение, исходит от Католической церкви и касается вопроса идентичности человека-реципиента органов животных. Папская академия наук в документе «Pro Vita» от 2001 года определила, что в человеке есть два вида органов: функциональные и имеющие влияние на идентичность. К последним относятся мозг и половые органы. Следовательно, чтобы избежать угрозы пересечения границы между человеком и животным и потери или нарушения человеческой идентичности, ксено-трансплантации можно подвергать лишь функциональные органы (Encyklopedia Bioetyki 2007: 315).

Выводы

Приведенные выше примеры исторических и современных опытов показывают, что тема гибридов и химер человека и животного уже несколько веков является привлекательной для ученых, у которых именно сейчас в руках оказались необходимые инструменты.

Обобщая, можно говорить о нескольких уровнях исследований в области создания химер и гибридов человека и животного: это эксперименты на клетках и тканях, на эмбрионах и на живых организмах. Каждый из них ставит разные этические вопросы и вызовы. Самое большое влияние на изменение понятия человеческой природы в обществе имеют опыты на эмбрионах и живых организмах (как реальные, так и гипотетические). Среди них можно выделить:

- 1) усовершенствование человека при помощи генов животного, создание человека с “добавлением” материала животного;
- 2) добавление генов или органов человека животным, например, для проведения экспериментов или получения тканей организма с человеческими характеристиками;
- 3) Создание гибридного организма, классификация которого будет неоднозначной.

Поскольку современная наука позволяет на практике создать “человеко-зверя”, становится необходимым решить ряд этических вопросов и “подготовиться” к такому сценарию. Этические проблемы возникают на каждом этапе исследований в области создания “чело-

веко-зверей”, начиная с практического уровня, связанного с вопросами законодательства. Речь идет, прежде всего, об установлении границ экспериментов с гибридами и химерами. Какие цели таких исследований мы можем допустить, а какие отвергнуть, учитывая, что границы не всегда легко обозначаемы, например, в случае “медицинской” цели речь может идти как о терапии, так и об “улучшениях”. Добавление, например, способности к регенерации потерянных конечностей – это еще лечение или уже улучшение? Достижения в одной области могут привести к нежелательному сдвигу в другой, например, в военной отрасли.

Другая сфера проблем – это патентование результатов исследований. Биотехнологи работают с геномами, а те существуют во всей природе. Можно ли зарегистрировать патент на добавку, перенос или сокращение генов? Не будет ли это ограничением прав носителей этих генов (если речь пойдет о человеческих генах)? М. Бек задумывается, является ли мышь с одним человеческим геном чем-то другим по сравнению с мышью, обладающей тысячей человеческих генов, достаточно ли один раз получить патент на такое животное или добавление еще одного гена будет рассматриваться как новое изобретение? (Beck 2009: 40). Можно ли вообще патентовать гены, ведь они не являются изобретением, только открытием. Граница между применением генов и связанными с этим технологиями и тем, что является естественным достоянием каждого человека, не всегда достаточно четкая.

Патентование достижений в области биотехнологий может привести к монополии в этой сфере, что может кардинальным образом повлиять на жизнь людей. С этим напрямую связана проблема доступа и регламентации технологий в обществе. Если они будут регулироваться соответственно принципам свободного рынка, это может вызвать глубокое и неотвратимое расслоение общества по социально-экономическому признаку. Регламентация этих достижений государством, в свою очередь, угрожает развитием тоталитаризма.

Концентрация внимания общества на генетической составляющей может привести к злоупотреблениям на уровне защиты личной информации о геноме. Это серьёзная проблема, которая, в первую очередь, скажется на системе страхования в области здравоохранения, и которая в итоге может стать почвой для дискриминации по генетическим признакам.

Другой уровень этических проблем связан с возникновением “человеко-зверя” – будь то человек со значительным добавлением генов или тканей животного, либо животное с таким же добавлением человеческого материала, или же неподдающееся однозначной классификации существо. Здесь на первый план выходят проблемы статуса такого существа, его “достоинства”, которое М. Бек понимает как «защитное право неприкосновенности», его автономности, его свободы. Как повлияет его возникновение на общество также в философском и религиозном плане? Каков будет статус нового существа в обществе, и как будет складываться его вза-

имодействие с окружением? Здесь, в зависимости от характеристик этого гибридного или химерного существа, существуют тысячи возможных сценариев.

Третий уровень этических проблем вписывается в широкое русло экспериментов с участием человека или человеческого материала. Как в случае технологий вспомогательной репродукции, так и здесь появляются не менее важные этические вопросы, касающиеся участия доноров половых клеток (яйцеклеток или сперматозоидов) и генетического материала, а также использования человеческих эмбрионов или изъятых из них клеток.

В свете указанных выше вопросов, касающихся как технической и законодательной базы, так и этических проблем, сопровождающих исследования в области создания гибридов и химер человека и животного, а также возможных рисков для общества и для дальнейшего развития человека как вида, обязательным должно стать предоставление данной тематики широкому кругу людей, не являющихся профессионалами в области биоэтики и биотехнологий. Предоставление это не должно носить характера утопии или, наоборот, катастрофического сценария будущего, а стать именно руководством, направленным на инициирование общественных дебатов, которые бы основывались на фактах, а не только на эмоциях. Только таким образом человечество сможет ответственно, сознательно и открыто управлять достижениями современной науки.

Библиография

- Лищук О. Рентабельная бесчеловечность (<http://medportal.ru/mednovosti/main/2011/02/28/experiments/> (дата обращения: 30.01.2013).
- Россиянов К.О. Опасные связи: И. И. Иванов и опыты скрещивания человека с человекообразными обезьянами // Вопросы истории естествознания и техники. 2006. № 1. (<http://vivovoco.rsl.ru/vv/papers/ecce/ivapitek.htm>).
- Beck M. Mensch-Tier-Wesen. Zur ethischen Problematik von Hybriden, Chimären, Parthenoten, Ferdinand Schoening Paderborn . 2009. 342 S.
- Delfin 2013 – (<http://zeszytyprawzwierzat.org.pl/delfin-jako-osoba/>)
- Encyklopedia bioetyki / red. Muszala A.- Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. 2007. 690 c.
- Frazer J.G. Złota gałąź, Warszawa: PIW, 1965. 584 s.
- Great Ape 2013 – (<http://www.greatapeproject.org/en-US/oprojetogap/Declaracao/declaracao-mundial-dos-grandes-primatas> 28.01.2013).
- INCET 2013 -- Interdyscyplinarne Centrum Etyki (<http://www.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=31&i=3&m=26&n=2&z=0&kk=76&k=63> 28.01.2013)
- Kuźmich J.Z. Ogólne aspekty ksenotransplantacji. (<http://www.biotechnolog.pl/artykul-225.htm> 30.01.2013)

Man Or Mouse? Ethical Aspects of Chimera Research. Report / ed. by The Danish Council of Ethics. Copenhagen, 2010.

Niesmiertelni 2012 –
(http://niesmiertelni.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=68&Itemid=5 04.05.2012)

Poradnik 2012 – (<http://poradnikdomowy.pl/poradnikdomowy/1,116278,3196664.html> 04.05.2012)

PPT 2012 – Polski Portal Transplantacyjny
(<http://www.przeszczep.pl/?a=tekst&id=29> 04.05.2012)

Rostand J. Biologia twórcza.- Warszawa: PWN. 1964. 144 s.

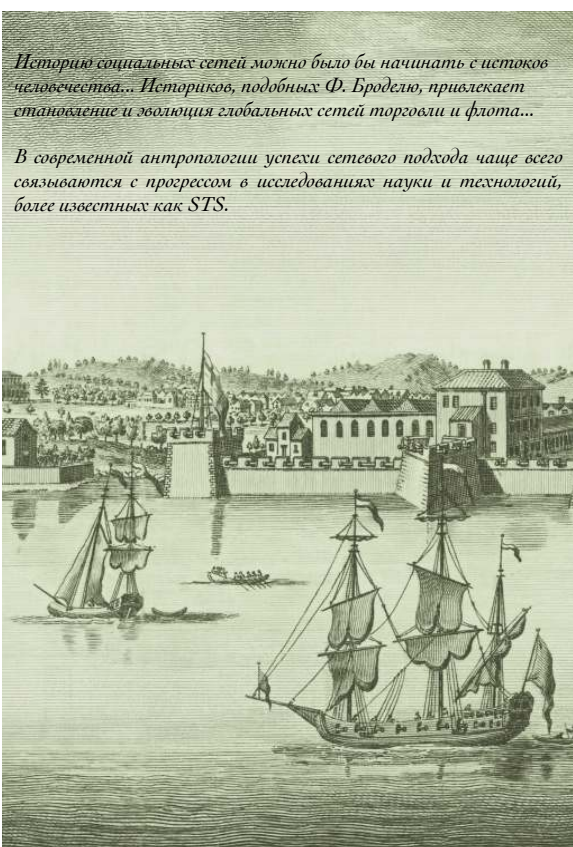
Smorąg Z., Słomski R. Ksenotransplantacja - możliwości i ograniczenia // Nauka, 2005. Nr.4. S. 133-148.

Transplantologia 2012 –
(http://www.zoz.chelmno.pl/zoz/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=32&Itemid=88 26.11.2012).

Tree J. Jeff Getty, 49, AIDS Activist Who Received Baboon Cells, Is Dead [Electronic source] // The New York Times. Oct.16, 2006.
(http://www.nytimes.com/2006/10/16/health/16getty.html?_r=2).

Tygodnik „Przegląd” 2011 (<http://www.przegladytygodnik.pl/index.php?site=artykul&id=11675> 12.12.2011).

Żabowska J. Przeszczepy, śmierć mózgowa i pokrewieństwo // „Opcit”, № 41. 18 marca 2010
(<http://www.opcit.pl/teksty/przeszczepy-smierc-mozgowa-i-pokrewienstwo/> 08.10.2012).



Историю социальных сетей можно было бы начинать с истоков человечества... Историков, подобных Ф. Броделю, привлекает становление и эволюция глобальных сетей торговли и флота...

В современной антропологии успехи сетевого подхода чаще всего связываются с прогрессом в исследованиях науки и технологий, более известных как STS.

СЕТЕВОЙ АНАЛИЗ

Наталья Богатырь

СЕТЕВОЙ АНАЛИЗ В АНТРОПОЛОГИИ:

*история и современность**

Не так давно я поймала себя на мысли, что рассказывая студентам о поисках альтернатив структурно-функционалистскому подходу, всегда обращаю их внимание на зарождение интерпретивизма, на линию, ведущую от Эванс-Причарда к Гирцу, и почти никогда не вспоминаю о традиции сетевого анализа в британской антропологии. Возможно, поэтому их так впечатляет сетевая «революция», которую во второй половине 1980-х – начале 1990-х гг. начали на границах дисциплины исследователи, изучавшие этнографическими методами развитие науки и технологий (*STS, science and technology studies; ANT, actor-network theory*). Интерес к исследованию социотехнических

сетей подстегивается, с одной стороны, работой переводчиков по донесению современной классики до российского читателя¹ и созданием центров STS-исследований (в Санкт-Петербурге и Томске), в которых уже несколько лет регулярно выступают лидеры этого направления; а с другой – появлением сетевой социальности, стремительным формированием языка и культуры социальных сетей, желанием найти адекватные инструменты для их изучения и осмысления. Вторя аспиранту из знаменитого эссе Бруно Латура (*Латур* 2014а), начинающие антропологи вопрошают: «Нужны ли для исследования новых технологий и социальных сетей особые методы сбора и анализа данных или отдельная «сетевая» теория? Комбинируются ли «сетевые» методы и теории с несетевыми? И вообще, что же такое «сеть» – рабочий инструмент, полезная метафора или усиливающее неопределенность исследователя слово из словаря повседневности?». По другому поводу, но похожие вопросы задавались и раньше, и, возможно, найденные тогда ответы могли бы помочь лучшему пониманию сегодняшней ситуации. Однако, как справедливо отметили еще в 2006 г. Ханна Нокс с коллегами (*Knox et al.* 2006), и истории сетевых подходов, и обсуждению возможной кооперации дисциплин, их практиковавших или практикующих, уделяется удивительно мало внимания. Между тем, сетевому анализу в антропологии уже около 70 лет.

А. Рэдклифф-Браун еще в 1940 г. в контексте описания сложности и разветвленности социальной структуры использовал две метафоры – (социального) поля² и социаль-

ной сети³, которые позже усилиями Реймонда Фёрса и Манчестерской школы превратилась в самостоятельные инструменты антропологического анализа (см., напр., *Никишенков* 2008)⁴. С одной стороны, полевые антропологи того времени в целом отмечали, что между дисциплинарной практикой и доминирующей структурно-функционалистской теорией существует очевидный разрыв. Фёрс писал, что «единицами обследования» для антрополога являются общество, сообщество, культура, а «единицами наблюдения» – множество событий в жизни людей и групп⁵. Чтобы перейти на высокий уровень абстракции, задаваемый теорией, полевому исследователю нужен был инструмент, который бы позволил проводить первичный анализ на более низком уровне с целью упрощения наблюдаемой сложности повседневной жизни. Для Фёрса таким «переходником» между структурой и действием стало понятие «социальной организации» (и используемое как его синоним, понятие «социального поля действия»). В отличие от социальной структуры как стабильной конфигурации, воспроизводящейся во времени, социальная организация/поле социального действия представляет собой множество изменяющихся во времени паттернов социального поведения и отношений. В каждый отдельный момент любой паттерн обладает структурой, но она является гибкой и приспосабливается индивидами к конкретным ситуациям взаимодействий⁶.

С другой стороны, многие антропологи, особенно те, кто вели наблюдения в городах, говорили о стремительной трансформации привычного им поля, о росте мобильно-

сти и взаимопроникновении культур. Они отмечали появление новых сообществ, основанных не на родстве и территориальной близости, а на общности профессий, занятий или увлечений. Так, Макс Глакман с коллегами (сначала в институте Родса–Ливингстона (IRL, 1939–1947 гг.), а затем в университете Манчестера) пытался понять, как члены нового африканского «интегрированного общества» на индивидуальном уровне преодолевают ситуации конфликтов, возникающие при столкновении норм традиционных культур с правилами колониальной администрации⁷. Глакман писал, что увидел в Зулулэнде «многоаспектное социальное поле, части которого могли быть слабо интегрированными или практически независимыми друг от друга» (Gluckman 1968, цит. по: Postill 2015). Для описания работы этого поля он ввел понятия «периферийных/соединяющих связей» (*peripheral/bridging ties*), «личных связей» (*personal ties*) и «личной сети» (*personal network*) как совокупности различных групп, пронизанных связями взаимодействующих людей. В Манчестере идея «интегрированного общества» переросла в теорию «социального поля» (*social field*), а впоследствии связанное понятие «политического поля» получило развитие в тёрнеровской теории «социальной драмы» (см. подробнее об этом, напр., в: Postill 2015).

Виктор Тёрнер использовал понятие «политического поля» для реконструкции «социальной драмы» восстания Идальго (1810–1811 гг.) (Turner 1974). Эта драма разворачивалась в быстро меняющемся политическом поле, которое создавалось целенаправленным человеческим дей-

ствием. Тёрнер определил политическое поле как «множество отношений между акторами, преследующими общие цели и исповедующими одинаковые ценности». Он утверждал, что социальная драма – это политический конфликт, который происходит внутри социальной группы, но может распространяться и на более широкое, межгрупповое поле, если не было предпринято никаких действий по его прекращению. Конфликт – это неперенный атрибут политического поля; все коалиции, альянсы и совместные действия в политическом поле направлены на поддержание противостояния сторон (*contentious action*) (Turner 1974: 128–132). Противостояние разрешается на пространственно ограниченных «аренах», где антагонисты – индивидуальные или корпоративные – сражаются друг с другом и, по итогам сражения, публично принимают свое главное решение (Turner 1974: 135). При этом «арена» не накладывается полностью на какой-либо географический район: конфликт распространяется точно, вместе с информацией, передающейся в социальном поле (Turner 1974: 132–133).

Другим концептом, который в рамках концепции «социального поля» активно развивали в 1950–1970-гг. манчестерцы, стала «социальная сеть» (*social network*). Социальную сеть они рассматривали как особый тип структуры (или как специфическую организационную форму⁸), для изучения которой требуются особые инструменты. Главными из них стали ситуационный анализ (*situational analysis*), расширенное исследование случая (*extended case study*)⁹, а также множество связанных концептов, уточня-

ющих и раскрывающих понятие «социальной сети». Совокупность этих инструментов получила название *антропологического сетевого анализа* (АСА).

Джереми Буасвен, подводя итоги первых 25 лет развития АСА, отметил, что изначальная простота могла бы сделать его очень востребованным не только антропологами, но и другими социальными исследователями, которые изучают различные ситуации социального неравновесия, асимметрию и конфликты в отношениях (Boimevain 1979). В самой антропологии довольно быстро определились несколько направлений, где сетевой анализ оказался наиболее продуктивным:

- контрасты между городом и деревней;
- отношения мужчин и женщин;
- трансформация отношений родства в сложных обществах;
- способы привлечения и манипулирования последователями в политике;
- распространение слухов.

В общей характеристике инструментария Буасвен отмечал, что антропологический сетевой анализ:

- рассматривает круги родственников и друзей, коалиции, группы, бизнес, индустрию и даже национальные государства как *сеть* – совокупность соединенных линиями точек, где точки маркируют единицы анализа (индивидов или группы), а линии –

социальные отношения;

- задает вопросы о том, кто с кем связан, каково содержание связей, какие паттерны формируют связи, как связаны эти паттерны и поведение, каковы отношения между паттернами и другими социальными факторами;
- делает акцент на изучении взаимосвязей, взаимозависимостей и их последствий для социального действия с целью прогнозирования поведения;
- позволяет изучать такие формы социальной организации, которые возникают во взаимодействии (патрон-клиентские сети, коалиции лидеров и последователей, клики, фракции, картели и другие временные альянсы на различных социальных уровнях);
- рассматривает родство, соседство, дружбу как сложно переплетающиеся отношения, передавая эту сложность с помощью идеи социального поля как сети сетей¹⁰.

Рассмотрим теперь, как в эмпирических исследованиях 1950-1970-х гг. развивались концепт социальной сети и связанные с ним понятия. В середине 1950-х гг. Джон Барнс определил социальную сеть как совокупность связей, формирующихся между парами людей на основе родства, дружбы и знакомства (Barnes 1954: 48)¹¹. Он рассматривал социальную сеть как разновидность социального поля, в котором участники соединены между собой не нормами формальных институтов, а личными связями (см. подробнее: Никишенков 2008: 400)¹². Основываясь на полевых наблюдениях над тем, как проявляется классовая

структура в норвежском приходе Бремнес, он выделил несколько характеристик *социальной сети*:

- у нее нет границ и координирующих организаций;
- элементы социальной сети не фиксированы;
- социальная сеть представляет собой множество перекрывающихся личных сетей;
- участники и связи социальной сети постоянно обновляются: одни отношения завязываются, другие разрываются или поддерживаются условно;
- большая часть связей выстраивается самими участниками, меньшая – наследуется (почти в каждую личную сеть включаются родственники);
- подобно билатеральному десценту, личная сеть уникальна и формируется вокруг Эго;
- каждый участник видит себя центром социальной сети, а в классовой структуре относит себя к среднему классу¹³;
- участники сети редко принадлежат к разным социальным классам (хотя иногда социальный статус родственников и соседей по отношению к Эго может отличаться);
- участников сети, с которыми не контактирует непосредственно (Барнс назвал их «друзьями друзей»), Эго в большей вероятностью располагает выше или ниже себя в социальной структуре.

Барнс отмечал, что в каждой сети есть *кластеры* людей, которые связаны друг с другом крепче, чем с другими участниками¹⁴. Для кластера людей одним из способов

демонстрации своей обособленности является формирование *группы*, к которой участник сети либо принадлежит, либо нет. Тем не менее, границы таких внутрисетевых кластеров и групп остаются нечеткими (Barnes 1954: 44).

Еще одно понятие, которое Барнс ввел в 1954 г., это «меш» (*mesh*, «сетка») – размер ячеек сети. В традиционных сообществах ячейки сети мелкие (*small mesh*), в индустриальных – большие (*large mesh*), поэтому в современных обществах, в целом, у людей меньше общих друзей, чем в традиционных. Переводя эту закономерность на язык сети, Барнс писал, что в примитивных культурах большинство связей, исходящих от Эго, довольно быстро к нему возвращаются. В современных обществах это встречается значительно реже (Barnes 1954: 44), что усложняет работу антрополога по всестороннему описанию посттрадиционных урбанизированных культур, где каждый человек формирует разные аудитории для множества исполняемых им ролей. Позже Барнс развил идею малых и больших ячеек в понятии «плотность сети» (*density*) (Barnes 1969: 63), а также предложил ряд аналитических инструментов, которые позволяли охарактеризовать структурные и интеракционные качества социальной сети (Ibid. 55–72). Я вернусь к обсуждению инструментария сетевых антропологических исследований ниже, а пока отмечу, что Барнс одним из первых назвал проблему («как анализировать взаимодействия людей, происходящие за пределами четко проведенных групповых границ?»), решение которой в то время активно искали и антропологи (например, Норман Уиттен и Альвин

Вульф в США (*Whitten, Wolfe* 1974), и представители смежных дисциплин. Одновременно с Барнсом, в США Теодор Каплоу предложил альтернативный социальным сетям квази-групповой концепт «окружений» (*ambiances*) (*Caplow* 1955)¹⁵, а чуть позже Чарльз Кадушин (*Kadushin* 1968; *Kadushin* 2011) использовал близкое по смыслу к «тотальной сети» (см. ниже) понятие «социальных кругов» (*social circles*), объединенных определенными интересами.

Барнс писал, что понятие сети в антропологии служит для описания и анализа социальных процессов, в которых взаимодействующие люди сталкиваются (*impinge on*) друг с другом, пересекая границы деревень, подкаст, линджей, и становятся частью «общей сети» (*total network*). Общая, или тотальная сеть – это совокупность множества пересекающихся личных сетей, отношения в которых определяются дружбой, родством, покровительством, а не членством в каких-либо группах или местом жительства. Поскольку анализ общей сети возможен только через скрупулезный анализ личных сетей, Барнс раздробил понятие личной сети на несколько более детализированных: «звезда» (*star*)¹⁶, «зона» (*zone*), «неполная сеть» (*partial network*), «неполная звезда» и «неполная зона» (последние три предназначены для изучения взаимодействий участников в определенных контекстах, например, для анализа сетей религиозных культов, обмена и пр.). Если личные сети – это эгоцентрические участки общей сети, то неполные – это её социоцентрические фрагменты. Анализ действия в терминах сети, по мнению Барнса, давал возможность по-

нять различные изменения (например, формирование нового политического лидерства, когда людям приходится делать выбор, искать помощь, информацию). Сходную область применения сетевого подхода очерчивал и Клайд Митчелл, определявший его как инструмент анализа масштабных процессов, в которых сохраняется связь с обычными людьми (*Kapferer* 2005: 112). Таким образом, с помощью понятия социальной сети манчестерцы теоретизировали социальное взаимодействие (*Handelman* 2005: 80) и преодолевали дисциплинарную заикленность на сообществе и локальности¹⁷. В то же время, более традиционно ориентированные исследователи быстро встроили новый подход в описательные работы в жанре *community studies* (*Young, Willmont* 1957; *Banton* 1966; *Frankenberg* 1966).

В середине 1950-х гг. инструментализацию метафоры социальной сети в контексте городских исследований начала антрополог Элизабет Ботт, которая изучала отношения родства в лондонских семьях. В отличие от своих коллег, она не ставила задачу понять, как работает общество в целом. Ее интересовало, как в современном городе функционирует традиционный институт семьи. Для этого она рассматривала совокупность отношений отдельных членов семей, а затем сравнивала их, чтобы выявить общее в понимании родства. Ботт была первой, кто отметил, что существует, как минимум, два типа личных сетей – сплоченные, плотно-связанные, закрытые (*close-knit, close*) и слабосвязанные, открытые (*loose-knit, open*). Она утверждала, что в плотно-связанных сетях роли мужа и жены обособлены сильнее, чем в слабосвязанных. Это наблю-

дение Ботт многократно уточнялось как антропологами, так и представителями других дисциплин. В социологии самым известным является различие «сильных» (strong) и «слабых» связей (*weak ties*), введенное в 1973 году Марком Грановеттером (Granovetter 1973; Грановеттер 2009). С выходом в 1957 г. книги Ботт «Семья и социальная сеть» (Bott 1971) сетевой подход для интерпретации поведения в различных социальных ситуациях стали использовать многие представители Манчестерской школы (особенно активно: Адриан и Филип Мейеры, Арнольд Ипстейн, Митчелл, чуть позже – Брюс Кепферер). Антропологи сосредоточились не столько на интеракционных факторах (например, стабильности или продолжительности отношений), сколько на структурных характеристиках сети, развивая такие понятия как «плотность» сети (*density*), «уровень связей» (*degree of connection*, т.е. среднее число отношений, которое имеет каждый член сети с другими членами этой же сети), «размер» (*size*) и «центрированность» (*centrality*) сети, «достижимость» участников сети (*reachability*) и т.д.

По признанию Барнса (Barne 1969: 76), сетевой анализ – это один из нечастых в истории антропологии примеров, когда «заточке инструментов» уделялось едва ли не больше внимания, чем их апробации в поле (подробно об этом периоде концептуальной работы см.: Bott 2003). В 1960-х гг. антропологи активно обсуждали как общие, так и разработанные для конкретных полей инструменты сетевого анализа, с помощью которых можно было тем или иным способом ограничить изучаемую личную сеть. Далеко не

все понятия и определения были тогда согласованы («квази-группа» (*quasi-group*), «клика» (*clique*), «коалиция» (*coalition*), «патрон-клиентская сеть» (*patron-client chain*), «фракция» (*faction*), «ядро» (*core*), «ограниченность» (*boundedness*), «конечность» (*finiteness*) – далеко не полный перечень спорных понятий). Многие термины дублировали друг друга (например, *cluster/sector/compartment*). Но были и такие, которые получили широкое признание, как, например, термин «подсеть деятельности» (*action-set*), введенный Адрианом Мейером для описания «других», связанных с определенной активностью Эго (Sanjek 1974: 590).

В конце 1960 – начале 1970-х гг. результаты этой теоретической и практической работы¹⁸ материализовались в нескольких программных публикациях и сборниках исследований, опиравшихся на понятие «социальных сетей» (Mitchell 1969; Aronson 1970; Boilevain, Mitchell 1973; Whitten, Wolfe 1974). Повышенное внимание к разработке терминологии, которое демонстрировали многие авторы, вероятно, и можно назвать необычным для антропологов, но сама идея создания инструмента для «точных» качественных исследований в 1950–1960-х гг. витала в воздухе. Сетевой анализ давал исследователям возможность получить количественные данные. Не только Барнс и Митчелл хотели с помощью математических методов достичь точности и измеримости результатов, обеспечить доказательность гипотез, которые антропологи проверяют в поле, и построить модели, объясняющие, что «действительно происходит» (а не то, что происходит по мнению людей, или

что могло бы происходить) (*Barnes* 1969: 54; *Mitchell* 1974). В том же направлении развивались социологические версии сетевого анализа, а социологи Барни Глезер и Ансельм Страус пытались придать позитивистскую точность этнографическим наблюдениям, пропуская их через формализованные процедуры построения «обоснованной теории» (*Glaser, Strauss* 1967). Многие тогда искали способы для изучения процессов и человеческих взаимодействий, не заложенные в институциональном анализе; всем этим поискам, в большей или меньшей степени, был присущ «школьный» характер (т.е. практики этих подходов ориентировались на немногочисленных лидеров, которые, в свою очередь, поддерживали и направляли работу своих учеников по пути формализации, усложнения метода и терминологии). В каждом случае находились и те, кто предупреждали, что энтузиазм практиков, стремящихся к еще большей строгости, способен навсегда похоронить тот или иной подход как инструмент исследования социальной жизни.

Так, в конце 1970-х гг. Буасвен иронично предсказал АСА скорое соседство с вымершими видами: птицей дронг, неандертальским человеком и социометрией (*Boissevain* 1979: 394). Сквозь разросшиеся концептуальные джунгли он увидел приближающуюся гибель направления, превращение сетевого анализа из инструмента решения социальных и теоретических проблем в эзотерический язык, на котором его носители разговаривают между собой. Буасвен с сожалением отмечал, что умножение концептов, терминов и математических манипуляций отпугивало

потенциальных пользователей АСА. Антропологи, социологи и политологи слишком много, на его взгляд, позаимствовали из математической теории графов, задушив метод жаргоном, теорией и техниками, разработанными для решения других проблем в рамках другой дисциплины (*Boissevain* 1979: 393). Он писал, что «преподносить этот арсенал антропологу, интересующемуся изучением политической мобилизации, все равно, что предлагать компьютерный терминал и самоучитель по сетевому анализу рыбаку, который всего-навсего хочет объяснить своему сыну, как распутать его запутавшуюся сеть»; в большинстве ситуаций полевые антропологи вполне могли обойтись привычной переписью и сводными таблицами.

Две другие опасности развития АСА, которые отмечали в 1970-х гг. Буасвен и Роджер Санджек, – это банализация (*trivialization*) исследовательских результатов и смешение метода с проблемой (т.е. стремление изучать «социальные сети», вместо того, чтобы отвечать с помощью сетевого анализа на антропологические вопросы) (*Sanjek* 1974: 589). Сравнение сетей по размеру, плотности, композиции нередко становилось самоцелью исследователей, а торжественно презентуемые результаты, основывающиеся на дорогих многотысячных выборках, оказывались скучными и очевидными (например, что люди, с которыми индивиды поддерживают отношения за пределами своего домохозяйства, в большинстве случаев являются их родственниками и друзьями).

Наконец, ряд критиков с сожалением констатировали, что несмотря на то, что в АСА был заложен определенный

теоретический потенциал, антропологи, выбравшие путь методологического усложнения, отказались от разработки самостоятельной теоретической рамки (Boismevain 1979: 392). Они привязывали АСА к теориям обмена и действия, реже – к теориям доверия (Уиттен и Вольф) или к ролевой теории (Лоуренс Криссман). Митчелл отмечал исключительное единодушие лидеров АСА в оценке возможностей создания собственной теории: «такой вещи, как теория социальных сетей, не существует; возможно, ее никогда и не будет» (Д. Барнс), «в идее социальной сети нет ничего революционного. Это тот тип понятий, которые могут использоваться в разных концептуальных рамках» (Э. Ботт), «социальная сеть – это просто техника сбора данных и анализа» (Б. Капферер) (цит. по: Mitchell 1974: 282). Все они рассматривали АСА как ответ на излишний формализм структурно-функционалистского подхода, как возможность более адекватно представить полевые данные и объяснить относительно неструктурированные социальные отношения, которые они наблюдали в сложных обществах (Mitchell 1974: 281). Другими словами, они пытались компенсировать недостатки существующего инструмента, а не заменить его новым. Возможно, поэтому они не стремились расширить круг антропологических проблем, к которым применяли АСА. В целом, антропологи продолжали исследовать сообщества и опираться на институциональный анализ, неразрывно связанный со структурным функционализмом; сетевые же подходы использовали преимущественно для изучения кризисных ситуаций и быстрых изменений, вызванных

миграциями, индустриализацией, глобализацией и т.п. (White 2006: 3–4).

Исследователи, предпринимавшие попытки охарактеризовать общие особенности АСА (Барнс, Митчелл, Ботт, Санджек, Буасвен и др.), отмечали, что:

- для антропологов сеть является эгоцентрическим концептом, который описывает взаимодействия одного человека с множеством «других» во времени и пространстве; эти «другие» и связи Эго с ними образуют тотальную сеть¹⁹; таким образом, сеть – это не социальная структура, противоположная группе²⁰;
- каждый антрополог вынужден выбирать критерии, в соответствии с которыми он ограничивает личную и тотальную сети для нужд своего исследования; устанавливая эти границы, он операционализирует метод;
- исследователи, как правило, отдают предпочтение либо изучению поведенческой социальной сети (т.е. того, как индивид устанавливает, поддерживает, разрывает отношения и как он распределяет свои время и ресурсы между собой и другими), либо анализу когнитивной социальной сети (т.е. того, как индивид переосмысливает свое место в социальном порядке и переоценивает связи с окружением)²¹;
- поведенческие сетевые методы в разных комбинациях ограничивают время (период взаимодействия Эго с другими), пространство (конкретное место

или ситуация) или специфическую деятельность индивида;

- когнитивные сетевые методы ограничивают личную сеть с помощью распределения «других» либо по категориям значимости, предложенным антропологом (родственники, соседи, лучшие друзья, друзья по работе, члены прихода, и т.п.), либо по тем категориям, которые Эго выбирает самостоятельно.

В 1970-х гг. почти все антропологи (кроме Митчелла и его учеников) отошли от сетевого анализа²², а понятие сети в антропологии стало чаще использоваться как метафора социальных отношений. Периодические всплески интереса к АСА в 1980–2000-х гг. были связаны не столько с попытками переосмысления опыта манчестерской школы, сколько, во-первых, с развитием сетевых подходов в смежных дисциплинах и с ростом возможностей для компьютерной обработки больших массивов данных и графической визуализации сетей, и, во-вторых, с развитием *actor-network theory* – направления в STS, которое условно можно назвать «этнографией науки и технологий».

Как манчестерцы до них, новые поколения исследователей ищут, где в современной антропологии могут использоваться сетевые подходы, какие недостатки привычных методов они способны компенсировать, какую скрытую, неочевидную социальную реальность позволяют исследовать?

Самым значительным (из претендующих на преемственность с манчестерской традицией²³) вкладом в этот поиск

является работа математического антрополога Дугласа Уайта и этнографа Уллы Йохансен (*White, Johansen* 2006). Йохансен несколько десятилетий посвятила изучению генеалогии номадических кланов Турции, а Уайт выстроил на ее огромных полевых материалах свою модель АСА. На протяжении многих лет Уайт исследовал структурные свойства сетей и развивал направленные на их описание иерархические концепты структурной сплоченности (*structural cohesion*) и структурной укорененности (*structural embeddedness*)²⁴ (*White, Moody* 2003), сплоченных сообществ (*cohesive communities*)²⁵ и «островов» (*cohesive islands*, под которыми он подразумевал сообщества в составе большой сети) и др. (*White, Howseman* 2003). Его интересовало то, как происходит кластеризация сети, превращающая ее в «тесные миры» (*small worlds*)²⁶, какую роль в ней играют «сильные» и «слабые» связи, что обеспечивает успешность и управляемость поиска в сети (*searchability, navigability*), где проходят границы сплоченных островов-сообществ и т.п. В исследовании номадических кланов он попытался объяснить характер связей между группами как узнаваемыми совокупностями реальных индивидов и организациями как конфигурациями позиций или отношений.

Опираясь на работу Муррея Лифа (*Leaf* 2004), он отмечал, что организации обычно формируются группами, но группы редко формируют только одну организацию. Фактически, все важные группы в сообществе множественно организованы, что усложняет их этнографическое описание и анализ. Этнографу легко найти группы людей, ко-

которые осознают свою общность в определенном материальном контексте и готовы рассказать о тех обязательствах, которые связывают их между собой. Сложности начинаются, когда нужно выявить не проговариваемые нормы и влияния событий и обязательств, которые существенны для участников в других группах и организациях, членами которых они являются. Уайт пытается с помощью сетевого анализа выделить общие паттерны групповых взаимодействий, которые связывают людей во всей социальной сети, а затем сравнить результаты с соответствующими организационными правилами, чтобы описать человеческое поведение и в контексте изменчивости, и в контексте устойчивости (White, Johansen 2006: 37–38). Продолжая свою предыдущую работу, Уайт обращается к свойству структурной сплоченности и вводит новое понятие, динамически связывающее структуру и поведение, – «эмерджентная сплоченная группа» (*emergent cohesive group*)²⁷. Он наделяет сплоченные группы качествами организации и утверждает, что такие структурированные субгруппы (а также их появление, поддержание, изменение и влияние на конфигурацию структуры сети) должны стать главным предметом АСА.

Сетевой анализ Уайта, безусловно, тяготеет к эзотерическим практикам предшественников²⁸. Повторить его впечатляющий и трудоемкий эксперимент сможет позволить себе далеко не каждый: как минимум, потребуется огромный массив этнографических данных (и, как в случае материалов Йохансен, сетевая методология, скорее всего, будет применяться к ним не на стадии сбора, а ретроспек-

тивно). В то же время, в последние тридцать лет и в науке, и за пределами научных дискуссий метафора сети приобрела такую популярность, что не могли не появиться менее позитивистские антропологические подходы к изучению многочисленных сетевых феноменов или попытки рассмотреть несетевые по сути явления в терминах сети. Самым модным способом по-новому говорить о сетях в конце 1980–1990-х гг. стала акторно-сетевая теория (АСТ). О развитии этого направления написано много, поэтому я ограничусь краткой справкой, чтобы пояснить, как мне видятся связи АСТ с АСА. Хотя последний был продуктом британского структурного функционализма, а первая тесно связана с французской социальной теорией и выросла из классической «этнографии науки»²⁹, их основатели преследовали близкие цели: сформировать наборы методологических инструментов для этнографического описания того, как создаются, поддерживаются и изменяются связи³⁰. Лидеры АСА и АСТ часто подчеркивали, что создавали подходы, а не теории. Определенную близость можно увидеть и в том, что главный интерес исследователей был направлен на изучение ситуаций неравновесия, изменений, конфликтов и борьбы. Однако АСТ-авторы гораздо ближе к интерпретативной антропологии (чем к структурно-функциональной) в своей принципиальной ориентации на качественный анализ и в том внимании к этнографическому тексту, которое неоднократно отмечал Бруно Латур. Так, например, в статье «Политики объяснения: альтернатива» он писал, что «рефлексивный характер нашего направления в будущем будут узнавать

по разнообразию жанров» (цит. по: *Czarniawska* 2009: 159)³¹.

В отличие от АСА, важнейшим для АСТ стало понятие «актора», которым обозначался не (или не только) Эго – действующий индивид, а, в духе «этнографии лабораторий», любой человеческий или нечеловеческий участник сети³². Таким нечеловеческим актором, по определению, являлось и пространство, физическая локальность. Наделение «нечеловеков» способностью действовать – до сих пор является одним из наиболее обсуждаемых положений АСТ (из недавних работ см., напр.: *Sauser* 2014). Теоретическое влияние на направление оказали семиотика и дискурс-анализ (понятие актанта – дискурсивной единицы, наделенной ролью – было заимствовано Латуром у Альгирдаса Греймаса), а также идеи Мишеля Сёрра (одним из центральных в АСТ стало сёрровское понятие «перевода» (*translation*) как совокупности переговоров, интриг, калькуляций и борьбы, благодаря которым акторы или силы приобретают авторитет действовать от имени других акторов или сил). В то же время, утверждение равноправия (симметрии) людей, вещей, гибридов и феноменов различной природы можно рассматривать в широком контексте «поворота к материальному», который в западной антропологии особенно ясно обозначился с появлением ставшего знаменитым сборника «Социальная жизнь вещей» (*Arpadurai* 1986).

Методически, уравнивание людей и «нечеловеков» означало, что АСТ-исследователи задавали ориентацию на анализ не личной, а гетерогенной тотальной сети, и по-

своему решали задачи определения ее границ. Поскольку опираться на категории, важные для таких акторов, было сложно, антрополог должен был ориентироваться на свое субъективное ощущение полноты изучаемой сети (больше того – буквально доверять своим ногам, т.к. ему предлагалось «следовать за вещами», нечеловеческими акторами). Латур писал, что сигналом того, что исследователь нашел всех человеческих и нечеловеческих акторов своего поля и проследил сложное переплетение их взаимосвязей, служит такое этнографическое описание, которое способно без привлечения внешних теорий объяснить наблюдаемую ситуацию (см. подробнее в: *Латур* 2014а). Так, стерев еще одну границу (на этот раз – между методом и теорией), лидер АСТ разрешил для своего направления проблему поиска адекватной теоретической рамки.

Представители АСА и АСТ по-разному определяли критерии выбора своего метода для того или иного исследования. Так, манчестерские антропологи видели в сетевом анализе инструмент, позволяющий исследователю выйти за пределы традиционной этнографической локальности через изучение удаленных участков сети («друзья друзей»), группы же, доступные непосредственному наблюдению, антрополог мог изучать с помощью несетевых инструментов. Ко времени же формирования АСТ сетевые формы организации стали привлекать все большее внимание социальных исследователей. Началось широкое распространение сетевых форм занятости (преимущественно, в сфере торговли), развитие информационно-коммуникационных технологий, рынков удаленного тру-

да и образования, и – главное – формирование глобального феномена, получившего название «сетевой социальности», в котором потерялась прежде четкая граница между «социальным» и «технологическим». Возможно, поэтому АСТ-теоретики предпочли развести анализ и феномен, изучая как сеть то, что не выглядит и не определяет себя как сеть.

В то же время многие исследователи из различных дисциплин³³ и практических полей сделали выбор в пользу феномена (т.е. сети как особой культурной формы, влияние которой все сильнее ощущается в современном мире). Такой выбор ставит перед ними новые методические и теоретические проблемы. Исследователям, выбравшим «сетевую социальность» в качестве своего объекта, приходится учитывать рекурсивный характер современных сетевых сообществ³⁴ и формировать аналитический язык, отличный от языка информантов³⁵, адаптировать под новые задачи исследовательские методы³⁶, подбирать совместимые с ними теории³⁷ и, возможно, даже задумываться о создании новых пакетов «метод-теория».

Примечания

* Наталья Викторовна Богатырь – старший преподаватель факультета социологии НИУ ВШЭ, научный сотрудник Центра STS ЕУСПб; e-mail: nbogatyry@hse.ru
Статья подготовлена при поддержке гранта Правительства Российской Федерации (договор № 14.U04.51.0001, Европейский университет в Санкт-Петербурге, ведущий ученый – проф. Ма-

рио Биаджоли).

1. Самой значительной «новинкой» обещает стать перевод книги Джона Ло (Ло 2015). До этого были опубликованы переводы других важных работ Ло и Бруно Латура (Латур 2014; Латур 2006а–г; Ло 2006).

2. Он вводит количественную характеристику структурных систем, которую называет «величиной общего поля социальных отношений», и, в зависимости от числа социальных контактов личности в наблюдаемом обществе, различает системы с узким и с широким общим полем социальных отношений (Рэдклифф-Браун 2001: 235).

3. «Я использую термин «социальная структура» для обозначения такой сети реально существующих отношений» (Рэдклифф-Браун 2001: 221).

4. В социологии историю сетевого анализа часто начинают с 1930-х гг., когда Дж. Морено предложил «социометрию» как инструмент изучения структуры малых групп, в основе которых лежат отношения дружбы и неформальные взаимодействия. В американской социальной психологии с сетевым анализом связывают работы А. Бавеласа, Л. Фестингера, Д. Картрайта и А. Зандера (1940–1950 гг.). См. подробнее в: (Scott 1988). О развитии сетевых методов в социологии см.: Barabasi 2002; Freeman 2004; Watts 2004 и др.

5. Сам Фёрс определил эти единицы наблюдения как «совокупность людей, участвующих в общей деятельности и связанных многочисленными отношениями таким образом, что цели любого индивида могут быть достигнуты только путем участия в действии совместно с другими»

(см.: *Firth* 2001a–г).

6. «...говоря о социальной организации мы имеем дело не с какой-то определенной обособленной организацией. Наш анализ относится к полю социального действия, определяемого в терминах последовательности паттернов» (*Firth* 1955: 2), «он подчеркивает, что социальное действие выражается через индивидуальное действие», отражая множественность выборов и решений, принимаемых в не жестко структурированных ситуациях. По сути, Фёрс предлагает рассматривать социальную организацию как неформальную сторону социальной структуры, гибкость которой поддерживает формальную (*Ibid.* 3).

7. История и хронология антропологических исследований 1930-1960-х гг. в IRL описаны в монографии Лин Шумахер (*Schumaker* 2001).

8. Некоторые современные антропологи тоже рассматривают сеть как особую культурную/социальную форму (см., напр.: *Riles* 2001).

9. См., напр., *Evans, Handelman* (Eds.) 2008 (сборник, суммирующий манчестерский опыт развития ситуационного анализа и расширенного исследования случая; ранее большая часть его статей была опубликована в спецвыпуске журнала *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* (2005. Vol. 49. No.3), а также: *Van Teeffelen* 1978; *Mitchell* 1983; *Kempny* 2005 и др.

10. Между тем, были исследователи, которые определяли сети и поля иначе. Так, например, в 1964 г. американский антрополог Эдвард Джей предлагал закрепить за эгоцентрической сетью общее понятие «поле», а отноше-

ния индивида с другими людьми или группами его сети в контексте той или иной деятельности рассматривать как специфические поля (*activity fields*), которые имеют смысл только для исследуемого человека и не обладают качествами единства или сплоченности. Сетью же он предлагал называть обладающую четкими границами совокупность людей, групп или сообществ, вовлеченных в ту или иную деятельность (*Jay* 1964: 138).

11. К этому времени он сменил университет Манчестера на Лондонскую школу экономики.

12. Барнс обозначает ее словом *network* и отмечает, что первоначально, вслед за М. Фортесом (который в 1940 г. высказал идею о том, что «связи родства и свойства создают сеть – *web*, – объединяющую унитарные десцентные группы» (цит. по: *Bott* 2002: 313), использовал слово *web*, но затем отказался от него, поскольку для многих оно ассоциируется с сетью паука, ему же хотелось продемонстрировать, что сеть не имеет единого центра. Он пишет: «Образ, который я себе представляю, это множество точек, *некоторые* из которых соединены линиями. Точки – это люди (или иногда – группы), а линии демонстрируют, кто с кем взаимодействует» (*Barnes* 1954: 43; *курсив добавлен*). Барнс говорит, что, конечно, мы можем применить этот образ к социальной жизни в целом, но предлагает в аналитических целях ограничить число элементов и связей, исключив из общей/тотальной сети все группы и кланы, которые принадлежат территориальному и индустриальному полям. В случае Бремнеса, оставшиеся отношения – это связи родства, соседства и дружбы, многие из

которых даже в таких небольших сообществах выходят за пределы территориальной и индустриальной систем (полей).

13. Исследование Барнса отчетливо показало, что такие аналитические категории как «класс», почти не находят соответствий в повседневной жизни людей.

14. В современном сетевом анализе под кластерами понимают сегменты сети с высокой плотностью. Если связи внутри кластера сильные, такие кластеры часто называют «кликами» (*cliques*) (см., напр.: Burt 1980: 79).

15. Каплоу описал такие свойства сетей/окружений как размер (*size*), плотность (*density*), соединение (*articulation*), эластичность (*elasticity*), протяженность (*duration*) и гомогенность (*homogeneity*) (цит. по: Bott 2003: 315).

16. Как отмечает Джон Скотт, восходящее к социометрии Дж. Морено понятие «звезды» (популярного индивида как центра притяжения в малых группах) получило большее развитие в социологических версиях сетевого анализа. Британские антропологи в дискуссиях 1950–1960 гг. наибольшее внимание уделяли понятию «плотности» сети (Scott 1988: 114; Barnes 1969).

17. Как отмечал Кепферер, эта замкнутость часто приводила к тому, что антропологи искали и находили «сообщество» даже там, где его не было (Kapferer 2005: 112).

18. Примечательно, что авторы большинства эмпирических исследований использовали понятие «социальной сети» ретроспективно, на стадии анализа, а не сбора данных (Mitchell 1974: 287).

19. Не только АСА 1950–1970 гг., но и большинство современных сетевых подходов ориентированы на личные сети, «на расширенную модель отношений «лицом-к-лицу». Выход за пределы эгоцентрических сетей и изучение реакций на действия, отдаленные во времени и пространстве, в сетевом анализе только начинаются (Glaeser 2005: 25).

20. Любопытно, что Митчелл особенно важным для АСА считал понятие «актор», хотя в дискуссии 1970-х гг. вокруг этого понятия широкого обсуждения не сложилось (Sanjek 1974: 595). В 1980–1990-х гг. концепт «актор» стал центральным для акторно-сетевой теории.

21. Санджек отмечал, что некоторые антропологи на разных этапах исследования исследуют разные сети. В частности, как смешанное он характеризовал исследование Ботт, поскольку вначале она ориентировалась на когнитивную сеть и просила своих информантов распределить значимые для них контакты по трем категориям (родственники, друзья и соседи), а затем задавала поведенчески-ориентированные вопросы (например, как часто тот или иной супруг встречается с членами своей сети, относящимися к разным категориям) (Sanjek 1974: 590–591).

22. С одной стороны, объяснением этого затишья может быть то, что 1970-е гг. стали временем расцвета интерпретивистских подходов, с другой стороны, как в случае с «обоснованной теорией» в социологии, сетевой анализ в антропологии оказался слишком тесно связан с конкретной школой, с методологией ситуационного анализа, с традицией манчестерских семинаров и с героическими

учителями: сначала с Глакменом («*Gluckman-oriented network*», – шутили о себе манчестерцы), затем – с Митчеллом.

23. Под преемственностью в этом случае я имею в виду не столько выбор традиционного для антропологии кейса – отношений родства, сколько инструментальное использование понятия сети, разработку собственного концептуального аппарата, а также опору уайтовского анализа на математические методы и структурно-функционалистскую логику (в соответствии с которой сеть – это механизм стабилизации и упорядочивания отношений, а задача аналитика – выделение устойчивых паттернов взаимодействий, которые оказывают наибольшее влияние на различные процессы, происходящие в сети (Glaser 2005: 23–24).

24. Укорененность – концепт, введенный экономическим социологом Марком Грановеттером для описания включенности, вписанности экономического действия в социальную структуру/в культуру, является сегодня, вероятно, одним из самых популярных в социальных науках.

25. Понятие «сплоченной группы» в социологии часто используется как синоним сообщества.

26. Теория тесного мира (более известная как теория шести рукопожатий) была сформулирована американскими психологами Стэнли Милгрэмом и Джеффри Трэверсом в 1969 г. на основе эксперимента, в ходе которого 300 добровольцев задействовали свои социальные сети, чтобы передать конверт незнакомцу, проживающему

в другом городе (Travers, Milgram 1969). Каждый из 60-ти полученных адресатов конвертов в среднем прошел по цепочке из пяти человек. По мере развития технологий связи, теория многократно проверялась: пользователи электронной почты и Facebook достигали незнакомых людей через те же пять шагов-рукопожатий в социальной сети.

27. Уайт различает структурно-сплоченные группы и клики. Клики для него – это локальные эмерджентные группы, в которых все участники связаны друг с другом отношениями дружбы. Этнограф может идентифицировать их без сетевого анализа, с помощью наблюдения и интервью. Чаще всего, люди прямо указывают на то, членами каких клик они являются. Иногда клики являются «безымянными группами», но даже в таких случаях их легко обнаружить, опираясь только на местное знание: начать с одного человека, узнать, кто его друзья, а затем создать субграфы, которые покажут взаимно связанных друзей. Проблема для этнографа состоит в том, что в среднего размера сети может быть сотня клик, и каждая пара отношений может перекрываться множеством способов (то же характерно для фракций как секретных групп).

28. Хотя есть и существенное отличие: Уайта интересуют не столько личные/эгоцентрические сети, сколько наиболее структурированные участки тотальной сети. Этот интерес сближает его с теми версиями сетевого анализа, которые развивались в социологии и получили обобщенное название «социального сетевого анализа»

(*social network analysis, SNA*).

29. Этнография науки – одно из направлений в социальных исследованиях науки, сторонники которого пытались показать, что научные факты, «открываемые» в лабораториях, социально конструируются учеными в процессе повседневных взаимодействий. Классической работой этого направления, развивавшегося в рамках общего для социальных наук прагматического поворота, стала вышедшая в 1979 г. «Лабораторная жизнь: социальное конструирование научных фактов» Бруно Латура и Стива Вулгара (*Latour, Woolgar* 1986), в которой был применен «наивный» этнографический подход к изучению деятельности биохимической лаборатории. Латур и Вулгар описали лабораторию как сеть пересекающихся силовых связей и продемонстрировали, что социальные факторы являются важнейшей частью научных практик. В трактовке авторов наука предстает как особая система убеждения, борьба ученых за утверждение своей позиции, которая (в случае успеха) приводит к принятию на веру научным сообществом (и обществом в целом) сконструированных учеными «фактов». Латур и Вулгар выделяют шесть главных элементов лабораторных практик: «конструирование» (*construction*), «соствязание» (*agonistic*), «материализация» (*materialization*), обеспечение «достоверности», «убедительности» (*credibility*), «среда» (*circumstances*), «фон» (*noise*) (подробнее см., напр., Хархордин 2006). По мнению авторов, во всех этих практиках активную и равноправную роль играют не только исследователи, но и неодушевленные акторы – лабораторное оборудование, инструменты, реги-

стрирующие приборы, записи и журналы, препараты, микробы, атомы, эпидемии, правительства, организации и т.д.

30. Как отдельное и активное направление АСТ возникло в 1988 г. и просуществовало до 1999 г. Представлено четырьмя основными авторами: Бруно Латуром, Джоном Ло, Мишелем Каллоном и Анн Мари Молл. Тематически, интересы АСТ оказались шире «лабораторий» и включали науку (в том числе, ее историю), технологии, а позже – сложные организации, экспертизу и различные рынки (направление АСТ, иногда называемое «антропологией экономизации» или «антропологией маркетизации», продолжало активно развиваться и после 1999 г. См., напр.: *Callon* 1998a, 1998b, 1999; *Callon et al.* 2002; *Callon, Muniesa* 2005; *Callon* 2007a, 2007b; *Callon, Rabeharisoa* 2008).

31. Лидеры АСТ не стремятся выстроить преемственность с какой-либо антропологической традицией, но многие антропологи отмечают близость подходов и считают работы акторно-сетевых теоретиков стимулирующими для развития своей дисциплины, которая активно выходит за пределы традиционно очерченного исследовательского поля.

32. Стоит отметить, что общепринятый акроним (ANT) – это результат неудачного перевода малоизвестных англоязычному миру в начале 1980-х гг. концептов французской теории (так *actant*, обозначающий любое человеческое или нечеловеческое действующее лицо, превратился в актора (*actor*), а *reseau* – в сеть (*network*). Позже Латур не раз заявлял о желании заменить *network* на *worknet* (ве-

роятно, чтобы четче обозначить сосредоточенность метода на взаимодействии участников, а не на сети как видимой организационной форме).

33. Причем, многие из тех, кто активно изучал локальные сообщества (напр., Wellman, Leighton 1979; Wellman, Wortley 1990; Amin 2005; Clark 2009 и др.), быстро включились в исследования персонализированных сообществ (Pabl, Spencer 2010), кибер/онлайн/интернет-сообществ (Wellman 2001; Wilson, Peterson 2002; Costa 2005; Willson 2010; Postill 2008; Piselli 2007), гипер-медиа организаций (Howard 2002) и пр. Стремительно растет число антропологических работ. Недавнюю хорошую подборку см. в: Horst, Miller 2012.

34. Нокс, Сэвидж и Харви (Knox et al. 2006: 114–115) не случайно обращают внимание на работу антрополога Аннелизы Райлз (Riles 2001), в которой она еще в 2001 г. охарактеризовала сеть как рекурсивную, рефлексивную культурную форму. Позже, в 2008 г., о рекурсивном характере «аудиторий» (*recursive publics*), создаваемых компьютерными энтузиастами в Интернете для совместного создания программного обеспечения писал другой антрополог, Крис Келти (Kelty 2008; Богатырь 2012а).

35. Например, некоторые понятия АСА скорее осложняют работу сегодняшнего сетевого антрополога. Когда я представляю студентам понятие «друзья друзей» как аналитический инструмент, по рядам завсегдатаев «Фэйсбука» и «ВКонтакте» прокатывается волна безудержного веселья.

36. Этнографию часто называют в числе наиболее гиб-

ких и настраиваемых инструментов исследователя «сетевой социальности» и «сетевых сообществ». Так появились *technography*, *netnography*, *blography* и другие (иногда – брендированные) адаптации антропологического метода. В целях экономии времени читателя, я не буду давать здесь их характеристику, поскольку у меня была возможность сделать это прежде (Богатырь 2012б).

37. Мне представляются любопытными размышления Джона Постилла, разводящего устойчивые сферы практик и неустойчивые сферы действий (войны, протесты и т.п.) как крайние точки континуума. Понятия «сообщество», «публичная сфера», «сеть», на его взгляд, утрачивают операциональность, т.к. носят эмоциональный и предписывающий характер, описывая феномены, тяготеющие к полюсу «практик» («как должно быть»). Для описания полюса неустойчивости Постилл ищет «нейтральное» понятие, способное пролить свет на «действительное» положение дел. В качестве такого понятия он предлагает концепт «поля», в котором синтезированы понимания двух разных «полевых» традиций (манчестерской школы и П. Бурдьё) (см. подробнее в: Postill 2008).

Библиография

Богатырь 2012а – Богатырь Н.В. Рец. на: Christopher M. Kelty. Two Bits: The Cultural Significance of Free Software. Durham, London: Duke University Press, 2008. 378 p. // Этнографическое обозрение. 2012. № 1. С. 178–181.

- Богатырь* 2012б – *Богатырь Н.В.* Антропология организаций и сетевых сообществ: история и современность // *Этнографическое обозрение*. 2012. № 3. С. 3–12.
- Грановеттер* 2009 – *Грановеттер М.* Сила слабых связей (перевод З.В. Котельниковой) // *Экономическая социология*. 2009. Т. 10. № 4. С. 31–50.
- Латур* 2014 – *Латур Б.* Пересборка социального: Введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. 380 с.
- Латур* 2014а – *Латур Б.* О сложности быть акторно-сетевым теоретиком: интерлюдия в форме диалога // *Латур Б. Пересборка социального: Введение в акторно-сетевую теорию* / Пер. с англ. И. Полонской. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. С. 197–219.
- Латур* 2006а – *Латур Б.* Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Пер. с франц. Д.Я. Калугина. СПб.: Издательство Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2006. 240 с.
- Латур* 2006б – *Латур Б.* Об интеробъективности // *Социология вещей. Сборник статей* / Под ред. В.С. Вахштайна. М.: Издательский дом «Территория будущего». 2006. С. 169–198.
- Латур* 2006в – *Латур Б.* Где недостающая масса? Социология одной двери // *Социология вещей. Сборник статей* / Под ред. В.С. Вахштайна. М.: Издательский дом «Территория будущего». 2006. С. 199–222.
- Латур* 2006г – *Латур Б.* Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // *Социология вещей. Сборник статей* / Под ред. В.С. Вахштайна. М.: Издательский дом «Территория будущего». 2006. С. 342–362.
- Ло* 2015 – *Ло Дж.* После метода: беспорядок и социальная наука / Пер. с англ. С. Гавриленко, А. Писарева, П. Хановой. Науч. ред. С. Гавриленко. М.: Издательство Института Гайдара, 2015.
- Ло* 2006 – *Ло Дж.* Объекты и пространства // *Социология вещей. Сборник статей* / Под ред. В.С. Вахштайна. М.: Издательский дом «Территория будущего». 2006. С. 223–243.
- Никишенков* 2008 – *Никишенков А.А.* История британской социальной антропологии. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. 496 с.
- Рэдклифф-Браун* 2001 – *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функция в примитивном обществе: Очерки и лекции / С предисловием Э.Э. Эванс-Причарда и Ф. Эггана. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 304 с.
- Фирт* 2001б – *Фирт Р.* Структура и организация в малом сообществе (начало) // *Личность. Культура. Общество*. 2001. Т. 3. Вып. 1 (7). С. 120–136.
- Фирт* 2001в – *Фирт Р.* Структура и организация в малом сообществе (продолжение) // *Личность. Культура. Общество*. 2001. Т. 3. Вып. 2 (8). С. 146–172.
- Фирт* 2001г – *Фирт Р.* Структура и организация в малом сообществе (продолжение) // *Личность. Культура. Общество*. 2001. Т. 3. Вып. 3 (9). С. 118–140.

- Фирт* 2001г – *Фирт Р.* Структура и организация в малом сообществе (окончание) // *Личность. Культура. Общество*. 2001. Т. 3. Вып. 4 (10). С. 189–206.
- Хархордин* 2006 – *Хархордин О.* Предисловие редактора // Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Науч. ред. О.В. Хархордин. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. С.5–56.
- Amin* 2005 – *Amin A.* Local Community on Trial // *Economy and Society*. 2005. Vol. 34. Pp. 612–633.
- Appadurai* 1986 – *Appadurai A.* Introduction: Commodities and the Politics of Value // *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* / Ed. A. Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Pp. 3–63.
- Aronson (Ed.)* 1970 – *Aronson D.R.* Editor's Preface // *Canadian Review of Social Anthropology*. 1970. Vol. 7. No. 4. Pp. 221–225.
- Banton (Ed.)* 1966 – *The Social Anthropology of Complex Societies* / Ed. M. Banton. London: Tavistock, 1966. 156 p.
- Barabasi* 2002 – *Barabasi A-L.* Linked: The New Science of Networks. Cambridge, MA: Perseus, 2002. 280 p.
- Barnes* 1954 – *Barnes J.A.* Class and Committees in a Norwegian Island Parish // *Human Relations*. 1954. Vol. 7. Pp. 39–58.
- Barnes* 1969 – *Barnes J.A.* Networks and Political Process // *Social Networks in Urban Situations: Analysis of Personal Relationships in Central African Towns* / Ed. C.J. Mitchell. Manchester: Manchester University Press, 1969. Pp. 51–76.
- Boissevain* 1979 – *Boissevain J.* Network Analysis: A Reappraisal // *Current Anthropology*. 1979. Vol. 20. No. 2. Pp. 392–394.
- Boissevain, Mitchell (Eds.)* 1973 – *Network Analysis. Studies in Human Interaction* / Eds. J. Boissevain, J.C. Mitchell. The Hague: Mouton, 1973. 271 p.
- Bott* 1955 – *Bott E.* Urban Families: Conjugal Roles and Social Networks // *Human Relations*. 1955. Vol. 8. No.4. Pp. 345–384.
- Bott* 1971 – *Bott E.* Family and Social Network. 2nd ed. London: Tavistock, 1971. 252 p.
- Bott* 2003 – *Bott E.* Family and Social Network. Reprint edition. Oxford: Routledge, 2003. 400 p.
- Callon* 1998a – *Callon M.* Introduction: The Embeddedness of Economic Markets in Economics // *The Laws of the Markets* / Ed. M. Callon. Oxford: Blackwell, 1998. Pp. 1–57.
- Callon* 1998b – *Callon M.* An Essay on Framing and Overflowing: Economic Externalities Revisited by Sociology // *The Laws of the Markets* / Ed. M. Callon. Oxford: Blackwell, 1998. Pp. 244–269.
- Callon* 1999 – *Callon M.* Actor-Network Theory – the Market Test // *Actor Network Theory and After*. Eds. J. Law, J. Hassard. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. Pp. 181–195.
- Callon et al.* 2002 – *Callon M., Méadel C., Rabeharisoa V.* The Economy of Qualities // *Economy and Society*. 2002. Vol. 31. No. 2. Pp. 194–217.

- Callon* 2005 – *Callon M., Muniesa F.* Economic Markets as Calculative Collective Devices // *Organization Studies*. 2005. Vol. 26. No. 8. Pp. 1229–1250.
- Callon* 2007a – *Callon M.* What Does It Mean to Say That Economics Is Performative? // *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*. Eds. MacKenzie, F. Muniesa, L. Siu. Princeton: Princeton University Press, 2007. Pp. 311–357.
- Callon* 2007b – *Callon M.* An Essay on Growing Contribution of Economic Markets to the Proliferation of the Social // *Theory, Culture & Society*. 2007. Vol. 24. No. 7–8. Pp. 139–163.
- Callon, Rabearisoa* 2008 – *Callon M., Rabearisoa V.* The Growing Engagement of Emergent Concerned Groups in Political and Economic Life // *Science, Technology, & Human Values*. 2008. Vol. 33. No. 2. Pp. 230–261.
- Caplow* 1955 – *Caplow T.* The Definition and Measurement of Ambiences // *Social Forces*. 1955. Vol. 34. No. 1. Pp. 28–33.
- Czarniawska* 2009 – *Czarniawska B.* STS Meets MOS // *Organization*. 2009. Vol. 16. No. 1. Pp. 155–160.
- Clark* 2009 – *Clark A.* From Neighbourhood to Network: A Review of the Significance of Neighbourhood in Studies of Social Relations // *Geography Compass*. 2009. Vol. 3. No. 4. Pp. 1559–1578.
- Cole* 1977 – *Cole J.W.* Anthropology Comes Part-way Home: Community Studies in Europe // *Annual Review of Anthropology*. 1977. Vol. 6. Pp. 349–378.
- Costa* 2005 – *Costa R. da.* On a New Concept of Community: Social Networks, Personal Communities and Collective Intelligence // *Interface (Botucatu)*. 2005. Vol. 9. No. 17. Pp. 235–248. [Электронный ресурс.] URL: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-32832005000200003&script=sci_arttext&tlng=en
- Evens, Handelman (Eds.)* 2008 – The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology / Eds. T.M.S. Evens, D. Handelman. N.Y.: Berghahn Books, 2008. 344 p.
- Firth* 1955 – *Firth R.* Some Principles of Social Organization // *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1955. Vol. 85. No. 1/2. Pp. 1–18.
- Frankenberg* 1966 – *Frankenberg R.J.* Communities in Britain. Harmondsworth: Penguin, 1966. 313 p.
- Freeman* 2004 – *Freeman L.C.* The Development of Social Network Analysis: A Study in the Sociology of Science. Vancouver: Empirical Press, 2004. 208 p.
- Glaeser* 2005 – *Glaeser A.* An Ontology for the Ethnographic Analysis of Social Processes: Extending the Extended-Case Method // *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*. 2005. Vol. 49. No. 3. Pp. 16–45.
- Glaser, Strauss* 1967 – *Glaser B., Strauss A.* The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research. Chicago: Aldine Publishing, 1967. 271 p.
- Gluckman* 1968 – *Gluckman M.* Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. 2nd ed. Manchester: Manchester University Press, 1968. 77 p.

- Granovetter* 1973 – *Granovetter M.* The Strength of Weak Ties // American Journal of Sociology. 1973. Vol. 78. No. 6. Pp. 1360–1380.
- Handelman* 2005 – *Handelman D.* The Extended Case: Interactional Foundations and Prospective Dimensions // Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice. 2005. Vol. 49. No. 3. Pp. 61–84.
- Horst, Miller* (Eds.) 2012 – Digital Anthropology / Eds. H.A. Horst, D. Miller. L., N.Y.: Bloomsbury, 2012. 316 p.
- Howard* 2002 – *Howard P.N.* Network Ethnography and the Hypermedia Organization: New Media, New Organizations, New Methods // New Media & Society. 2002. Vol. 4. No. 4. Pp. 550–574.
- Jay* 1964 – *Jay E.J.* The Concepts of 'Field' and 'Network' in Anthropological Research // Man. 1964. Vol. 64. Pp. 137–139.
- Kadushin* 1968 – *Kadushin Ch.* Power, Influence and Social Circles: A New Methodology for Studying Opinion Makers // American Sociological Review. 1968. Vol. 33. No. 5. Pp. 685–699.
- Kadushin* 2011 – *Kadushin Ch.* Understanding Social Networks: Theories, Concepts, and Findings. Oxford: Oxford University Press, 2011. 264 p.
- Kapferer* 1987 – *Kapferer B.* The Anthropology of Max Gluckman // Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice. 1987. No. 22 (Power, Process and Transformation: Essays in Memory of Max Gluckman). Pp. 3–21.
- Kapferer* 2005 – *Kapferer B.* Situations, Crisis, and the Anthropology of the Concrete: The Contribution of Max Gluckman // Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice. 2005. Vol. 49. No. 3. Pp. 85–122.
- Kelty* 2008 – *Kelty Ch. M.* Two Bits: The Cultural Significance of Free Software. Durham, London: Duke University Press, 2008. 378 p.
- Kempny* 2005 – *Kempny M.* History of the Manchester 'School' and the Extended-Case Method // Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice. 2005. Vol. 49. No.3. Pp. 144–165.
- Knox et al.* 2006 – *Knox H., Savage M., Harvey P.* Social Networks and the Study of Relations: Networks as Method, Metaphor and Form // Economy and Society. 2006. Vol. 35. No. 1. Pp. 113–140.
- Latour, Woolgar* 1986 – *Latour B., Woolgar S.* Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts. Princeton: Princeton University Press, 1986. 296 p.
- Leaf* 2004 – *Leaf M.J.* Cultural Systems and Organizational Processes: Observations on the Conference Paper // Cybernetics and Systems: An International Journal. 2004. Vol. 35. No. 2-3. Pp. 289–313.
- Mitchell* (Ed.) 1969 – Social Networks in Urban Situations: Analysis of Personal Relationships in Central African Towns / Ed. C.J. Mitchell. Manchester: Manchester University Press, 1969. 378 p.
- Mitchell* 1974 – *Mitchell C.J.* Social Networks // Annual Review of Anthropology. 1974. No. 3. Pp. 279–299.
- Mitchell* 1983 – *Mitchell C.J.* Case and Situation Analysis // The

- Sociological Review. 1983. Vol. 31. No. 2. Pp. 187–211.
- Pabl, Spencer* 2010 – *Pabl R., Spencer L.* Family, Friends and Personal Communities: Changing Models-in-the-mind // Working Papers. Institute for Social and Economic Research, University of Essex. 2010. No. 2010-01. 25 p.
- Piselli* 2007 – *Piselli F.* Communities, Places, and Social Networks // American Behavioral Scientist. 2007. Vol. 50. No. 7. Pp. 867–878.
- Postill* 2008 – *Postill J.* Localizing the Internet Beyond Communities and Networks // New Media & Society. 2008. Vol. 10. No. 3. Pp. 413–431.
- Postill* 2015 – *Postill J.* Fields: Dynamic Configurations of Practices, Games and Socialities // Thinking Through Sociality: An Anthropological Interrogation of Key Concepts / Ed. V. Amit. Oxford: Berghahn Books, 2015. 224 p.
- Riles* 2001 – *Riles A.* The Network inside Out. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001. 272 p.
- Sanjek* 1974 – *Sanjek R.* What is network analysis, and what is it good for? // Reviews in Anthropology. 1974. Vol. 1. No. 4. Pp. 588–597.
- Sayes* 2014 – *Sayes E.* Actor-Network Theory and methodology: Just what does it mean to say that nonhumans have agency? // Social Studies of Science. 2014. Vol. 44. No. 1. 134–149.
- Scott* 1988 – *Scott J.* Social Network Analysis // Sociology. 1988. Vol. 22. No. 1. Pp. 109–127.
- Schumaker* 2001 – *Schumaker L.* Africanizing Anthropology: Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa. Durham: Duke University Press. 376 p.
- Travers, Milgram* 1969 – *Travers J., Milgram S.* An Experimental Study of the Small-World Problem // Sociometry. 1969. Vol. 32. Pp. 425–443.
- Turner* 1974 – *Turner V.* Hidalgo: History as Social Drama // Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca: Cornell University Press, 1974. Pp. 98–155.
- Van Teeffelen* 1978 – *Van Teeffelen T.* The Manchester School in Africa and Israel: a critique // Dialectical Anthropology. 1978. Vol. 3. No. 1. Pp. 67–83.
- Watts* 2004 – *Watts D.J.* The “New” Science of Networks // Annual Review of Sociology. 2004. Vol. 30. Pp. 243–270.
- Wellman* 2001 – *Wellman B.* Physical Place and Cyberplace: The Rise of Personalized Networking // International Journal of Urban and Regional Research. 2001. Vol. 25. No. 2. Pp. 227–252.
- Wellman, Leighton* 1979 – *Wellman B., Leighton B.* Networks, Neighborhoods, and Communities: Approaches to the Study of the Community Question // Urban Affairs Quarterly. 1979. Vol. 14. No. 3. Pp. 363–390.
- Wellman, Wortley* 1990 – *Wellman B., Wortley S.* Different Strokes from Different Folks: Community Ties and Social Support // American Journal of Sociology. 1990. Vol. 96. No. 3. Pp. 558–588.

- Willson* 2010 – *Willson M.* Technology, Networks and Communities // Information, Communication & Society. 2010. Vol. 13. No. 5. Pp. 747–764.
- Wilson, Peterson* 2002 – *Wilson S. M., Peterson L. C.* The Anthropology of Online Communities // Annual Review of Anthropology. 2002. Vol. 31. Pp. 449–467.
- White, Houseman* 2003 – *White D.R., Houseman M.* The Navigability of Strong Ties: Small Worlds, Tie Strength, and Network Topology. Self-organization in Strong-tie Small Worlds // Complexity. 2003. Vol. 8. No. 1. Pp. 72–81.
- White, Moody* 2003 – *White D.R., Moody J.* Structural Cohesion and Embeddedness: A Hierarchical Concept of Social Groups // American Sociological Review. 2003. Vol. 68. Pp. 103–127.
- White, Johansen* 2006 – *White D.R., Johansen U.* Network Analysis and Ethnographic Problems: Process Models of a Turkish Nomad Clan. Oxford: Lexington Books, 2006. 544 p.
- Whitten, Wolfe* 1974 – *Whitten N., Wolfe A.* Network Analysis // Handbook of Social and Cultural Anthropology / Ed. J. Honigmann. Chicago: Rand McNally, 1974. Pp. 717–746.
- Young, Willmott* 1957 – *Young M., Willmott P.* Family and Kinship in East London. London: Routledge and Kegan Paul, 1957. 234 p.

НОВЫЕ ПОДХОДЫ

Изучение религий вряд ли можно отнести к новым объектам в антропологии: их исследования стартовали одновременно со становлением полевой этнографии. Однако если речь идет о коренных трансформациях прежних ритуалов или рождении новых культов мы действительно сталкиваемся с новизной. Оказаться свидетелем такого рождения – редкая для антрополога удача...



ЭТНОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ

Ольга Богатова

КОНСТРУИРОВАНИЕ САКРАЛЬНОГО СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА ЭРЗЯНСКОГО НЕОЯЗЫЧЕСКОГО РИТУАЛА: *религиозные и политические практики**

Предметом данного исследования являются пространственные модусы процесса социального конструирования ритуально-символического комплекса в современных неоязыческих эрзянских молениях (озксах). Изучение этих феноменов, основанное на данных, полученных методами наблюдения, интервью с руководителями молений, анализ документов (этнографических описаний, молитвенных и песенных текстов, публикации и исторических документов) включает такие аспекты проблемы, как социальные характеристики современных ритуальных субъектов, критерии выбора ими ритуальных пространств, приписываемые этим про-

странствам сакральные атрибуты, а также социальные характеристики мест проведения озксов, включая дизайн пространственной среды, художественно-символическое оформление, образцы взаимодействия участников друг с другом и объектами культа.

Согласно признанной среди религиоведов точке зрения, ритуальным пространствам обычно приписывается сакральное значение как «места силы» и символического центра мира, в котором осуществляется контакт и происходит обмен сообщества людей энергией с предками и богами, которые легитимируют его лидеров и их наделяют «силой» в виде властных полномочий (Громов 2005: 19). Кроме того, ритуальные практики, как и все остальные, имеют пространственный модус, который также связан с трансформацией как субъектов ритуала, так и его пространственной среды. В дальнейшем мы намерены доказать, что сам сакральный статус современных моленных мест является следствием социальной деятельности по конструированию религиозного и национального сообщества.

Сообщество организаторов и участников воссоздаваемых дохристианских эрзянских ритуалов можно охарактеризовать как новое религиозное движение неоязыческого или «нативистского» характера, в соответствии с определением А. В. Гайдукова, который называет «новым язычеством» или современным нативизмом

«совокупность религиозных, парарелигиозных, общественно-политических и историко-культурных объединений и движений, обращающихся в своей деятельности к дохристианским верованиям и культам, обрядовым и магическим практикам, занимающихся их возрождением и реконструкцией» (Гайдуков 2012).

По типологии В. А. Шнирельмана представителей этого движения можно отнести к «идеологическим язычникам» (Шнирельман 2001: 29), хотя сами они по ряду причин возражают против термина «язычество», считая его оценочным и идеологически ангажированным, а также отрицая политеистический характер эрзянских дохристианских верований. В этом отношении «знаковым» является высказывание директора Музея эрзянской культуры Лукояновского района и создателя «этнопарка» деревянной скульптуры Н. И. Аношкина, на озксе «Эрзянь лисьмапря» 2014 г. во время ритуального обхода молитвенного кургана: *«Это не какой-нибудь поганый языческий обряд, это наша древняя культура!»* (Хотя известно со слов организаторов, что идея «хоровода» принадлежит первому ритуальному старейшине (озате) современных озксов — создателю фолк-группы «Торама» В. И. Ромашкину, выступившему в качестве их режиссёра).

Проект возрождения «эрзянской веры» первоначально формировался в контексте более широкого поли-

тического проекта придания эрзянам статуса этнонации, пропагандируемого группой активистов национал-радикального эрзянского движения в Мордовии. По мнению Н. И. Аношкина,

хотя в своем большинстве эрзя-народ — продукт советской эпохи, и живет вне религии, всенародное моление «Раськень Озкс» эрзянами воспринимается как национальный праздник, духовный источник. Не вдаваясь в философию, образ Бога Инешкипаза и народная религия имеет конкретную, осязаемую нить, связывающую с прошлым, и именно в силу этого они востребованы народом» (Аношкин 2010).

Социоцентризм, характерный как для традиционной дохристианской религии мордвы, так и для её современной реконструкции, позволяет использовать в исследовании этих явлений социологический подход к религии, основы которого были сформулированы Э. Дюркгеймом, рассматривавшим её как «явление главным образом социальное», религиозные представления — как «коллективные представления, выражающие коллективные реальности», а обряды — как «способы действия, возникающие только в собравшихся вместе группах и призванные возбуждать, поддерживать или восстанавливать определённые ментальные состояния этих групп» (Дюркгейм 2000: 501), а также социально-антропологический подход, включая концепцию ритуального процесса В. Тэрнера, и перформативный, под-

ход, сформулированный К. Вульфом, суть которого заключается в том, что «ритуалы создают сообщество», а социальные сообщества рассматриваются как «причина, процесс и последствие ритуала», создающие и стабилизирующие свою идентичность и социальный порядок «через символическое и перформативное содержание своих ритуальных действий» (Вульф 2008: 170-171), включая их преемственность с прошлым, повторяемость, связь с сакральным пространством, согласованность физических действий участников.

Вульф обращает внимание на то, что созданию новых ритуалов и сообществ способствует отсылка к прошлому, а именно к предыдущим ритуальным перформансам, которая в разных случаях может быть очень точной или приблизительной, но в любом случае устанавливает непрерывность ритуала, которая «стабилизирует и легитимирует порядок сообщества, поскольку непрерывность создаёт впечатление, будто воспроизведённая в ритуале социальная ситуация всегда уже была такой и потому «естественна»» (Вульф 2008: 172), исходя из общей парадигмы «изобретения традиций» Э. Хобсбаума, охарактеризовавшего этот процесс как «формализацию и ритуализацию» новых социальных практик и ритуально-символических комплексов, которые предлагают «ответ на новую ситуацию в форме отсылки к ситуации старой, или же они создают себе прошлое путем их

как бы обязательного повторения» (Hobsbawm *et al.* 1983: 2). В нашем случае происходит «переизобретение» ритуально-символического комплекса, в котором традиционные религиозные практики творчески трансформируются для легитимации современного политического проекта.

Эрзянский нативизм не образует «религиозного объединения» в организационном смысле, т.е. религиозной группы или организации с чёткими групповыми границами и повседневными рутинными религиозными практиками. Религиозная деятельность этого движения заключается в подготовке и проведении молебний-озксов, участники которых в процессе ритуала осознают себя одновременно и религиозной «коммунитас», т.е., в соответствии с определением автора этого понятия В. Тэрнера, нестратифицированной модели общества как «общины или даже общности равных личностей, подчиняющихся верховной власти ритуальных старейшин» (Тэрнер 1983: 170), и национальной общностью, причём это самосознание является и причиной, и следствием ритуального процесса.

Мы шли в одной цепи, спирально ее закручивая, и с каждым витком спирали чувство ЕДИНЕНИЯ росло в нас. Кто был в той цепи, тот ощутил это несомненно. Причем, в центре спирали подъём был столь велик, что люди просто бросились в едином

порыве обнимать друг друга. И я поняла, что это и есть тот самый главный миг, ради которого я здесь. Для меня это был самый мощный аккорд, тот самый сакральный смысл, который я стремилась постичь, — вспоминает участница Раськень Озкса 2010 г. (Ротанова 2010) из Санкт-Петербурга.

Эти социальные характеристики эрзянского нативизма находят определённое соответствие в традиционных мордовских обрядах, которые организаторы озксов изучали по историческим документам и этнографическим описаниям П. И. Мельникова (А. Печерского), М. Е. Евсевьева и текстам финского фольклориста Х. Паасонена: тождеством религиозных и социальных общностей разного масштаба, соответствующих семейным, сельским, «волостным» или более масштабным озксам, сопровождавшимся обсуждением общинных или межобщинных проблем; руководством молениями со стороны пожизненно избранных ритуальных старейшин (мужчин-озатей и женщин-озав) и глав сельской общины, выполняющих функции организаторов и распорядителей — озксонь прявтов — с добровольными помощниками и при отсутствии профессионального или наследственного жречества; совместным решением хозяйственных вопросов, включая сбор денежных и натуральных пожертвований, например, на покупку жерт-

венного животного или в виде воска для моленной свечи, укреплявшим солидарность сельской общины; наконец, совместным обращением к предкам (Евсевьев 1966; Корнишина 2007; Мельников 1981).

С другой стороны, воссоздание дохристианской религиозной традиции, основные ритуальные формы которой в отдельных местностях сохранялись длительное время и после христианизации мордвы, в основном завершённой в XVIII в., вплоть до разрушения сельской общины, обеспечивавшей выживание этой традиции, в процессе коллективизации, происходило в 90-е гг. XX в. с длительным перерывом и в совершенно ином социальном контексте. Это способствовало не только трансформации самих обрядов, но и к их встраиванию в «воображаемую общность» современного типа в том смысле, в котором использует этот термин Б. Андерсон, т. е. находящуюся в процессе «творения», социального конструирования (Андерсон 2001: 31).

Как отмечает Ю. П. Шабаев, для этнонациональных движений финно-угорских народов России были характерны первоначальное организационное оформление в качестве национально-культурных, последующая политизация и затем раскол на «национал-радикальные» и «этнономенклатурные» (Садохин, Шабаев и др. 2014: 373). В начале 90-х гг. эти представители эрзянской интеллигенции — Е. В. Четвергов, Г. Д. Мусалев,

А. М. Шаронов — возглавили созданные ими общественные организации — движение «Эрзянь Мастор», Фонд спасения эрзянского языка, выпускающий собственное печатное издание — газету «Эрзянь Мастор» (с 1994 г. по настоящее время), и Конгресс эрзя народа. Однако, судя по данным Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг., а также массовых социологических опросов, в которых вопрос о национальности задавался в открытой форме, большинство титульного населения Мордовии их не поддерживает, предпочитая идентифицировать себя не как мокшу или эрзя, а просто в качестве «мордвы».

С тех пор как озксы получили статус государственных праздников республиканского масштаба, в их программу, помимо реконструированных религиозных обрядов, включаются и мероприятия, претендующие на политическую значимость, а именно установка флага и герба Эрзянь Мастор (Эрзянской земли), символические выборы на Раськень Озкс «инязора» — правителя Эрзянь Мастор, ближайшим аналогом которого можно считать, например, символического «короля сету» в Эстонии.

Стремление властей контролировать эти мероприятия способствовало приданию праздникам «Велень Озкс» («Сельское моление») и «Раськень Озкс» («Все-народное моление») государственного статуса регио-

нальных фольклорных фестивалей (2004 г.) Как и организуемый с 2011 г. аналогичный обрядовый праздник в Нижегородской области — «Эрзянь лисьмапря», они проводятся в летний период: Велень Озкс — обычно в середине июля, за исключением тех лет, когда вместо него организуется Раськень Озкс (раз в 3-4 года), «Эрзянь лисьмапря» — каждый год в последнее воскресенье июля.

Если «воображаемым» ритуальным субъектом является эрзянский народ, то реальными участниками на индивидуальном и групповом уровне — национальные активисты и спонсоры движения из разных российских регионов и стран бывшего СССР. Дисперсный характер расселения эрзян и отсутствие официального признания и поддержки движения со стороны властей одновременно создают потребность в таких формах коммуникации, и повышают символическую значимость этих встреч. Количество участников и гостей таких мероприятий обычно оценивается организаторами в размере от 3 до 5 тыс. человек, но они приезжают не только из Поволжья — Мордовии, Нижегородской, Пензенской, Самарской области, но также из десятков субъектов РФ, включая Сибирь и Дальний Восток, а также «ближнее зарубежье».

Инициаторы воссоздания озксов, в первую очередь Р. С. Кемайкина — поэтесса, основатель фольк-

лорного ансамбля «Ламзурь» и журналист, известная также под литературным псевдонимом Маризь Кемаль (в качестве озавы) и руководитель эрзянской фолк-группы «Торама» В. И. Ромашкин (в роли озати) с самого начала ставили перед собой цель возрождения духовного смысла традиционной религии в контексте сохранения в трансформированном виде идентичности и культуры в прошлом сельского эрзянского сообщества. Первоначальное стремление к максимально точной реконструкции обряда в аутентичном месте (с публичным жертвоприношением быка, сливанием крови под предназначенный для этого в прошлом камень, вывешиванием шкуры на дереве) сменилось пониманием необходимости адаптации ритуальных практик к новым социальным условиям.

По воспоминаниям Р. С. Кемайкиной, иногда она была вынуждена импровизировать из-за протеста православных священников против жертвоприношения (после того, как накануне одного из первых Велень Озков жители с. Ташто Кшуманця Большеигнатовского района Мордовии отказались резать быка во время Петровского поста, пришлось организовать ритуальную трапезу с рыбой, хлебом и мёдом, а впоследствии — перенести ежегодные озксы на период после окончания поста и резать быка до начала моления), а отчасти — вследствие осознания необходимости новых перформа-

тивных средств для того, чтобы донести сакральный смысл праздника до современного человека. Так была реализована хореографическая находка В. И. Ромашкина, позволяющая вовлечь и объединить в физическом контакте большое количество людей в качестве одновременно участников и зрителей — хоровод:

Р. А у нас как было это принято, что даже на костёр возлагали кусочки, и дымок подымается вроде... А сейчас переосмысление произошло. И это вот, что режут быка, это не воспринимается даже как жертвоприношение, не столько уже как жертвоприношение, и как-то на этом... не особо уже внимание на этом сосредотачиваем. Молитва — штатал и молитва, вот это сейчас уже... И, конечно, то, что связано с мааром: земля со всех родов, со всех мест проживания, в одну кучу, в маар, совместная еда, и вот это — хоровод вот этот.

И. Вот хоровод — это традиционное шествие, или уже...

Р. Нет, хоровод — это мы сделали.

И. С Ромашкиным?

Р. Да. Хоровод — это мы. Хотя, смысл его — я, может быть из источников ничего подобного не нашла, смысл его, опять же, понимаете, философский смысл глубокий, опять — единение. Вот у нас же пчелиное семейство — это символическое очень, вокруг матки пчелиной семейство обосновывается. И вот как вокруг матки пчёлы объединяются, так вокруг озавы объединяется народ, пришедший на это моление. Это опять символ единения (ПМА 2013; Кемайкина).

Этот процесс социальной трансформации затронул все элементы традиционной религии, включаемые в современный культурно-символический комплекс — от верований, подвергшихся «монотеизации», аналогичной

культу Рода у родноверов, с признанием статуса бога только за Инешкипазом (Великим богом), отождествляемым с Чипазом (Солнечным богом) (Кемайкина 1998: 5), до институционализации на этих празднествах канонических текстов молитвенных обращений на эрзянском языке к предкам, которых просят разделить жертвенную трапезу, и Инешкипазу – с просьбой о помощи и благоденствии, отсутствующих в этнографических записях. По словам Р. С. Кемайкиной, молитвы, обращенные к предкам и Инешкипазу, она слышала от своей матери. Как бы то ни было, отделить подлинные фольклорные источники от её творчества в таких молитвах, как обращение к Матораве (Матери-Земле) и инязору Тюште (легендарному правителю эрзян и мокшан, персонажу, который является аналогом «короля прошлого и будущего») уже не представляется возможным:

И. А молитва, которая читается во время осыпания маара, она тоже аутентичная?

Р. Она не точно такая! Я по крупницам её собирала из разных источников. А поскольку я поэт, я их сложила в нужном... Они кое-где строчкой написаны, как, типа, прозаичные, как прозой, а я вроде расположила в стихотворном размере» (ПИМА 2013; Кемайкина).



Рис.1. Хоровод. Эрзянь Лисьмапря, 2014 (© фото О. Бухатовой)

Результатом совместного творчества организаторов озксов является сложная молитвенная церемония, включающая ряд совместных физических действий участников озкса, повторяющихся из года в год и позволяющих им ощутить своё единство в коллективном ритуале: сбор присутствующих на моление по звуку трубы-торамы, шествие озавы и озати на ритуальную поляну или насыпной курган-маар в сопровождении фолк-группы «Торама», «инязора» и озксонь прявтов из числа членов совета старейшин, обращение озавы и озати к

предкам эрзянского народа с одновременном поднятием всеми присутствующими рук во время молитвы, торжественное зажжение одним из старейшин священной всенародной свечи (штатола) и собирание присутствующими его воска после завершения Раськень Озкса, осыпание ритуального кургана – маара привезённой с этой целью землёй, опахивание его по солнцу, символизирующее бесконечность жизни народа, ритуальный хоровод, угощение собравшихся ритуальной едой – хлебом, мёдом и супом из мяса жертвенного быка (буканьям) во время совместной трапезы и т.д.

Важнейшей элементом всех современных озксов является хоровод, представляющий собой обход по солнцу участниками, взявшимися за руки, ритуального пространства — поляны (Велень Озкс), маара («Эрзянь лисьмапря»), маара и луговины (Раськень Озкс), и сопровождаемый исполнением песни «Вейсэ, эрзят» («Вместе, эрзя») на стихи Маризь Кемаль, в процессе которого участники образуют несколько спиральных кругов и в конце сближаются вокруг озавы и национального флага. Его основу составляют артисты профессиональных или самодеятельных песенных ансамблей и активисты национальных организаций, к которым присоединяются по мере «закручивания» спирали остальные участники моления.

Хоровод представляет собой наиболее значимую

ритуальную инновацию, так как он является символическим действием, знаменующим неразрывную связь религиозного и политического компонентов праздника, а также кульминационным моментом, завершающим моление, в этом смысле заменяет традиционное жертвоприношение и даже может рассматриваться в качестве его функционального аналога. Как и жертвоприношение, упорядоченное и управляемое перемещение людей, сопровождаемое пением, в данном случае воодушевляет их, создаёт атмосферу единения, заново конструирует социальный порядок ритуальной коммунитас и подтверждает власть ритуальных старейшин и заново изобретённой ими традиции.

К этой церемонии время от времени добавляются новые элементы, некоторые из которых содержат отсылки к прошлому. Таковы, например, «Явление Великих» – приглашение на место рядом с избранным «инязором» (журналистом Г. Д. Мусалёвым), на вершину молитвенного кургана, актёров в костюмах легендарных и исторических героев эрзянского народа, прообразом которого является символическое присутствие на поминках людей в одежде умерших родственников, и молитва о помощи эрзянскому народу, находящемуся в бедственном положении. Здесь, как и в целом в процессе реконструкции традиционных обрядов, происходит «генерализация» ритуального субъекта – от семьи и об-

щины к нации. В настоящее время ритуальные практики являются более значимым и более кодифицированным элементом «народной веры» в понимании самих сторонников её возрождения, чем связанные с ней верования, которые остаются объектом индивидуального творчества.

В целом можно говорить о «жизненном цикле» озксов как о процессе, имеющем форму спирального цикла и включающем следующие стадии:

- 1) первоначальная реконструкция традиционной ритуальной практики в возможно более аутентичном виде и подтверждение её социальной действенности в какой-либо форме обратной связи, например, реакции зрителей:

Когда моление я проводила, это вот мои впечатления... Старушки... Ребятушки, молодняк – эти только смотрят, и всё. А старушки – это было вот впечатление потрясающее. Слёзы, то есть они понимают эту молитву, и слышу: «Вай! Вай! Бабушки-то точно так молились! Правда, правда! Бабушки-то наши точно так молились!» И слёзы... вот это вот осталось впечатление, потрясение, до сего дня помню с девяносто второго года. Потрясающее впечатление произвело. Думаю: ага, всё-таки, в душу торкнуло, что-то в душе, что-то попало» (ПМА 2013; Кемайкина).

- 2) Последующая рутинизация ритуальных паттернов в процессе их воспроизводства с одновременным добавлением новых элементов и расширением географии, масштабов и функций обрядов (напри-

мер, освящение жилищ, учреждений культуры, проведение брачных церемоний и т.д.). Для институционализации произведённых изменений и превращения «изобретённых» ритуальных практик из единичных в регулярные организаторам озксов требуется уверенность в том, что созданная ими отсылка к прошлому надёжна и обеспечивает преемственность между прошлыми и современными ритуальными субъектами, между ними, как живыми носителями традиции, и предками. Эту уверенность Р. С. Кемайкина накануне первого всероссийского Раскень Озка, по её словам, ощутила в форме «мистической связи»:

Я перед тем, как поехать на озк в 1999 г., я сначала съездила к себе в деревню, сходила на кладбище, поклонилась предкам, родителям, и испросила разрешения и благословения. И я получила. Как получила? Не то что мне сказали – да, иди и проводи. А, Вы понимаете, я вот до сих пор вспоминаю это ощущение у меня, я когда обратилась, помолилась и сказала: «Могу ли я, смогу ли, проведу ли? Дайте мне вот это... чангсть, благословение ваше», — и я его получила. Абсолютно свободное ощущение у меня появилось. Лёгкости, как будто у меня крылья выросли. Настроение появилось весёлое, жизнерадостное, уверенность: да, я смогу это сделать. И у нас получится. И точно (ПМА 2013; Кемайкина).

Эта стадия завершается в результате огосударствления праздника сменой озава и озати, обозначающей перенос харизмы основателей на движение, которое

продолжает существовать.

3) Огосударствление озков в форме их официальной «фольклоризации», позволяющее властям официально представлять их в качестве имитации обрядов, но не действенных ритуалов: «историческую реконструкцию» или «театрализованное представление» (ролик ГТРК «Мордовия»). Процесс огосударствления обусловлен главным образом заинтересованностью региональных властей в контроле за ними, но частично – заинтересованностью самих организаторов в получении финансовой, организационной и информационной помощи от государства после того, как институт общинной взаимопомощи прекратил своё существование. Он означает, например, предварительное согласование «сценария» обряда с администрацией муниципального района, а также с правительством региона, где предполагается его проводить — Министерством национальной политики РМ или с одним из департаментом администрации Нижегородской области, с возможным исключением из него некоторых элементов (например, «Явления Великих» на Раськень Озксе в 2010 г.), а также частичная профанация ритуального пространства за счёт расположения рядом с местом проведения обряда выставки изделий национальной кухни сельских поселений района, дегустации алкоголя, палаток с сувенирами (в том числе с надписями «Мон эрзя» («Я эрзя»), и мест, оборудован-

ных для спортивных состязаний.

Если в традиционном аграрном празднике игры и обычное угощение по времени следовали за ритуалом и жертвенной трапезой, то в современных праздниках они практически представляют собой альтернативу обряду, и только концерт художественной самодеятельности начинается после его завершения.

В результате большинство из присутствующих на озксах посещают их в качестве фольклорных праздников и являются скорее пассивными зрителями, чем активными участниками. Так, только в одном-двух ближайших к поляне или маару рядов собравшиеся поднимают к небу руки в жесте адорации в ответ на возглас озати: «Паз чангодть!» («Господи, благослови!»), а некоторые из присутствующих прогуливаются в стороне или занимаются покупками в ожидании концерта.

4) Реакцией на прогрессирующую формализацию становится начало нового цикла развития в новом месте: так, с 2011 г. в с. Новосёлки по инициативе Н. И. Аношкина начинается проведение ежегодного фестиваля «Эрзянь лисьмапря», организованного с учётом опыта предыдущих озков в Мордовии.

Организаторы озков хорошо осознают сакральный статус моленных мест как символических «центров мира» и источников силы, как религиозной, так и политической. В своих интервью озавы называли в качестве

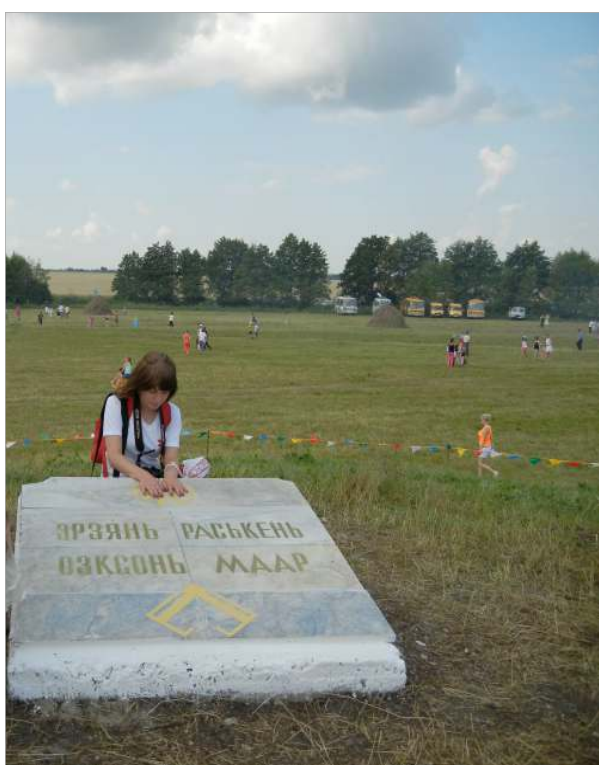


Рис. 2. Возле плиты. Раськень Озкс, 2013 (© фото О. Богатовой)

источников энергии Матери-Земли – Масторавы – родники и «вековые камни» с ледниковой морены, которым приписывается способность сохранять тепло и рассказывали о сверхъестественных событиях, связанных с культовыми местами («Туда ехали – дождь прямо моросил, и пасмурно как-то было, а туда приехали – тепло, солнечно, светло стало. Закончился обряд, уже и концерт заканчивался, — и вдруг опять хлынул дождь... Это я как-то не знаю, как объяснить. ...Вот все-таки в этом какой-то знак есть. Мистический знак») (ПМА 2013 Щанкина).



Рис. 3. Обращение к Инешкипазу. Эрзянь Лисьмапря, 2014 (© фото О. Богатовой)

Сверхъестественное могущество традиционно приписывается также бывшим местам отправления обрядов – полянам в лесу (кужо), священным рощам и отдельным деревьям, например, дубу с дуплом в виде расщелины в Большеберезниковском районе Мордовии. С этими местами (например, с. Берёзовка в Нижегородской области), по сообщению действующей озавы, руководителя фольклорного ансамбля «Ламзурь» Р. Б. Щанкиной, связаны уже современные предания об исцелении или, наоборот, наказании людей, осквернивших их (в данном случае о том, как пострадала семья тракториста, выломавшего жерди из восстановленной ограды):

Там, тоже, говорят, проводили в старину, эзьяне собирались на этом месте, проводили свои моления, у них, говорят, даже есть такое место, репештя, поляна, и там растут вековые дубы, показывали. Аношкин это, говорит, должно быть заповедным местом. И даже рассказывал такую историю, что кто-то осквернил это место, и на эту семью пала кара. И сын погиб, и отец погиб, что-то вот такая очень большая трагедия произошла. Они слышали, что вроде это священное место вот объявили, и они взяли приехали там и осквернили. И потом с этой семьей произошла трагедия очень большая. Так что что-то есть, нельзя осквернять священные места, а просто надо с уважением относиться ко всем (ПМА 2013; Щанкина).

В этой связи стоит остановиться на природных и социальных характеристиках современных ритуальных

пространств и их различиях с традиционными. В целом эти различия можно охарактеризовать как следствия трансформации коллективного ритуального субъекта из традиционного сельского сообщества в «воображаемое» трансграничное сообщество непризнанной нации, зависящее не от местных природных ресурсов, а от символического – культурного и идеологического — ресурса, которым должно обладать это место.

Исторически озксы проводились в местах, где считались возможными контакты общины с космическими божественными силами – в лесу, для чего использовались поляны, заповедные рощи, а для особенно значимых «волостных» молений сооружались «репештя» — огороженные места с несколькими воротами, ориентированными по сторонам света, и чётко распланированным внутренним пространством, включавшим столбы для привязи жертвенных животных, яма для слива крови, навесы с котлами, столы для участников трапезы, а также возле родников или оврагов, на вершинах холмов или «гор» (пандо) или насыпных курганов (мааров), иногда – на кладбищах (Корнишина 2007: 67-80).

Сельские моления также могли проводиться на луговине в конце села, которые в остальное время не были заповедными и использовались в хозяйственных целях. В настоящее время для озксов используются именно такие места – как из-за вырубки лесов, так и по причинам перформативного характера.

Композиция современного ритуала, предполагающая размещение большого количества людей на рассто-

янии от центрального возвышения (кургана или сцены), которое должно быть доступным для обозрения и сдвиг кульминации с жертвоприношения на хоровод, потребовала открытых, а не огороженных пространств. Сами ритуальные пространства практически начинают рассматриваться как священные в результате совершения действий, направленных на их восстановление и освящение заново: расчистки, огораживания, провозглашения культового статуса и совершения обрядов.



Рис. 4. Памятник Тюште, Пургазу, Алёне, Несмеяну и др. Эзянь Лисьмапря, 2014 (© фото О. Богатовой)

Поэтому на выбор ритуальных пространств влияют различные факторы, включая связь с прошлым (проведение озков в местах, где они уже проводились или предположительно могли проводиться), наличие живописных природных объектов, которым могут приписываться сакральные свойства (родники, холмы, «вековые камни»), доступность для автотранспорта, включая наличие поблизости шоссе и места для временной стоянки десятков автобусов, обозримость и возможность безопасного размещения нескольких тысяч людей, а также связь с лидерами движения. Например, Велень Озкс, проведённый впервые Р. С. Кемайкиной на аутентичном месте в лесу, впоследствии переместился в совершенно другой, отдалённый Большеигнатовский район Мордовии, на родину лидера движения «Эзянь Мастор»:

Вот первое моление в 1992 г., первое сельское моление в Подлесной Тавле, было очень сложно, потому что нужен был человек, во-первых, из этого села. Я не из этого села, как я могу туда прийти: «Давайте, озкс!» Кому я там нужна? Ну, правда, и работал в нашем журнале парень из того села. Но перед этим я, естественно, не с бухты-барахты, я лет семь изучала этнографические всякие работы, провела огромную исследовательскую работу, по крупницам собирала, и вот у меня родилась мысль: «А что если попробовать провести такое?» Думаю: ну где, где, где? И поговорили мы с Петром Бочкиным, говорю, вот так, Петь, провести бы. И он говорит: «Слушай, а что если у нас в деревне? У нас до сих пор место, где проводили, в лесу, оно существует, это место». Ну, я говорю: «Надо организовать людей, жите-

лей. Надо, чтобы кто-то выделил деньги, спонсора надо найти». ... А потом... вот Мусалёв, Григорий Дмитриевич, значит, был на этом: «О-о, какое хорошее мероприятие! Я себя в деревне буду это организовывать!» И он у себя в деревне уже начал организовывать с девяноста третьего года, потом уже ежегодно, у себя в деревне, а потом уже, поскольку на это моление, на сельское... ну правда, со всего района, и с близлежащих сёл приезжали» (ПМА 2013; Кемайкина).

Впоследствии руководители «Эрзянь Мастор» смогли разыскать местоположение крупного средневекового поминального моления — маар возле с. Чукалы Большеигнатовского района — на основании опубликованной в сборнике исторических документов датированной 1629 г. «отписки» воеводы Алатырского уезда о следствии по жалобе местных русских крестьян о нападении на них участников озкса. В результате «розыска» было установлено, что «в тот день была деревни Старых и Новых Чукал у мордвы мольба над их родители, по вере осыпали землёю — мар; а были на той мольбе Арзамасская и Нижегородская мордва с жёнами и детьми» (МНИИЯЛИ 1940: 280). Хотя с подозреваемых были сняты все обвинения в «воровстве» и «волшебстве», более поздних документальных свидетельств о проведении озксов на этом месте нет.

Благодаря ознакомлению с этим документом, подтвердившему исторический факт проведения и широкий масштаб средневекового озкса в с. Чукалы, у лидеров движения «Эрзянь Мастор» возникла идея всероссий-

ского моления — Раськень Озкса. Это мероприятие, трансформированное из поминального ритуала в моление о благополучии всего эрзянского сообщества, было впервые проведено на этом месте в 1999 г. и с тех пор превратилось в регулярное, причём выдержки из следственного дела каждый раз публикуются в составе краткого путеводителя по озксу.

В целом топология и художественное оформление озксов, на наш взгляд, показывают, что для их в символическом отношении наиболее важны не природно-космические, а социальные источники сакральности мест их проведения, которые заключаются в связи с прошлым, исторической памяти о живших здесь с незапамятных времён предках, их подвигах и жертвах, вере в сверхъестественные способности, которая приписываемые находящимся там артефактам, например, устанавливаемым на мааре в с. Чукалы плите надписью «Эрзянь Раськень озксонь маар» и огромной восковой свече, торжественно зажигаемой в ходе обряда и символизирующей всенародное подношение Инешкипазу (пазонь штатол). Сразу после завершения ритуальной части праздника эти артефакты становятся объектом персонального почитания отдельных участников, которые стремятся к ним прикоснуться, собирают воск из нагара или прикладывают руки к солярной эмблеме на плите. Отношение к этим культовым объектам позволяет отли-

чить тех из участников Раськень Озкса, кто их почитает, от остальных, воспринимающих его в качестве фольклорного фестиваля, так как эти люди также часто поднимаются на вершину кургана, чтобы сфотографироваться:

И. Я наблюдала такую сцену как раз на Раськень Озксе, когда там заседал старейшин. И там началось такое паломничество на этот маар, то есть люди поднимались фотографироваться, некоторые вообще очень непринужденно присаживались на эту плиту, просто фотографироваться, а другие подходили буквально как к памятнику или к могиле, то есть клали руки на эту плиту, стояли возле нее некоторое время. Это связано с восприятием этого места как особого?

Р. Да, это связано. Я еще хочу еще одну историю Вам рассказать. Вот в Самаре живет К., он тоже возглавляет общественную организацию. В своё время он очень хотел внука. Но с дочерью у него были проблемы, немножко она больная. Но он все равно хотел, чтобы она родила, и вышла замуж и родила внука. И приехал вот как раз не в этот раз, а раньше еще, на Раськень Озкс. Он говорит, он сам это рассказывал, у меня даже мурашки. Я, говорит, приехал только с одной целью: чтобы выпросить мне внука. И, говорит, я подошел к этому штатолу... вот к свече... И, говорит, прислонился, своей рукой прислонился и про себя стал говорить: «Инешкипаз, — к богу стал обращаться, — у меня ничего не надо, у меня всё есть», — ну, он действительно так обеспеченный человек, поликлинику имеет и все такое, — «Я только вот прошу, чтобы внук...» И Вы представляете, через год рождает и дочь и от сына... Двоих внуков заимел. И вот они рассказывают — я говорю: правда, что ли? Это чудо, это прямо великое чудо. Ну вот как? Не знаю, то ли это повлияло, то ли другое повлияло, но ведь это всё-таки есть!

И. Да, а дочь сама не приезжала, не была там?

Р. Дочь — нет. Он сам прикоснулся к свече, к штатолу и стал говорить. Даже простые гадания имеют мистическую силу. Может быть, это наша мнительность или что что-то. Но есть же. Вера. Самое главное — вера. Верить» (ПМА 2013; Щанкина).

С нашей точки зрения, особого внимания заслуживают такие элементы культурно-символических комплексов этих сакральных топосов, как символы жертвенности предков, представляющие эрзянское «воображаемое сообщество» в качестве объекта или субъекта насилия. Отказ от жертвоприношения в озксах разрывает связь «насилия и священного», которая превращает религию, согласно Р. Жирару, в один из институтов власти и социального контроля (Жирар 2008: 133). Однако в современной культовой практике архаический символизм жертвоприношения замещается тщательным отбором знаковых исторических персонажей и событий, значение которых интерпретируется таким образом, что они становятся символами мученичества во имя нации, мобилизующими и легитимирующими избравшее их социальное движение.

Так, местные предания, согласно которым окрестности с. Чукалы являлись в XVII в. местом не только проведения озксов, но и крупных боестолкновений с кочевниками, способствовали отождествлению ритуального кургана с предполагаемым массовым захоронением защитников села. Эта легенда существенно повышала

ритуальную значимость кургана как символического центра мира, позволяя рассматривать его в качестве «мировой оси», связывающей умерших с живыми и подземный мир с земным и небесным, но от неё организаторы молений впоследствии отказались, так как во время любительских раскопок никаких останков там не было найдено. Другим примером символизации идеи борьбы и мученичества за родину может служить «Явление Великих», включённое в ритуальную часть Раськень Озкса и «Эрзянь лисьмапря», так как большинство из этих персонажей является или воинами, или повстанцами, или жертвами политических репрессий либо религиозных преследований.

Самым наглядным продуктом религиозного воображения и воплощением идеологии и символики озксов является открытый для посещения круглый год культовый комплекс под открытым небом, обустроенный Н.И. Аношкиным на средства спонсоров из эрзянской диаспоры для проведения фестиваля «Эрзянь лисьмапря». Этот комплекс, получивший название «Этнопарк», в соответствии с его замыслом представляет собой «символический центр Эрзянской Родины Эрзянь Мастор», объединяющий эрзянский народ в пространстве и во времени. С 2008 г. Н.И. Аношкин и его единомышленники, включая местных краеведов-любителей, активистов из «Фонда спасения эрзянского языка»,

Р.Б. Щанкину с группой «Ламзурь», стали проводить озксы в окрестностях с. Новосёлки Лукояновского района Нижегородской области, на лесной поляне, названной ими «Лугакужо», предположительно бывшего культового места, возле валуна, идентифицированного как священный камень предков, а в 2011 г. праздник, поддержанный администрацией района и области, получил своё современное название и переместился в более удобное для приёма многочисленных участников и гостей место возле родника с посадками ивы, известного под названием «Кельме лисьмалеень лисьмапря», рядом с шоссе Лукоянов — Пичингуши.

В этом комплексе родник с деревянным срубом, из которого участники праздника набирают воду, стал сакральным локусом, символизирующим физический обмен космической и социальной энергией, хотя неизвестно, проводились ли возле него моления в старину. Его культовый статус подчёркивается деревянным забором с вырезанными на нём географическими координатами местности и деревянной маской-оберегом. Основу этнопарка составляют деревянные скульптуры, созданные самим Н. И. Аношкиным и изображающие пантеон персонажей, связывающих эрзянскую космогонию и историю, включая держательниц леса, воды, земли – Виряву, Ведяву (со специально выкопанным прудом), Мастораву, домового Кудоатю, и ряд полупоупендарных народных

героев. Ансамбль каждый год пополняется новыми скульптурами, открытию которых посвящаются символические церемонии. Так, в 2013 г., на церемонии открытия деревянной скульптуры мифологической птицы Иненармунь (Великой Птицы), из яйца которой, согласно космогоническому мифу, была создана Вселенная, возле неё было воздвигнуто металлическое ограждение в виде двух обручальных колец и проведено «венчание» по традиционному обряду эрзянской свадьбы, описанному этнографами.

С точки зрения постороннего наблюдателя этот ансамбль выглядит как музей под открытым небом, но в действительности и его планировка, и каждый артефакт в нём имеет определённое культовое значение. Мощёная дорожка от шоссе к роднику находится в ложбине, которая практически разделяет комплекс на две основные зоны: налево от неё находится родник, обсаженный высокими ивами, в тени которых во время фестивалей устанавливаются котлы для приготовления ритуальной похлёбки, а рядом с ними, ещё дальше от шоссе – деревянные столы для угощения участников. Условными границами этой зоны можно считать растущий вблизи кустарник, беседку и статую Ведявы с прудиком.

Направо от мощёной дорожки находятся временная сцена для концерта и территория на которой совершается обряд под руководством Р.Б. Щанкиной и А.А.

Данильчева, с искусственно насыпанным мааром в центре, на который также поднимаются «инязор» и другие лидеры эрзянского движения. Как и «Раськень Озкс», обряд включает вознесение молитв предкам и Инешкипазу, «Явление Великих» и хоровод, участники которого образуют несколько кругов вокруг маара. Программа фестиваля не включает выборов совета старейшин, однако перед концертом, который следует за обрядом, к его организаторам обращаются со сцены с приветственными речами официальные лица – глава Лукояновского района и представители правительств Нижегородской области и Республики Мордовия. При этом сцена размещается перпендикулярно к ритуальной площадке, что позволяет разграничить во времени и пространстве сакральную и профанную части мероприятия. Эту условную границу организаторы озкса торжественно пересекают, спускаясь со сцены после официального открытия фестиваля и следуя во главе ритуальной процессии в сопровождении ансамблей «Торама» и «Ламзурь» на расположенный поблизости маар, где и совершают моление.

Большая часть деревянных скульптур установлена в один ряд параллельно шоссе лицами к нему и к гостям, которые вступают на территорию этнопарка. Во время совершения обряда его руководители также стоят лицом к этим скульптурам, которые, таким образом, могут рас-

смагиваться и в качестве культовых объектов, и отчасти в качестве аналогов столбов репештя, разделяющих сакральную и профанную зону (позади этого ряда статуй располагается площадка для спортивных состязаний). Справа от маара, между площадкой для озкса и дорожкой к роднику, находится несколько отдельных статуй и скульптурных групп из дуба, среди них памятник предкам – семи историческим и легендарным героям эрзянского народа в виде кругового барельефа, установленный в 2011 г., и аналогичная группа из трёх скульптур, открытый в 2014 г.

Данные памятники представляют особый интерес в контексте понимания взаимосвязи религиозной и политической функций озксов, так как они визуально выражают исторический аспект конструирования эрзянской нации и призваны донести до гостей фестиваля мифологизированный идеологический нарратив о её самобытном происхождении, борьбе за независимость, подвигах и жертвах национальных героев, постигших её катастрофах и предстоящем возрождении. Здесь и далее мы будем рассматривать современный «этноцентристский миф» в соответствии с характеристикой В.А. Шнирельмана, как идеологическую конструкцию, призванную «убедить своих соотечественников в древности их культурно-языкового единства, якобы совпадавшего с социально-политической общностью» (Шнирельман и др.

2011: 25), созданную в результате целенаправленного отбора и интерпретации исторических данных и «способную обслуживать совершенно определённые интересы и преследовать определённые цели», не имеющие отношения к исторической науке, преимущественно политические (Шнирельман и др. 2011: 22).

Этноцентристская мифология представляет собой неотъемлемую часть идеологии эрзянского национального движения и служит, как и в других подобных случаях, главным образом целям обоснования прав на обширную территорию и на создание собственной государственности при помощи декларации автохтонности эрзян в сравнении с остальными её обитателями, а также максимизации их генетического и культурного вклада в историю России. Так, в приглашении на Раськень Озкс 2013 г., адресованном Президенту РФ В.В. Путину и опубликованном в газете «Эрзянь Матор» за подписью «Г.Д. Мусалёв, эрзянь инязор (царь эрзян), Председатель Фонда спасения эрзянского языка», утверждается буквально следующее:

Эрзяне в 9-10 вв. занимали территорию от Балтийского и Белого морей, верховьев Днепра до Волги, Оки, Москвы и Клязьмы. В 862 г. Эрзя (Чудь, Меря, Весь) призвала на княжение в Новгород Рюрика (не из Швеции, а с эрзянской реки Ра (Волга), отсюда и имя князя – Рюрик или Рарик, т.е. пришедший с Ра) и стала создательницей русской государственности. Эрзяне составили основу русской народности, в виду чего в 9-12 вв. русские и эрзяне одновременно назывались

эрянами и русскими. Названия Эря и Русь были синонимами (Му-салёв 2013: 1).

По нашим наблюдениям, в данном случае «миф о старшем брате» (Шнирельман 2000: 22) дополняется мифом о катастрофе, постигшей нацию, и её грядущем возрождении, целям визуализации которого отвечают две скульптурные группы памятников национальным героям «Этнопарка». Идеологическую значимость этих монументов подчеркивает их размер, превосходящий остальные статуи, размещение, которое не даёт возможности их не заметить (рядом с дорожкой, по которой следуют все посетители «Этнопарка», и шоссе), и круговая композиция, состоящая из нескольких лиц (на раскрашенном барельефе 2011 г.) или фигур, обращённых спиной друг к другу и лицом к зрителям (в скульптурной группе 2014 г.). Первая композиция, персонажи которой названы по имени на установленной рядом вертикально большой мемориальной плите, включает в основном легендарных или известных по однократным упоминаниям в средневековых исторических документах эрянских правителей – инязоров, включая мифологического Тюштю, которому в фольклоре приписывается роль мудрого правителя, обещавшего вернуться и спасти свой народ, отождествлённого в надписи на мемориальной доске с Заратустрой.

Вторая композиция посвящена трём историческим

личностям, о которых сохранились более достоверные и детальные исторические сведения: монахине Алёне Арзамасской, командовавшей одним из отрядов повстанцев С. Разина, предводителю Терюшевского восстания 1743–1745 гг. в Нижегородской губернии из новокрещен Несмеяну Васильеву (оба они после подавления восстаний были сожжены), и его земляку Кузьме Алексееву, создателю милленаристского религиозного движения, возродившего культовую практику озксов в с. Большое Сеськино Терюшевской волости и в 1809 г. арестованного по обвинению в «корыстолюбии», осуждённого и посланного на каторгу. Несмотря на возможные сомнения по поводу этнической (в случае со старицей Алёной) или религиозной идентичности этих исторических личностей, все трое почитаются эрянским национальным движением в качестве национальных героев, защищавших эрянский народ от царизма и Русской православной церкви, якобы стремившихся его поработить. Открывая памятник в качестве автора скульптурной группы, Н. И. Аношкин объяснил идею, которая позволила ему объединить эти исторические личности: «Они отдали жизнь за свой народ».

Торжественная церемония открытия памятника в ритуальном пространстве «Этнопарка», проведённая после собственно озкса его руководителями — старейшинами, включая «инязора» и Р. Б. Щанкиной с ансамблем

«Ламзурь» и группой «Торама», почти не отличалась от молитвенного ритуала. Тексты, прозвучавшие в процесс открытия памятника – рассказ о трагической судьбе увековечиваемых в нём людей в сочетании с их прославлением в качестве борцов за свободу эрзян (на русском языке) и песня «Молитва Тюшти», написанная Маризь Кемаль от лица мифологического вождя и будущего спасителя эрзян, призывающая защищать родную землю и душу эрзянского народа от насильников (на эрзянском языке), в контексте этой церемонии концептуально объединяли сакральные и секулярные компоненты, религию и политику. Содержание этого послания можно свести к идеям одновременно виктимизации и сакрализации этнической родины — напоминанию о её бедственном положении и обещанию национального возрождения через мученичество, выступающего в качестве концептуальной замены жертвоприношения и символического политического капитала.

Другой случай использования озкса для создания политического ресурса посредством обоснования прав на территорию и присвоения исторического наследия, представила собой презентация культурно-просветительского проекта «Ош Пандо – легенда моего родного края», ставшего одним из победителей всероссийского конкурса «Культурная мозаика малых городов и сёл», под названием «Песенный фестиваль Чипаз

Озкс», состоявшаяся 20 сентября 2014 г. возле археологического памятника – Сайнинского городища, относимого к фатьяновской культуре бронзового века, соотносимой с древними индоевропейскими, предположительно протобалтскими племенами, и именьковской, предположительно славянской или балтской, I тыс. н. э. (Шитов 2004: 137), известного также под местным названием «Ош Пандо» — «Город на горе». Символическое значение этого мероприятия помогло прояснить его название «Чипаз Озкс», т.е. «моление богу Солнца», которого современные эрзянские нативисты отождествляют с верховным богом Инешкипазом, и соответствующее туристическое предложение, прозвучавшее в приветствии куратора проекта от республиканского министерства культуры и туризма: *«Приехать, встать, обратиться к Солнцу, сказать заветные слова (мы их напишем), и обязательно встретится единственный, красивый и неповторимый»*.

В сопоставлении с быличками о сверхъестественных способностях моленных мест, распространённых среди организаторов озксов, это выступление позволило предположить наличие осознанной бизнес-концепции повышения туристической привлекательности и развития местности вокруг городища именно в качестве создания сакрального центра, связанного с культом предков, подобного «Этнопарку». Выбор в качестве такого

центра именно территории городища также может основываться на каких-либо примерах: как отмечают А.Г. и И.А. Селезнёвы, большинство новейших культовых мест, включая Аркаим, «Долину царей» в Туве, кавказские дольмены и т.д. — связано с выделяющимися на местности археологическими памятниками (Селезнёв, Селезнёва 2014: 194-196).

В общем контексте республиканской этнокультурной политики это событие можно охарактеризовать как серьёзный системный сбой, продемонстрировав обратимость официальной политики гармонизации межэтнических отношений и культурализации новых религиозных практик на примере превращения представителя светского государства из нейтрального супервайзера в участника религиозного «заколдовывания мира», а работников находящихся на грани выживания муниципальных учреждений культуры — в невольных творцов нового этноцентристского исторического «мифа об автохтонности» (Шнирельман 2000: 22), основанного на присвоении наследия иной культуры и удревняющего этническую историю титульного этноса на территории Республики Мордовия минимум на две тысячи лет.

Таким образом, трансформация коллективного ритуального субъекта из локального сообщества в политическое «воображаемое сообщество» непризнанной нации способствует созданию содержащего многочис-

ленные отсылки к прошлому, но практически заново «изобретённого» ритуально-символического комплекса, в котором место традиционных верований занимает мифологизированный образ этнической родины в единстве её космогонического прошлого, трагического настоящего и будущего возрождения, сакрального и мирского, религии и политики; место жертвоприношения — современные массовые перформативные практики с использованием современных песен и стихов в качестве молитвенных текстов, режиссируемые и исполняемые современными деятелями культуры. Эти коллективные действия способствуют превращению публичных мест, где они совершаются, в новые сакральные локусы, открывая новые возможности для сотрудничества с государством и бизнесом, в то же время создавая потенциально опасный ценностно-символический ресурс, основанный на актуализации исторических травм, присвоении чужого культурного наследия, виктимизации этнической общности и этноцентристском мышлении.

Исследование выполнено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Конструирование социального статуса и имиджа региональных социумов республик в составе Российской Федерации на примере республик Марий Эл, Мордовия и Удмуртской республики» (грант РГНФ 15-15-15006 а(р))

Библиография

- Андерсон 2001 – *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Г. Николаева. М.: КАНОН-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001. 288 с.
- Аношкин 2013 – *Аношкин Н.И.* Как зарождается эрзянский этнопарк // Эрзянь ки. Культурно-образовательный портал (<http://www.erzan.ru/news/kak-zarozhdaetsya-erzyanskii-etnopark>).
- Аношкин 2010 – *Аношонь Тумай.* Два Бога – свой и чужой // ЭРЗИАНА — эрзянский литературный сайт (http://erziana.myl.ru/publ/anoshon_tumaj_dva_boga_svoj_i_chuzhoj.htm).
- Вульф 2008 – *Вульф К.* Антропология: История, культура, философия / Пер. с нем. Г. Хайдаровой. Спб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. 280 с.
- Гайдуков 2012 – *Гайдуков А.В.* Славянское новое язычество в России: опыт религиоведческого исследования: Доклад, прочитанный на научно-практической конференции «Новые религии в России: двадцать лет спустя», 14.12.2012, Москва // ReligioPolis (<http://www.religiopolis.org/religiovedenie/5730-rodnoverie.html>).
- Громов 2005 – *Громов и др.* Энциклопедия сакральной географии / [Сост. Д. В. Громов]. — Екатеринбург: Ультра. Культура, 2005. 648 с.
- Дюркгейм 2000 – *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Религиоведение. Хрестоматия / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: «Книжный дом «Университет», 2000. С. 490-541.
- Евсеев 1966 – *Евсеев М.Е.* Историко-этнографические исследования / М. Е. Евсеев. Избранные труды. Т. 5. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1966. 552 с.
- Жирар 2008 – *Жирар Р.* Насилие и религия: причина или следствие? // Логос. 2008. № 4 (67). С. 129-139.
- Кемайкина 1998 – *Маризь Кемаль [Кемайкина Р.С.].* Какому богу молишься, эрзя? // Эрзянь Мастор. 1998. № 8. С. 5.
- Корнишина 2007 – *Корнишина Г.А.* Традиционно-обрядовая культура мордвы : учеб. пособие / Г.А. Корнишина. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2007. 116 с.
- Мельников 1981 – *Мельников П.В.* (Андрей Печерский). Очерки мордвы. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1981. 136 с.
- МНИИЯЛИ 1940 – Отписка алатырского воеводы о розыске про съезд мордвы и черемис (мари) в Алатырском уезде, в д. Чукалах, с приложением до-

- просных речей // Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 1. Саранск: МНИИЯЛИ, 1940. С. 279-281.
- Мусалёв* 2013 – *Мусалёв Г.Д.* Президенту РФ Путину В.В. // Эрзянь Мастор. 2013. № 404 от 30.06.2013. С. 1
- ПМА – Полевые материалы автора, г. Саранск, Республика Мордовия, ноябрь 2013 г. (информанты: Р. С. Кемайкина; Р. Б. Щанкина).
- Ротанова* 2010 – *Вирява [Ротанова Т.]* Валт-мельть 2010 иень Раськень Озксось кувалма // Эрзянь ки. Культурно-образовательный портал (<http://www.erzan.ru/news/valt-melt-2010-ien-rasken-ozksos-kuvalma>).
- Садохин, Шабаев и др.* 2014 – Уральская языковая семья: народы, регионы и страны. Этнополитический справочник. / Под редакцией А. П. Садохина, Ю. П. Шабаева. — М: Директ-Медиа, 2014. 969 с.
- Селезнёв, Селезнёва* 2014 – *Селезнёв А.Г., Селезнёва И.А.* Сакральные пространства эпохи постмодерна как значимый социальный феномен // Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Казань, 25-27 сентября 2014 г./ Отв. ред. Г. Ф. Габдрахманова. Казань: Институт им. Ш. Марждани АН РТ, 2014 г. С. 194-198.
- Тэрнер* 1983 – *Тэрнер В.* Символ и ритуал / Сост., вступ. статья и пер. с англ. В. А. Бейлиса. М.: Наука, 1983. 277 с.
- Шитов* 2004 – *Шитов В.Н.* Ош Пандо // Мордовия: Энцикл.: В 2 т. Т.2: М – Я / Гл. редкол.: А. И. Сухарев (гл. ред.), В. А. Юрчёнков (зам. гл. ред.), П. П. Кузнецов (отв. секретарь) и др.; НИИГН при Правительстве РМ. Саранск, 2004. С. 137.
- Шнирельман* 2001 – Неоязычество на просторах Евразии / Сост. В. А. Шнирельман. М.: Библийско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2001. 177 с.
- Шнирельман и др.* 2011 – Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов / Отв. ред. А. Е. Петров, В. А. Шнирельман. М.: ИА РАН, 2011. 381 с.
- Шнирельман* 2000 – *Шнирельман В.А.* Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов М.: Гендальф, 2000. С. 12-33.
- Hobsbawm et al.* 1983 – The Invention of Tradition / ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press. 1983. 320 p.



АРХЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ

Современный религиозный ренессанс, создающий впечатление отказа от чаяний эпохи Просвещения и отката назад к «новому средневековию», ведет к появлению новых, порой довольно неожиданных, проблемных ситуаций и требует выработки новых подходов к их изучению.

Виктор Шнирельман

АРХЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ
*вызовы постмодерна**

«Места силы» как научная проблема

Современный религиозный ренессанс, создающий впечатление отказа от чаяний эпохи Просвещения и отката назад к «новому средневековью», ведет к появлению новых, порой довольно неожиданных, проблемных ситуаций и требует выработки новых подходов к их изучению. Детальный анализ этого явления показывает обманчивость такого впечатления – ведь речь идет о современных образованных людях, овладевших достижениями новейшей техники, задумывающихся о судьбах мира и вовсе не стремящихся к полному отказу от благ цивилизации. Но и современная цивилизация с ее экологическими, военными и социальными угрозами их не устраи-

вает. Они снова, как уже не раз случалось в истории человечества, жаждут «светлого будущего», но, не желая повторять трагический опыт своих предшественников, желают достичь его самыми безболезненными способами. Здесь-то им на помощь и приходят психологические методы, выступающие на поверхности в виде новых религий, религий New Age. Поэтому сегодня думающие и ищущие люди не столько возвращаются к былой традиции, сколько пытаются либо по-новому ее осознать, либо даже выработать новое учение. Следовательно, речь идет о культурном творчестве, об «изобретении религии» или «изобретении ритуальной традиции» (Шнирельман 1996, 1999, 2012а; Magliocco 1996; Hammer, Lewis 2007; Harvey 2007; Cusack 2014).

Известно, что почти всякая религия почитает свои святые места, куда периодически отправляются паломники для совершения ритуалов. Остро нуждающимся в этом новым религиям эпохи *New Age* приходится создавать их практически заново, и сегодня этим занимаются немало энтузиастов. Это приводит к тому, что «святые места», или «места силы», возникают буквально у нас на глазах.

Правда, современные религии придают таким местам различное значение – если для одних они составляют безусловную ценность, то другие относятся к этому более спокойно. Например, неоязычники много чаще,

чем эзотерики, устраивают особые капища или избирают местом паломничества некоторые известные археологические памятники, так как для них связь с древними предками представляется принципиально важной (*Wallis, Blain* 2009: 591-597). В отличие от них эзотерики довольствуются природными объектами или устраивают медитации в своих квартирах, так как главную роль в их представлениях играет не пространство, а энергия (*Pike* 2004: 33-34). Отмечаются и локальные различия в отношении к «местам силы»: в нынешней Германии эта традиция отмечается крайне редко из-за неприятия национализма и религиозных предрассудков, зато в Дании она популярна (*Holtorf* 2005: 102, 107-109).

Иногда местом ритуала могут стать природные объекты – рощи, скалы, лощины, овраги и пр. Даже в Москве неоязычники используют «священные валуны» для своих медитаций (*Грива* 2007; *Emelyanova-Griva* 2010). Кое-где они устраивают капища и ставят вырубленных из дерева идолов (*Pike* 2004: 32-33) или организуют церемонии около возведенных недавно моделей древних сооружений (*Holtorf* 2005: 122). Если же, как иной раз случается, неоязычники переселяются в деревню и заводят там хозяйство, то они могут создать святилище с идолами на своем участке или устраивают его в соседнем лесу или в поле. Наконец, сегодня отдельные «места силы» возникают там, где активисты новых религиозных движений

чувствуют наличие «особой энергетики». Это иной раз связано с особыми географическими точками и геологическими образованиями (Сейд-озеро на Кольском п-ове). Иногда такие объекты поклонения встречаются и в христианской обрядности, как, например, камни со «следами ног Девы Марии» в известной часовне в Центральной Польше (*Marciniak* 2001: 125). А в некоторых местах Узбекистана издавна почитают места с «отпечатками ступни пророка Али», также представляющие собой геологические образования. Но зримой чертой нашего времени стало отождествление «мест силы» с обнаруженными археологами остатками первобытных поселений (Аркаим на Южном Урале, Каменная Могила под Мелитополем, Окунево в Омской обл.) или дольменами (на Черноморском побережье Краснодарского края).

Как это точно определил челябинский исследователь М. А. Угаев, во всех этих случаях происходит «перенос функции храма на природный объект или археологический памятник» (*Угаев* 2006: 176). Однако такое «место силы» недолго сохраняет свою первозданную чистоту. Со временем новые верующие начинают его обживать, устраивая там самые разнообразные ритуальные сооружения – от очагов-жертвенников и выложенных из камней знаков до деревянных идолов и даже ритуальных площадок, обнесенных рвами и валами.

При этом паломникам часто важен не этот объект

сам по себе. Для них он скорее является либо проводником животворных энергий, либо указателем местности, где концентрируются такие энергии. По словам американской язычницы, древние менгиры, кромлехи и курганы лишь отмечали границы священных мест. Именно в этом качестве археологические памятники иной раз воспринимаются язычниками. Правда, она же утверждала, что вертикальные камни можно ставить где угодно – даже в жилой комнате или в саду. Причем, чем больше их используют, тем больше силы они накапливают (*Кампанелли* 2000: 234, 237-238). Отсюда – «намоленные места», понятие, с которым мы постоянно встречаемся при изучении «мест силы». Такие объяснения, как нельзя лучше, демонстрируют процесс «изобретения традиции».

При этом ключевым понятием для новых верующих служит понятие энергии. Ведь среди них решительно преобладает городское образованное население, относящееся к среднему классу. Таких людей не удовлетворяют традиционные религии с их архаическими фольклорными представлениями. Их вера требует легитимации научными концепциями (*Rothstein* 2004; *Zaller* 2014), и их рассуждения обычно насыщены научной терминологией. В то же время рационализм, присущий современной науке, их тоже не устраивает. Вот почему они обращаются к эзотерике, пытающейся совмещать научные знания с сакральными верованиями и создающей самые замысло-

ватые учения на основе фрагментов научных знаний, народных поверий, религиозных доктрин и даже сюжетов, почерпнутых из художественных произведений. При этом, широко используя оригинальные письменные источники или научную литературу, они воспринимают их по-своему и дают заимствованным отсюда данным свои интерпретации. Но еще чаще они черпают пищу для воображения и эмоций из научной фантастики, литературы в стиле фэнтези или телевизионных передач такого рода (*Magliocco* 1996: 107-108; *Harvey* 1997: 179-185).

Примечательно, что в наше время определенный пункт может стать «местом силы» после того, как общественное внимание к нему привлекают специалисты – археологи, этнографы или историки, установившие (доказательно или гипотетически) его связь с производившимися в древности ритуалами. Возбудить интерес к «святому месту» могут также любители – географы, геологи, краеведы, писатели, экстрасенсы и даже философы, увлеченные эзотерическими идеями. Наконец, многие такие места привлекают внимание некоторых изобретательных бизнесменов и турбизнеса, которые вносят свою лепту в их рекламу и способствуют развитию массового паломничества.

В то же время в «святых местах» с особой силой раскрывается творческий потенциал посетителей, которые по мере сил и возможностей вносят каждый свое в ин-

терпретацию и использование таких почитаемых святынь. Ведь речь идет о совершенно новых местах, вокруг которых еще не сложилось никаких канонов, никаких кодифицированных смысловых версий. Поэтому каждый вправе предлагать свое объяснение и полагаться на свою собственную интуицию. Все это дает людям чувство свободы, чего они, как правило, лишены в контексте традиционных религиозных практик. Вот почему их порой даже раздражают разъяснения профессиональных экскурсоводов, переполненные излишним, на их взгляд, рационализмом, якобы скользящим по поверхности и не позволяющим проникнуть вглубь вещей. Зато эзотерика с ее акцентом на «энергии» дает полный простор для воображения и, что немаловажно, внушает оптимизм. В любом случае, как показали проведенные в Великобритании опросы, специалисты и широкая публика очень по-разному смотрят на памятники прошлого и по-разному понимают их смысл (Stone 1989; Bender 1998: 120-122, 154-165; Holtorf 2005: 9-13). Мало того, иной раз в адрес специалистов начинают раздаваться обвинения в «сокрытии истины», в намеренном введении публики в заблуждение, в недопущении ее к обнаруженным находкам, якобы составляющим «государственную тайну» и охраняющимся спецслужбами.

В связи с этим возникают следующие вопросы. Как выбираются «места силы»? Какими критериями руковод-

ствуются те, кто их обнаруживает? Какими качествами должно обладать место, чтобы попасть в сферу внимания этих людей? Идет ли речь о мифах или особых религиозных представлениях, которые заранее заставляют людей искать места с определенными особенностями? Или речь идет о местах, уже получивших особую славу, благодаря особой конфигурации геологических образований, местным слухам о чудесах или каких-то особых событиях? Или это – действительно места древних святилищ или места почитания, которые сегодня получают новую жизнь?

В наше время неожиданно для ученых такую роль получают археологические памятники и находки (Harvey 1997: 180; Wallis, Blain 2009; Селзнев 2011). Поэтому возникают вопросы о том, какие взаимоотношения сегодня складываются между археологией и новыми религиями? Могут ли сами археологи путем популяризации своих находок положить начало новым мифам о прошлом или создать археологическим памятникам привлекательность в глазах новых религиозных движений? Если так, то о чем именно мы говорим – о случайных последствиях неосторожных слов или о сознательной деятельности по привлечению туристов? Кроме того, доходит ли информация от археологов к публике напрямую или при посредничестве журналистов, писателей и просто любителей? Если речь идет о журналистах и любителях, то

насколько велика их роль и в чем она выражается (пресса, телевидение, Интернет), в какой форме они доносят научные (или ненаучные) знания до общественности? Как общественность воспринимает археологическую информацию – адекватно или нет? Имеется ли у нее predisposition к ненаучным трактовкам археологических открытий, и, если так, то где следует искать ее основания? Иными словами, как именно возникают новые мифы о прошлом, нередко связанные с религией? И связаны ли они только с религией, или в них присутствуют также социальные, культурные, этнические, политические идеи?

Здесь мы, безусловно, имеем дело и с деятельностью религиозных лидеров (гуру). Кто эти люди? Откуда они берутся? Что представляют собой их религиозные взгляды и учения? Почему именно и в каких обстоятельствах их заинтересовало данное место? Как они его понимают, что они рассказывают о нем своим последователям? Как и чем именно они их сюда привлекают? Что и когда здесь происходит – ритуалы, праздники и пр.? Как это организуется, какая символика используется, как выглядят ритуалы? Как сам лидер это объясняет, что он об этом рассказывает? Как он использует для этого особенности своей религии и особенности данного места? Как это соотносится с научной информацией?

Зачем сами люди сюда приходят (приезжают), что

ими движет, как они сами это понимают и чего ожидают? И что собой представляют эти люди – горожане/сельчане, взрослые/молодежь, мужчины/женщины, здоровые/больные, успешные/неудачливые? Влияют ли социальные, возрастные, гендерные, медицинские и др. факторы на мотивацию посещения «святого места», что именно посетители здесь делают и как они это объясняют? Как они ведут себя в этом месте, что они чувствуют, как объясняют свои чувства? Оправдываются ли их ожидания? Складываются ли здесь какие-либо общины и, если да, то насколько прочны узы, объединившие людей, – вопрос, поставленный когда-то В. Тернером (*Turner, Turner 1978*)? Имеют ли такие общины постоянный характер или они эфемерны? Какую роль играет гендерный фактор, обнаруживаются ли различия в представлениях и ожиданиях мужчин и женщин, различается ли их поведение в «святом месте»? И не менее интригующий вопрос – что тянет в такие места высокопоставленных чиновников, которые отнюдь не обходят их своим вниманием?

Используется ли «святое место» постоянно или периодически по каким-либо праздникам? Возникает ли там своя субкультура – манера поведения, способы общения с людьми, сверхъестественными силами и божествами, распорядок дня, особая одежда, ритуальные вещи, художественное и музыкальное творчество (скульптура,

живопись, музыка)?

Как организуется паломничество? Стихийно или на это влияют туристические фирмы, а также новые религии и их лидеры? Какую роль играет организованный туризм? Что именно рассказывают экскурсоводы о «святом месте», и как это воспринимается туристами?

Возможно ли, что «святое место» используется сразу несколькими религиями? Как в таком случае строятся взаимоотношения между ними? Возникает ли сотрудничество или отмечается конфронтация? Как уживаются вместе носители разных религиозных взглядов, возникает ли между ними взаимопонимание, сотрудничество или, напротив, наблюдается напряженность и вспыхивают конфликты? Как к этому относится Церковь, а также государство (местные власти) – осуждают, препятствуют, поддерживают, соблюдают нейтралитет?

В настоящей статье такого рода вопросы обсуждаются на примере наиболее известных археологических памятников, снискавших небывалую популярность у паломников. Это уже давно вошедший во все учебники археологии мегалитический Стоунхендж, расположенный в южной Англии, и городище Аркаим, открытое четверть века назад в Челябинской области.

Кому принадлежит Стоунхендж?

В 1980-е гг. английские археологи были шокированы тем, что кто-то помимо них выдвигает претензии на Сто-

унхендж. Тогда-то и возник вопрос о том, кому именно принадлежит этот мегалитический памятник. В 1990-х гг. это поветрие докатилось до России, и на этот раз российские археологи ощущают дискомфорт в связи с лавиной туристов, которые ищут в древней истории вовсе не то, чего ждут от них археологи. Ранее других это коснулось Аркаима, оказавшегося на острие профессиональных и любительских интересов, светского и духовного, общенационального и этнического, умеренного и радикального. При этом как некоторые специалисты, так и любители не устают сравнивать Аркаим со Стоунхенджем, обнаруживая между ними едва ли не родственные связи. Ниже будет показано, что такое сопоставление действительно уместно, однако по совершенно иным причинам, имеющим отношение не столько к древности, сколько к современности.

Стоунхендж, расположенный в Уэссексе монументальный первобытный памятник, хорошо известен не только в Англии, но и далеко за ее пределами. Как полагают археологи, конструкция состояла из двух кругов вертикально поставленных каменных глыб, причем диаметр внешнего круга достигал 33 м. В пределах внутреннего круга располагались каменные глыбы, напоминавшие в плане две гигантские подковы, одна из которых была вписана в другую. Некоторые соседние вертикальные камни перекрывались горизонтальной плитой в виде

буквы «П». В центре сооружения стоял огромный камень, названный «алтарным». Все сооружение было окружено валом и вром диаметром до 100 м, и войти в него можно было только с северо-востока. Возраст описанной конструкции, имевшей ритуальное назначение, насчитывает 4000 лет, но сам памятник использовался в течение 1500-2000 лет, причем почитаемые сегодня монументальные конструкции относятся к середине этого долгого периода (*Chippindale* 1990: 10-13, 17).

В последние столетия памятник принадлежал частным землевладельцам, но в 1918 г. был передан нации с условием свободного посещения для всех интересующихся. До весны 1984 г. он находился в ведении Департамента охраны природы, а затем перешел под надзор Агентства по охране британского культурного наследия (*Bender* 1998: 113-114). До начала XX в. многие плиты лежали на земле, но в дальнейшем некоторые из них были подняты в ходе реставрационных работ. Однако в последние годы возникли сомнения в точности реставрации (*Restoration* 2001).

С 1920-х гг. памятник интенсивно посещается туристами, потребности которых обеспечивают построенные в его окрестностях в 1960-х гг. разнообразные коммерческие заведения. Но если в 1920-х гг. годовая посещаемость памятника составляла 20 тыс. туристов, то в 1970-1980-х гг. она достигла 700-800 тыс. (*Bender* 1998: 123). В

итоге, чтобы спасти его от повреждений, в мае 1984 г. он был обнесен колючей проволокой, а для туристов была проложена специальная тропа, откуда они только и могли его видеть, и то лишь частично. Примечательно, что три четверти туристов приезжали из других стран, причем более половины – из США, где Стоунхендж рекламировался, прежде всего, как место, связанное с древнейшими астрономическими наблюдениями, что одно время разделялось некоторыми специалистами (*Pennick* 1980: 36-38). Однако, несмотря на многочисленные астроархеологические исследования, так и не было получено убедительных доказательств в пользу того, что Стоунхендж или другие известные первобытные мегалитические сооружения использовались «древними астрономами» (*Chippindale* 1986a)¹.

В XVII-XVIII вв. были высказаны соображения о том, что Стоунхендж был создан друидами для своих ритуалов, и, хотя позднее было доказано, что его возвели за 2000 лет до друидов эпохи Юлия Цезаря, в обществе, благодаря романтически настроенным писателям и художникам, утвердилось мнение о его связи с друидами. Эта идея была с энтузиазмом воспринята деятелями «кельтского возрождения» в XIX в., что в свою очередь повлияло на ученых того времени, увлеченных «кельтскими древностями» (*Jones* 1990: 74-84; *Bender* 1998: 110-112). Так Стоунхендж, к огорчению современных архео-

логов, превратился в святое место, почитаемое теми, кто считает себя «друидами»². Мало того, были попытки отождествить Стоунхендж вначале с храмом солнца, а затем с обсерваторией, якобы построенной жрецами, чтобы следить за перемещением солнца и луны. Соглашаясь с тем, что монументальные сооружения могли иметь такую функцию, археологи отвергают идею о связи памятника с «первобытной астрономией». Но широкую общественность и некоторых энтузиастов-ученых их мнение не убеждает (*Chippindale* 1990: 21-26).

Тем временем чуть более ста лет назад появившиеся тогда неоязычники-друиды начали использовать Стоунхендж для своих ритуалов³. Вначале там совершались ритуалы посвящения, а с 1920-х гг. друиды в белых одеяниях стали устраивать там ритуалы в день летнего солнцестояния, объявив Стоунхендж древним храмом и духовным центром Европы. В 1974 г. это превратилось в шестинедельные празднества, собиравшие до нескольких тысяч участников. Там находилось место всем – христианам, язычникам, астрологам, друидам, хиппи, феминисткам, анархистам, колдуньям, каббалистам, эзотерикам, уфологам и пр. Одни из них придавали этому религиозный смысл, другие приходили, чтобы встретиться с друзьями, для третьих это было поводом для веселого времяпрепровождения. Многие видели в Стоунхендже зримое свидетельство глубоких знаний и мудрости древних в

эпоху золотого века. Его связывали со сверхъестественными силами и даже с деятельностью космических пришельцев. Некоторые вдохновлялись идеями «кельтского христианства», другие выступали от имени религий *Нью Эйдж*. Одни апеллировали к славе древних кельтов, другие видели в Стоунхендже общенациональный символ (*Sebastian* 1990: 108-111). В любом случае участники празднеств и ритуалов верили, что лучше понимают значение памятника, чем археологи и чиновники, отвечающие за его сохранность. Они сами следили за порядком и не допускали вандализма (*Bender* 1998: 123-128).

Такие сборища были незаконны, но полиция долго относилась к ним довольно либерально. Все изменилось после того, как, прорвав ограждения, друиды все же провели летом 1984 г. свой ритуал в центре сооружения, в результате чего охранная зона, включая археологические памятники, была повреждена и покрылась кучами мусора. Поэтому в следующем году Агентство по охране британского культурного наследия запретило неоязычникам проводить свои праздники на территории памятника. Они не подчинились, и недалеко оттуда произошло столкновение с полицией, в результате чего 520 активистов были арестованы (*Stone* 1996: 154-160). В 1986 и 1987 гг. полиция снова остановила шествие на подходах к Стоунхенджу, и в 1988 г. после новой стычки с полицией друидам пришлось довольствоваться устройством празд-

ничных церемоний не на самом памятнике, а неподалеку от него. В 1989 г. вся территория в радиусе четырех миль от памятника была закрыта для каких-либо массовых мероприятий. С тех пор лишь небольшие группы посетителей допускались в центр памятника за особую плату. Затем в 2000 г. язычники добились права отправлять там ритуал в день летнего солнцестояния (*Wallis, Blain 2009: 593-594*). Только к концу 2013 г. недалеко от памятника был открыт музей, где с помощью новейших технологий туристам предоставляется возможность почувствовать себя в центре Стоунхенджа и встретить там восход солнца.

Однако так и не был получен ответ на важнейшие этические вопросы о том, «кому именно принадлежит Стоунхендж», должен ли он оставаться мертвым реликтом древности или быть местом интенсивной современной религиозной деятельности, могут ли друиды использовать его для своих ритуалов, продлевая его «духовную жизнь», в какой мере он может служить целям массового туризма и как совместить потребности общества в свободном доступе к культурному наследию со строгими правилами охраны памятника (*Chippindale 1986b; Chippindale 1990: 29-30; Fowler 1990: 151-159; Sebastian 1990: 111-113; Harvey 1997: 151-152; Bender 1998: 116-122*).

Открытие Аркаима и борьба за его спасение

Между тем, Стоунхендж оказался отнюдь не уни-

кальным примером использования древнего памятника для «духовных практик». За последнюю четверть века такие примеры множились в самых разных уголках мира. Появились они и в России, причем, пожалуй, первым стал Аркаим, открытый в 1987 г. Аркаим - это круглое в плане укрепленное поселение диаметром около 150 м, относящееся к эпохе средней бронзы. Оно было окружено двумя концентрическими валами, возведенными из глины и сырцовых блоков на бревенчатом каркасе. С внутренней стороны к валам были пристроены жилые помещения-полуземлянки с очагами, погребями, колодцами и металлургическими горнами. Археологи обнаружили около 60 таких жилищ, выходивших на внутреннюю улицу, вдоль которой был устроен канализационный ровик с водосборными колодцами. Сама улица была перекрыта деревянной мостовой. В центре поселка находилась небольшая площадка. Со всех четырех сторон в поселок вели ворота. Все говорит о том, что он строился по единому плану. А это в свою очередь ставит вопрос об обществе с достаточно развитой социальной структурой и о высоком авторитете местных руководителей. Это впечатление еще более усиливается, если учесть, что к настоящему моменту на Южном Урале (в Челябинской и Оренбургской областях, Башкортостане) и Северном Казахстане обнаружено более 20 круглых и прямоугольных городищ той же эпохи. Указанный район, получивший у

археологов название «Страны городов», охватывает площадь 400х150 км.

К сожалению, несмотря на проведенные на рубеже 1980-1990-х гг. раскопки, Аркаим остается малоизученным памятником, вызывающим множество вопросов. В частности, приводит в недоумение скудность найденных там предметов материальной культуры и кухонных остатков. Остается неясной хозяйственная основа поселений подобного рода. Открыт вопрос о соотношении оседлости и подвижного образа жизни. Почти полное отсутствие шлаков ставит вопрос о характере местного металлургического производства. Неясна и функция внешнего рва, неровность которого заставляет подвергнуть сомнению идею о его оборонительном назначении. Интерпретацию затрудняет поспешное объявление Аркаима «храмом» и малопрофессиональное изучение его якобы «астрологической функции». Поэтому сегодня многие из первоначальных выводов звучат уже не столь убедительно и вызывают сомнения (Петров 2009).

Особую славу Аркаиму принесла полная драматизма борьба за его спасение от угрозы затопления в результате строительства водохранилища. В итоге масштабных работ вся долина могла уйти под воду уже весной 1988 г. И археологи делали все, чтобы мобилизовать общественность на спасение уникального памятника. Пытаясь защитить его от строителей, они прибегали к гиперболиза-

ции и другим сомнительным приемам, что еще больше усиливалось жадными до сенсации журналистами. Впрочем, все это вряд ли бы остановило могущественное Министерство водного хозяйства, если бы не резкие политические изменения, приведшие к распаду Советского Союза и нарастанию регионализма в самой Российской Федерации. В частности, на Урале стали раздаваться голоса в пользу организации Уральской республики. Именно на волне этнонационализма и регионализма в апреле 1991 г. Совет Министров Российской Федерации принял решение о прекращении строительства водохранилища и об учреждении историко-ландшафтного музея-заповедника «Аркаим» (Шницерман 2001).

Со временем для стационарного изучения древнего поселения был создан научный городок. При нем был организован «Музей Природы и Человека», а рядом возник туристический комплекс, призванный привлекать сюда массы туристов, что должно было, хотя бы частично, решить сложные вопросы финансирования научных работ. Поток туристов, достаточно редких в первые постсоветские годы, резко вырос к концу 1990-х гг. В начале 2000-х гг. он достиг 25 тыс. чел. в год, а к концу первого десятилетия XXI века удвоился. Сегодня экскурсионные автобусы привозят туда туристов не только из уральского региона, но и из городов Поволжья и Западной Сибири. Отдельные туристы добираются туда из Москвы и Пе-

тербурга и даже из Минска. Если в день летнего солнцестояния в 2000 г. на Аркаиме собралось чуть более одной тысячи туристов, то в 2002 г. – около 5 тыс., а в 2008 г. их число достигало 10 тыс. притом, что туристический лагерь рассчитан максимум на 2 тыс. чел.

Поначалу в притоке туристов были заинтересованы сами археологи. Ведь в условиях глубокого кризиса, охватившего Россию в начале 1990-х гг., средств для научных исследований катастрофически не хватало, и местные специалисты стремились любыми способами привлечь к Аркаиму внимание чиновников и самой широкой общественности. Его представляли одним из древнейших городов страны, «центром государственности номового типа», «храмом-обсерваторией», сопоставимым со Стоунхенджем, и писали о его «магических кругах», якобы воспроизводивших модель Вселенной.

Аркаим и националистическая мифология

Рекламе Аркаима немало поспособствовал руководитель археологических исследований Г. Б. Зданович, с начала 1990-х гг. заявлявший, что по уровню развития тот ничуть не уступал синхронным цивилизациям, изображавший его центром «протогородской цивилизации» и подчеркивавший роль его «магических кругов». Он называл Аркаим обсерваторией и приписывал ему «сакральность» и связь с Космосом. А бедность его культурного слоя находками объяснялась «особой духовностью».

Делалось все для его приукрашения – городище называлось «городом», рядовые постройки изображались «монументальными сооружениями», а орнамент на керамических сосудах объявлялся «протописьменностью». Аркаим рисовался центром легендарных ариев, откуда они якобы расселились по всему миру. При этом подчеркивался их огромный вклад в человеческую цивилизацию. В частности, религию обитателей Аркаима иной раз объявляли «протозороастризмом», и Зданович доказывал, что в основе их мировоззрения лежала «экология культуры».

Идя навстречу запросам публики, Зданович не отвергал народную этимологию и соглашался понимать название «Аркаим» как «Арка Йимы», что отсылало к легендарному царю, герою «Авесты». Для привлечения туристов Аркаим даже отождествляли с родиной древнего иранского пророка Зороастра (Заратуштры), причем в начале 1990-х гг. приезжавшие туда представители администрации и туристы могли видеть щит с надписью «Здесь родился Заратустра». По словам очевидцев, Зданович даже мечтал установить памятник Зороастру (Бриль 2008: 50). Предсказывая вслед за эзотериками глобальную катастрофу, он иногда рисовал Аркаим примером «альтернативной цивилизации», более привлекательной, чем «западное глобализованное общество потребления». Мало того, Аркаим причисляли к кругу

«национальных и духовных святынь», и Зданович предлагал положить его «в основу национальной идеи России». Очевидно, наслушавшись Здановича, даже мэр Челябинска однажды заявил, что «Аркаим – не просто географическая точка, а идея нового видения современной цивилизации» (Нажимова, Касимов 2005: 16-17).

Некоторые сотрудники заповедника «Аркаим», то ли желая поразить воображение туристов, то ли в шутку делали неоправданные допущения или позволяли себе сомнительные утверждения, которые запоминаются и воспроизводятся посетителями⁴. В частности, говорили, что соседняя сопка в древности служила для шаманских ритуалов, что на другой сопке некогда стоял «Белый храм», где молодые брачные пары якобы проходили испытательный срок, что Аркаим получил название «по имени Бога Ёимы», что для него характерна «удивительная духовность» и там «Земля соприкасается с Небом», что там зарождалась письменность, что местные жители поддерживали «чистоту крови» и обладали завидным здоровьем, что в то же время в эпоху Аркаима человек заканчивал переход к прямохождению и еще имел «согнутый позвоночник» (Мальцева 2000а: 18-19; Спящая 2001: 5-8; Ермакова 2003: 55–56, 119–120, 143–145, 153, 157; Ломаев 2004: 56). Известный создатель учения анастасиевцев В. Н. Мегре, вслед за Здановичем, отождествляет план городища Аркаим с мандалой и пишет о его сходстве с

огромной свастикой (Мегре 2006: 64-65). А один из эзотериков запомнил поразившие его слова о «могиле Учителя» (Ломаев 2004: 52, 113), о чем любил рассказывать сам Зданович. Примечательно, что в сознании некоторых посетителей Аркаим выглядит уже не «городом», а «древним мегаполисом», причем его мудрецы якобы лучше разбирались в астрономии, чем жрецы Стоунхенджа (Путенихин 2006: 7; Царевский, Царевская 2006: 10, 48).

Иногда утверждалось, что обитатели Аркаима будто бы находились в ближайшем родстве со славянами и могли бы послужить современному человечеству образцом гармоничных взаимоотношений между культурой и окружающей природной средой. «Страна городов» иной раз безоговорочно называлась «страной древних ариев» и наделялась какой-то особой «духовностью». Термин «арийцы» стал произвольно использоваться в расширенном смысле как синоним индоиранцам или даже индоевропейцам.

Все эти построения пришлось как нельзя кстати. Распад СССР и рост этнонационализма внутри России, угрожавший ей дальнейшим распадом, всерьез обеспокоил русских националистов, нуждавшихся в убедительных исторических аргументах в пользу сохранения единства страны. В этом контексте открытие Аркаима стало для них истинным подарком. Начиная с 1991 г., у русских

националистов большую популярность получила идущая из эзотерики «гиперборейская идея», согласно которой прародина «белых людей», «арийцев», лежала якобы в полярной зоне, возможно, на Северном полюсе. Похолодание и наступление ледников привели этих «арийцев» в движение и заставили их искать новое пристанище в более южных районах. Пройдя вдоль Урала, они остановились в благодатном крае, который связывают как с «Семиречьем», упоминаемым в «Авесте», так и с таинственным «Беловодьем» русских сказаний (об этом см.: *Шнирельман* 2004: 175-214; 20126).

В любом случае речь идет о Южном Урале, где русские радикалы и помещают «вторую прародину арийцев», откуда те расселились затем по просторам Евразии от Карпат до Китая. Сторонники этих взглядов видят в Южном Урале источник ведических верований и район едва ли не древнейшей в мире государственности, столицей которой якобы являлся священный Аркаим. Некоторые называют эту государственность «славянской», «русской». Они проводят параллель между Аркаимом и раннеславянскими городищами, хотя между ними имеется разрыв более чем в две тысячи лет, не говоря уже о разделяющих их многих сотнях км. Говорится о некой «Уральской Руси», якобы обогатившей мир бесценными знаниями.

От этих головокружительных фантазий захватывает

дух и, как признается один из их адептов, Аркаим дает «чувство воссоединения в себе всех прошедших тысячелетий, судеб и решений, боли и преодоления... Приходит понимание, что ты - наследник, продолжатель некоторого великого дела, которое, оказывается, уже давно живет в тебе...» (*Разоренов* 1995: 40). Эмоции, которые порождает Аркаим у русских радикалов, достигают иной раз патетических высот. «Была Русь, была грамота, были свои духовные ценности - и доказательством тому Аркаим», заявлял один из них (*Щукин* 1994). Ему вторил другой, считавший Аркаим «неотъемлемой частью истории русского народа». Третий безапелляционно трактовал Аркаим как «символ русской славы», и его заметка об этом тиражировалась русскими ультранационалистическими газетами «Русский Восток» в Иркутске и «За русское дело» в Санкт-Петербурге.

Аркаиму нашлось место в «Энциклопедии непознанного», посвященной НЛО, космическим пришельцам, привидениям и прочим «чудесам». Там он назван «самым таинственным археологическим памятником на территории России», местом, куда «древние арии» якобы пришли с затонувшего острова Арктиды. Говорится, что находка Аркаима якобы подтвердила оккультные представления о расселении древних ариев, а также то, что «наша территория была колыбелью двух религий – зороастризма и индуизма». Разумеется, упоминается и о том,

что пророк Заратуштра якобы был родом с Урала. Москва названа «преемницей Аркаима и других арийских городов» (Чернобров 1998: 18-20). Автор этих фантазий, аэрокосмический инженер В. А. Чернобров, выпускник Московского авиационного института, с 1980-х гг. руководит организацией «Космопоиск» и увлекается уфологией и мистикой. Кроме Аркаима, Чернобров упоминает в своей энциклопедии и знаменитые памятники долины Инда (Мохенджо-Даро и Хараппу), представляя их «древними городами доиндской цивилизации в джунглях Центральной Америки». Он также радует читателя открытием того, что будто бы айны Хоккайдо «сильно тяготеют к русской нации» и являются «потомками части славянских племен» (Чернобров 1998: 7, 195-196).

Все эти романтические взгляды пропитаны этноцентризмом и призваны воспитывать у русских откровенно ксенофобские настроения. Ведь их сторонники апеллируют к «великой арийской цивилизации - матери русского племени», призывают русских вспомнить о своих «расовых корнях» и «арийском происхождении», объявляют Аркаим «местом исхода протославянской группы арийского народа» и в то же время сокрушаются по поводу современной духовной зависимости «белой расы» от какой-то чуждой ей культуры, идущей «от пророка Моисея». Примером кощунственного отношения к наследию «арийских предков» называются планы затопления Ар-

каима, которым с большим трудом сумели противостоять «национально-патриотические силы». Мало того, радикальные авторы рассуждают о «заговоре», который якобы заставляет «официальных историков» замалчивать древнее присутствие «ариев-славян-русских» на Урале, их цивилизаторскую роль и «коренной статус» в этом регионе (см., напр., Перин 2012: 20-21, 109-110).

Эта концепция страдает мегаломанией и со временем обрастает все новыми фантазиями и самыми странными предположениями. Русским радикалам ничего не стоит удревить Аркаим на тысячу и более лет, сделать его «древнее египетских пирамид» и одновременно утверждать, что там плавил железо. Аркаим отождествляют и с Асгардом, таинственной родиной древнегерманского бога Одина. Истоки этого мифа опять-таки ищут у предков славян, отождествляя их с киммерийцами. Нестовый пропагандист «Русских вед» и «Влесовой книги» А. Асов видит в Аркаиме подтверждение своим фантазиям об участии «славяно-русов» в Троянской войне. Сегодня многие русские радикалы убеждены в том, что «арийская цивилизация», представленная Аркаимом и родственными ему памятниками Южного Урала, является славянским наследием и отражает высший взлет славянского духовного творчества, после чего началась долгая эпоха деградации и упадка⁵.

К концу 1990-х гг. миф об Аркаиме уже оторвался

от своей основы, и Аркаим стал важным символом некоторых русских экстремистских движений. Накануне парламентских выборов осени 1999 г. в Москве и в г. Электросталь (Московская область) возникло «Общенародное казачье движение 'Аркаим'», издававшее радикальную неоязыческую газету под таким названием. Своей целью движение ставило восстановление «Духовно-родовой державы Святая Русь» как «тюрко-славянской Арийской Империи». При московском филиале крайне правой «Европейской Синергии» тоже существовало тайное общество «Аркаим». А радикальный московский журнал «Наследие предков» рекламировал видеофильм об Аркаиме в одном списке с фильмами и маршами нацистской Германии.

Такие взгляды опираются, в частности, на эзотерические представления, быстро нашедшие Аркаиму место в уже выработанной ранее концепции «антропогенеза». Толчок этому дала Тамара Глоба, посетившая Аркаим в 1991 г. в дни летнего солнцестояния. Будучи на Аркаиме, она заявила, что его открытие якобы предсказал средневековый астролог Парацельс. Она настаивала на том, что индийские маги и жрецы пронесли память об Аркаиме через столетия и что казаки занимались его поисками при Петре I и Екатерине II. Позднее в ряде своих выступлений она шла еще дальше и давала понять, что сама предугадала открытие Аркаима, и оно не явилось для нее

неожиданностью (Глоба 1993: 78-79). Вслед за Т. Глобой летом 1991 г. Аркаим наводнили толпы йогов, экстрасенсов и последователей самых разных нетрадиционных религий. Все они стремились увидеть «русское чудо» и услышать лекции Здановича о «духовном значении Аркаима». Зданович пытался продвигать свои идеи и иным способом. В ноябре 2004 г. он участвовал в конференции по «авестийской астрологии» в Москве, где предлагал сделать Аркаим «национальной идеей России»⁶.

Рискованные сопоставления Аркаима со Стоунхенджем убеждали русских радикалов в единстве «белой расы» и в том, что русские и англичане являются прямыми потомками единого «арийского народа». В свою очередь астрологи увидели в Аркаиме особый смысл, и не случайно Тамара Глоба сразу отправилась туда, узнав о его связи с астрономическими исчислениями. Для нее Аркаим был исполнен особого мистического смысла: он будто бы относился к одному из городов-обсерваторий, расположенных по всей 52-й широте в тех точках, где «Земля соприкасалась с Небом». Такие города-храмы, по ее мнению, были призваны спасать мир от несчастий. Она подхватила идею о том, что Аркаим представлял собой огромный гороскоп, и заявила, что он предсказывает возвращение «ариев» к своим истокам в эру Водолея.

Название «Аркаим» было дано городищу случайно по близлежащей сопке и урочищу (вначале городище хо-

тели назвать «Александровским», а затем «Утяган»). Это - тюркское название, означающее «хребет». Между тем, основываясь на народной этимологии, Глоба доказывала, что оно связано с «Аркой Йимы», т. е. «небом царя Йимы», правившего ариями в «Золотом веке». У нее не было сомнений в том, что Аркаим является городом-храмом, построенным легендарным царем Йимой. Урал она объявила «центром мира», а «Страну городов» - серединой Земли. То, что «остров прошлого», Аркаим, как бы всплыл из небытия, стало для нее залогом того, что «Урал соберет ариев» и «станет местом их духовной концентрации» после тысячелетий «власти тьмы».

Тех же, кто скептически относится к «арийской идее» и видит в ней очевидные родимые пятна нацизма, Глоба уличала в «страхе перед будущим России, вслед за которой пойдет весь мир». Мало того, она пыталась обелить не только «арийцев», но и свастику, называя ее «символом связи Руси с арийской расой» (Глоба 1993: 79, 82; 1994а). В доказательство она приводила изображение свастики, встречающееся на глиняных горшках из Аркаима, и заявляла, что свастика заложена в самой конструкции этого городища и что даже Урал по форме напоминает свастику⁷.

Любители арийского мифа рисуют Южный Урал второй прародиной ариев, будто бы пришедших сюда из Арктики и основавших цивилизацию, давшую основу

многим индоевропейским народам и, прежде всего, славянам (Глоба Т. 1993: 78-86; 1994а; 1994б; Разоренов 1995; Асов 2008: 265-277; Мальцева 2000а: 21; Спящая 2001: 5; Нажимова, Касимов 2005: 30-31; Путенихин 2006: 35-37; Царевский, Царевская 2006: 71-76; Белов 2007: 208-227, 242-244; 2008: 106-213; Перин 2012: 105-111). Сторонники этой концепции объявляют Южный Урал едва ли не центром мира (некоторые - мифическим Беловодьем), где якобы родился и жил Заратуштра, и туда ежегодно в определенное время года устремляются группы паломников, чтобы приобщиться к будто бы разлитой там сверхъестественной энергии (об этом см.: Shnirelman 1998, 1999; Шнирельман 2001, 2011; Угасв 2006; Белолипецкая 2008, 2010: 73-75; Свешников, Свешникова 2008).

На местах с этим «славяно-арийским мифом» конструируют местные мифы. В Уфе один из таких мифов создал бывший военный летчик, а затем – работник МЧС и преподаватель Общества «Знание» Республики Башкортостан Н. Ф. Валитов, называющий себя «историком-лингвистом» и создавший вокруг себя эзотерическую группу, якобы занимающуюся «научными исследованиями». Он доказывает, что тюркский язык был якобы праязыком всего человечества, а прародина человечества и колыбель всех цивилизаций находилась в Уфимском крае, с которым и был связан Аркаим. Якобы именно оттуда происходили все «святые люди» и там являлась Бо-

городища. Соглашаясь с тем, что арии пришли с Севера, Валитов помещает этот Север в Уфимском крае и на Аркаиме. Он доказывает, что именно там жил Учитель, там возникла Библия, там проповедовали Зороастр и Иисус Христос, там находились все древние царства (Шумер, Вавилон, Израиль, Персия и пр.) и оттуда пошла «Святая Русь». Якобы все ключевые исторические события происходили в Уфимском крае, и оттуда придет Спаситель. Валитов называет Россию «духовным стержнем человечества», но «русов» («светлых людей») он отождествляет с тюрками («казаками»), или «великими мудрецами». А башкиры, по Валитову, являются прямыми потомками обитателей Аркаима (Валитов 2005а, 2005б, 2006а, 2006б, 2006в). Сходные идеи развивает уфимский писатель и специалист по физической культуре Путенихин с той лишь разницей, что прямыми потомками ариев у него выступают не тюрки, а русские (Путенихин 2006). Нетрудно заметить, что такие эклектические учения складываются из обрывков различных религиозных верований, приправленных определенной долей национализма.

Аркаим и эзотерические культы

С тех пор, как Аркаим был объявлен наследием солнцепоклонников-ариев, вокруг него создалась атмосфера таинственности, и он был признан местом скопления мистических сил. Там возник центр мощного религиозного культа и туда хлынул нескончаемый поток ту-

ристов, среди которых видное место заняли последователи учения Рерихов, «арийские астрологи», эзотерики, экстрасенсы, ясновидящие, колдуны, шаманы, народные целители, неоязычники, кришнаиты, шиваиты, огнепоклонники, последователи различных школ магии, а также уфологи, муллы и просто люди, жаждущие исцеления от изматывающих недугов. Сегодня многие из туристов стремятся на Аркаим вовсе не для осмотра места раскопок и посещения музея. Ими движут совсем иные желания, связанные с участием в ритуальной деятельности, общением с Высшими силами, получением консультаций у народных целителей, магов и экстрасенсов, обучением у астрологов, приобщением к древней «египетской мудрости», оздоровительными процедурами путем медитаций и получения живительной энергии из Космоса и пр. По словам М. А. Угаева, проведенного летом 2006 г. опрос среди посетителей Аркаима, более 80% респондентов приезжали туда ради «высокой энергетики места», причем 90% их оказались горожанами (Угаев 2006: 185-186).

Этому способствуют многочисленные эзотерические, целительские и «космоэнергетические» центры, возникшие в самых разных городах России и создавшие вокруг Аркаима целую индустрию «духовного туризма». Эзотерики и народные целители всячески привлекают туда туристов, обещая им избавление от душевных травм, телесных недугов и обучение «тайным знаниям»⁸. Одним из

первых стал астролог Павел Глоба, который в 1990-х гг. создал целую сеть зороастрийских организаций и в начале июля 2000 г. провел в Петербурге Первый Конгресс зороастрийцев СНГ. Там он объявил, что на Аркаиме располагался «град Заратуштры». Он и в дальнейшем доказывал, что в Синташте нашли могилу Зороастра и что «Страну городов» якобы строили его ученики. В программу конгресса входил тур «Путем Заратуштры», организованный Пермской авестийской школой астрологии⁹. Участники тура побывали в разных местах Среднего и Южного Урала, включая музей-заповедник «Аркаим». При этом им объясняли, что Зороастр якобы родился на горе Белая, что священная прародина ариев, «Арийана Ведж», будто бы располагалась на Южном Урале и что арии являлись «предками русского народа»¹⁰. Так Аркаим стал ежегодным местом паломничества современных зороастрийцев.

В соседнем Челябинске рериховцы основали в 1991 г. духовный храм «Беловодье», где регулярно читаются лекции, проводятся семинары и устраиваются выставки, знакомящие посетителей с духовным наследием Рериха. Существует в Челябинске и Международная академия инновационных технологий и духовного развития, специализирующаяся на «народном целительстве» и эзотерике. В городе также работают русские националистические организации, такие как Челябинское отделение

Международного фонда славянской письменности и славянских культур и областной Славянский культурный центр. Все они ежегодно проводят праздники, фестивали или сборы своих последователей и почитателей, которые сотнями съезжаются сюда со всей страны и из-за рубежа. Обычно это бывает весной и летом, и в программу нередко входит посещение Аркаима.

С 1993 г. в Челябинске под руководством бывшего председателя рериховского центра В. В. Соболева работает «Академия творчества» и «Бажовская Академия Сокровенных Знаний». В учении «пророка» Соболева особое место отводится Аркаиму, который представляется храмом, созданным древним темнокожим народом «чудь», обладавшим необычайной духовной силой и великими знаниями. Поклонники учения ожидают скорой всемирной катастрофы, после которой Аркаим станет центром России и всего мира, и именно там поселится «шестая раса». Его изображают пупом земли, равным по своему значению загадочной Шамбале. Соболев также предрекает открытие на Урале некоей подземной библиотеки, хранящей тайные сакральные знания (Соболев 1998; Филатов 1996: 216; Никулина 2000: 178).

В уральском регионе работают и другие эзотерические центры и школы, развивающие тему Аркаима как «святого места», «места силы». Его не оставляют без внимания в московской Международной академии инфор-

матизации (МАИ), где изучаются особенности и методы «энергоинформационного обмена» в мире живого и неживого, включая ясновидение, телепатию и «язык межгалактического обмена». Там тоже превозносят «арийских предков», наделяют их «космическим сознанием» и даже уподобляют богам. Соответственно Аркаим рассматривается «зашифрованным посланием в будущее» (*Ермакова* 2003: 6–7, 64). Примечательно, что немало «учителей-проводников», привозящих группы на Аркаим, так или иначе, связаны с МАИ или какими-либо уфологическими центрами. Речь идет об имеющих неплохое образование выходцах из среднего класса, когда-то работавших в научной (биологии, медицине, физике, геологии и т. д.) или военной областях, но поддавшихся в последние советские или первые постсоветские годы массовому увлечению эзотерикой и прошедших обучение в одной из эзотерических школ.

В этом отношении показателен пример С. П. Мальцевой, положившей немало сил на создание «культа аркаимитов». Иной раз ее называют «духовным лидером и просветителем» (*Нажимова, Касимов* 2005: 84). В середине 1990-х гг. она прошла обучение в челябинском Центре духовного целительства «Небо и Земля» под руководством эзотерика Н. В. Куклева, а также училась в уфологическом центре МАИ, где получила диплом уфолога. Летом 1996 года вместе с друзьями из Центра «Миро-

творцы» она впервые посетила Аркаим. С 1998 г. она самостоятельно возила туда группы, а с 1999 г. вела занятия в челябинской духовной школе «Аркаим». Примечательно, что Мальцева почитает Спасителя и Пресвятую Богородицу наряду с Солнцем и учителями Шамбалы. Она не расстается с христианским крестом, регулярно ходит в церковь и старается посещать Аркаим по большим православным праздникам, и в то же время верит в реинкарнацию и придерживается вегетарианства. Она почитает Евангелие наравне с книгами Куклева и обращается на вершине сопки к Высшим Духовным Силам как с мантирами, так и с молитвой «Отче наш». Для нее Бог приходит к людям в виде потоков энергии, а молитвы служат для регулирования этих потоков. Мальцева верит версии арийского мифа, создавшейся вокруг Аркаима, и считает Аркаим «нашей российской Меккой». «Ариев» она почитает и как «предков», и как «избранную расу», якобы прилетевшую на Землю из созвездия Большой Медведицы. Она убеждена в том, что их древние верования легли в основу Библии и Корана. Сама она исповедует синтетическую эзотерическую религию, где Бог, в каких бы обликах он ни выступал, един для всех и не признает ни национальностей, ни конфессий. Поэтому ее группа состоит из христиан и мусульман. Ведь, по ее мнению, именно христианство и ислам придают России особую энергетику. Нашу эпоху Мальцева вслед за многими эзо-

терическими учениями отождествляет с переходом от мрачного времени *Кали-Юга* (эра Рыб) к светлой эпохе *Сатья-Юга* (эра Водолея). Соответственно 1990-е гг. виделись ей в виде Апокалипсиса, причем спасти мир от катастрофы было предназначено России, где должен был родиться великий правитель. И якобы не случайно именно на переломе эпох людям открылся Аркаим (см., напр., *Мальцева* 2000а; 2000б; 2001; 2004а; 2004б).

Еще одной организацией, связанной с Аркаимом, является «Орден Мира», отделения которого имеются в Екатеринбурге, Уфе и Челябинске. «Миротворцы» проповедуют мир и считают Аркаим «городом Солнца» и «славянской Меккой». Они вырабатывают «универсальную модель человеческого мировоззрения» и мечтают об объединении всех конфессий, причем выполнение этой миссии возлагают на россиян. Их привлекает идея братства всего человечества, и они не признают территориальных границ. В их лексике термины «люди» или «земляне» звучат чаще, чем «арийцы», а «Космос», «Земля», «планета» — чаще, чем «Россия». Впрочем, подобно другим эзотерикам, они верят в приближение мировой катастрофы и полагают, что только Россия даст приют народам, земли которых будут затоплены. При этом они полагают, что человечество сможет достичь взаимопонимания, прибегая к «языку вибраций», основанному на гармонии звуков. Стержнем этого языка, якобы способного

остановить хаос, является священная мантра *ОМ*, которая одновременно служит и аббревиатурой «Ордена» (*Спящая* 2001: 20-23). Все основатели мировых религий причисляются к сонму «Космических Миротворцев», наделенных миссией спасения человечества от зловерных и разрушительных действий Тимиурга (Демиурга)¹¹. К ним-то и возводят свою генеалогию нынешние «миротворцы», причем их руководитель доказывает, что сам Зороастр избрал его своим преемником (*Ломасв* 2004: 68-74, 115). На Аркаиме, куда некоторые из них специально добираются пешком, они проводят специальные «миротворческие ритуалы» и искренне верят в то, что в августе 1998 г. сумели предотвратить третью мировую войну, а в августе 1999 г. не допустили Апокалипсис (*Ломасв* 2004: 119-123, 126-129)¹².

Духовные учителя и народные целители обещают людям лечение от самых разных болезней и «осуществление желаний». Для этого Аркаим представляется «центром духовности», «местом, где зародилась могущественная российская культура» и где якобы присутствуют «духи предков», оказывающие посетителям поддержку и помощь. Якобы там концентрируются «неведомые лучи силы и здоровья», помогающие людям «пройти школу совершенства» и достичь счастья. А местная речка Караганка объявляется «священной рекой», погружение в «чистые воды» которой якобы дарует «новую жизнь».



Рис. 1. Купание в реке Караганке (фото В. Шнирельмана)

Этому поспособствовал гость из Индии, как-то сравнивший воды Караганки с водами священного Ганга (Рис. 1).

Между тем, до начала археологических раскопок ни само древнее городище, которое вообще не было известно, ни местные сопки вовсе не были объектами интенсивного религиозного культа. Эти сопки мало чем отличаются от множества других, разбросанных по южно-уральской степи.

Что ищут туристы на Аркаиме?

До середины 1990-х гг., когда на Аркаим ехали толь-

ко энтузиасты, главным ритуальным местом для приезжих туристов служило само городище. И позднее, вплоть до первых лет XXI в. туристам позволялось устраивать моления и медитации на месте раскопа, но затем с этой практикой было покончено. Теперь ритуальные действия совершаются преимущественно на окрестных сопках, причем особое значение придается горе Разума, расположенной в 8–10 км от городища. Приезжие дают окружающим сопкам романтические названия: сопка Лысая стала Шаманихой (считается, что так ее называли участники раскопок), Грачевая сопка — горой Любви, Черкасинская сопка — горой Разума, а сопка Аркаим — горой Покаяния. Первой была освоена Шаманиха, на вершине которой во второй половине 1990-х гг. посетители выложили из камней огромную спираль («лабиринт»). Затем на склонах сопок или на их вершинах стали появляться самые разнообразные символы: от свастики и мандалы до Звезды Давида и египетского иероглифа. Например, на горе Покаяния в 2009 г. из камней были сложены слова «Харе Кришна». При этом происходит «война символов»: одни разрушаются, другие создаются на их месте.

Среди паломников можно выделить несколько групп. По Н. А. Белолипецкой, это — эзотерики, энергеты и неоязычники (Белолипецкая 2008; 2010: 73-74). В аналогичной ситуации М. А. Грива выделяет эзотериков, неоязычников, экстрасенсов и просто тех, кто приезжает в

надежде на исцеление или ради исполнения заветного желания (Грива 2007; Emelyanova-Griva 2010: 117-119). Последние появляются как в составе туристических групп, так и в качестве неорганизованных туристов. Но доминируют среди туристов те, кто узнал об Аркаиме случайно – от знакомых или из литературы. Они ходят на экскурсии и лекции, наблюдают и внимательно слушают, а затем делают свой выбор. Многие попадают на Аркаим после знакомства с популярной эзотерической литературой. Некоторых сюда привело чтение книг Мегре, и они уже побывали у дольменов в районе Геленджика.

Другие же посещают Аркаим, как правило, вместе со своими учителями. Эзотерики и неоязычники отличаются друг от друга своими представлениями о богах и божественном, а также взглядом на будущее человечество: эзотерики видят его единым и культурно гомогенным, тогда как язычники не желают отказываться от культурного плюрализма. Но при этом неоязычество впитало немало эзотерических идей и практик.

«Энергеты» - это, по сути, те же эзотерики, но придающие главное значение практике, а не теории. Они вряд ли читали труды Е. Блаватской, говорившей о чудесной роли электрической энергии, но могут много рассуждать о четвертом измерении, *тонких полях* и *чакрах*, через которые ловят исходящую из Космоса энергию. При этом многие слышали о «приходе арийцев из Арктиды», некоторые читали поддельную «Велесову книгу».

тиды», некоторые читали поддельную «Велесову книгу».



Рис. 2. Ритуал рериховцев (фото В. Шницельмана)

При этом многие слышали о «приходе арийцев из Арктиды», некоторые читали поддельную «Велесову книгу». Но на Аркаиме их привлекают не теоретические знания, а ритуальные практики: общение с энергетическими столбами, наблюдение за конфигурацией облаков, встреча восхода солнца, медитации на вершине сопков, интерпретация сновидений, жертвоприношения, молитвы или, в случае удачи, возможность увидеть НЛО.

Многие туристы не упускают возможности взойти

на гору Шаманиху и пройти по спирали: для некоторых это означает исцеление от недугов, для других – сбрасывание негативной энергии, для третьих – обряд покаяния. Люди совершают там медитации, наблюдают за облаками, встречают восход солнца и «заряжаются энергией, идущей из Космоса». «Духовные учителя» убеждают их в том, что это «очищает сосуды» и ведет к позитивной перестройке организма: люди якобы вначале впитывают живительный Свет, а затем сами начинают его излучать. А на поросшей лесом горе Любви, где якобы господствует только позитивная энергия, людей учат привязывать ленточки к низкорослым кустарникам, что якобы ведет к исполнению желаний. Правда, некоторые учителя категорически восстают против этого, доказывая, что узелки не дают растениям свободно принимать солнечную энергию¹³.

Особенно притягательной силой Аркаим обладает как «прародина», «абсолютное начало», точка первотворения, посещение которой имеет особый религиозный смысл, открывая возможность обновления («вечное возвращение», по Ницше и Элиаде). А это прямо связано с идеями пробуждения, возрождения, восстановления, исцеления, преображения, обретения новой жизни, что якобы применимо как к отдельным людям, так и к России в целом. Эзотерики (рериховцы) учат, что «арийцы» должны вернуться на Аркаим, завершив полный истори-

ческий цикл (*Рис. 2*). Это якобы станет разрывом с прошедшей жестокой эпохой и положит начало новому Золотому веку. Якобы жители древнего Аркаима впали в глубокий сон, и он длится до сих пор. Но сегодня пришло время проснуться, ибо начинаются катаклизмы заключительного периода *Кали-юги* и скоро наступит счастливая эпоха *Сатья-юга*, когда чистый дух обретет себя. При этом России предстоит стать духовным водителем человечества, ведь когда-то «арийская раса» расселилась по миру именно из России. Поэтому сюда должны собраться люди со всего Земного шара, чтобы стать единым человечеством.

Наставники убеждают людей в том, что Аркаим помогает лишь «обученным людям»; для «необученных» поездка туда оказывается напрасной. Для обучения имеются «центры духовного развития», где за соответствующую плату ловкие дельцы проводят тренинги, якобы способствующие успеху (см., напр.: *Путенихин* 2006: 272-281. Об этом см.: *Угаев* 2006; *Буянова* 2009). Некоторые наставники, пользуясь доверчивостью женщин, фактически превращают их в исполнительниц своей воли вплоть до того, что те отдают им все деньги, бросают семьи и постоянно ездят с ними на Аркаим (об этом см., напр., *Нажимова, Касимов* 2005: 22-23). Как мы видели, сегодня существуют группы, сделавшие Аркаим центром своего религиозного культа.



Рис. 5. Лекция В.П. Путенихина (фото В. Шницельмана)

«Духовные учителя» регулярно вывозят своих последователей на Аркаим и учат тому, что «дух древних ариев» сохранялся в течение тысячелетий, и его вместе с мистической мудростью унаследовали их современные потомки. Якобы этот «дух» присущ и «святому месту», которое готово щедро поделиться им с посвященными. Сами «духовные учителя» иной раз представляют себя потомственными «арийскими жрецами» или шаманами. При этом «арии» или «строители Аркаима» порой изображаются космическими пришельцами (напр., Мальцева

2000а: 16-17; Ломаев 2004: 77). Правда, эзотерики и, в частности, рериховцы уделяют основное внимание не предкам, а подготовке людей к переходу от эпохи Рыб к эпохе Водолея, что должно было произойти после Апокалипсиса, который ожидался ими в 2000-2002 гг. (напр., Мальцева 2000б: 7, 30-36, 70; Ермакова 2003: 48-49). Однако они не забывают и об «арийских предках», живших задолго до жестокой эпохи *Кали-Юга* и являющихся для них образцами благородного поведения и глубочайшей мудрости. С эпохой Водолея эзотерики связывают появление качественно иного общества, оставившего позади войны, конфликты и раздоры.

Такое общество всеобщей гармонии они и стремятся создать на Аркаиме, убеждая своих последователей жить с позитивными мыслями и давая установку на мир, дружбу и согласие. Они учат тому, что ситуация вначале моделируется в мыслях («в Тонком Мире»), и только затем она может реализоваться на практике: «С помощью добрых мыслей и слов мы строим мир». К этому добавляют, что якобы «аркаимская цивилизация» оказывала значительное влияние на эволюционные процессы на Земле и пожертвовала собой во имя будущего человечества (Ермакова 2003: 32-34, 96-98). Организованные эзотерические группы нередко устраивают ритуалы и моления ради счастливого будущего России (Ермакова 2003: 28, 31-35, 64, 77; Нажимова, Касимов 2005: 6-9) или всего

человечества (Ломасв 2004). Это, наряду с медитативными практиками, оказывает определенное позитивное психотерапевтическое действие, и немало побывавших на Аркаиме утверждают, что после этого они стали мягче и добрее. Некоторые признаются, что, посетив Аркаим, ощущают дома «страшную тоску» и мечтают вновь туда вернуться.

«Духовные учителя» привозят с собой экзальтированных учеников, в особенности учениц, которые видят «вещие сны», позволяющие им детальнее познакомиться с жизнью и бытом «древних ариев». В результате миф об Аркаиме обрastaет все новыми и новыми фантастическими подробностями. При этом каждый из авторов псевдонаучных произведений пытается добавить к этому мифу что-либо свое, непохожее на фантазии его соперников. В районе самого поселения приезжие туристы-паломники проявляют небывалую творческую фантазию. Они не только одухотворяют окружающие сопки и наделяют их сакральным смыслом, не только создают там ритуальные места и совершают церемонии, но поклоняются даже макетам и муляжам, сделанным или поставленным археологами специально для туристов («археологический парк»). Например, там можно наблюдать, как туристы проводят ритуалы жертвоприношения у средневековой каменной бабы (Ермакова 2003: 21-22) или «оздоравливаются», сидя или лежа на огромном каменном жертвеннике

(Рис. 4). Иной раз ритуалы совершаются у насыпанного археологами кургана «Темир», где приезжие любят обращаться к духам предков, духами места. А в выстроенном археологами «первобытном жилище» они поклоняются семейному очагу и просят «покровителя Руси» помочь построить комфортабельные жилища, а «Высший Разум» - вернуть знания астрологии, которыми якобы обладали древние арии (Ермакова 2003: 30-38, 45-47).

Если одни туристы выкладывают из камней спираль, то те, кто приезжают позднее, наделяют ее магическими смыслами. Многие считают необходимым пройти вдоль нее и, тем самым, открыть сердечные *чакры*, сбросить негативную и получить позитивную энергию, якобы помогающую лечить болезни или находиться в добром здравии. Другие собираются вокруг своей наставницы и слушают ее заунывное пение мантры *ОМ*, пока не падают в изнеможении на землю (Рис. 5). Полагают, что так можно приобщиться к земной силе, которая, наряду с мантрой *ОМ*, способствует укреплению здоровья. Считается, что особые звуки и позы помогают раскрыть *чакры* и, тем самым, зарядиться энергией и раскрыть свои потенциальные способности – ясновидение, телепатию и пр. (Ермакова 2003: 23-25, 50-51, 58).



Рис. 4. У жертвенника (фото В. Шнирельмана)

Верования, процветающие на Аркаиме, имеют эклектический характер. Нынешние эзотерики обращаются в равной степени к Иисусу Христу и Богородице, Сварогу и Кришне, Зевсу и Индре, Духам Земли и Сергию Радонежскому и почитают иконы наравне с магическим кристаллом и языческими талисманами. Немало поклонников новой религии носят православные кресты и читают «Отче Наш» на вершине горы Шаманихи. Другие могут тут же читать мусульманские молитвы, а рядом с ними мирно располагаются кришнаиты и зороастрийцы. Некоторые группы имеют смешанный этноконфессиональный состав, и там можно встретить русских, татар, башкир (Рис. 6), казахов, российских немцев и

даже калмыков.



Рис. 5. Ритуал с пением мантры ОМ (фото В. Шнирельмана)

Примечательно, что, например, челябинская группа «Аркаим» приезжает для поклонения Солнцу и усвоения космической энергии по большим православным праздникам. Речь идет о современной универсальной религиозности, отождествляющей ее с приобщением к позитивной энергии и видящей в сверхъестественных силах или боге (богах) некий Абсолют независимо от того, какие имена ему даются традиционными религиями. Мало того, для объяснения сущности этого Абсолюта «духовные

учителя» иной раз прибегают к понятиям современной физики или биологии и облачают свои рассуждения в псевдонаучную форму (см., например: *Мальцева* 2000б, 2001; *Путенихин* 2006: 132, 143–144, 159–167, 243; *Царевский*, *Царевская* 2006: 108–109, 116–123).

Среди посетителей Аркаима преобладают люди среднего возраста и молодежь. Встречается немало одиночек, но некоторые приезжают целыми семьями. Доминируют женщины, и иной раз именно они являются инициаторами семейных поездок. Но чаще приезжают женщины, не сумевшие создать семью или не находящие взаимопонимания в семье, ведущие однообразную жизнь в городе и не имеющие хорошего опыта поездок по России, не говоря уже о выездах за границу. Дома им не хватает эмоций, и именно они более всего тяготеют к эзотерике и трансцендентальному опыту, ставящим интуицию и «духовность» выше рациональных и прагматических рассуждений и умозаключений¹⁴. Примечательно, что в своих молитвах и незамысловатых стихотворных произведениях такие женщины говорят, прежде всего, о Любви, о Душе, мечтают о хорошем муже, о мужском рыцарстве и доблести и придают большое значение единению мужского и женского начала (*Мальцева* 2000б: 88; *Спящая* 2001; *Ермакова* 2003).

В литературе, посвященной паломничеству, уже обращалось внимание на гендерные различия, в силу которых женщины демонстрируют более эмоциональное поведение в условиях, способствующих свободе самовыражения, отсутствующей или недостаточной в обыденной

жизни (*Bailey* 2013).



Рис. 6. Мусульмане на Шаманке. Хождение по спирали (фото В. Шницельмана)

Именно это и наблюдается на Аркаиме, где наибольшую активность проявляют именно женщины. Они нередко выступают в роли «учителей-проводников» или руководительниц эзотерических групп, они же преобладают в таких группах и являются наиболее ревностными служительницами культа, они чаще всего совершают подношения идолам, они завязывают ленточки на ветвях деревьев или кустарниках и даже с помощью мыслей создают «духовный нерукотворный храм» на горе Любви. Идея любви, пронизывающая эзотерические уче-

ния, привлекает женщин, которые верят, что именно она будет господствовать в Новую эпоху, когда возникнет полное взаимопонимание между людьми и мужское и женское начала, наконец, воссоединятся (Ермакова 2003: 79-80). По признанию Мальцевой, на Аркаиме люди чувствуют полную свободу - они могут делать там все, что захотят, а дома – лишь то, что должно (Мальцева 2000а: 15). И ее группа состоит в основном из женщин среднего или старшего возраста, незамужних или тех, чьи дети уже выросли.



Рис. 7. Женщины – участницы ритуала рериховцев (фото В. Шнирельмана)

В проведенном в 1998 г. «миротворцами» антивоен-

ном ритуале женщин-участниц оказалось значительно больше, чем мужчин (Леваев 2004: 122). В эзотерических исследованиях, которые проводила Т. В. Ермакова, участвовали преимущественно женщины (Ермакова 2003: 9-10). В наблюдавшемся мною летом 2009 г. ритуале рериховцев женщины также значительно преобладали (Рис. 7). Правда, они играли достаточно пассивную роль, а сам ритуал проводил единственный среди них мужчина. При этом вслед за Блаватской и Еленой Рерих они верят, что новая эпоха будет эпохой Матери Мира (Ермакова 2003: 70).

Примечательно, что, если на страницах своих публикаций отдельные учителя обличают своих конкурентов в некомпетентности или мошенничестве, а представители соседних народов иной раз ведут открытую борьбу за предков, приписывая Аркаим к своему культурно-историческому наследию, то на месте самого поселения внешне царят мир и сотрудничество. Приверженцы разных религиозных учений и последователи различных учителей мирно сосуществуют, лидеры отдельных групп всегда находят подходящий участок территории для обучения адептов, медитаций и ритуалов, а отдельные туристы могут свободно перемещаться от одного учителя к другому или совместно участвовать в массовых обрядах. Аналогичным образом, мирно сосуществуют и атрибуты разных религий. Так, у склона горы Шаманихи недалеко

от огромного каменного жертвенника можно встретить принесенное кем-то мусульманское надгробие, а за ним – установленный кришнаитами каменный *лингам*.

Между тем для служителей Русской православной церкви все происходящее на Аркаиме выглядит непозволительным «бесовством» и «оккультной нечистью», ведущей в «темный омут сектантских учений». Священники считают недопустимым господствующий на Аркаиме «религиозный либерализм». Их не устраивает «принцип равноценности всех религий», и они отвергают «путь соглашения с другими религиями». Они с горечью сетуют на то, что туристы обходят стороной местный православный монастырь, привлекающий их много меньше, чем Аркаим. Их пугает стремление современного человека к свободе, к освобождению от «авторитета любой духовной власти» и «руководящей роли иерархии». Примечательно, что против новых религиозных учений выдвигаются те самые аргументы, которые советские атеисты выдвигали в свое время против христианства. Но сегодня это делается во имя торжества православия, которое и объявляется единственным носителем истины. При этом, призывая к «истинной вере», священники, как это ни парадоксально, апеллируют к рациональной науке. Но успешную борьбу с «сектами» они видят не в пропаганде научных знаний, а в православной проповеди, и Челябинская епархия РПЦ призвала ученых очистить терри-

торию Аркаима от «сектантской оккупации» (см., напр., Гупало 2008; Голлай 2008; Максимова 2009).

Аркаим как «место силы»

Итак, феномен Аркаима возник на рубеже 1980-1990-х гг., когда глубокий кризис, поразивший советских людей, потребовал сильных психотерапевтических средств для его преодоления. Дискредитировавшая себя коммунистическая идея рухнула, но потребность в вере сохранилась, найдя себе новую почву в религиозных учениях, что бы они собой ни представляли и к чему бы ни призывали. Изменились лишь места культа, и с городских площадей люди переместились либо в традиционные храмы, либо в природные ландшафты, причем последние манили их своей исконностью, «чистотой», нетронутостью машинной цивилизацией. Их привлекательность возрастала, если они были связаны с далекими предками и их неувядаемой славой. Впрочем, людям, потерявшимся в пучине надвигавшегося хаоса, еще важнее казалась «мудрость предков», которую они сплошь и рядом ассоциировали с религиозностью. В предках они ценили близость к божествам, понимание божественного промысла, непревзойденные знания о строении мироздания и смысле жизни. А иной раз сами предки представлялись богами. Так идея предков сплелась с божественным и природным, и возникло увлечение далеким про-

шлым, в котором пытались найти ответ на тревожащий всех вопрос о будущем. В этом смысле рассуждения о далеких предках следует воспринимать как своеобразный эзопов язык, призванный, с одной стороны, призвать современников к бдительности, с а другой, выработать идеальную модель общества, к которой и надлежит стремиться. Вовсе не случайно «Общество Туле», где рассуждали о первобытных арийских предках, послужило основой для появления нацистской партии, замыслившей изменить человечество.

Итогом рассмотренного процесса стала поражающая специалистов регенерация архаических представлений с их циклическим временем и верой в магические сверхъестественные силы. Вместе с тем, это не было полным откатом назад. Ведь речь шла о современных образованных и начитанных людях, привыкших мыслить в рациональных категориях. Поэтому их привлекали не столько традиционные религии, сколько эзотерические учения с их паранаучными идеями и терминологией, оперирующей «энергетическими полями», «информационными потоками» и «расовыми эпохами». На стыке всех этих представлений и возникло увлечение «местами силы», где якобы концентрировалась мистическая энергия. А так как считалось естественным, что «мудрые предки» такие места знали и всемерно использовали (*Harvey 1997: 150*), то совершенно не случайным оказался интерес к археологиче-

ским памятникам, заставший археологов врасплох.

Впрочем, как показывает пример Аркаима, иной раз сами археологи искусственно возбуждают интерес к своим открытиям, гиперболизируя и романтизируя их значение. Это дополняется любителями и эзотериками – одни делают это искренне, другие стремятся извлечь из этого ту или иную выгоду. От них не отстают турфирмы, всемерно использующие возможности «религиозного туризма». В этом смысле можно говорить об элементах религии, содержащихся в популярной археологии (*Bentball 2006*).

В отличие от порядка, принятого в традиционных религиях, для обретения святости новое место не требует переноса туда каких-либо реликвий или специального освящения. Святость и сила якобы присущи ему исконно из-за особой связи с небесами, космическими лучами или энергетическими потоками. Поэтому такое место не нуждается в освящении – его просто надо найти. В этом, сами того не ведая, верующим помогают археологи и этнографы, обнаруживая его, локализуя в пространстве и наделяя нужным смыслом. Но это – лишь начало. Далее в дело вступает народное воображение: полученная от специалистов информация наделяется новыми смыслами и дополняется фольклорными представлениями. Мало того, туристы-паломники преобразуют избранное место – они могут выкладывать там разнообразные знаки из кам-

ней, строить спирали или лабиринты, или возводить виртуальные «мыслительные храмы». Для новых потоков туристов такие сооружения приобретают сакральное значение и придают их ритуальной деятельности осмысленность.

Если традиционные святы места жестко ограничены в пространстве, то «место силы» демонстрирует размытость границ и склонность к экспансии. Так, на Аркаиме люди со временем начали осваивать окружающие его сопки, наделяя их особыми смыслами. Значение имели не столько внешние границы, сколько ритуальный центр, который с железной последовательностью располагался на вершине сопки, где особенно чувствовалась близость к небу, солнцу и «космическим лучам». В этом люди, не осознавая того, следовали архаическим представлениям, по которым именно верх в отличие от низа связывался со светлыми силами, божественным, возвышенным, высоко-статусным. Если вокруг этого места росли кустарники и деревья, то к ним старались привязать ленточки с благопожеланиями (Рис. 8). Этим маркировался первый пояс, окружающий ритуальный центр. Второй пояс располагался у подножья сопки и вокруг нее, где ритуальные лидеры проводили со своими учениками медитации или читали лекции. Именно там движения дополнялись заунывными звуками *ОМ*. Наконец, третий пояс лежал на отдалении от сопки – там можно было встретить вигвам

шамана, там эзотерики продавали свои книги и картины, там располагался «эзотерический базар», там кришнаиты под звуки барабанов и бубнов устраивали свою красочную процессию.

«Места силы» типа Аркаима не предназначены для регулярной ритуальной жизни. Ритуалы там проводятся лишь несколько раз в году, причем у каждой религиозной группы могут иметься свои особые праздничные дни, которые там отмечаются. Но есть и общие праздники, причем самый популярный из них – день летнего солнцестояния. Среди других – день зимнего солнцестояния и дни весеннего и осеннего равноденствия, т. е. праздники годового цикла. Но в связи с ненастной погодой и сопутствующими транспортными затруднениями в эти дни туда добираются лишь самые упорные и отважные.

Каждая сопка наделяется своим особым смыслом, и люди узнают о нем либо от наставника, либо от случайных спутников. Ритуалы осуществляются коллективно, и излюбленным построением служил круг, быстро и свободно собирающийся из взявшихся за руки участников. Ценность такого построения состоит в том, что оно всех уравнивает и не допускает какой-либо иерархии. Кроме того, оно создает чувство общности, разделяющей единые ценности и направленной на достижение единой благой цели. Круг (*мандала*) также символизирует чистоту, целостность, полноту и является оптимальной фи-

гурой, внутри которой служители культа «собирают энергию», концентрируют ее и посылают в нужном направлении. Тем самым, они «меняют реальность» (Turner 1968; Harvey 1997: 43-48). Люди охотно идут на это, веря, что участие в ритуале сослужит хорошую службу и им самим, и всему обществу, тем более что в этом их убеждают организаторы. Небольшие круги складываются из учеников, приехавших на Аркаим со своими учителями, и в таких группах случайных людей не было.

Учителями обычно являются люди, получившие эзотерическое образование в одном из многочисленных открывшихся в 1990-х гг. «центров информационных технологий». Они знакомы с основами астрологии, уфологии, парапсихологии и других эзотерических наук. Открывая свои собственные школы, они творчески перерабатывают эти знания и создают свои собственные учения, в которых сложным образом переплетаются фрагменты эзотерического «антропогенеза», представления о Космических Учителях и инопланетянах, йогические практики и психологические тренинги. Они регулярно привозят своих учеников на Аркаим, причем некоторые из них делают это по несколько раз в год. Там они занимаются медитациями, «общаются с Космосом», «избавляются от злой энергии» и «заряжаются доброй». Попутно они могут читать там лекции о «величии далеких предков», о необходимости охранять природу и быть с ней в гармо-

нии, о единстве мужского и женского начал (*инь* и *янь*), о том, как омолодиться или продлить себе жизнь, о близости эпохи Водолея и способах подготовки к ней и т. д. Некоторые из таких лекторов успешно конкурируют со штатными экскурсоводами (Рис. 5).



Рис. 8. Дерево с посвятельными ленточками (фото В. Шнирельмана)

Иногда как лекции, так и ритуалы предназначены не только для узкого круга адептов, но и для более широкой аудитории жаждущих новых знаний туристов. В то же время от широкой мало подготовленной аудитории трудно ожидать глубокого понимания происходящего и

сложных осознанных реакций. Ведь крупные коллективные ритуалы привлекают до сотни и более туристов, приехавших сюда с самыми разными целями, - одних влечет любопытство, других - вера в чудесное и мистическое, третьи мечтают об избавлении от изнурительных болезней, четвертые жаждут обрести душевный покой, пятые стремятся познакомиться с чем-то новым, неведомым и т. д. Но мало кто из них готов к участию в сложном ритуале. Поэтому от участников больших кругов требуются самые простые реакции – воздевание рук к небу, поклоны, простейшие выкрики и пр.

Приезжим это нравится, и нередко люди едут в «место силы», чтобы избавиться от одиночества или чувства маргинальности и найти единомышленников. Такое место привлекает ощущением свободы – городской человек нередко чувствует, что там, по крайней мере, на время он может отказаться от условностей обыденной жизни и стать «самим собою»¹⁵. Некоторым нравится характерная для ритуалов театрализованная обстановка, причем позволяющая быть не только зрителем, но и активным участником. Другие ощущают душевный подъем, открывая для себя необычные места и участвуя в необычных для себя действиях. Наконец, люди ценят чувство безопасности и всеобщего братства, которое обычно складывается в «местах силы». В особенности это свойственно женщинам, у которых жизнь не удалась или что-то не-

ладно в семье. Поэтому на «месте силы» гендерный фактор обычно ярко выражен, и там встречается значительно больше женщин, чем мужчин.

Существенно, что такие массовые ритуалы не предполагают никакой дискриминации – в них может участвовать любой, независимо от социального статуса, национальности, религиозной принадлежности, пола или возраста. Поэтому, наряду с преобладающими русскими участниками, в составе ритуальных групп можно встретить башкир, татар, калмыков и пр. Это соответствует эзотерическим представлениям о единстве религии – якобы каждому народу она открывается по-своему, отсюда множество разных религий и богов, но, по сути, все они говорят об одном. Мало того, причисляя все современное человечество к «пятой (арийской) расе» и выступая от его имени, эзотерики обещают прекрасное будущее и, тем самым, пытаются благотворно влиять на душевное состояние людей.

Поэтому на Аркаиме царят мир и доброжелательность. Представители различных религий и религиозных учений нисколько не мешают друг другу, все без труда находят место для своих ритуалов и медитаций. Иными словами, несмотря на призывы эзотериков к единству, на Аркаиме царит религиозный плюрализм. Но это никого не шокирует, кроме представителей Русской православной церкви, трактующей все происходящее там как «бе-

совство». На Западе Церковь и СМИ тоже нередко ошибочно отождествляют неоязычество и эзотерику с сатанизмом (Pike 2004: 160-164), хотя сами язычники и эзотерики воспринимают сатанизм как ветвь христианства и никогда себя с ним не ассоциируют. Имеются концептуальные разногласия и между неоязычниками и религиями *New Age*, но при этом они могут отмечать одни и те же праздники, использовать сходные ритуальные приемы и черпать мудрость из одних и тех же источников (Harvey 1997: 217-221). Мало того, в таких «местах силы» как Стоунхендж и Аркаим эзотерики, неоязычники и христиане могут свободно участвовать в совместных коллективных ритуалах. Не случайно один из авторов назвал Стоунхендж «маяком свободы» и подчеркнул его высокую политическую роль для британских анархистов (Stone 1996: 153-154. См. также Bender 1998: 197-203).

Примечания

* Виктор Александрович Шнирельман – д.и.н., главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН; e-mail: shnirv@mail.ru
Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ 12-01-00312а “Современная религиозность: толерантность или радикализм?”

1. Вообще в этой сфере господствует дилетантизм, спо-

собный увлечь общественность, но вызывающий недоверие у профессиональных археологов (Fowler 1987: 236).

2. Подробно о друидах см.: (Harvey 1997: 17-34). С XVIII в. друиды отождествляли себя с христианством, и только много позднее среди них появились неоязычники.

3. У современных друидов имеется свое представление об исторической преемственности, связывающее их напрямую с друидами римской эпохи и эпохи раннего средневековья (Sebastian 1990: 94-99).

4. Примечательно, что это подтверждает даже Е.В. Куприянова, пытающаяся всеми силами снять с местных работников вину за мифотворчество, расцветшее вокруг Аркаима (Куприянова 2014).

5. Подробно об этом см.: (Шнирельман 2001, 2015).

6. (<http://www.arctida.ru/articles.php?id=32&page=1>).

7. Принадлежность Аркаима именно ариям вовсе не является бесспорной. Как отмечала лучший отечественный знаток «Ригведы» Т. Я. Елизаренкова, поселки-крепости, подобные Аркаиму, связывались автором «Ригведы» с даса/дасью; арии таких крепостей не строили (Елизаренкова 1999: 195-219, 227). В свою очередь Вяч. Вс. Иванов предполагает, что население «Страны городов» относилось к восточным иранцам или же было смешанным, включая, кроме них, каких-то финно-угров и енисейцев (Иванов 2004: 58-63).

8. Этому способствуют и коммерческие туристические фирмы. Например, одна из них, вознамерившись создать туристический комплекс в соседнем с Аркаимом селе, привлекала посетителей не только «местом Святого Духа»,

но и наличием на своей территории «места силы», «Горы Богатства», на которой якобы зороастрийским духовным лидером был освящен «камень Зороастра». В пределах туристического комплекса планировалось построить «Музей арийской культуры» и «Музей-храм мировых религий»

(<http://www.arkaimnew.ru/?gclid=CNjhnNeY56gCFdSHzAodizoKCQ>).

9. Пермские зороастрийцы устраивали ежегодные туры на Аркаим, начиная с 1996 г. Они доказывают, что Заратуштра родился недалеко от Перми (Старостин б.г.).

10. (<http://members.nbci.com/sinparsi/Gupsup/Russian%20Zoroastrians.htm>)

11. Автор этой эзотерической концепции явно находился под влиянием гностицизма, вероятно, почерпнутого из книг Мигеля Серрано.

12. Как известно, впервые эзотерики попытались повлиять на Землю с помощью массовых танцев и медитаций, организованных в разных ключевых ее точках в августе 1987 г. А в 1990-х гг. такие медитации, призванные оказать влияние на определенный регион или целый мир, стали обычной практикой, особенно в США. См.: (Фаликов 2007: 100-101, 188-201).

13. Об обрядах на сопках и религиозном значении степи см., напр., (Угасов 2006: 179-180; Белолипецкая 2006, 2008, 2010).

14. Об одной из таких женщин см.: (Aitamurto, Gaidukov 2013: 152-154).

15. Один автор был склонен объяснять увлечение людей

духовностью в стиле *New Age* проблемами с идентичностью и разочарованием в обществе потребления (Heelas 1996: 137-138).

Библиография

- Асов 2008 – Асов А.И. Боги славян и рождение Руси. М.: Вече, 2008.
- Белов 2007. – Белов А.И. Велес – Бог русов. Неизвестная история русского народа. М.: Амрита-Русь, 2007.
- Белов 2008. – Белов А.И. Путь ариев. В поисках прародины. М.: Амрита-Русь, 2008.
- Белолипецкая 2006 – Белолипецкая Н.А. Аркаим: возврат к языческому осмыслению степи // Петров Ф. Н. (ред.). Степи и лесостепи Зауралья: материалы и исследования. Челябинск: Крокус, 2006. С. 166-175.
- Белолипецкая 2008 – Белолипецкая Н.А. «Эзотерики» Аркаима // Петров Ф. Н. (ред.). Археология в современной культуре России (региональные аспекты). Круглый стол, п. Аркаим, 22-23 августа 2007: материалы заседаний. Челябинск: Крокус, 2008. С. 20-23.
- Белолипецкая 2010 – Белолипецкая Н.А. Заповедник Аркаим: особенности взаимоотношений музея и общества // Этнографическое обозрение. 2010. № 4. С. 69-77.
- Бриль 2008 – Бриль Ю.Г. Открытие Аркаима. Изд. 2-е, доп. Екатеринбург: Уральское лит. агентство, 2008.
- Буянова 2009 – Буянова Н. Золотой телец Аркаима, или 401-й способ сравнительно честного отъема денег. Челябинск: АЛИМ, 2009.

- Валитов 2005а – Валитов Н.* Уфимский край – Бхарата – Арьяна Ваэджа – Место явления Спасителя Саошианта Зороастра. Уфа: Валитов Н. Ф., 2005.
- Валитов 2005б – Валитов Н.* Сокровенная история России. Аркаим и Уфимский край. Тайна великого исхода, или кто такие славяне, и откуда и почему они совершили великое шествие по планете, встав у истоков формирования древних цивилизаций и мировой культуры. Уфа: Валитов Н. Ф., 2005.
- Валитов 2006а – Валитов Н.* Сокровенная история России. Аркаим и Уфимский край. Античное индийское царство России. Уфа: Валитов Н. Ф., 2006.
- Валитов 2006б – Валитов Н.* Сокровенная история России. Аркаим и Уфимский край. Связь времен. Высшая тайна жизни, или почему Вавилонская башня, Шумерское и Израильское царства находятся на территории Уфимского края. Уфа: Валитов Н. Ф., 2006.
- Валитов 2006в – Валитов Н.* Сокровенная история России. Аркаим и Уфимский край. Связь времен. Великая тайна Вавилонской башни. Уфа: Валитов Н. Ф., 2006.
- Глоба 1993 – Глоба, Тамара.* Русский астрологический сборник. М., 1993.
- Глоба 1994а – Глоба Т.* Аркаим // За русское дело. 1994. № 7. С. 4.
- Глоба 1994б – Глоба Т.* Аркаим // Атака. 1994. № 9. С. 31-33.
- Голлай 2008 – Голлай И.* Аркаим превратили в ведьминскую Лысую гору. Священники призывают ученых прогнать язычников из заповедника // Комсомольская правда (Челябинск), 17 декабря 2008.
- Грива 2007 – Грива М.А.* Культовые камни в Коломенском // Живая старина. 2007. № 1. С. 26-28.
- Гупало 2008 – Гупало А.Г.* Традиционные конфессии и археология // Петров Ф. Н. (ред.). Археология в современной культуре России (региональные аспекты): «круглый стол», п. Аркаим, 22-23 августа 2007. Челябинск: Крокус, 2008. С. 6-20.
- Елизаренкова 1999 – Елизаренкова Т.Я.* Слова и вещи в Ригведе. М.: Восточная литература, 1999.
- Ермакова 2003 – Ермакова Т.В.* Урал сокровенный. Кн. 1: Путешествие в Аркаим. Набережные Челны: МАИСУ, 2003.
- Иванов 2004 – Иванов В.В.* Двадцать лет спустя. О доводах в пользу расселения носителей индоевропейских диалектов на Древнем Ближнем Востоке // Косарев М. Ф., Кожин П. М., Дубова Н. А. (ред.). У истоков цивилизации. Сб. статей к 75-летию Виктора Ивановича Сарияниди. М.: Старый сад, 2004. С. 41-67.
- Кампанелли 2000 – Кампанелли П.* Возвращение языческих традиций. М.: КРОН-ПРЕСС, 2000.
- Куприянова 2014 – Куприянова Е.В.* Поселение Аркаим и популяризация археологии на Южном Урале (к вопросу о проблемах взаимодействия науки и массового сознания) // Этнографическое обозрение, №
- Ломаев 2004 – Ломаев В.Ф.* Я есмь. Часть 2. Арка Им. Екатеринбург: Эра Водолея-1, 2004.
- Максимова 2009 – Максимова П.* Оккультисты затеяли скандал вокруг программы Гордона про Аркаим. Так считают в Челябинской епархии // Комсомольская правда (Челя-

- бинск), 11 апреля 2009.
- Мальцева 2000а – Мальцева С.П. Аркаим. Бог и человек. Кн. 1. Челябинск: Челябинская межрайонная типография, 2000.
- Мальцева 2000б – Мальцева С.П. Аркаим – город «Солнца». Кн. 2. Челябинск: Челябинская межрайонная типография, 2000.
- Мальцева 2001 – Мальцева С.П. Аркаим. Начало и конец. Кн. 3. Челябинск: Дом печати, 2001.
- Мальцева 2004а – Мальцева С.П. Три слова об Аркаиме. Кн. 5. Челябинск, 2004.
- Мальцева 2004б – Мальцева С.П. Аркаим вчера и сегодня. Кн. 6. Челябинск, 2004.
- Мегре 2006 – Мегре В.Н. Обряды любви. Новая цивилизация. Часть 2. М.-СПб.: Диля, 2006.
- Нажимова, Касимов 2005 – Нажимова Г.Т., Касимов Т.Р. Аркаим – чудо исцеления. Кн. 1. Уфа: б. и., 2005.
- Никулина 2000 – Никулина М. «Про старинное житье и про тайную силу» // Урал. 2000. № 6. С. 165-179.
- Перин 2012 – Перин Р.Л. Мой Бог – Солнце. Эзотерический роман. СПб.: Потаенное, 2012.
- Петров 2009 – Петров Ф.Н. Поселение Аркаим в культурном пространстве эпохи бронзы. М.: Фонд «Наследие», 2009.
- Путенихин 2006 – Путенихин В.П. Тайны Аркаима. Наследие древних ариев. Ростов н/Д: Феникс, 2006.
- Разоренов 1995 - Разоренов Ф. Аркаим и древность нашей истории // Чудеса и приключения. 1995. № 3. С. 36-40.
- Свешников, Свешникова 2008 – Свешников А., Свешникова О. Здесь ли родился Заратустра? Или пути и последствия спасения одного археологического памятника // Неприкосновенный запас. 2008. № 1 (57). С. 207-218.
- Селезнев 2011 – Селезнев А.Г. Старые и новые иеротопии Сибири: технология конструирования религиозной идентичности // М. А. Жигунова, Е. М. Данченко (ред.). Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность. Омск: Полиграфический центр КАН, 2011. С. 123-136.
- Соболев 1998 – Соболев В.В. «Умом Россию не понять» // Свет. 1998. № 1. С. 38-40.
- Спящая 2001 – Спящая Л.Н. Свидания с Аркаимом. Уфа: Китап, 2001.
- Старостин б.г. – Старостин К. Аркаим – загадочный город мудрецов // Зороастрийская община С.-Петербурга (<http://zoroastrian.ru/node/208>)
- Угаев 2006 – Угаев М. Аркаим: виртуальный мир неоязычников // Ф. Н. Петров (ред.). Степи и лесостепи Зауралья: материалы к исследованиям. Челябинск: Крокус, 2006. С. 176-187.
- Филатов 1996 – Филатов С. Современная Россия и секты // Иностранная литература, 1996, № 8. С. 201-219.
- Фаликов 2007 – Фаликов Б.З. Культ и культура. От Елены Блаватской до Рона Хаббарда. М.: РГГУ, 2007.
- Царевский, Царевская 2006 – Царевский В.А., Царевская С.Н. Аркаим – родина Заратустры. Челябинск: б.и., 2006.
- Чернобров 1998 – Чернобров В.А. Энциклопедия непознанного. М.: Агентство «ФАИР», 1998.
- Шнирельман 2001 – Шнирельман В.А. Страсти по Аркаиму: арийская идея и национализм // М. Б. Олкотт, И. Семей-

- нов (ред.). Язык и этнический конфликт. М.: Гендальф, 2001. С. 58-85.
- Шнирельман* 1996 – *Шнирельман В.А.* Изобретение прошлого // Новое время. 1996. № 32. С. 44.
- Шнирельман* 1999 – *Шнирельман В.А.* Русское неоязычество: изобретение традиции // III Конгресс российских этнографов и антропологов, 8-11 июня 1999. Москва, 1999. С. 340.
- Шнирельман* 2004 – *Шнирельман В.А.* Интеллектуальные лабиринты. М.: Academia, 2004.
- Шнирельман* 2011 – *Шнирельман В.А.* Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // Антропологический Форум. 2011. № 14. С. 133-167.
- Шнирельман* 2012а – *Шнирельман В.А.* Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М.: ББИ, 2012.
- Шнирельман* 2012б – *Шнирельман В.А.* Гиперборея – между политикой, эзотерикой и искусством // Культурологические записки, 2012. Вып. 13. С. 285-322.
- Шнирельман* 2015 – *Шнирельман В.А.* Арийский миф в современном мире. М.: НЛЮ, 2015.
- Щукин* 1994 – *Щукин Е.* Крестовый поход // Наше отечество. 1994. № 37. С. 1-2.
- Aitamurto, Gaidukov* 2012 – *Aitamurto K., Gaidukov A.* Russian Rodnoverie: six portraits of a movement // Scott Simpson and Kaarina Aitamurto (eds.). Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe. Durham, UK: Acumen, 2013. Pp. 146-163.
- Bailey* 2013 – *Bailey A.E.* Modern and medieval approaches to pilgrimage, gender and sacred space // History and Anthropology. 2013. Vol. 24, no. 4. Pp. 493-512.
- Bender* 1998 – *Bender B.* Stonehenge: making space. Oxford: Berg, 1998.
- Bentball* 2006 – *Bentball J.* Archaeology and anthropology as religioid movements // Anthropology today. 2006. Vol. 22, no. 5. Pp. 1-2.
- Chippindale* 1986a – *Chippindale Ch.* Stonehenge astronomy: anatomy of a modern myth // Archaeology. 1986. Vol. 39, no. 1. Pp. 48-52.
- Chippindale* 1986b – *Chippindale Ch.* Stoned Henge: events and issues at the summer solstice, 1985 // World Archaeology. 1986. Vol. 18. No. 1. Pp. 38-58.
- Chippindale* 1990 – *Chippindale Ch.* The Stonehenge phenomenon // Chippindale Ch. et al. Who owns Stonehenge? London: B. T. Batsford, 1990. Pp. 9-34.
- Cusack* 2014 – *Cusack C.M.* Invented religions // G. D. Chryssides, B. E. Zeller (eds.). The Bloomsbury companion to new religious movements. London: Bloomsbury, 2014. P. 291-294.
- Emelyanova-Griva* 2010 – *Emelyanova-Griva M.* 2010. Folklore urbain dans le Moscou contemporain // L'Homme, t. 194. P. 111-130.
- Fowler* 1987 – *Fowler D.D.* Uses of the past: archaeology in the service of the state // American Antiquity. 1987. Vol. 52, no. 2. Pp. 229-248.
- Fowler* 1990 – *Fowler P.* Stonehenge in a democratic society // Chippindale Ch. et al. Who owns Stonehenge? London: B. T. Batsford, 1990. Pp. 139-159.

- Hammer, Lewis* 2007 – *Hammer O., Lewis J.R.* Introduction // Lewis J. R., Hammer O. (eds.). The invention of sacred tradition. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007. P. 1-17.
- Harvey* 1997 – *Harvey G.* Contemporary paganism. N. Y.: New York University Press, 1997.
- Harvey* 2007 – *Harvey G.* Inventing Paganisms: making nature // Lewis J. R., Hammer O. (eds.). The invention of sacred tradition. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007. P. 277-290.
- Heelas* 1996 – *Heelas P.* The New Age movement. Oxford: Blackwell, 1996.
- Holtorf* 2005 – *Holtorf C.* From Stonehenge to Las Vegas. Archaeology as popular culture. Walnut Creek: Altamira, 2005.
- Jones* 1990 – *Jones R.* Sylwadau Cynfrodor ar Gor y Cewri // Chippindale Ch. et al. Who owns Stonehenge? London: B. T. Batsford, 1990. Pp. 62-87.
- Magliocco* 1996 – *Magliocco S.* Ritual is my chosen art form: the creation of ritual as folk art among contemporary pagans // James Lewis (ed.). Magical religion and modern witchcraft. Albany, NY: State univ. of New York press, 1996. P. 93-119.
- Marciniak* 2001 – *Marciniak K.* Ideology and material culture. The creation of a religious cult place of worship // P. F. Biehl, F. Bertemes (eds.). The archaeology of cult and religion. Budapest: Archaeolingua Alapitvány, 2001. P. 123-132.
- Pennick* 1980 – *Pennick N.* Sacred geography. Symbolism and purpose in religious structures. San Francisco: Harper & Row, 1980.
- Pike* 2004 – *Pike S.M.* New Age and Neopagan religions in America. N. Y.: Columbia Univ. Press, 2004.
- Restoration 2001 – Restoration of Stonehenge comes under attack // The Japan Times, 12 February 2001. P. 8.
- Rothstein* 2004 – *Rothstein M.* Science and religion in the new religions // Lewis J. R. (ed.). New religious movements. Oxford: Oxford Univ. Press, 2004. P. 99-118.
- Sebastian* 1990 – *Sebastian T.* Triad: the Druid knowledge of Stonehenge 1990 // Chippindale Ch. et al. Who owns Stonehenge? London: B. T. Batsford, 1990. Pp. 88-119.
- Sbnirelman* 1998 – *Sbnirelman V.A.* Archaeology and ethnic politics: the discovery of Arkaim // Museum International. 1998. No. 198 (vol. 50, no. 2). Pp. 33-39.
- Sbnirelman* 1999 – *Sbnirelman V.A.* Passions about Arkaim: Russian Nationalism, the Aryans, and the Politics of Archaeology // Inner Asia. 1999. Vol. 1, no. 2. Pp. 267-282.
- Stone* 1996 – *Stone C.J.* Fierce dancing. Adventures in the underground. London: Faber & Faber, 1996.
- Turner* 1968 – *Turner V.* The ritual process. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1968.
- Turner, Turner* 1978 – *Turner V., Turner E.* Image and pilgrimage in Christian culture. N.Y.: Columbia Univ. Press, 1978.
- Wallis, Blain* 2009 – *Wallis R. J., Blain J.* 'Sacred' sites, artifacts and museum collections: Pagan engagements with archaeology in Britain // M. Pizza, J. R. Lewis (eds.). Handbook of contemporary Paganism. Leiden: Brill, 2009. P. 591-609.
- Zeller* 2014 – *Zeller B.E.* Science // G. D. Chryssides, B. E. Zeller (eds.). The Bloomsbury companion to new religious movements. London: Bloomsbury, 2014. P. 279-283.



*От этой надписи в отличие
Мой град высок души величием
Н. Потапова*

© фото Т. Горд

ГОРОДСКИЕ ТЕЛА И САНТИМЕНТЫ

Наталья Мазалова

“ОПАЛЬНЫЙ ПРИНЦ В ИМПЕРИИ ЛОТКОВ И ПЕСТРОЙ СУЕТЫ”: *чувствования горожан в современном Петербурге*

В русской культуре сложился уникальный образ Петербурга, который менялся в различные исторические периоды. Для исследования “чувственно воспринимаемого” образа (Ю.Д. Апресян) современного Петербурга я обратилась к анализу чувствований горожан. Термин “чувствования” (*устар.*) употребляется в широком значении, близком *feelings* в англоязычной культуре: физические чувства и ощущения, эмоции, переживания, чувства, мнения, взгляды, восприятие (Rosaldo 1984; Leavitt 1996).

Образ Петербурга создается, прежде всего, на основе физического восприятия (зрения, слуха, обоняния); горожане видят свой город воочию, по телевидению, в социальных сетях, слышат о событиях, происходящих в нем, ощущают особенности его климата, природных условий на уровне физиологических реакции — “чувств тела” (семантический примитив “воспринимать”). На основе ощущения и восприятия возникает форма чувственного отражения — представление, которое приобретает

эмоциональную окраску (“чувствовать”), а затем проходит ментальную обработку (“знать”). В качестве объяснительной модели сложившихся представлений нередко используются существующие мифологические образы или литературные реминисценции: “Речь идет об особом типе восприятия города, его “переживания”, а разного рода “городские легенды” — лишь проявление, словесное закрепление этого восприятия” (Равинский 2003: 409). Я хотела бы остановиться на исследовании следующих вопросов: чувствования города петербуржцами (как они “воспринимают”, “ощущают”, “чувствуют” город), а также на представлениях и образах, которые возникают на основе этих чувствований.

Чувствования относятся к “душевному состоянию” — одному из трех выделенных В.Н. Топоровым элементов петербургского текста (два других “объектный состав”, “природные” и “культурные” явления) (Топоров 2009: 663). Этому исследователю принадлежит заслуга открытия петербургского текста литературы:

призрачный миражный Петербург (“фантастический вымысел”, “сонная греза”), и его (или о нем) текст... принадлежат к числу тех сверхнасыщенных реально-стей, которые немислимы без стоящего за ними целого и, следовательно, уже неотделимы от мифа и всей сферы символического... Петербургский текст, представляющий собой не просто усиливающее эффект зеркало города, но устройство, с помощью которого и совершается переход материальной реальности в духовные ценности, отчетливо сохраняет в себе следы своего внетекстового субстрата и в свою очередь требует от своего потребителя умения восстанавливать

(“проверить”) связи с внеположенным тексту, внетекстовым для каждого узла Петербургского текста. Текст, следовательно, обучает читателя правилам выхода за свои собственные пределы, и этой связью с внетекстовым живет и сам (Топоров 2009: 644).

Еще в двадцатые годы Н.П. Анциферов писал о Петербурге как о “конкретном культурно-историческом организме, обладающем душой” (Анциферов 1922). Ранее В. Ли в работе “Италия. *Genius Loci*” рассматривала города (местности) как “живые существа”, с которыми человек вступает в различные отношения (Ли 1914). Во второй половине XX в. стала популярной концепция телесного воплощения и телесных репрезентаций социальных отношений и культурных ценностей (Bourdieu 1977: 124; Фуко 1996, 1998 и др.). М. Дуглас в книге “Естественные символы: исследование в области космологии” (Douglas 1970), посвященной разработке подхода к изучению телесного символизма как средства выражения социального опыта, отмечала, что человеческое тело всегда воспринимается как образ общества (“социальное тело”), и таким образом включает в себя социальное измерение. По аналогии с социальным телом, город можно представить в виде системы – “тело города” (с несколькими составляющими – социальной, культурной, архитектурной и природной). В соответствии с концепцией телесных отношений, взаимодействие между современным петербуржцем и городом можно представить в виде модели “тело физическое (человеческое) – тело города”, в рамках которой между этими телами происходит непрерывный

обмен смыслами таким образом, что каждый из них “усиливает категории другого” (Douglas 1970: 65).

В антропоцентрической перспективе для описания Петербурга в качестве точки отсчета используется человек (Апресян 1995: 648-685). Большинство петербуржцев воспринимают Петербург как живой организм или тело: “Петербург живой”, “Петербург — город с душой” (ПМА: Мария); “Петербург, как и любой город с телом и “с душой”, воспринимается как живое существо” (ПМА: Пельшина). Телу приписывается формы и размер: “большое”, “стройное”, “сухощавое”, “красивое”, вероятно, эти образы сложились соответствии с архитектурным обликом города (см. Рис.1).

Некоторые петербуржцы воспринимают город если не как антропоморфное создание, то – по крайней мере – живое, причем подчеркивают свою связь с ним:

Ощущаю Петербург как влажную, холодную, дышащую сферу, обладающую своей волей... она мерцает, иногда бывает пол: и женское, и мужское... Взаимодействуешь с ним, как с чем-то сильным и большим. Мистика заключается в возможности ощущать его состояния, и твое состояние связано с его (ПМА: Щепанская).

В соответствии с представлениями мифологической анатомии, петербуржцы выделяют два важнейших элемента города: по мнению большинства, его сердце (центр) – Невский, а жилы (артерии, сосуды) – Нева и ее притоки и каналы (в соответствии с народными представлениями о тождестве вода-кровь). В народной рус-

ской мифологии, живой организм функционирует благодаря работе сердца и кровообращению. Некоторые петербуржцы под сердцем Петербурга понимают весь исторический центр: “Сердце Петербурга, как мне кажется, – это остатки его исторического центра: Васильевский остров, Адмиралтейский и Центральный район и др. Там, в его центре царит особая благодать” (ПМА: Валентина). Как человеческое тело, Петербург наделен жизненной энергией, которая, по народным представлениям, связана с жаром, теплом, огнем (Мазалова 2001: 157): “Несмотря на холодные сильные ветра и морозящие дожди, в нем чувствуется тепло жизни” (ПМА: Иванова).

В соответствии с народными представлениями, душа воспринимается как необходимая, конституирующая составляющая живого человека (Толстая 2005). По народным представлениям, в сердце локализуется душа, именно так воспринимается Невский проспект - это не только сердце, но и душа города, его идея, например, у современной поэтессы:

Отгородившись Невским от забот,
Я им иду, взирая на рекламы,
Которыми увешан главный самый
Проспект души и главный жизни лот

Потанова 2012: 62



Невский проспект связан с представлениями о движении. Он был задуман Петром I как главная транспортная артерия; эта функция сохраняется и в наши дни: для многих петербуржцев Невский – это транзит. В более позднее время Невский проспект стал ассоциироваться с представлениями о духовном движении: он превратился в центр духовной жизни Петербурга – на нем или в непосредственной близости от него расположены театры и музеи. Невский и сейчас остается художественным центром, на нем выставляются работы художников, играют музыканты. Вот представление женщины, подростком мечтавшей стать художницей: “Я мечтала стать художницей, не богемой, и жить на Невском, чтобы обязательно балкон выходил на Невский” (ПМА: Сиим)

В наши дни на Невском и прилегающих к нему улицах “тусуется” молодежь и студенты, причем это не только физическое движение, но и духовное: здесь происходит взросление, проводятся акции, напоминающие посвятельные обряды: “там получаешь жизненный опыт, узнаешь что-то новое” [ПМА: Ютландова]. Невском воплощает и идею дороги; дорога – символ жизненного пути, особенно значимый в переходных ритуалах; место, где проявляется судьба, доля, удача человека при его встречах с людьми: “Невский – не только артерия, но еще и главная жилка Петербурга, с него невозможно заблудиться, если ты на Невском – все, дорога открыта, иди куда хочешь” (ПМА: Гаврилова).



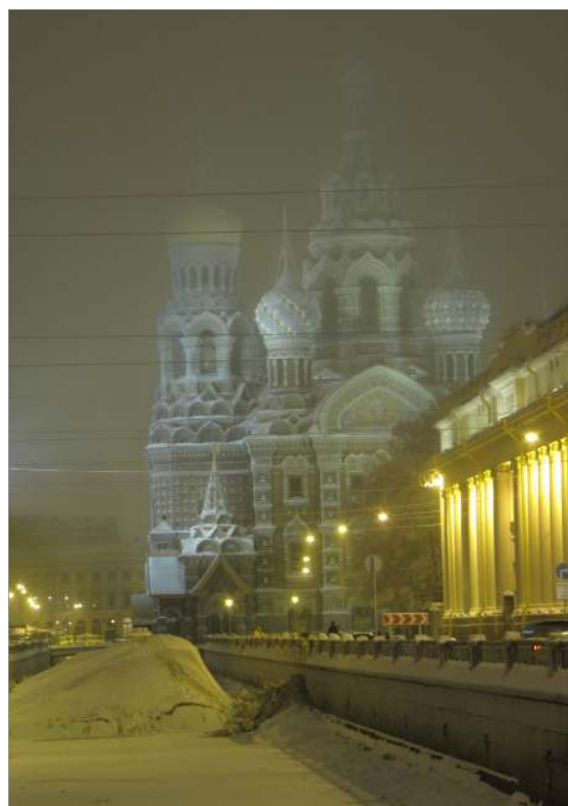
Рис. 2. Невский проспект (© фото К. Волегова)

В представлениях горожан о поле и возрасте Петербурга, он предстает как мужчина среднего возраста: “Мужчина зрелого возраста, умный, немногословный, сдержанный, пристально-оценивающий, ироничный, элегантный красавец; влюблена в него уже 30 лет, живу в стремлении добиться его взаимности” (ПМА: Елена). “Элегантный мужчина среднего возраста в сером (ПМА: Рыко). “Мужчина 40-50 лет, близорукий, элегантный, задумчивый, светловолосый” (ПМА: Блинова). “Петербург – нестарый мужчина в крылатке, котелке, надвинутом на глаза, проходящий по боковым улицам, стремящийся ускользнуть, пройти мимо существующего. Ему не нравится то, что сейчас происходит на городских улицах” (ПМА: Успенская). По сравнению с петербургской мифологией XVIII – XX в., к началу XXI в. образ юного города постарел. В прозе современных писателей “на смену

образу ювенильного города на Неве приходит образ города-старика” (*Ермоченко* 2007: 87). Несомненно, пол и возраст города в ощущениях современных горожан связан с мифами о создателе города Петре I: “Город как Петр I, мужчина средних лет, энергичный, сильный (ПМА: Макоев). Представления о высоком статусе сохраняется в стихах современных поэтов: так, в одном стихотворении Петербург назван “опальным принцем”:

“Люблю тебя таким, каков ты есть –
Опальный принц в империи лотков,
И пестрой суеты...” (*Амарилис*).

Вместе с тем, высокий статус города скорее в прошлом: в определении “опальный” – ассоциация с переводом столицы в Москву и реминисценция советских времен “Ленинград – столичный город с областной судьбой”. В наши дни статус города понижен; об этом свидетельствует его “торговый” облик – всюду торговля с лотков, реклама. Происходит переосмысление еще одного петербургского мифа: “блистательный” Петербург превратился в “блестящий” (ассоциация с гламуром): обилие рекламы или, как ее называют петербуржцы – “мусора”, восковые скульптуры, фотографии, шарики и пр. Все это губительно действует на состояние петербуржцев: “бессмысленный хаос вещей... , которые соперничают друг с другом и поглощают человека, так что он, разнесенный по кусочкам, сам превращается в вещь, этот хаос является знамением будущей гибели” (*Цивьян* 2001: 130).



Город, по ощущениям петербуржцев, – существо деятельное и активное: “Петербург – мужчина, лет 50-60, сидящий, но поджарый, активный” (ПМА: Богданова). Он наделен волей, разумом и эмоциями: “Петербург – мужчина относительно молодой, весьма недурен собой, он добивается своих высоких целей, орудуя особыми абсурдистскими приемами” (ПМА: Андрей); “Петербург – почти всегда спокоен, его разум не поддается смятению” (ПМА: Екатерина). Городу приписывают определенные черты характера – “величественный”, “мудрый” и пр.; в них, несомненно, прослеживаются ассоциации с Петром I, в соответствии с идеей которого “Петербург – европейский город”, город воспринимается как “европеец”: “Характер сдержанный, нордический, скрытный” [ПМА: Блинова].

Большая часть петербуржцев испытывает любовь к своему городу (эта традиция идет от А.С. Пушкина – “Люблю тебя, Петра творенье”), для многих он – близкий человек, друг, собеседник: “Люблю бродить по городу, Петербург для меня собеседник” [ПМА: Ютландова]. Многие петербуржцы как основную черту города выделяют таинственность и загадочность в соответствии с представлениями о его мистичности: “Скорее, таинственный и задумчивый, непредсказуемый” (ПМА: Богданова); причем некоторые эти качества определяют как признаки женской сущности (ПМА: Бугакова).

Петербург может восприниматься и как физически и психически нездоровый человек: “СПб – мужчина лет сорока, худой, часто болеет простудными заболеваниями

ми” (ПМА: Пельшина). “Чахоточный мужчина, от 30 до 40 лет. Городской сумасшедший в лохмотьях” (ПМА: Мария). “Солидный мужчина... склонный к резким перепадам настроения, возможно, с некоторой степенью шизофрении” (ПМА: Андрей).

В противоположность Москве, Петербург всегда воспринимался как мужское начало: в XVIII – начале XX вв. бытовали пословицы: “Питер женится, Москву замуж берет”, “Питер женится, Москва – замуж идет”. А пословица “В Ленинграде женихи, а в Москве невесты” бытовала в Петербурге/ Ленинграде до самого недавнего времени (Синдаловский 2000: 209-210). Обычно Петербург – “отец” или “батьюшка” предполагает вторую пару матримонимального союза: “Питер-батьюшка, Москва – матушка”. “Идея о брачных отношениях Москвы и Петербурга поддерживается устойчивыми представлениями об их соответственно мужской и женской природе...” (Ахметова 2012: 119). В современных представлениях исчезла матримонимальная основа этого представления, и Петербург предстает как одинокий мужчина.

Образ Петербурга-мужчины связан, прежде всего, с историческим центром города. В наши дни возник новый образ Петербурга-женщины пожилого возраста. В описаниях иногда подчеркивается “благородство” происхождения, прослеживается связь с дореволюционным Петербургом и, одновременно, утрата городом своего лица:

Петербург для меня – Пиковая дама, пожилая дама, петербуржанка, похожа на родственницу моей подруги, которая училась в Смольном, умнейшая, образованнейшая, с великолепным чувством юмора. Вместе с тем – молодящаяся, с се-

дыми буклями, с накрашенными губами. Злая. Питер злится, потому что в него вливают новое, несвойственное ему. Происходит потеря собственного лица города и превращение его в заштатный европейский город" (ПМА: Кузнецова).

Чаще город предстает в образе современной пожилой женщины, изо всех сил старающейся сохранить молодость и привлекательность: "Современный Петербург напоминает мне Л. Гурченко в последние дни жизни: подтяжки, золотые нити" [ПМА: Никитин]. "Петербург – женщина средних лет, с серьгами, неряшливая: подает гостям еду на грязных тарелках" (ПМА: Шаскольская).

С образом немолодой женщины ассоциируется весь город с окраинами: "Петербург - молодящаяся дама, вдова, без зубов, но в пластиковых клипсах, в топике, которая собирается на дискотеку (ПМА: Яковлева). Это образ возник в одном из районов города: на ул. Кубинская стоят пятиэтажки со старыми окнами, потрескавшимися стенами, покосившимися балконы; они производят впечатление полной старости и одряхления, а рядом с ними – новая сверкающая высотка "Петроэнерго". Город – пожилая женщина из всех сил старается выглядеть достойно: "Для меня Петербург как моя пожилая интеллигентная соседка, в прошлом ИТР, не может ходить без палок, но изо всех сил старается выглядеть респектабельно" (ПМА: Ирина Георгиевна). Женщина, о которой идет речь, интеллигентная вдова, много читает, горячо переживает за судьбу страны и города, старается помочь дочери и внукам.

В большинстве современных описаний Петербурга внимание акцентируется на том, что город – немолодая

женщина, вдова, она старается быть привлекательной, но ей это не удается; в силу возраста, физического состояния она лишена производительных функций. Общим для всех описаний является ощущение некоторой нелепости образа, несоответствия возраста и манеры поведения, вызывающее жалость и неловкость.

Иногда на образ Петербурга-женщины переносятся функции Москвы-матери: "Петербург, конечно, мать. Не Москва же мать для нас" (ПМА: Воронина). В мифологии города нередко отождествляются с женщиной: "Этот образ восходит к архаическому образу Матери-Земли: "Образ города, сравниваемого или отождествляемого с женскими персонажем, в исторической и мифологической перспективе представляет собой частный, специализированный вариант (обусловленный достаточно определенными условиями) более общего и архаичного образа Матери-Земли" (Топоров 1987: 123).

В русской литературе начала XX в. встречается женский образ Петербурга - апокалиптической блудницы. В стихотворении А.А. Ахматовой "Когда в тоске самоубийства" город предстает в образе "опьяненной блудницы":

Когда приневская столица,
Забыв величие свое,
Как опьяненная блудница,
Не знала, кто берет ее.

По мнению С.В. Бочарова, этот образ "открывает в нем [Петербурге – Н.М.] изначально заложенную также в народной памяти сущность апокалиптической блудницы"

(Бочаров 2009: 5). В библейских текстах встречается апокалиптический образ “блудницы, сидящей на водах” [Откровение 17,1], и петербургская блудница также связана с водой. Представляется, что образ современного Петербурга как старой женщины является развитием образа молодой вавилонской блудницы. Общей чертой этих образов является, прежде всего, неспособностью к продлению рода, бесплодие. Кроме того, прослеживается ассоциации с концом света, апокалипсисом.

Двойственный мужской/женский образа Петербурга может интерпретироваться следующим образом: в наши дни Петербург воспринимается как двуполое существо, андрогин, в нем есть и мужские, и женские черты, “нерасчлененная целостность” (Элиаде 1998). В мифологическом сознании петербуржцев город возвращается к состоянию хаоса, что является традиционным представлением петербургского мифа (Топоров 2009: 677).

Современный Петербург ассоциируется также с двуликим Янусом: одно его лицо –лицо бодрого мужчины средних лет, энергичного, красивого (центр города), это лицо обращено в прошлое; второе – лицо немолодой женщины, изо всех сил старающейся выглядеть молодой и красивой, но с явными признаками тяжелой болезни и даже смерти, это лицо – настоящее всего города и, возможно, будущее. По мифологическим представлениям, двуликий Янус связан как с космосом, так и с хаосом, ему свойственны как созидательные, так и разрушительные функции: “Он может развернуть мир во всей его красоте и может придать его уничтожению” (Лосев 1998: 580).

В наши дни возник еще один образ Петербурга – тело, которое подвергается насилию, его “расчленяют”, “уродуют”, “калечат”, “терзают”. Этот образ связан с планомерным сносом старых домов. Город называют “израненным”, “истерзанным”, “изуродованным”, “изувеченным”, “искалеченным” (ПМА: Богданова); иногда он воспринимается как больное животное: “Выщипанный, подбитый” (ПМА: Елена).

По традиционным русским представлениям, дом – это человек. Разрушение старинных зданий, которые “не изжили своего века”, петербуржцы воспринимают как уничтожение людей: “Больно смотреть на дома с пустыми глазницами (готовящиеся к сносу. – Н.М.), они как раненые люди” (ПМА: Дмитрий). Петербуржцы негативно оценивают “разрушителей” зданий и состояние города после их действий: “Старые здания разрушают только изверги; ощущения – разрушенный Петербург, переходящий в труху; срезание культурных слоев, скорее побитый, чем израненный” (ПМА: Гаврилова). В современном стихотворении разрушение домов сравнивается с гибелью на поле битвы, которую они ведут ее против “хамов”, позарившимся на их “место”, и говорится об ответственности петербуржцев за это:

Домов немало полегло.

Спасти не вышло. Каюсь, каюсь...

Потанова 2012: 65.

Разрушение зданий воспринимается как насилие над человеком и оценивается в правовых терминах: “К разрушению старых красивых зданий относиться как к преступ-

лениям” (ПМА: Елена). Реже город воспринимается как противостоящий насилию и борющийся с ним: “Сильный, стойкий, борющийся, противостоящий насилию (ПМА: Пельшина). Петербуржцы ощущают родство с уничтожаемыми зданиями. Особенно явственно это проявляется в переломные исторические периоды. Снос зданий в наши дни можно сравнить с разрушением Петербурга после революции 1917 г.: “Вещный код становится одним из способов описания послереволюционной России: гибель мира, его беспощадное разрушение и уничтожение начинается с гибели вещей, то есть уничтожения дома как центра и средоточия человеческого микрокосма” (Цивьян 2001: 127). Отметим, что с конца 1990-х гг. и до наших дней в городе безвозвратно утрачено больше зданий, чем в годы блокады.

У меня, как у многих петербуржцев, разрушение старинных зданий вызывает горечь и боль. Недалеко от дома, в котором я живу, на канале Грибоедова стояла единственная в этом районе постройка усадебного типа XVIII в. – Пробириная палата. Кажется, она не обладала исключительными архитектурными достоинствами, но это был удивительный дом, окруженный старыми деревьями, от него веяло спокойствием и вечностью. Здесь провела детство моя заведующая (Отдела этнографии восточных славян МАЭ РАН) – известный этнограф Т.А. Бернштам. Я любила гулять возле этого дома с маленьким сыном. Лет десять назад здание окружили высоким синим забором и начали реставрировать, а вскоре я увидела по телевизору, что здание снесено, а на его месте

планируется постройка очередного суперсовременного отеля, который так и не был возведен. На месте Пробириной палаты огромная яма с водой, рядом с которой разрастаются деревья. Синий забор так и стоит, а я стараюсь не проходить мимо него.

В противоположность уничтожению, “изъятию” старинных зданий – органических элементов из тела Петербурга, строительство новых зданий (“новоделов”) в центре рассматривается как вторжение в него чего-то инородного и болезненного. Так, печально знаменитая вторая сцена Мариинского театра мгновенно получила в народе названия, основанные на сравнении с болезнями: “как бельмо на глазу”, “как прыщ на носу”, “урод”: “это урод, чирей, почему такое уродство” (ПМА: Шмелева). “Новоделы” в центре Петербурга описываются в терминах, обозначающих хирургические (гнойные, воспалительные) заболевания, которые можно излечить лишь при помощи их удаления, как, например, фурункул – “гнойное некротическое воспаление”: “По периметру город порос борщевиком, огромные, агрессивные строения; в центре встречается более тактичная застройка, хотя там тоже есть фурункулы” (ПМА: Никитин). Разумеется, что фразеологизмы “как бельмо на глазу”, “как прыщ на носу” содержат и эмоциональную оценку – “нечто раздражающее”, “несвойственное”. “Новодел” у Таврического сада в эпиграмме назван “ком архитектурной грязи” (см. Рис. 4), то есть описывается в терминах природы, а не культуры. Еще одно название второй сцены Мариинского театра – “ящик”. Здесь возникает ассоциация с гробом,

с представлениями о смерти. Огромное новое здание из стекла и бетона, похожее на торговый центр, подавило Мариинский театр: рядом с ним оно выглядит как провинциальный театр.



Рис. 4. Написано "Связной", но меж домов нет связи, А только ком архитектурной грязи (Н. Потапова).

По традиционным представлениям, причинами болезни могут быть как инородные вкрапления ("новоделы"), так и потеря души (Clements 1932). Разрушение старинных зданий прочитывается как утрата частицы души города: "Старинные здания, улицы, вещи хранят память о своих создателях, владельцах, обо всех, с кем соприкасались; они словно вбирают в себя частички человеческих душ, одушевляются" (Смотрина 1993: 25). Таким образом,

современный Петербург воспринимается как больное утратившее часть души тело, в которое внедряются инородные элементы. Вероятно, поэтому такой резонанс приобретает движение за сохранение старинных зданий в Петербурге "Живой город". Против сноса зданий борются, разумеется, и в других городах, но здесь – как и многое в Петербурге, эта борьба приобретает оттенок драматизма и даже трагичности. Так, петербуржанка, активно участвовавшая в борьбе за недопущение строительства здания "Газпрома на Охте", названного в народе "Кукурузой" (новые здания нередко обозначают растительными терминами), заявила: "Или они победят, или я. Если построят Кукурузу, я уеду в деревню" (ПМА: Потапова). Таким образом, состояние города определяет состояние и поведение горожан.

Петербург (физическое тело) наделяет город (городское тело) антропоморфными признаками и состояниями, которые присущи ему самому. С другой стороны, город влияет на человека, причем воздействия, которые испытывает город (разрушения, возведение новых зданий в центре города и т.д.), отражаются не только на психологическом, но и на физическом состоянии человека: снос старинных зданий вызывает "ком в горле; Петербург - жертва алчности, глупости и равнодушия" (ПМА: Толмачева); один вид второй сцены Мариинского театра производит ощущение физического удара: "Мне удар в поддых, меня оскорбили" (ПМА: Шмелева).

Напротив, культурная составляющая тела города ощущается горожанами как позитивная. Созданные людьми объекты культуры, в свою очередь, воздействуют

на человека. А. Сокуров, характеризуя значение Эрмитажа, определил это очень точно: “Эрмитаж – это абсолютно живая жизнь, живой организм... везде живое энергетическое искусство. Оно имеет колоссальную энергию, которая перетекает в нас” (Сокуров 2012: 105). В произведениях современных писателей возродилась идея “Петербург – культурная столица страны” с востребованностью идеи Петербурга как культурного и духовного центра. Вместе с тем, “избыток культуры” и особенно, культуры массовой, может превратить культурный объект в музейный; он начинает восприниматься петербуржцами как лишенный жизни и души. По ощущениям петербуржцев, сейчас это начинает происходить с Невским: “Невский как витрина” (ПМА: Андросова). “Всегда напрягает обилие людей. При всей шумности Невский кажется мертвым, как экспонат. Если можно так сказать, времена Невского прошли. Теперь это просто самый удобный в центре маршрут. Поводить гостей, туристов. А так в целом особого трепета не вызывает (ПМА: Мария). Свою сущность Невский – сердце города сохраняет только ночью, когда он оживает: “Разве что по ночам как-то иначе дышится там. По ночам есть что-то волшебное в Невском”. “Невский стараюсь днем избегать, слишком много информации, давит, гулять можно только ночью” (ПМА: Чевнеров).

“Тело человеческое” и “тело города” находятся в постоянных динамических взаимодействиях. Происходящие с городом изменения приводят к изменению норм поведения жителей Петербурга: если раньше была актуальной пословица: “Москвичи живут в квартирах, петербуржцы – на улицах”, то теперь горожане замыкаются в своих до-

мах. Еще одна причина этого, заключается в том, что в наши дни, на мой взгляд, природная составляющая тела города ощущается петербуржцами в большей степени (город, отвоеванный у стихии, сдает ей некоторые позиции).

Сознание петербуржцев по отношению к климату и природе продолжает оставаться мифологичным. Они ворчат в дождливую погоду: “Ну, Петр Алексеевич, уж и выбрал место для города”. То есть и в наши дни прослеживается связь с основателем города. Петербуржцы испытывают те же связанные с петербургским климатом (сыростью, туманами, отсутствием солнца – около 300 дней в году у нас не бывает солнца) чувства, что и предшествующие поколения горожан, жившие в нашем городе – тоску и безнадежность. Особенно плохо переносят его приезжие и студенты: “Я просто больной здесь делаюсь” (ПМА: Макоев). От погоды зависит настроение петербуржцев: “В хорошую погоду настроение веселое, игривое, в плохую – депрессия” (ПМА: Чевнеров). Приезжие, особенно москвичи, жалуются на то, что петербуржцы редко улыбаются. Сами петербуржцы причины своей сумрачности объясняют климатом. По мнению некоторых ученых петербургские белые ночи, воспетые многими поэтами, негативно действуют на человеческий организм.

Для объяснения болезненных физических и эмоциональных состояний петербуржцы используют миф о том, что Петербург построен на болоте. Пожилые люди уверяли меня, что чувствуют как под ними “булькает болото”. Многие горожане жалуются на “тяжелый дух Петербурга”, связанный, по их мнению, с его расположением на болоте. Нахождение города на болоте “воспринимаю напря-

мую через боль в суставах” (ПМА: Блинова). Приезжие характеризуют такую особенностей поведения петербуржцев как медлительность, “болотистость”.

Болото в мифологии – переходная зона между сухой и водой, является одним из пограничных локусов. Для него характерна энтропия – хаос, саморазрушение, но вместе с тем, и постоянная способность к выходу из этого состояния. Жители Петербурга на психофизиологическом уровне ощущают постоянные изменения, которые не позволяют находиться в уравновешенном состоянии: “Тяжело дышать, ощущение неустойчивости, которое временно убил гранит” (ПМА: Гаврилова). Возникают псевдонаучные объяснения, в соответствии с которыми для психической жизни петербуржцев характерна негэнтропия – движение к упорядочиванию, к организации организма как системы, стремление компенсировать бесконечные изменения условий существования тела, отсюда, – творческая обстановка в городе (*Розов*)... Как выразилась дама одной из творческих профессий: “Москва – это деньги, Петербург – творчество” (ПМА: Ольга). Таким образом, основой мифологических представлений иногда становятся “околонаучные”, объясняющие особенности ментальности и психики петербуржцев.

Петербуржцы и в новых районах городах ощущают зыбкость, неустойчивость своих домов. Это относится, прежде всего, к районам города, отвоеванных у моря, где строят дома на намывных почвах и сваях, например, на Васильевском острове. В детстве я жила в многоэтажном доме, расположенном именно на такой территории. Ко мне приходили одноклассники покататься на лифтах, они

уверяли, что на последнем этаже они чувствуют, как дом раскачивается, и острили по поводу того, как мне удастся донести не расплескав ложку с супом до рта.

Земли намываются для строительства и в наши дни. Оппозиция “естественное-искусственное” продолжает, тем самым, оставаться актуальной. Некоторые петербуржцы декларируют свою нелюбовь к городу, воспринимают его как нечто искусственное, уничтожающее душу, однако и они не мыслят себя вне города: “воспринимаю Петербург как инородное, чуждое, дистанцируюсь от него, но у меня не активное неприятие, я его игнорирую. Я воспринимаю Питер утилитарно, люблю представлять Неву без зданий: неровные берега, кустарник, финские дома” (ПМА: Конькова). Подобные высказывания есть и в петербургской литературе.

Многие эмоции, испытываемые современные петербуржцами, мало отличаются от эмоций жителей других российских мегаполисов (чувство одиночества, страх перед криминалом, страх потерять работу, утратить статус, стать бедным и др., которые выступают в роли автооценителей и свидетельствуют о том, что могут произойти события, способные повлиять на жизнь – *Экман* 2010: 40-43). В условиях недостатка информации петербуржцы в качестве объяснительной модели своих состояний использует петербургские мифы. Например, в наши дни актуализируются эсхатологические мифы, где предсказывается гибель города в результате потопа, погружения на дно моря. Связанный с ними важнейший петербургский миф – “Петербургу быть пусту” бытует и сейчас. Петербургская мифология и эсхатология были связаны

изначально: “История Петербурга мыслится замкнутой; она не что иное, как некий временный прорыв в хаос” [Топоров 2009: 677]. Миф конца определяет, главную тему петербургской мифологии. Этот миф порождает “психологический тип ожидания катастрофы”. Миф конца подтверждался почти ежегодными наводнениями (за все время существования город пережил их более 270: вода поднималась на полтора метра выше ординара). Часть коллекций Кунсткамеры раньше находились в подвалах, в которые во время наводнений поступала вода, и наши сотрудники еще в 1980-е гг. поднимали их наверх.

Актуализировавшиеся в конце XX в. мифы о конце света (столкновение планет, опасные вирусы и др.) в Петербурге обрели собственное наполнение: город погибнет в результате потопа после землетрясения. Казалось бы, сейчас, когда построена дамба, рассказы о возможном затоплении должны утратить актуальность, но это не так. В 1990-е гг. в городе бытовали пословицы: “С дамбой ли, без дамбы – все равно нам амба”; “Ленинграду – д'амба”. Представления о гибели Петербурга от воды подпитываются результатами околонуточных изысканий, публикуемых в газетах и интернете: если произойдет землетрясение, то дамба разорвется. Так, в конце февраля – начале марта 2011 г. в прессе появились сообщения о подземных толчках, едва ли не землетрясении в Санкт-Петербурге:

Жители Петербурга боятся землетрясения. В городе несколько дней ощущаются загадочные подземные толчки в вечернее время; тревожные сигналы поступают из северных районов: в квартирах периодически дрожат стекла, вибрирует мебель, на улицах включаются автомобильные сигнализации (Петербург 2011).

Мифологические представления о возможном потопе связаны и с реальными фактами: глобальном потеплении, таянии ледников. Правда, часть петербуржцев считает, что “Европу затопит, а мы останемся”. Особенно распространены эсхатологические рассказы в прицерковной среде. Так, в последние годы бытуют рассказы о наступлении конца света в такой версии: когда праведников станет слишком мало, Москва уйдет под землю, Петербург затопит, Россия сократится до небольшого размера в Сибири (ПМА: Тыквина). Подобные рассказы распространены и в школе, среди младших школьников, они встраиваются в их интерес к смерти. Более защищенными считают себя те, кто живет на юге города: “Мы на Пулковских высотах, нас не затопит” (ПМА: Тыквина). Тема возможного затопления города встречается в стихотворениях современных поэтов:

...что ожидает Петербург?...
Дворец и царские палаты?
Или воды смертельный круг..
Увидит ангел мой крылатый? -
Вот, на Дворцовой взор слепой
Сокрыли вспененные воды
И устремились всей Невой
Сквозь Арки каменные воды
На Невский струями, реками
И бесконечными волнами

Магницкая 2012

Представления о возможном затоплении Петербурга отражаются в видениях современных горожан и их снах; например: “Представляете себе. Перекресток Фонтанки и Невского? Над водой только верхние этажи, да крыши домов. Помню, что со стороны пл. Восстания огромная (метров 50 высотой) волна идет...”; “Мне на прошлой недели приснился сон – цунами. Я живу за городом, у Финского залива. Сон снится, что цунами – грязь, машины, люди, доски, все плавают. Я собираю вещи, деньги, детей собираю, а они разбегаются. Короче, кошмар...” (Сны). Сны горожан могут иметь апокалиптическую окраску:

Мне снится, что я иду по Дворцовому мосту, неожиданно темнеет небо со стороны Финского залива, я вижу, это – не тучи, а огромный черный паук, который оплетает небо над городом. Понимаю, что наступил конец света. Здания на набережной начинают разрушаться, идут трещинами. Я разворачиваюсь, бегу назад, появляется огромный таракан, который проверяет горожан на лояльность ко времени, к нему выстраивается очередь, почти всех он пожирает. Я успокаиваюсь, потому что с почтением отношусь ко времени, считаю, что время – одна из самых больших сил мира. Но затем я вижу, что вода в Неве становится красной, а у Дворцового моста со стороны Петропавловки из воды появляется голова огромного чудовища с рогами. Я понимаю, что это – конец (ПМА: Конькова).

Ср.: описание появления чудовищного апокалиптического чудовища в романе Д.С. Мережковского:

Все смотрели на фейерверк в оцепенении ужаса. Когда же появилось в клубах дыма, освещенных разноцветными бенгальскими огнями, плывшее по Неве от Петропавловской крепости к Летнему саду, морское чудовище с чешуйчатыми,

колючими плавниками и крыльями, — им почудилось, что это и есть предреченный в Откровении Зверь, выходящий из бездны...

Мережковский: 65

В приведенном выше сне прослеживаются мотивы Апокалипсиса: вода в реках становится красной, огромные паук и таракан ассоциируются с образом насекомого – саранчи, которая мучает людей; чудовище с рогами напоминает зверя Апокалипсиса, который будет хулить Бога, вызовет голод, чуму, войны и разрушения. По народным представлениям, Петр I – антихрист. В народной эсхатологии подобные вещи сны являются свидетельством грядущих катаклизмов, и также показателем настроения горожан.

Однако Петербург, по словам Ю.М. Лотмана – “живой организм”..., который “все время не равен себе” (Лотман 1983: 82). В каждый определенный отрезок времени Петербург – разный. Анализ чувствований петербуржцев показал, что Петербург в наши дни предстает как больное, разрушаемое тело, в нем много признаков хаоса, смешанность элементов (например, мужское/женское), сильны энтропические тенденции, ослабления культурного и наступления природного начал. Об этом еще в 1990-е гг. писал В.Н. Топоров: “Но сейчас город тяжело болен, и ему надо помочь” (Топоров 2009: 699). Вместе с тем, исследователь отмечал, что городу присуща спасительная функция, он может оказаться “надежным ресурсом” возрождения России. Возможно, одна из важнейших черт хаоса, который характерен для современно-

го Петербурга, – наличие в нем энергии, которая способна привести к его возрождению.

Библиография

- Амарилис – Амарилис. [http.: www.stihi.ru/avtor/aleksandrln](http://www.stihi.ru/avtor/aleksandrln).
- Анциферов 1922 – Анциферов Н.П. Душа Петербурга. СПб.: Издательство “Брокгауз-Ефрон”, 1922.
- Апресян 1995 – Апресян Ю.Д. Избранные труды. Т.П. Интегральное описание языка и системная лексикография. М.: Языки русской культуры, 1995.
- Ахметова 2012 – Ахметова М.В. Города как родственники (об одном типе метафорического употребления терминов родства в русском языке)// Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб: МАЭ РАН, 2012.
- Бочаров 2009 – Бочаров С.В. Петербургский текст Владимира Николаевича Топорова // Топоров В.Н. Петербургский текст. М.: Наука, 2009.
- Ермоченко 2007 – Ермоченко Т.К. Апокалиптический мотив в новой петербургской прозе конца XX - начала XXI в.// Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2007. Т.12. № 33.
- Ли 1914 – Ли, Вернон. Италия. Genius loci. М.: Изд. Сабашниковых, 1914.
- Лосев 1998 – Лосев А.Ф. Хаос// Мифы народов мира. Т.2. М.: Большая российская энциклопедия, 1998.
- Лотман 1993 – Лотман Ю.М. Город и время// Метафизика Петербурга. СПб., 1993.
- Магницкая 2012 – Магницкая С. Стихи // [http.: svet-slova.ru](http://svet-slova.ru)
- Мазалова 2001 – Мазалова Н.Е. “Состав человеческий”. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
- ПМА - полевые исследования автора в Петербурге в 2013 г. (Андрей, 1995 г.р.; Андросова Наталия, 1985 г.р.; Блинова Ольга, 1975 г.р.; Богданова Наталия Викторовна, 1955 г.р.; Бугакова Татьяна Георгиевна; 1948 г.р.; Валентина, 1996 г.р.; Воронина Вера Александровна, 1938 г.р.; Гаврилова Софья, 1986 г.р.; Дмитрий, 1960 г.р.; Екатерина, 1995 г.р.; Елена, 1964 г.р.; Иванова Виктория, 1994 г.р.; Ирина Георгиевна, 1945 г.р.; Конькова Ольга Игоревна, 1958 г.р.; Кузнецова Татьяна Николаевна, 1950 г.р.; Макоев Казбек, 1994 г.р.; Мария, 1979 г.р.; Никитин Дмитрий Константинович, 1944 г.р.; Ольга, 1953 г.р., Потапова Наталья Васильевна, 1956 г.р.; Рыко Галина 1948 г.р.; Сиим Анна, 1980 г.р.; Тыквина Анна Юрьевна, 1978 г.р.; Успенская Елена Николаевна, 1958 г.р.; Роман Евгеньевич, 1983 г.р.; Шмелева Валерия, 1970 г.р.); Шаскольская Татьяна, 1951 г.р.; Щепанская Татьяна Борисовна, 1958 г.р.; Ютландова Светлана Андреевна, 1993 г.р.; Яковлева Татьяна Николаевна, 1961 г.р.
- Петербург 2011 – Петербург уже неделю сотрясают подземные толчки// [http.: www.topnews.ru](http://www.topnews.ru). 2011.
- Потапова 2013 – Потапова Н.В. И женщина идет по январю. СПб: Изд-во “Любавич”, 2013.

- Равинский* 2003 – *Равинский Д.К.* Городская мифология // Современный городской фольклор. М.: Российский государственный университет, 2003.
- Розов* – *Розов С.П.* Петербуржец – особый вид человека // <http://byazemanki.ukoz.ru>
- Синдаловский* 2000 – *Синдаловский Н.А.* Мифология Петербурга. Очерки. СПб., 2000.
- Сокуров* 2012 - Из интервью с А. Сокуровым // *Иванова И.С.* и др. Русский язык. СПб.: Златоуст, 2012.
- Смотрина* 1993 – *Смотрина М.* Истоки // Метафизика Петербурга. СПб., 1993.
- Сны - Сны// kovcheg-sfera.ru
- Толстая* 2005 – *Толстая С.* Тело как обитель души: славянские народные представления // Тело в русской культуре/ Сост. Г.Ф. Кабакова. М.Новое литературное обозрение, 2005.
- Топоров* 1987 – *Топоров В.Н.* Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Исследования по структуре текста. М., Наука, 1987.
- Топоров* 2009 – *Топоров В.Н.* Петербургский текст. М.: Наука, 2009.
- Топоров* 1998 – *Топоров В.Н.* Хаос первобытный // Мифы народов мира. Т.2. М.: Большая российская энциклопедия, 1998.
- Фуко* 1996 – *Фуко М.* Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности / Сост., пер. с фр., коммент. и послесл. С. Табачниковой. М.: Магистериум М. Касталь, 1996.
- Фуко* 1998 – *Фуко М.* Рождение клиники / Пер. с фр., научн. ред. и предисл. А. Ш. Тхостова. М.: Смысл, 1998. 310 с.
- Цивьян* 2001 – *Цивьян Т.В.* Семиотические путешествия СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2001.
- Экман* 2010 – *Экман П.* Психология эмоций. Я знаю, что ты чувствуешь. СПб: Питер, 2010.
- Элиаде* 1998 – *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. СПб.: Алетея, 1998.
- Bourdieu* 1977 – *Bourdieu P.* Outline of a Theory of Practice / Transl. R. Nice. Cambridge Univ. Press, 1977.
- Clements* 1932 – *Clements F.E.* Primitive Concepts of Disease // University of California Publications in American Archeology and Ethnology. Berkeley, California: Univ. of California Press, 1932. Vol. 32, No. 2.
- Douglas* 1970 – *Douglas M.* Natural Symbols: Explorations in Cosmology. London: Barrie & Rockliff; The Cresset Press, 1970. 177 p.
- Leavitt* 1996 – *Leavitt J.* Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions // American Anthropologist. 1996. №23 (3).
- Rosaldo* 1984 – *Rosaldo M.* Towards an Anthropology of Self and Feeling// Culture Theory: Essays on Minds, Self and Emotion. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

ГОРОДСКИЕ ТЕЛА И САНТИМЕНТЫ



фото О. Подлесных

Морозов И.А.

“ИДЕАЛЬНЫЕ ТЕЛА” В КОНТЕКСТЕ ИДЕНТИЧНОСТИ ГОРОЖАНИНА

Идентичность горожанина определяется не только его принадлежностью к тем или иным социальным, профессиональным или социовозрастным группам, но и окружающей его городской средой, транслирующей, в частности, образы “идеальных тел”. При этом в качестве модели используются как “живые”, так и “неживые” тела. В статье будет уделено особое внимание именно “неживым телам” в городском пространстве, призванным поддерживать идентичность горожанина.

Часть этих объектов (памятники, парковая скульптура, мемориальные объекты) включена в инфраструктуру города и является неотъемлемым элементом городского ландшафта. “Неживые тела” такого рода призваны обозначить культурно-историческую принадлежность *urbana locis* и самих горожан. Часть объектов, например,

скульптурные элементы зданий и сооружений, помимо эстетической функции, выполняют функции социальной стратификации, подчеркивая особый социальный статус тех, кто имеет доступ в эти *privatis et publicis aedificiis*. Вместе с тем эти объекты чаще всего апеллируют не к “идеальности”, а к “исключительности” образов тела.

Для массового сознания важны антропоморфные образы, используемые в рекламе и публичных практиках – от манекенов до кукол и чучел, которые являются неотъемлемым элементом праздничных шествий. В последнем случае “неживое тело” может не вызывать к идентичности, а, напротив, манифестировать “иное” или “чужое”, противопоставлять “идеальное” – “неправильному”.

Еще одним каналом трансляции являются художественные выставки и перформансы, где “идеальное тело” становится предметом эстетизации и художественной игры. В статье будут также затронуты различные способы массмедийной трансляции образов “идеального тела” и проанализировано их влияние на идентичность современного горожанина.

“Городские тела” сквозь призму междисциплинарного анализа

Говоря о “городском теле”, мы будем иметь в виду определения “тела”, принятые в разных научных дисциплинах. Один и тот же объект может представать в разных “телесных инкарнациях”, где “тело” может рассматриваться и как материальный объект, и как часть пространства, ограниченная замкнутой поверхностью, и как

физическая оболочка живого существа, зачастую противопоставляющаяся его нематериальным атрибутам, таким, как душа или (само)сознание. Понятно, что понятие “телесность” в данном случае может охватывать как коллективные, так и индивидуальные тела в их разных конкретных воплощениях.

Понятие “идеальное тело” восходит к античному представлению об идеальном человеке, которое использовалось и в европейской философии XX века. Эдмунд Гуссерль, рассуждая о “телесной нормативности”, апеллирует к древнегреческому представлению о здоровом, идеальном мужском теле, согласно которому “нормальный человек” – это мужчина, взрослый, полноправный гражданин общества.

Согласно В.А. Подороге, своим телом можно обладать

лишь при условии, что оно будет соотнесено в образах внутреннего переживания с идеальным телом Другого, телом-канон. ... Тело-канон объектно, оно – идеальная норма, т.е. представляет собой совокупность норм поведения, следуя которым мы различаем правильные и неправильные использования человеческого тела (именно телесный канон указывает, что можно и что нельзя, что является нездоровым проявлением, а что пристойным и желательным; что является преступным и воплощает зло, а что выражает собой доброе, чистое, необходимое). Нередко можно наблюдать (и не только при психических расстройствах), как на “последних глубинах” нашего отношения к собственному телу вдруг появляются образы идеальных телесных канонов в их причудливой архетипической аранжировке. Египетский, древнегреческий, средневековый или возрожденческий телесные

каноны явно “древнее”, чем наше новоевропейское отношение к собственному телу. Архетипика таких канонов, их психическая устойчивость и воспроизводимость доказывают нам, что мы, обретая чувство собственного тела, вовсе не избавляемся от негласного и, возможно, забытого договора с Другим; тело дается нам в горизонте исторического выбора, уже совершенного за нас Другим. Рождение и закрепление тела-канона в качестве всеобщей исторической нормы (этической, сексуальной, анатомической, социальной или политической) находится в зависимости от тела, которое познаю, познаю ради определенных целей, целей власти и господства, ибо знают не для того, чтобы знать, но для того, чтобы использовать знание, чтобы это знание встраивалось в исторически-культурный опыт тела в качестве идеальной и необходимой телесной нормы.

Подорога 1995: 22

Согласно Роберту Мерфи, прекрасное, здоровое тело является необходимым и видимым маркером социального успеха, это воплощение “американской мечты”, которые включают не только “экономический успех”, но также “романтическую любовь” как часть социального успеха. Идеальное тело и привлекательная внешность в современном и домодерном обществах – это открытые возможности повышения статуса, это символ, в первую очередь “чистоты”, “силы”, “молодости”, “сексуальности” (Murphy 1987).

Современные теоретики танца прослеживают эволюцию концепций тела в последние два столетия от классической модели “идеального тела” к возникающей на границе классической-неклассической культуры модели

“тело-порог”, постклассическим моделям “тело-объект”, “тело-машина”, “тело-симптом”. Результатом этой эволюции становятся представленные в танце постмодерн и в соответствующем постмодернистской парадигме современном *contemporary dance* модели “тело без органов”, “повседневное”, “феноменологическое”, “реальное” и “экстремальное” тело (Курюмова 2011).

“Коллективное” и “индивидуальное” тело

Современное городское пространство, понимаемое как некое “коллективное тело”, предъявляет жесткие требования к “индивидуальным телам” горожан, требуя от них особой мобилизационной активности. “Тело горожанина” должно быть не только “гибким” и “мобильным”. Оно должно считаться с Другим: “Я могу обладать своим телом лишь при условии, что оно будет соотносено в образах внутреннего переживания с идеальным телом Другого, телом-канон” (Подорога 1995: 22). Оно должно быть “толерантным”, то есть уметь с пониманием относиться к любым внешним воздействиям, зачастую даже к тем, которые преступают рамки культурной нормы. И это не только абстрактное пожелание – это жизненный императив. “Интолерантные”, “девиантные”, “протестующие”, “выпячивающиеся” тела подвергаются жесткой дискриминации со стороны “коллективного тела”, поглощающего и нивелирующего их индивидуальность. Об этом свидетельствуют впечатления от городского транспорта в часы пик. Иностранное, инокультурное тело, попадающее в эту среду, немедленно начинает протестовать,

что отражается в ежедневных криминальных сводках. Поэтому “тело горожанина” пластично, оно “впрессовывается” в существующую городскую среду, следуя инстинкту самосохранения. Правда, как отмечает Дж. Голд, среди сторонников городского образа жизни есть и те, кто считает, что повышенные нагрузки города на человека не обязательно ведут к стрессу и развитию патологии:

Отталкиваясь от теории мотиваций, согласно которой человек нередко стремится к сильным ощущениям, они заявляют, что именно городская среда предоставляет своим обитателям возможность таковых. Среда, лишенная всех мыслимых источников “стресса”, вполне может показаться однообразной или просто лишенной ценности для сенсорного восприятия (Голд 1990: 112).

Понятно, что “тело горожанина” в данном случае – это обобщенное понятие, имеющее конкретные инкарнации, как мужские, так и женские: “тело взрослого” и “тело ребенка”, “тело клерка” и “тело дворника”, “тело олигарха” и “тело бомжа”.

Современная городская среда должна соответствовать этому стремлению к “слиянию” и повышенной контактности. Поэтому в ней все труднее существовать памятникам классического типа, которые, конечно, тоже могут становиться объектом повседневных перформансов, с участием горожан или туристов, которые активно контактируют с ними, фотографируются возле них, включая их в круг своих личных переживаний и воспоминаний.

Обыгрыванию этого ощущения “пластичности” и “спрессованности” городского тела посвящен проект австрийского хореографа Вилли Дорнера “Тело в Городском Пространстве / Bodies In Urban Spaces” (*Willi Dorner. Хитросплетения тел*). Он представляет собой серию временных арт-вторжений в разнообразные пространства городской архитектуры. Его цель – подчеркнуть структуру мегаполиса и раскрыть трудности передвижения внутри него, опыт жизни и правила поведения в городе и связанные с городской жизнью запреты. Сам перформанс представляет собой череду временных арт-вторжений в разнообразные пространства городской архитектуры. Основная цель его проекта – акцентирование внимания на возникающих трудностях передвижения в мегаполисе, а также продемонстрировать запреты и правила, связанные с городской жизнью. Всего в представлении принимают участие восемнадцать человек, в основном танцоры и паркурлисты, которые проходят специальную подготовку. Большинство поз требуют хорошей физической подготовки. “Тело в городском пространстве” – это путь, по которому движется группа танцоров под руководством хореографа. Артисты ведут зрителей по специальному маршруту через разные точки в открытых и полуоткрытых пространствах. Участники должны быстро выстроиться в цепочку и находится в зафиксированном положении несколько минут. Для каждого места и каждого времени суток создаются свои уникальные представления, а во время движения привычные места в городе воспринимаются иначе. Впервые проект был продемонстрирован в 2007 году во Франции. Участники

буквально “вписывали” свои тела в архитектурную среду. Проект представлялся во многих странах мира и в 2013 году был презентован в Москве совместно с центром современной культуры “Гараж” (*The body in urban space*).

“Контактная скульптура” в современной городской среде

По перечисленным выше причинам в современной городской среде все чаще доминируют памятники иного, более “камерного” типа, соразмерные обычным, “индивидуальным телам”. С ними легче контактировать, они предполагают и даже провоцируют на более близкий, интимный, почти эротический контакт.

Современные городские памятники и городская и парковая скульптура часто уже не разделены ни функционально, ни семантически. Возникшая недавно ниша так называемой “контактной скульптуры” активно заполняется объектами, которые раньше относились к мемориальным и выполняли культурно-исторические функции. Это не только памятники выдающимся персонам, но и памятные знаки, которые традиционно всегда размещались так, чтобы исключить возможность любого непосредственного контакта с ними, кроме визуального. Отсюда их несоразмерность человеку (гипертрофированные размеры) и дистанцированность от зрителя. Эмоциональный контакт с такого рода объектами основан на религиозной экзальтации или идеологической ангажированности, подсознательном страхе или восхищении их величием, и зачастую предполагает неразличение денотата и десигната, тождественность памятника и

изображаемой им персоны. “Неприкасаемость” в данном случае имеет символическое значение, определяет дистанцию между “профанным” и “сакральным”, “обыденным” и “героическим”. Устранение этой дистанции, характерное в целом для происходящего на наших глазах процесса становления эпохи виртуальной реальности, направлено на создание иллюзии сопричастности зрителя к “сакральному”, “героическому”, “великому”, что создает у него ощущение собственной значимости и способствует повышению самооценки. В такой трактовке памятник – не послание из прошлого, не способ прозрения и постижения инобытия, но один из социокультурных инструментов конструирования личности. Это изменяет и характер эмоционального контакта с памятниками: не поклонение, восхищение, трепет, но все эмоциональные проявления, характерные для короткой социальной дистанции от межличностной до интимной.

Отсюда характерные для общения с современными городскими памятниками типы контакта: вовлеченность памятника в действие, контакты с ним, имитация взаимодействия. Вовлеченность в действие включает ситуации, когда общающийся выступает как элемент памятника, встраиваясь на селфи или фотосессии в композицию памятника или скульптурной композиции (группы). Распространенным является подражание памятнику, копирование его позы, жестов, нередко в ироническом контексте. Характерно также “душевное общение” с памятником, включая различные тактильные контакты, объятия, поцелуи и даже имитацию секса. Имитация проти-

воборства с памятниками имеет два варианта, когда жертвой выступает памятник и когда жертвой является взаимодействующий с ним зритель. К последнему варианту можно отнести сценки под условным названием “памятник-маньяк”, когда фотографирующиеся изображают “покушение памятника” на их сексуальную неприкосновенность.

Таким образом современная парковая скульптура представляет собой нечто принципиально иное, чем языческие идолы, храмовая скульптура или мемориальные памятники Нового времени. Памятники выдающимся деятелям современной культуры или науки часто имеют соразмерные человеку размеры и не устанавливаются на пьедестале или их пьедестал находится практически на уровне земли, что позволяет приблизить их к созерцающим зрителям и создает дополнительные возможности для взаимодействия с ними. Хорошим примером могут послужить многочисленные памятники Владимиру Высоцкому, установленные в различных городах России. Устранению дистанции и установлению доверительного общения способствует обыгрывание в памятниках или скульптурных группах хорошо известных широкому зрителю мотивов и сюжетов: изображение эпизодов из фильмов или спектаклей, если речь идет об известных деятелях театра или кино, ключевых эпизодов и сценок из жизни великих ученых или путешественников или ассоциирующихся с их открытиями вещей или животных (например, собака в композиции памятника Павлову или лошадь Пржевальского возле памятника этому выдаю-

щемся путешественнику и первооткрывателю). Иногда это изображение близких знаменитости людей внесших существенный вклад в его/ее творчество, как, например, в скульптурной группе в честь Владимира Высоцкого и Марины Влади в Екатеринбурге.



Памятник Ю. Никулину, 2013 (© фото И. Морозова)

Типология городских памятников и парковой скульптуры

Прежде чем перейти к анализу способов общения с памятниками в городском пространстве, рассмотрим основные их типы. Хотя предлагаемая ниже классификация носит условный характер, каждая из выделяемых групп имеет некоторые общие свойства, которые во многом определяют характер взаимодействия с ними горожан. При этом каждый памятник по-своему индивидуален и имеет свои «фенотипические признаки», обусловленные как его «личной историей», так и особенностями окружающей его городской среды.

Нами была проанализирована выборка из примерно 350 объектов, зафиксированных в ходе полевых исследований и поездок в различные города России и Европы и представленных на различных интернет-ресурсах, а также в личных профилях пользователей социальных сетей. Заметим, что обобщению способствует «вирусный» характер распространения некоторых типов памятников и городской скульптуры, которыми насыщается в последние два десятилетия российское городское пространство. Изученная выборка позволяет выделить по формальным признакам четыре основных группы памятников и скульптур: антропоморфные, зооморфные, предметные и абстрактные (нефигуративные). Каждая из этих групп может быть разбита на подгруппы на основе семантических признаков.



День музеев в Варшаве (горожане у памятника Коперника слушают Моцарта – © фото С. Соколовского)

Основную подгруппу антропоморфных памятников и скульптур составляют памятники выдающимся личностям (в основном, политические деятели и деятели культуры). Отдельные подгруппы образуют памятники персонажам кино и мультфильмов, литературным персонажам, inferнальным и мифологическим существам, представителям различных профессий, а также памятники с изображением различных бытовых сценок. Все эти подгруппы характерны и для зооморфных памятников, которые имеют и свои специфические подтипы, например, памятники животным-эндемикам или вымершим животным. Среди предметных памятников наиболее заметные подгруппы образуют памятники пище и веще-

ственным символам власти или различных профессий. Все группы, включая абстрактные памятники, имеют подгруппы памятников-аллегорий и памятников-гипербола. Существуют также гибридные композиции, включающие в себя как антропоморфные, так и зооморфные, предметные и абстрактные элементы.



Скульптурная группа «Коляска для губернатора». Минск, 2014 (© фото И. Морозова)

“Городские сантименты” с точки зрения поиска “своего тела”

Рассмотрим теперь выделенные группы с точки зрения их функционирования в сфере “городской телесности”. Согласно размышлениям В.А. Подороги

я могу обладать собственным телом только в том случае, если есть тело Другого, которое препятствует моему желанию овладеть собственным телом. Экзистенциальная территория “моего тела” включает в себя и тело Другого, и без этого фундаментального дополнения его границы не могут быть очерчены. Я обретаю собственное тело благодаря Договору с Другим, а не по собственному произволу. И этот договор может иметь самые разные формы и условия своего действия. Привычная грамматика размышления обнаруживается, когда мы хотим привести пример своего телесного поведения — допустим, я беру что-то, поворачиваюсь, гляжу, рассматриваю. Мгновенная частица речи — это “я”, которое опережает все другие эффекты мира; оно уже здесь, уже в центре мира, и только потом следует мир, в котором оно — это тело, сосредоточенное в “я”, — начинает прокладывать свои пути. Всегда “Я” и всегда “Уже”, мир запаздывает, а вместе с ним запаздывает и тело Другого. В этом хрупком языковом зазоре и существует “мое тело” (Подорога 1995: 31-32).

Эта интенция “поиска Другого” явно присутствует в композициях, изображающих задумчиво сидящего на парковой скамье человека. Свободное место рядом — знак

приглашения к диалогу и общению. Очень трудно удержаться от этой возможности, особенно если сидящая скульптура является изображением известного человека, кумира публики, гениального ученого или артиста. Но именно в момент общения наиболее ярко проявляется сущность “своего тела”: в дистанции, в позе, ироническом переосмыслении ситуации. Способность соблюдать дистанцию или игнорировать ее проявляются индивидуально-личностные качества вступающего в контакт с памятником, а также его социо- и этнокультурные установки: представления об “уместной” социальной дистанции, способах и степени проявления эмоций и их публичной демонстрации, отношение к неживым объектам, характерное для данной культуры и свойственных для нее языкового и мифологического сознания, а также ментальных образов и ассоциативных связей.

Обращение при общении с памятниками к архаическим магическим практикам, например, получение удачи или “шары” при помощи особых прикосновений, натира-
ния отдельных частей скульптуры, вкладывания в памят-

ник, то есть в складки и щели скульптурной композиции записок с пожеланиями или нанесение на него надписей свидетельствуют о том, что в ряде случаев памятник или скульптура осмысляются как источник сакральной энергии, фетиш или медиатор между контактирующим и могущественными “высшими силами”. В некоторых случаях подобная интенция встраивается в конструкцию памятника, провоцируя контактирующих на “магическое взаимодействие”, как, например, это имеет место с памятниками Волку из мультфильма “Жил-был пес”, установленному в нескольких городах Сибири (Иркутск, Новосибирск, Томск). Если погладить волка по толстому брюху он желает хриплым голосом “Бог в помощь!” (Памятники героям мультфильмов).



Фактически происходит архаизация памятника или скульптуры, превращение его в аналог языческого идола со всеми вытекающими последствиями: если желания не исполняются, идолов свергают с пьедесталов.



© фото И. Морозова

Вандализм, направленный на памятники в постсоветскую эпоху, имеет именно такую природу. Хотя кража элементов памятников и скульптур часто имеет иную, корыстную причину (как, например, попытки украсть шар для пожертвований возле скульптуры таксы на центральной площади Костромы), нередко и здесь просматриваются элементы магических действий, когда стремятся украсть

детали чаще всего задействованные в контактной магии, характерной для данного памятника.

Хотя в том случае, когда памятник вступает в существенный идеологический конфликт с городскими обитателями, возможны и такие сюжеты:

Очередной юбилей города Пятигорска был омрачен неприятным известием. Вандалы уничтожили только что установленный памятник Кисе Воробьянинову. Не далее как в субботу, 27 сентября, в городском парке "Цветник" был установлен памятник известному персонажу Ильфа и Петрова – Кисе Воробьянинову. В этот же день статуя неудачливого компаньона Остапа Бендера побила все рейтинги городской популярности. Каждый из проходивших мимо жителей или гостей Пятигорска считал своим долгом сфотографироваться рядом с памятником и бросить мелочь в поношенную бронзовую шляпу. Каково же было разочарование горожан, когда на следующее утро, в воскресенье, от памятника в прямом смысле остались почти "рожки да ножки". Вандалы автогеном срезали памятнику ноги, оставив его лежать рядом. Чемодан с зонтиком и шляпой остались нетронутыми. Конечно, вряд ли в Пятигорске кто-то таким образом выразил свою нетерпимость к известному персонажу. Быстрее всего памятник хотели сдать в утиль, да что-то видимо помешало. В настоящее время милиция выясняет

обстоятельства случившегося” (Пятигорск. Дикая страна).

Вопреки утверждению блогера, в данном случае налицо умышленное повреждение памятника, который явно установлен без учета социокультурной специфики данного городского пространства.

Итак, “городское тело” как некая субъектная и сверхсубъектная сущность может проявляться как в “коллективном теле”, так и в “неживых телах”, в частности в городских памятниках и парковой (контактной) скульптуре. Современные формы памятников изначально предназначены для активного контакта со зрителем, для вовлечения его в игру с культурными и социальными смыслами, создания психологических установок вовлеченности, повышения самооценки, в конечном счете – обретения особой идентичности “горожанина”.

Статья основана на исследовании, выполненном в рамках проектов РГНФ № 15-01-00250 «“Живое” и “Неживое” в этнографических, культурно-исторических и языковых контекстах» и № 14-06-00856а («Кризис идентичности на постсоветском пространстве. Кросскультурный анализ»).

Библиография

- Murphy* 1987 – *Murphy R.* The Body Silent: The Different World of the Disabled. New York, 1987.
Голд 1990 – *Голд Дж.* Психология и география: Основы поведенческой географии. М., 1990.

Кравченко 2008 – *Кравченко И.Г.* Памятник как социокультурный феномен // Вестник Волгоградского университета. Серия 7. 2008. № 1 (7). С. 60-64.

Курюмова 2011 – *Курюмова Н.В.* Современный танец в культуре XX века. Екатеринбург, 2011.

Подорога 1995 – *Подорога В.А.* Феноменология тела. Материалы лекционных курсов. 1992-1994 годов. М., 1995.

Саенко, Шипицын 2010 – *Саенко Н.Р., Шипицын А.И.* Культурно-символическая политика в отношении городской скульптуры // Вопросы культурологии. 2010. № 12. С. 80-84.

Серл 2002 – *Серл Д.* Открывая сознание заново. М., 2002.

Электронные ресурсы

Monumentos engraçados e bizarros // Fotologando. URL: <http://fotologando.blogspot.com/2009/04/monumentos-engracados-e-bizarros.html>

Городская магия: необычные скульптуры и памятники в СНГ // МИР 24 ТВ. Новости. URL: <http://mir24.tv/news/lifestyle/7066030>

Необычные памятники еде // YummyBook. URL: <http://yummybook.ru>.

Необычные памятники (насекомые). Ч. 37 // Liveinternet.ru. URL: <http://www.liveinternet.ru/community/1726655/post233651674/>

Памятники героям мультфильмов // Multiplication.ru.
URL: <http://multiplication.ru/2008/07/12/pamyatniki-geroyam-multfilmov>

Памятники еде // Эврика-парк. URL:
http://www.osd.ru/txtinf.asp?tx=2774&pf=TopBlock_03. Время обращения: 06.07.2011

Пятигорск. Дикая страна // Клерк.ру. Сообщество
“Архитектура и памятники”. URL:
<http://blogs.klerk.ru/community/548/post56554>.
Время обращения: 29 сентября 2008 г. 12:59.

Скульптуры моего Минска // Liveinternet.ru. URL:
<http://www.liveinternet.ru/users/4799833/post233725530>. Время обращения: 29 Августа 2012 г. 14:28

Самые необычные и прикольные памятники мира // Wikimost.info. URL:
<http://wikimost.info/culitura/samyie-neobyichnyie-i-prikolnyie-pamyatniki-mira.html>

«The body in urban space» by Villy Dorner // Blacklinastyle.blogspot.ru. URL:
<http://blacklinastyle.blogspot.ru/2012/06/body-in-urban-space-by-villy-dorner.html>

Willi Dorner. Хитросплетения тел // Kartinca.ru.
URL:<http://kartinca.ru/willi-dorner>

Научное издание

ИННОВАЦИИ В АНТРОПОЛОГИИ

*новые направления, объекты и методы в
российских антропологических исследованиях*

*С.В. Соколовский,
ответственный редактор*

*Утверждено к печати Ученым советом
Института этнологии и антропологии РАН
им. Н.Н. Миклухо-Маклая*

Макет, компьютерная верстка и корректура: *С.В. Соколовский*

Подписано в печать: 19.02.2015 г. Формат 60×84 1/16
Гарнитура: *Cochin* Усл. печ. л. 10
Издатель: НИСО ИЭА РАН, Москва, Ленинский пр. 32а
Тираж: электронная книга, представленная в iTunesStore (Apple ID 96921719);
на сайтах ИЭА РАН (<http://iea-ras.ru/>), academia.edu, elibrary.ru