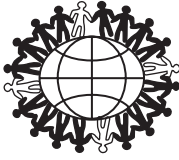


# Этнографическое Бозрение



№ 6

2023



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

# ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

№ 6

НОЯБРЬ–ДЕКАБРЬ 2023

Журнал основан в 1889 г.  
Выходит 6 раз в год  
Выходил под названиями: “Этнографическое обозрение” (1889–1916; 1992–н.в.);  
“Этнография” (1926–1930); “Советская этнография” (1931–1991).  
Журнал издается под руководством  
Отделения историко-филологических наук РАН

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

**С.Н. Абашин** (д.и.н., Европейский ун-т, Санкт-Петербург),  
**С.С. Алымов** (к.и.н., ИЭА РАН, Москва),  
**С.А. Арутюнов** (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН),  
**В.О. Бобровников** (к.и.н., НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург),  
**М.Л. Бутовская** (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН, Москва),  
**М.В. Добровольская** (д.и.н., Ин-т археологии РАН, Москва),  
**А.Л. Елфимов**, главный редактор (Ph.D., к.и.н., ИЭА РАН),  
**П.С. Куприянов** (к.и.н., ИЭА РАН),  
**М.Ю. Мартынова** (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.В. Михель** (д.ф.н., РАНХиГС, Москва),  
**Е.В. Попова** (к. полит. н., Томский гос. ун-т),  
**С.В. Соколовский** (д.и.н., ИЭА РАН), **В.А. Тишков** (акад. РАН, ИЭА РАН),  
**Е.Г. Трубина** (д.ф.н., Университет Северной Каролины, Чапел-Хилл, США),  
**Е.И. Филиппова**, зам. гл. ред. (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.А. Функ** (д.и.н., ИЭА РАН)

## НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

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

Заведующая редакцией *И.А. Кучерова*

Адрес редакции:  
119991 Москва, Ленинский пр., д. 32а, тел. (495) 938-18-67  
Интернет-сайт: <https://eo.iea.ras.ru>  
e-mail: [ethnoreview@iea.ras.ru](mailto:ethnoreview@iea.ras.ru)

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

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



# ETNOGRAFIČESKOE OBOZRENIÉ

№ 6

NOVEMBER–DECEMBER 2023

Founded in 1889

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

Publication frequency: 6 issues per year

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

## EDITORIAL BOARD

**Sergey Abashin** (European U. at St. Petersburg),  
**Sergey Alymov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Sergey Arutyunov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Vladimir Bobrovnikov** (Higher School of Economics, St. Petersburg),  
**Marina Butovskaya** (Inst. of Ethnology and Anthro., Moscow),  
**Maria Dobrovolskaya** (Inst. of Archaeology, Moscow),  
**Alexei Elfimov**, *Editor-in-Chief* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Elena Filippova**, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Dmitri Funk** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Pavel Kupriyanov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Marina Martynova** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Dmitry Mikhel** (RANEP, Moscow), **Evgeniya Popova** (Tomsk State U., Tomsk),  
**Sergey Sokolovskiy**, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Valery Tishkov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Elena Trubina** (University of North Carolina at Chapel Hill, USA)

## ADVISORY BOARD

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

*Irina Kucherova* Editorial Office Manager

Editorial Office Address:  
Rm 1807, 32-a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia;  
phone +7 (495) 938-1867

---

Website: <https://eo.iea.ras.ru>; e-mail: [ethnoreview@iea.ras.ru](mailto:ethnoreview@iea.ras.ru)

**Специальная тема номера:**

**Путешествия живых вещей: распределенная память, эвокативные объекты и аффективные микронизи**

(отв. ред. – С.В. Соколовский)

|   |    |
|---|----|
| <i>С.В. Соколовский.</i> Материальность экологии памяти и аффекта .....   | 5  |
| <i>Ш. Шахрохи.</i> Фотоальбомы: деконструируя нарративы о себе, миграции и мобильной памяти (пер. с англ. С.В. Соколовского) .....  | 12 |
| <i>Д.А. Радченко.</i> Вещи на границе территорий памяти: между Тильзитом и Советском ...  | 26 |
| <i>С.А. Гюнгер.</i> Дома как вместилища памяти: когнитивный анализ привязанности к имуществу (пер. с англ. С.В. Соколовского) ..... | 44 |
| <i>В.В. Нуркова, О.С. Сулим.</i> Эвокация Я: самоопределяющие ментальные фотографии .....   | 61 |
| <i>П.С. Куприянов.</i> Другие миры в музее: экспонаты как эвокативные объекты .....   | 77 |

**Дискуссия**

|   |     |
|---|-----|
| <i>И.С. Слепцова (Кызласова), Е.Г. Чеснокова.</i> Вернакулярный музей: к определению понятия .....  | 92  |
| <i>Р.Н. Абрамов, Д.А. Баранов, И.А. Гринько, П.С. Куприянов, И.С. Слепцова (Кызласова), Е.Г. Чеснокова.</i> Полемиические рассуждения о “вернакулярном музее” ..... | 111 |

**Конструирование идентичности**

|  |     |
|--|-----|
| <i>А.М. Рыжков.</i> Языковые идеологии и конструирование карельской этничности.....  | 139 |
| <i>Е.А. Варшавер, А.А. Орлова, А.Е. Шульга.</i> Документарный конструктивизм как особая форма конструктивистской народной социологии: свидетельства из Дагестана ..... | 156 |
| <i>Х.М. Турьинская.</i> “Проконсул африканского национализма”: Ньерере и Танзания ....   | 178 |

**Статьи и материалы**

|  |     |
|--|-----|
| <i>Б.В. Куприянов.</i> Жевательная резинка в жизненном мире советских детей 1960–1980 годов (реконструкция по современным воспоминаниям) ..... | 192 |
| <i>Ю.Е. Березкин.</i> Шумерская поэма о Лугальбанде и параллели к одному из ее эпизодов .....  | 211 |

**Критика, обзоры, рецензии**

|   |     |
|---|-----|
| <i>Л.В. Денисова.</i> Бытие и время старообрядчества (рец. на: В Агафьиной тайге: коллективная монография. Н. Новгород, 2020) .....                                       | 228 |
| <i>Н.С. Любимова.</i> Репрезентация как понятие, проблема и метод (рец. на: Антропология репрезентации: память, общественные пространства и визуальность. М., 2021) ..... | 233 |
| <i>А.И. Громова.</i> Что значило быть “публичной женщиной” в Российской империи (рец. на: Синова И.В. Жизнь по “желтому” билету. СПб., 2021) .....                        | 238 |

*Special Theme of the Issue:***Voyages of Living Things: Distributed Memory, Evocative Objects, and Affective Micro-Niches**

(guest editor S.V. Sokolovskiy)

|   |    |
|---|----|
| <i>Sokolovskiy, S.V.</i> The Materiality of the Ecology of Memory and Affect [Material'nost' ekologii pamiati i affekta] .....  | 5  |
| <i>Shahrokhi, S.</i> Photo Albums: Deconstructing Narratives of the Self, Migration, and Movable Memories [Fotoal'bomy: dekonstruiruia narrativy o sebe, migratsii i mobil'noi pamiati] .....       | 12 |
| <i>Radchenko, D.A.</i> Objects on the Memory Borders: Between Tilsit and Sovetsk [Veshchi na granitse territorii pamiati: mezhdru Til'zitom i Sovetskom] .....                                      | 26 |
| <i>Güngör, S.A.</i> Homes as Memory Boxes: A Cognitive Approach to Understanding Attachment to Possessions [Doma kak vmestilishcha pamiati: kognitivnyi analiz priviazannosti k imushchestvu] ..... | 44 |
| <i>Nourkova V.V., and O.S. Sulim.</i> Evocation of the Self: Self-Defining Mental Photographs [Evokatsiia Ya: samoopredeliaushchie mental'nye fotografii] .....                                     | 61 |
| <i>Kupriyanov, P.S.</i> Other Worlds in the Museum: Exhibits as Evocative Objects [Drugie miry v muzee: eksponaty kak evokativnye ob'ekty] .....  | 77 |

**Discussion**

|   |     |
|---|-----|
| <i>Sleptsova (Kyzlasova), I.S., and E.G. Chesnokova.</i> Vernacular Museum: Toward the Definition of the Concept [Vernakuliarnyi muzei: k opredeleniiu poniatii] .....  | 92  |
| <i>Abramov, R.N., D.A. Baranov, I.A. Grinko, P.S. Kupriyanov, I.S. Sleptsova (Kyzlasova), and E.G. Chesnokova.</i> Critical Reflections on the “Vernacular Museum” [Polemicheskie rassuzhdeniia o “vernakuliarnom muzee”] ..... | 111 |

**Constructing Identity**

|   |     |
|---|-----|
| <i>Ryzhkov, A.M.</i> Language Ideologies and the Construction of Karelian Identity [Yazykovye ideologii i konstruirovaniie karel'skoi etnichnosti] .....  | 139 |
| <i>Varshaver, É.A., A.A. Orlova, and A.E. Shulga.</i> Documentary Constructivism as a Special Form of Constructivist Folk Sociology: Evidence from Dagestan [Dokumentarnyi konstruktivizm kak osobaiia forma konstruktivistskoi narodnoi sotsiologii: svidetel'stva iz Dagestana] ..... | 156 |
| <i>Turinskaya, K.M.</i> The “Proconsul of African Nationalism”: Nyerere and Tanzania [“Prokonsul afrikanskogo natsionalizma”: N'erere i Tanzaniia] .....  | 178 |

**Research Articles**

|   |     |
|---|-----|
| <i>Kupriyanov, B.V.</i> Chewing Gum in the Life World of Soviet Children in the 1960s–80s (Reconstruction Based on Modern Memories) [Zhevatel'naia rezinka v zhiznennom mire sovetskikh detei 1960–1980 godov (rekonstruktsiia po sovremennym vospominaniim)] ..... | 192 |
| <i>Berezkin, Y.E.</i> Sumerian Poem about Lugalbanda and Parallels for One of Its Episodes [Shumerskaia poema o Lugal'namde i paralleli k odnomu iz ego epizodov] .....   | 211 |

**Book Reviews and Critiques**

|   |     |
|---|-----|
| <i>Denisova, L.V.</i> Being and the Time of Old-Believers [Bytie i vremia staroobriadchestva]: A Review of <i>V. Agaf'inoi taige: kollektivnaia monografiia</i> [In Agafia's Taiga], edited by G.S. Shirokalova .....   | 228 |
| <i>Liubimova, N.S.</i> Representation as a Concept, Problem, and Method [Reprezentatsiia kak poniatie, problema i metod]: A Review of <i>Antropologiiia reprezentatsii: pamiat', obshchestvennye prostranstva i vizual'nost'</i> [Anthropology of Representation: Memory, Social Spaces, and Visuality], edited by A.A. Plekhanov and N.A. Belova ..... | 233 |
| <i>Gromova, A.I.</i> What It Meant to Be a “Public Woman” in the Russian Empire [Chto znachilo byt' “publichnoi zhenshchinoi” v Rossiiskoi imperii]: A Review of <i>Zhizn' po “zheltomu” biletu</i> [Life on the Yellow Ticket], by I.V. Sinova .....   | 238 |

**СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА:  
ПУТЕШЕСТВИЯ ЖИВЫХ ВЕЩЕЙ:  
РАСПРЕДЕЛЕННАЯ ПАМЯТЬ, ЭВОКАТИВНЫЕ  
ОБЪЕКТЫ И АФФЕКТИВНЫЕ МИКРОНИШИ  
(отв. ред. – С.В. Соколовский)**

**МАТЕРИАЛЬНОСТЬ ЭКОЛОГИИ ПАМЯТИ И АФФЕКТА**

**С.В. Соколовский**

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

*Ключевые слова*

экология когнитивных функций, исследования пограничья, аффективные ниши, материальная культура

*Аннотация*

Вводная статья темы номера, в фокусе которой материальные основы экологии памяти и аффекта в опыте мигрантов, жителей приграничья и туристов. Редактор темы рассматривает статьи Ш. Шахрохи, Д.А. Радченко, С. Гюнёр, В.В. Нурковой и О.С. Сулим, П.С. Куприянова, анализируя представленные в них концепции и материалы в рамках проблематики исследований экологии человеческих способностей, главным образом материальных аспектов памяти и аффективности.

*Информация о финансовой поддержке*

Грант Министерства науки и высшего образования Российской Федерации  
[№ соглашения: 075-15-2022-328]

Статьи, вошедшие в этот специальный выпуск, написаны на основе докладов одной из секций Сибирского исторического форума (Красноярск, 14–16.09.2022). Необычная тематика, связывающая воедино память, аффективность и опыт миграции, как надеются авторы, предоставляет возможность ближе познакомиться с новейшими концепциями экологически распределенных функций сознания, в данном случае памяти и аффективности (ср.: Gibson 2014 [1979]; Hutchins 1995; Clark, Chalmers 1998; Clark 2008). Читатели журнала, возможно, помнят, что эта тема уже рассматривалась в общетеоретическом плане (см. дискуссию “Вещи, аффекты и экология разума” в № 5 за 2022 г.), и теперь появилась возможность вернуться к ней на материалах конкретных полевых исследований, результаты которых представлены в предлагаемых ниже статьях.

---

Статья поступила 14.08.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 07.09.2023  
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Соколовский С.В. Материальность экологии памяти и аффекта // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 5–11. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060015> EDN: MOWRYX

Sokolovskiy, S.V. 2023. Material'nost' ekologii pamiati i affekta [The Materiality of the Ecology of Memory and Affect]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 5–11. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060015> EDN: MOWRYX

Экологический подход в исследованиях, разрабатываемый в настоящее время философами, специалистами в области нейро- и когнитивных наук, психологами и антропологами (ср.: *Metzke-Hofmann* 2014; *Heersmink* 2020; *Hutchins* 2010), открывает новые возможности в изучении не только памяти и эмоций (концепции когнитивных и аффективных микронис, распределенной памяти и т.д.), но и материальной культуры. Кроме того, он предполагает пересмотр сложившихся концепций человеческого “Я”, памяти, познания и эмоциональной жизни как экологически распределенных способностей человеческого разума, нормальное функционирование которых невозможно вне вещной среды (материальной культуры) и языка (как артефакта, как инструмента или машины), т.е. элемента искусственной среды.

Поскольку материальные объекты, оказываясь элементами инфраструктур различных эмоциональных атмосфер, вызывают разные чувства, авторы этого тематического выпуска в своих статьях обсуждают и гипотезу о существовании уникальных микронис для разнокачественных аффективных атмосфер. Аффективные атмосферы (в отличие от артефактов) как предрефлективные феномены являются сложными и трудноуловимыми объектами для этнографа. Однако такие атмосферы всегда имеют материальную инфраструктуру. Именно она и оказалась здесь в фокусе рассмотрения, в котором пересеклись материальные миры и опыт мигрантов, а также туристов, привозящих из своих поездок сувениры, и “новоселов”, сменивших место проживания, но сохранивших семейные реликвии – предметы, которые стали выполнять роль триггеров воспоминаний и эмоций. Кроме того, внимание авторов статей сосредоточено на обсуждении онтологии и типологии артефактов, участвующих в производстве и поддержании аффективных состояний, атмосфер или эмоциональных переживаний. Рассказы мигрантов и других переселенцев об использовании ими материальных объектов в качестве эмоциональных триггеров оказались типичными иллюстрациями материальной экологии ностальгии, экологически распределенного “Я” и микрогеографии аффектов.

В публикуемом ниже обзоре научной литературы о типах коллекционирования турецкий антрополог Сибель Гюнгёр вводит различие между: 1) институциональным или профессиональным коллекционированием (напр., предметов искусства), 2) хордингом, или патологическим накоплением вещей, и 3) аффективным “домашним” собирательством, которое из-за его фокусировки на личностном опыте исследовательница предлагает обозначать термином *идиоцентристское коллекционирование*. Гюнгёр не рассматривает аффективные различия между этими тремя типами собирания, хотя их аффективные модусы, вероятно, существенно различаются. Очевидно, что коллекция предметов искусства призвана пробуждать в зрителях чувства эстетического удовольствия, восторга и восхищения, в то время как домашнее хранение в общем-то случайных вещиц создает иную аффективную атмосферу – ностальгии или уюта, принадлежности месту, теплых воспоминаний о прошлом и т.п. Патологическое накопительство (хординг) в аффективном плане, видимо, связано с обеспечением безопасности настоящего и будущего, защитой от реальных или мнимых угроз, но иногда оно обусловлено особой эмоциональной интенсивностью отношений с вещами как с равноправными свидетелями прошлых и текущих моментов преходящей жизни. Хординг, с моей точки зрения, отличается от идиоцентристского коллекционирования лишь масштабами, поскольку в нем вещи накапливаются тотально, без отбора, однако оба типа собирания объединяет близкое по модусу аффективное отношение к вещам как свидетелям прошлого опыта и связанных с ним переживаний.

Источниками домашнего и институционального коллекционирования часто оказываются путешествия или перемещения иных типов (переезд, экономиче-

ская или вынужденная миграция, выезд по политическим мотивам и т.д.). Субъекты, соответствующие этим типам перемещения, обычно имеют различный имущественный (и по импликации – социальный) статус: институциональное коллекционирование требует наличия существенных финансовых средств, достаточных для приобретения редких и эстетически ценных вещей, в то время как домашний собиратель (в терминах Гюнгер – *хранитель*) отбирает вещи не по принципу их рыночной стоимости или эстетической привлекательности, но по их эффективности в качестве стимулов для воспоминаний о людях и событиях прошлого или по их значимости для повседневного обихода. Чугунный утюг, ступка, коврик, сковорода или доставшаяся от бабушки икона, не говоря уже о семейных фотоальбомах, передаются следующему поколению как реликвии. Их наличие и создает атмосферу домашнего очага – аффективную нишу, объединяющую всех членов семьи в единое целое. Такое пространственное распределение аффекта, обеспечиваемое как вещами, так и членами родственного коллектива, ассоциирующими эти вещи с определенными эмоциями и историей семьи, оказалось предметом когнитивистских и философских исследований в рамках концепции так наз. экологически распределенного сознания (и таких его экологически распределенных функций, как память и способность к счету) сравнительно недавно (ср.: *Heersmink* 2017, 2018).

Тема аффективной связи с прошлым разрабатывается в статье Шоле Шахрохи, предметом рассмотрения которой становятся семейные фотоальбомы и замещающие их арт-акции художников, переживших опыт, порой травматичный, вынужденной трансграничной миграции и использующих фотофрагменты своего семейного прошлого в художественном осмыслении утраты связей с родными, друзьями и местами прежнего проживания. В рамках рассматриваемой темы экологической распределенности аффекта исследуемые американским антропологом случаи интересны по меньшей мере в двух отношениях. Во-первых, они демонстрируют, как трансформация изображения из семейного альбома в арт-объект сопровождается трансформацией индивидуальных памяти и аффекта в эвокативный триггер коллективного аффекта, что и позволяет рассматривать это искусство как акционистское. Во-вторых, следует обратить внимание на сопутствующие этим трансформациям изменения в аффективных атмосферах и когнитивных нишах (семейный фотоальбом обычно провоцирует чувства ностальгии у членов семейного коллектива, тогда как использование его фрагмента художником в арт-объекте обращается к переживаниям коллективной травмы и может быть триггером политического протеста, имеющего совсем иную аффективную окраску).

Еще один весьма специальный случай экологии памяти рассматривается в статье Дарьи Радченко. “Фантомная” память нынешних поколений жителей г. Советска Калининградской обл. (до 1946 г. Тильзит) через материальность памятных мест и оставленных довоенным населением вещей “протезирует” локальный исторический нарратив, выполняющий пробелы многовековой истории города в памяти современных советчан и обеспечивающий их причастность к событиям далекого прошлого. Такая гибридная темпоральность исторической памяти характеризует, видимо, не все население Советска, поскольку содержит этико-правовые компоненты, свойственные главным образом официальному историческому дискурсу. Можно предположить, что за рамками этого “профессионального” дискурса и немногочисленной группы его носителей (в опрос попали в основном люди, чьи профессии или хобби были так или иначе связаны с интересом к истории города) история Советска воспринимается не столь драматично и проблемно. В конце концов, при современной подвижности населения, да еще если рассматривать события в масштабе столетия, огромная часть



людей проживает на “чужих” территориях, мало связанных с историей своей семьи или своего языково-культурного сообщества. Наличие политической границы и массовые переселения, разумеется, усугубляют разрыв времен и делают его более четким. Однако новейшая история Европы соткана из тысяч аналогичных событий насильственного перемещения больших групп населения почти по всем нынешним политическим границам. Нетривиальность рассматриваемого здесь конкретного случая заключается в фокусировке исследовательницы на процессах освоения и присвоения локальной истории “новоселами” – теме все еще редкой в историографии и антропологии памяти. Роль материальности в реализации чувства причастности, без которого не возникло бы и чувства дома, вполне очевидна; достаточно вообразить, что происходило бы в отсутствие тех вещных свидетельств прошлого, – архитектуры, памятников, старых вещей и т.д. – которые рассматриваются в этой статье.

Предметной областью анализа Павла Куприянова становятся эвокативность экспонатов музейных выставок и условия намеренного создания определенных аффективных состояний у посетителей. Эта самостоятельная область в исследованиях эвокативных объектов и аффективных атмосфер интересна по причине особой прозрачности онтологии, лежащей в основе рассматриваемых феноменов. “Чужие вещи” вызывают у посетителя связанный с его биографией отклик только за счет существования объемлющего дискурса, который оказывается общей рамкой и для истории вещи, и для биографии вступающей с ней в контакт личности. Такой дискурс не возникает в момент контакта сам собой, даже если посетитель знаком с ним и разделяет ценности, которые тот несет. Авторы выставок прибегают к специальным средствам – если угодно, к создающей нужную эмоцию кухне, прекрасно описанной в публикуемой статье и проиллюстрированной на столь выразительных примерах, что читатель сам погружается в переживаемую атмосферу<sup>1</sup>. Вещи, люди, идеологии здесь сплетены в единую сеть отношений по производству аффекта, и зависимость реализации эмоции от всех членов этой сети (актантов) становится явной и очевидной. Такой угол зрения на вещи восстанавливает уже было утраченную в традиционных исследованиях материальной культуры многомерность и демонстрирует эффективность приходящей им на смену экологии материальности, эмоций и разума.

Еще один особый случай, исследуемый в работе Вероники Нурковой и Ольги Сулим, – так наз. мысленные орудия как опора автобиографической памяти – безусловно заслуживает внимания в рамках рассматриваемой темы. Читатель может предположить, что перед ним кейс уходящего с авансцены картезианского ментализма. Однако авторы утверждают, что “доступ к воспоминаниям опирается на культурную инфраструктуру”, что заставляет расстаться с этим предположением как неверным.

Не вызывает сомнений тот факт, что наши образы или воспоминания связаны с какими-то важными эпизодами жизни и способны восстанавливать уже забытое. Рассматриваемый в статье Нурковой и Сулим случай *ментальной фотографии* как *мысленного орудия* (с опорой на соответствующую теорию Л.С. Выготского [Vygotsky 1978]) оказывается весьма близким популярной сегодня концепции так наз. внутренних артефактов Эдвина Хатчинса, который, разумеется, знаком с работами Льва Выготского и использует его подход, однако с некоторыми уточнениями и модификациями. Хатчинс, ученик основателя когнитивной антропологии Роя Д’Андрате, в частности, пишет:

Поскольку общество имеет иную архитектуру и иные коммуникативные свойства, нежели индивидуальный разум, существуют, вероятно, такие интерпсихологические функции, которые никогда не могут быть интернализированы индивидом. <...> Это позволяет задаться вопросом, существуют ли интрапсихологические процессы, которые не являлись бы транс-

формациями процессов социального взаимодействия. Обнаружение таких процессов стало бы вызовом для позиции Выготского, однако пока нет ограничений на возможные трансформации, нет и способа идентифицировать такой процесс (*Hutchins* 1995: 284–285).

Хатчинс, основываясь на критике, которой подверглась постструктуралистская онтология, предлагает иную интерпретацию культуры (и в особенности ее материальной части). Этот американский антрополог рассматривает артефакты как фундамент и неотъемлемую составляющую любых когнитивных операций. Он признает вклад Выготского в новую онтологию, если иметь в виду роль, которую играет социальное взаимодействие в гетерогенной медиации индивидуального действия, где письменные инструкции (т.е. материальный знаковый объект) выполняют столь же значимую функцию, что и люди – офицеры корабля, команду которого Хатчинс исследовал:

Это [наличие письменных инструкций и распоряжений (интерпретаций таких инструкций) корабельного начальства] переключается с общим генетическим законом развития Выготского (1978), в котором опосредующая структура появляется дважды: сначала в интерпсихологических, а затем и в интрапсихологических процессах (*Ibid.*: 312).

Эти замечания ставят перед антропологами (теми из них, кто интересуется статусом материальности артефактов и натурофактов в заново складывающемся представлении о человеке и человечности) по меньшей мере задачу сопоставления концепций Выготского и Хатчинса и по импликации всех их предшественников и современников, разделявших близкие позиции.

Рассматриваемый авторами статьи кейс *ментальных фотографий* – второй производной от “когнитивных репрезентирующих иконических артефактов” (*Heersmink* 2013: 469), к которым мы могли бы отнести вслед за Чарльзом Пирсом также географические карты (как и диаграммы, чертежи, графы, модели и рисунки, поскольку все они изоморфны замещаемой ими реальности), – внове, потому что здесь перед нами оказываются не они сами, а их *ретенции* – удержанные в памяти образы карт и т.д., вовсе не обязательно соответствующие оригиналам. Именно такие несоответствия (следствия индивидуальной селекции значимого и важного) и сотворяют, по мысли авторов, личность (Я, самость), поддерживаемую не только биографическим нарративом в стандартном смысле этого понятия, но и нарративами визуальным и ментальным. Ментальное в данном случае (впрочем, как и обычно) опирается на материальное (снимок все-таки существует или существовал; здесь особый интерес представляет сама темпоральность – переплетение времен во взаимодействии оригинала [объекта фотографирования], самой фотографии и ее ретенции или ее ментальной эвокации). Безусловная заслуга авторов – в обнаружении, документировании и исследовании этих гибридных (материально-ментальных), т.е. в сущности экологических, опор памяти, а также в раскрытии их роли в потоках становления не только человеческой самости<sup>2</sup>, но и всего сущего.

Рассмотренные в предлагаемом тематическом блоке тщательно обоснованные конкретными исследованиями случаи подчеркивают решающее значение материальности в экологии когнитивных и аффективных способностей и функций человека. Авторы поставили в своих статьях много новых проблем. Надеюсь, что эти их работы послужат стимулом для дальнейших изысканий и научных проектов.

### Примечания

<sup>1</sup> Как в известном французском мультфильме “Ратагуй”, один из героев которого – ресторанный критик – внезапно погружается в детство, отдавая в мишленовском ресторане простое домашнее блюдо.

<sup>2</sup> Здесь я не соглашусь с антропоцентристской позицией авторов, поскольку другие виды живого, хотя и не прибегают к технике фотографирования, располагают собственными механизмами фиксации и удержания образов.

### Научная литература

- Clark A. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Clark A., Chalmers D. *The Extended Mind // Analysis*. 1998. Vol. 58 (1). P. 7–19.
- Gibson J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. N.Y.: Taylor & Francis, 2014 [1979].
- Heersmink R. *A Taxonomy of Cognitive Artifacts: Function, Information, and Categories // Review of Philosophy and Psychology*. 2013. No. 4. P. 465–481.
- Heersmink R. *Distributed Selves: Personal Identity and Extended Memory Systems // Synthese*. 2017. No. 194. P. 3135–3151.
- Heersmink R. *The Narrative Self, Distributed Memory, and Evocative Objects // Philosophical Studies*. 2018. No. 175. P. 1829–1849.
- Heersmink R. *Narrative Niche Construction: Memory Ecologies and Distributed Narrative Identities // Biology & Philosophy*. 2020. No. 35. P. 53. <https://doi.org/10.1007/s10539-020-09770-2>
- Hutchins E. *Cognition in the Wild*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- Hutchins E. *Cognitive Ecology Topics // Cognitive Science*. 2010. No. 2. P. 705–715.
- Metzke-Hofmann C. *Cognitive Ecology: Ecological Factors, Life-Styles, and Cognition // WIREs Cognitive Science*. 2014. No. 5. P. 345–360. <https://doi.org/10.1002/wcs.1289>
- Vygotsky L. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. L.: Harvard University Press, 1978.

### Editor's Introduction

Sokolovskiy, S.V. **The Materiality of the Ecology of Memory and Affect [Material'nost' ekologii pamiati i affekta]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 5–11. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060015> EDN: MOWRYX ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

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

### Keywords

ecology of cognitive functions, frontier studies, affective niches, material culture

### Abstract

An introduction to the thematic issue on “Voyages of Living Things: Distributed Memory, Evocative Objects, and Affective Micro-Niches” with special focus on material scaffoldings in the ecology of memory and affect, exemplified by experiences of migrants, border residents, and tourists. The invited editor of the issue presents articles by Sholeh Sharokhi, Sibel Aksu Güngör, Darya Radchenko, Pavel Kupriyanov, Veronika Nurkova and Olga Sulim, analyzing the theoretical approaches and data presented within the framework of the ecology of human abilities, including the material aspects of human memory and affectivity.

**Funding Information**

Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation [grant number 075-15-2022-328]

**References**

- Clark, A. 2008. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, A., and D. Chalmers. 1998. The Extended Mind. *Analysis* 58 (1): 7–19.
- Gibson, J. (1979) 2014. *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Taylor & Francis.
- Heersmink, R. 2013. A Taxonomy of Cognitive Artifacts: Function, Information, and Categories. *Review of Philosophy and Psychology* 4: 465–481.
- Heersmink, R. 2017. Distributed Selves: Personal Identity and Extended Memory Systems. *Synthese* 194: 3135–3151.
- Heersmink, R. 2018. The Narrative Self, Distributed Memory, and Evocative Objects. *Philosophical Studies* 175: 1829–1849.
- Heersmink, R. 2020. Narrative Niche Construction: Memory Ecologies and Distributed Narrative Identities. *Biology & Philosophy* 35: 53. <https://doi.org/10.1007/s10539-020-09770-2>
- Hutchins, E. 1995. *Cognition in the Wild*. Cambridge: MIT Press.
- Hutchins, E. 2010. Cognitive Ecology Topics. *Cognitive Science* 2: 705–715.
- Mettke-Hofmann, C. 2014. Cognitive Ecology: Ecological Factors, Life-Styles, and Cognition. *WIREs Cognitive Science* 5: 345–360. <https://doi.org/10.1002/wcs.1289>
- Vygotsky, L. 1978. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. London: Harvard University Press.

## **ФОТОАЛЬБОМЫ: ДЕКОНСТРУИРУЯ НАРРАТИВЫ О СЕБЕ, МИГРАЦИИ И МОБИЛЬНОЙ ПАМЯТИ**

**Ш. Шахрохи**

(пер. с англ. С.В. Соколовского)

**Шоле Шахрохи** | <http://orcid.org/0009-0002-5791-4009> | [sshahrok@butler.edu](mailto:sshahrok@butler.edu) | PhD,  
профессор антропологии | Университет Батлера (4600 Sunset Ave, Indianapolis, IN 46208,  
США)

### *Ключевые слова*

миграционный арт-активизм, мобильная память, альтернативные фотоальбомы, личность, травмирующий опыт

### *Аннотация*

Фотоальбомы как личные и культурные материальные объекты переплетаются с представлениями об идентичности и памяти. В то же время в эпоху антропоцена, когда разнообразная и неравноправная глобальная мобильность (напр., насильственное перемещение, пересечение границ и миграция) стала определяющей чертой нашей идентичности, память о том, как мы формируем и осмысливаем свое место в мире, усиливается эвокативными вещами, такими как личные фотоархивы (от традиционных семейных альбомов до селфи на мобильных телефонах и т.д.), становится все более значимой. Соединяя антропологические исследования трансграничной миграции и искусства мигрантов, автор анализирует, как в отсутствие фотоальбома альтернативные визуальные архивы рассказывают мигрантам истории аффективных связей с их родиной или родиной их семей в прошлом и настоящем. На конкретных примерах из растущей совокупности паблик-арт произведений современных художников-мигрантов в Европе и США рассматривается взаимодействие идентичности и инаковости в продолжающемся процессе становления и распада социокультурных норм. Отталкиваясь от наблюдений Аппадурои о том, что миграция вещей усиливает восприятие пересечения границы, автор исследует, каким образом художественный активизм мигрантов содействует сопротивлению нормативным дискурсам исключения и современным антимигрантским практикам.

### *Информация о финансовой поддержке*

Перевод выполнен в рамках исследовательской программы, поддержанной Грантом Министерства науки и высшего образования Российской Федерации [№ соглашения: 075-15-2022-328]

---

Статья поступила 14.08.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 07.09.2023  
*Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):*

*Шахрохи Ш.* Фотоальбомы: деконструируя нарративы о себе, миграции и мобильной памяти // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 12–25. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060027>  
EDN: MPTBLF

Shahrokhi, S. 2023. Fotoal'bomy: dekonstruiруя narrativy o sebe, migratsii i mobil'noi pamiati [Photo Albums: Deconstructing Narratives of the Self, Migration, and Movable Memories]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 12–25. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060027>  
EDN: MPTBLF

Фотоальбомы как личные и культурные материальные объекты переплетаются с представлениями об идентичности и памяти. На протяжении большей части XIX и XX столетий, после появления фотографии и повышения ее доступности для публики, желание создавать и поддерживать образ себя стало настолько сильным, что самые разные люди делали все возможное, чтобы сохранить визуальные архивы собственной жизни в виде фотоальбома. Напротив, XXI в. повлиял на популярность фотоальбома по крайней мере двумя существенными способами: во-первых, взрыв цифровых технологий превратил его материальность в устаревшую во многих местах мира, и во-вторых, резкий рост глобальной миграции и диаспорных сообществ практически не оставил для него шансов. Что же произошло с историями сопричастности, обусловленными фрагментарными травматическими и/или ностальгическими воспоминаниями о прошлом, и как это изменило смысл альбомов?

Эта статья является частью более крупного, реализуемого с 2021 г. на основе архивных изысканий и этнографических интервью проекта, направленного на изучение того, как пересечение и взаимодействие антропологии миграции, исследований границ и арт-активизма обеспечивает инклюзивность голосов и творчества активистов в “развенчании” (*undoing*; Butler 2004) нормативного “знания” об автобиографических нарративах, о миграции и мобильной памяти. “Мы можем деколонизовать наше сознание, отбросить ежедневно бомбардирующие наши души образы нелюбви за счет стирания этих образов и замещение их репрезентациями о заботе и привязанности” (*hooks* 2001:187).

Фотоальбомы могут быть разнообразны по своим форме и применению, но все они представляют собой “эвокативные объекты” (*Turkle* 2007), которые производят знания посредством меняющегося взаимодействия между теми, кто участвует в создании визуальных объектов памяти (фотограф), теми, кто увековечен в альбоме (сфотографированные), а также теми, кто просматривает изображения (“читателями” фотографии; *Barthes* 2000 [1986]) и имеет доступ к визуальным нарративам, контекстуализирующим смысл и эмоции, заложенные в этом архиве. Каждая фотография отличается своей идиосинкратической связью с отображаемой визуальной историей.

Точно так же, как и производимое в тексте знание, визуальное повествование о прошлом, производимое и запоминаемое в фотоальбомах, во многом зависит от того, кто “пишет” (*doing the writing*; *Clifford* 2010 [1986]) историю, а также от того, какой аудиторией эта история затем “прочитывается”. Истории, переданные посредством организованного визуального повествования в альбоме, раскрывают разные аспекты чувства принадлежности запоминаемого людьми с помощью такого визуального архива и то, кто и как будет рассматривать альбом. Архивация воспоминаний с помощью фотографий – это практика (*Bourdieu* 1977), связанная мириадами нитей с культурной, поколенческой, технологической, политической, ситуационной и социально-экономической властью тех, кто создает такой визуальный нарратив о прошлом, а также тех, кто получает к нему доступ. Так как фотографии производятся за счет отбора создаваемых образов и с помощью специальных инструментов, для этой задачи предназначенных, доступ к соответствующим технологиям, необходимым для получения, редактирования, демонстрации и хранения изображений, не является равным по всему миру.

“Семейные фотографии не только предоставляют возможность наблюдать запись прошлого и образы людей, вовлеченных в это прошлое, но и позволяют нам ближе познакомиться с укладом конкретных семей и их историей” (*Erkonan* 2016: 261). Альбомы являются важными документами и повседневных, и необычных связей. Фото- и цифровые альбомы, как художественное творчество или в их обычном физическом воплощении семейного альбома, действуют как

канал для личных, аффективных и социально-политических триггеров памяти о семьях и людях, с которыми мы разделили памятную встречу. Они также являются свидетелями формирующих нашу жизнь исторических событий. Размышляя о пределах и границах телесного аспекта миграции (проявляющегося в реакции на суровость условий перемещения и негостеприимность приграничного пространства), о связях телесности с понятием мобильной памяти и с аффективными объектами, я спрашиваю, что происходит, когда фотоальбомы, содержащие и защищающие нашу память о прошлом, отсутствуют или теряются в путешествии? “Мы находимся на планете, не поддерживаемой ничем, которую несет через пустое пространство своенравная звезда, состоящая из огня и находящаяся в постоянном кипении. Мы путешественники, преодолевающие летящие земли. В пути, всегда в пути” (*Adnan* 2020: 18).

Начну с, казалось бы, простого вопроса о том, как эмоциональные объекты, такие как фотоальбомы, формируют наше личное ощущение “Я” по отношению к людям и памяти тех мест, события в которых стали частью нашей идентичности. Когда возможности фотоальбомов как материальных объектов, которые можно перевезти через границу, в истории миграции исчерпываются, какие другие стратегии используются для обслуживания эмоционального опыта фрагментированной и оторванной [от родных мест] жизни за границей? В какой степени материальность альбома или фотографии может выполнять функцию триггера аффективной памяти? Как ментальный отпечаток людей, мест и событий, которые мы считаем центральными для нашего чувства принадлежности, наше аффективное переживание расстояния принимают хронологические, эмоциональные и перцептивные формы разъединения. “Прошлое создается и воссоздается в социокультурном контексте” (*Erll* 2011: 303).

Я утверждаю, что, в отсутствие семьи и фотоальбомов как объектов, связанных с памятью, эмоциями и устремлениями, ассоциируемых с нашим самоощущением, проводниками трансформации аффективного опыта из личного в социально-политический или средством переноса визуальной встречи с биографическими нарративами мигрантов из частного страдания в публичный дискурс о травме и сопротивлении переживаемому мигрантами насилию могут стать паблик-арт проекты. [Вот иллюстрация присутствия мигрантов-невидимок в публичном и видимом пространстве города:]

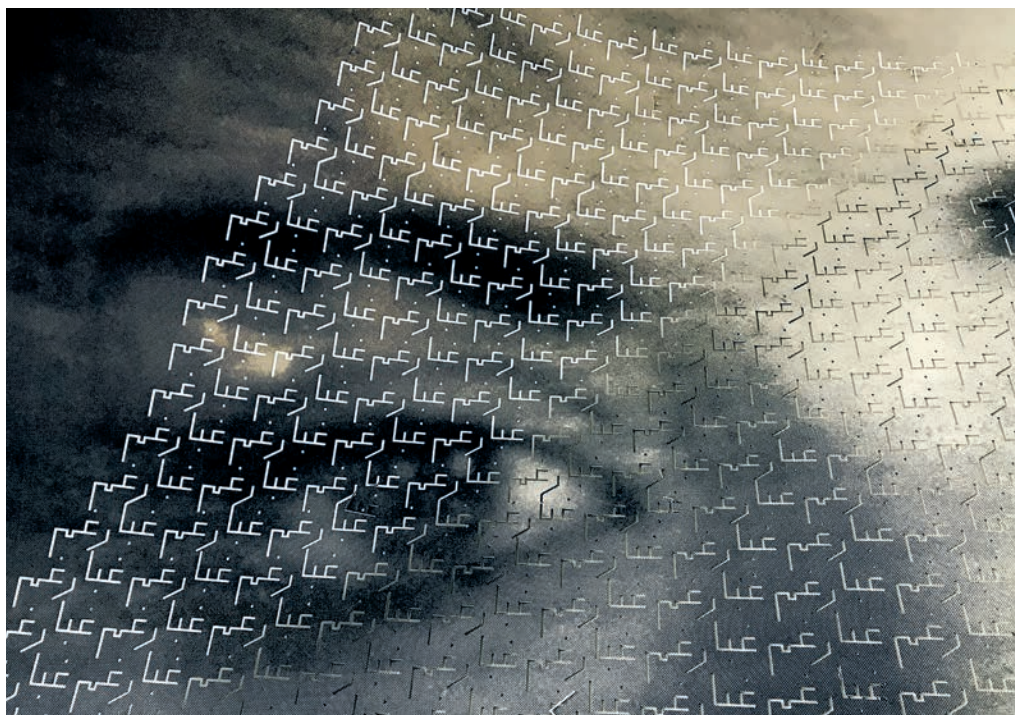
Наконец-то подходит твоя очередь в аптеке, но нет, потому что он встает перед тобой и кладет свои вещи на прилавок. Кассир говорит: “Сэр, она была следующей”.

Он поворачивается к Вам и искренне удивляется: “Боже мой, я не видел Вас”.

“Вы должно быть спешили”, – предлагаете Вы.

“Нет, нет, я действительно Вас не видел” (*Rankine* 2014: 77).

Я обратилась к произведениям искусства мигрантов-активистов в США и Европе, чтобы изучить, как визуальное творчество позволяет создавать своего рода альбом, трансформирующийся в контексте постоянно меняющейся иммиграционной политической среды. В этой статье я размышляю о том, как работа трех художников, чье намерение воссоздать фотоальбомы мигрантов демонстрирует трансформирующие эффекты мобильной памяти в формировании и разрушении идентичности, в травме миграции и в воспоминаниях об опыте пересечения границы. Анализируя среди прочих произведения Таране Хемами, Йехими Камброн и Голнар Адили, я прослеживаю, как история миграции, наша память о доме и наши претензии на видимость и включенность перемещаются между зонами индивидуального и личного опыта и ослабляют то, что Джоан Скотт назвала “дискретными актами сопротивления” (*Scott* 2007), трансформируя наш опыт таким образом, чтобы создать сеть социальных отношений,



**Рис. 1.** Голнар Адили “Пыль печали”  
(2019 © Golnar Adili, воспроизводится с разрешения автора; источник: Adili 2019a)

подтверждающих наше ситуативное существование. Как “интенциональность эмоций” (*aboutness of emotions*; Ahmed 2014), позволяет занять позицию в мире?

Они не побежали бы к нам  
если бы мы не преследовали их  
с пушками, бомбами и ракетами,  
которые мы продали  
сумасшедшим:  
из своих домов  
из своих школ  
из своих мечетей,  
церквей,  
синагог  
подальше от своих любимых  
молитвенных деревьев.  
Ты виновата, Америка  
в вооружении мира.

They would not be running to us  
if we were not chasing them  
with the guns and bombs and rockets  
we sold  
to crazy people:  
out of their houses  
out of their schools  
out of their mosques,  
churches,  
synagogues  
away from their favorite  
prayer trees.  
You are guilty America  
of arming the world (Walker 2018: 43).

### Пыль печали

Как архивы семейной памяти фотоальбомы часто представляются средством сохранения изобразительных нарративов, связанных с особыми событиями, интимными отношениями с людьми и местами, с чувством принадлежности и увековечивающих ограничения и вклады в чье-то чувство идентичности. Что еще более важно, фотоальбомы в своем присутствии и/или отсутствии значимы, по-



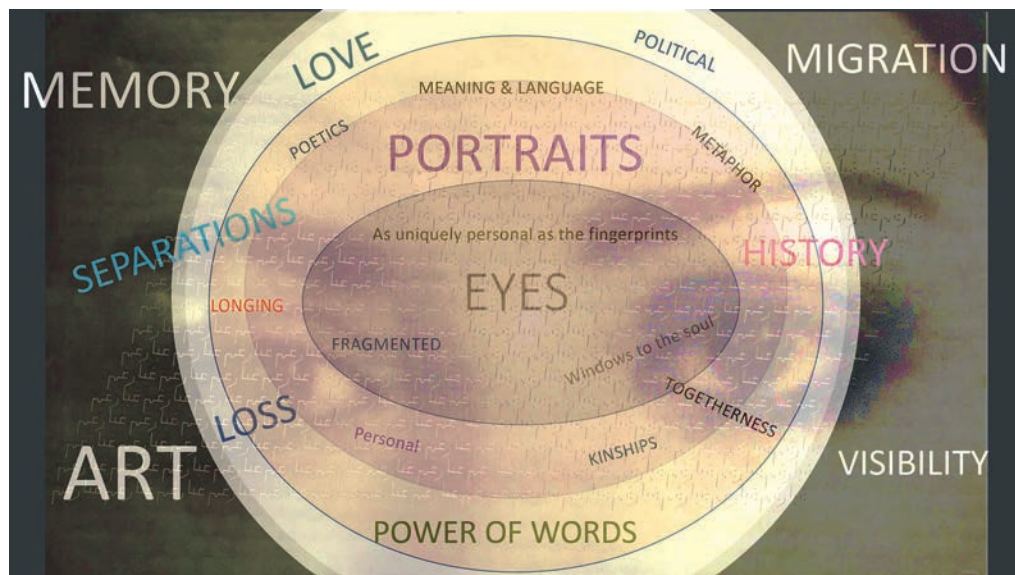


Рис. 2. Анализ эвокативности “Пыли печали” Голнар Адили

сколько сочетают в себе силу визуального образа с силой истории, возникающей внутри и вокруг сохраненного изображения. В этом отношении материальность фотоальбома и буквально, и символически инкапсулирует чью-то идентичность в форме личного нарратива, рождаемого на пересечении исторических событий и перемещений человека в конкретных социально-политических обстоятельствах. Более пристальный взгляд на конкретные примеры раскрывает силу эвокативных арт-объектов, помогающих переосмыслить идею фотоальбома как банка памяти и средства для перезаписи повествования о миграции, идентичности и принадлежности. В качестве первого такого примера приведу произведение, создаваемые иранской художницей из США Голнар Адили.

В мультимедийном автобиографическом концептуальном произведении под названием “Пыль печали” (Adili 2019a) Адили размышляет о разлуке с матерью, вызванной годами миграций и политических преследований. “Пыль печали” релевантно теме моего исследования, так как здесь идея семейного альбома трансформируется через активное творчество и социально-политическое воображение. Это можно проследить в материальности арт-объекта, объединяющего портретную фотографию с магией слов персидского поэта XIV в. Хафиза. “Пыль печали” – фраза, заимствованная из его известной “газели” – подчеркивает силу надежды и желания в самые темные часы одиночества и разлуки. Адили демонстрирует мастерство привнесения многослойного чувства бытия/тоски в тонкую конструкцию себя, отраженную не в откровенно автобиографическом селфи, а в изображении увеличенного литографированного портрета ее матери. Адили фокусируется на глазах, которые становятся фоном для вырезанной лазером повторяющейся фразы, которая и стала названием произведения (см.: Рис. 1).

Рассматриваемая как концептуальное произведение искусства с закодированными значениями и социокультурными отсылками, “Пыль печали” вызывает мысли о памяти, миграции, потере близости, невидимости и фрагментарном родстве, о неподвижности вопреки перемещению и/или вследствие его – и ко всему этому художник предлагает свое личное интимное путешествие, пересекающееся с глобальными трансграничными потоками миграции (см.: Рис. 2).

Более пристальный взгляд на “Пыль печали” обнаруживает не только материальные слои, но и слои символические и метафорические, связывающие слова с образами, историю с текущими социально-политическими событиями, а частное с публичным вызовом памяти о миграции и о травмирующем опыте.

Когда Франц Боас столкнулся с выразительными масками у квакиутлей на северо-западе тихоокеанского побережья (о-в Ванкувер и западное побережье Канады), он осознал огромную силу и глубокую ценность, которой они обладали, для этих первых наций (*Boas* 1966). Дальнейшие исследования подтвердили, что, хотя такие маски означали разное у разных коренных народов, одним из их наиболее важных атрибутов было объединение линиджа с отсутствующими на церемониях инициации родственниками. Спустя столетие, глядя на “Книгу семейной истории на деревянных кубиках” (*Adili* 2019b), я думаю о такой же трансформирующей силе, заложенной в раскрывающихся шкатулках Адилы. Сама художница описывает свое произведение так: “Вдохновленная игровыми кубиками моего малыша, я создала набор, в котором исследуются фотографии того года, когда мой отец покинул Иран в начале восьмидесятых. На изображениях – серия фотографий меня и моей матери, фрагменты ее письма моему отцу и ее фотографии на паспорт” (*Ibid.*). Эти маленькие деревянные кубики размером с драгоценный камень складываются в изображения и перемешиваются, реконструируя и деконструируя семейный нарратив и демонстрируя становление и разрушение семейных идентичностей.

Эти кубики размещены внутри книжки-шкатулки, которая раскрывается и становится плоской, как доска. На матерчатом переплете “книжки” есть отпечаток билета на самолет, который я нашла в архиве моего покойного отца – свидетельство его перемещения из Мадрида в США как последнего этапа его долгого бегства из Ирана. Когда шкатулка закрыта, самолет как бы обнимает кубики, сохраняя события внутри до тех пор, пока она не раскроется в следующий раз, чтобы рассказать визуальную историю о том, как на мою семью повлияли крупные политические перемены (*Ibid.*).

Таким образом, кубики из “Книги семейной истории” становятся свидетельствами политических травм и воспоминаний об изгнании и миграции, вызванных фрагментарными личными документами, связями и разлуками.

### **(Не)видимость, материальность и мобильная память**

Одним из способов выявления (не)видимости миграции по всему миру (который отслеживается “контролирующими процессами” [*Nader* 1997] государств-наций и поддерживается материальностью тел мигрантов, пересекающих как географические, так и символические границы) является изучение степени “нелегальности” и “депортируемости” (*de Genova* 2002), связанной с перемещениями из или в территории исхода и прибытия.

Нормативная дискуссия о глобальной мобильности часто представляется в виде оппозиции легальных – отдающих предпочтение праву на передвижение лишь тех, у кого есть “надлежащие” проездные документы (различные степени гражданства, паспорта государственного образца или действующие визы) – и нелегальных путей пересечения границы. Сознательный перенос у Адилы идентичности из документов, определяющих наше “право” на место, в пространство памяти о принадлежности находит отклик в огромном массиве произведений арт-активистов, создаваемых в ответ на антииммиграционный климат в США и Европе. Ниже я приведу еще два примера того, как эстетическое воображение становится мощной технологией политического сопротивления через пробуждение памяти и (им)мобильности.

## Альбомы и разнообразие нарративов причастности

Нынешний политический климат в Европе и, в частности, в Северной Америке, как представляется, насыщен реализацией политических программ, системными практиками и публичными дискурсами, в основе которых лежит страх перед притоком мигрантов с Политического Юга. Как в Европе, так и в США беженцы и перемещенные лица из Сирии, Ирака, Афганистана и всего региона Ближнего Востока и Северной Африки находятся в центре внимания официальной исполнительной власти и сталкиваются с антимиграционными общественными настроениями. В США страх перед “нарушителями” из Мексики, со стороны южной границы страны, приводит к росту числа ксенофобских законов и публичных дискуссий. Так наз. караваны мигрантов, эскалация риторики вокруг возведения “пограничной стены” вдоль мексиканской границы (хотя ее фактическая длина оказалась намного короче, нежели обещанные президентской пропагандой в 2016 г. 2000 миль), а также массовое лишение свободы семей мигрантов, не имеющих документов (как на границе, так и в ходе региональных рейдов по депортации), подчеркивают бинарную конструкцию принадлежности с позиций закона. Однако при рассмотрении “снизу”, что подтверждают и материалы полевых исследований, где представлены точки зрения перемещенных лиц, происходящее на “пограничье” обнаруживает различные формы переживания, осмысления и трансформации миграции, многие из которых возникают благодаря семейной памяти и эвкативной силе искусства. Свой вклад в разнообразие путей пересечения границы и связанного с этим опыта вносят “серые зоны” мобильности и лиминальные статусы принадлежности, нарушающие бинарность закона, в том числе “культурное гражданство” (*Rosaldo* 2003), жизнь в лагерях беженцев (*Khosravi* 2010; *Agier* 2011, 2016; *Scchiochet* 2016), повторные пересечения границы. Все это требует более глубокого изучения и выходит за рамки данного исследования (см.: *Shahrokhi* 2018; *De Leon* 2015). Здесь достаточно указать, что творческие проекты, рассматриваемые в этой статье, иллюстрируют весьма изобретательные способы принятия во внимание уникального личного опыта (не)видимостей в различных ситуациях миграции.

В нынешнюю навязанную иерархию перемещенных лиц с самого начала заложено юридическое различие между *мигрантами* (зачастую рассматриваемыми как переселенцы по экономическим причинам) и *беженцами* (часто воспринимаемыми как лица, ищущие политического убежища). Иными словами, сама идея “пересекающего границу тела” представляет собой сконструированное категориальное различие, отдающее предпочтение конкретной версии истории перемещения и исхода, особенно в контексте возникшей после Второй мировой войны доктрины универсальных прав. Однако если учесть, что именно освещается в средствах массовой информации, то миф единого нарратива о пересечении границы с его предсказуемым путем “нелегальности”, воплощенный в образе ближневосточных мигрантов в Европе и латиноамериканцев в США, вытесняет множество других историй миграции на Балканах, в Южной Азии или в других странах мира, чье политическое положение в настоящее время как бы не заслуживает освещения в новостях (см.: *Shahrokhi* 2018).

В каждом городе и деревне,  
На каждой городской площади,  
В людных местах  
Я искал лица  
Надеясь найти  
Неравнодушных.

In every town and village,  
In every city square,  
In crowded places  
I searched the faces  
Hoping to find  
Someone to care (*Angelou* 2015:12).

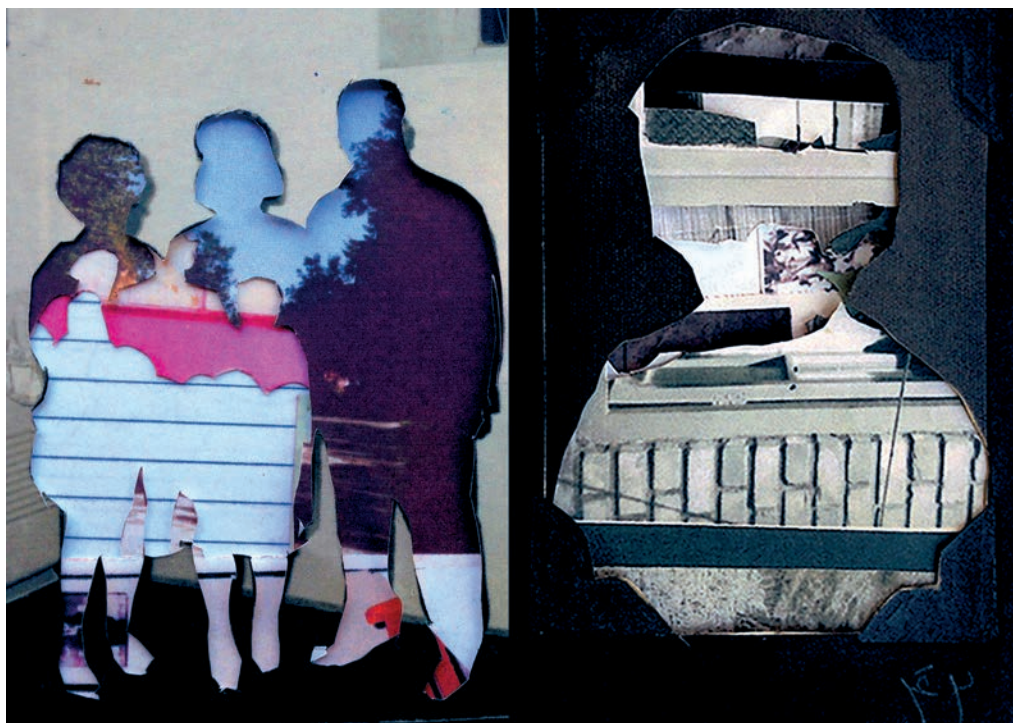


Рис. 3. Таране Хемами “Отсутствие”

(2016 © Taraneh Hemami, воспроизводится с разрешения автора; источник: *Hemami* 2016)

### (Не)подвижные воспоминания о себе и миграции

В 2019 г. самопровозглашенная художница-активистка Йехими Камброн представила серию работ под названием “Семейный портрет”. Серия состояла из шести портретов близких людей художницы, в том числе ее родителей и тех членов семьи, которые оказались разлученными из-за миграции или насильственного геополитического перемещения. По словам самой Камброн, цель создания серии заключалась в том, чтобы “подчеркнуть разнообразие семей, имеющих разный иммиграционный статус” (см.: *Cambrón* 2019)<sup>1</sup>, и хрупкость единства. Фокусируя внимание на иммигрантах как на воплощении эвокативной памяти о родстве и глубоком чувстве сопричастности, “Семейный портрет” Камброн говорит о силе политического влияния искусства и об эвокативных объектах, перемещающихся между зонами власти и принадлежности. В контексте роста глобальной мобильности и ее противоположности – приграничного надзора и управления миграцией активистское искусство, такое как “Семейный портрет”, пробуждает воспоминания об оставленных людях и местах, требуя коллективного признания “Другого-мигранта”.

К работам этой серии добавлено важное размышление о том, как мобильность, память и личность чужака-мигранта контролируются посредством документов, которые выдаются властями: «Наш иммиграционный статус определяет, какие документы нам разрешено иметь, а эти документы, в свою очередь, определяют наш доступ к возможностям. В “Семейном портрете” эти документы оказываются постоянным фоном и навязчиво присутствуют в подсознании субъектов» (*Ibid.*).

В визуальных альбомах отражены все нюансы душевной атмосферы пересечения границы, включены фрагменты записей в иммиграционных документах, содержащих такие фразы, как “недействителен для повторного въезда в США”, “ограниченный срок”, “истек срок действия карты”, отражающие технологии имобилизации и невидимости. Таким образом, художник намеренно использует игру между материальностью искусства и фигуративными и символическими отсылками, включенными в портреты, которая еще до дискурса о миграции и памяти имобилизации перенаправляет критический взгляд зрителя от эстетического (предмета искусства) к более глубокому пониманию аффективности личного пересечения зоны принадлежности. Склонность художника размышлять о жизни через творческий и интенциональный язык, выходящий за рамки нормативных практик и ожиданий, в обстоятельствах, когда нет ни семьи, ни фотографий, позволяет реконфигурировать понятие альбомов как эвокативных объектов памяти.

### Признание силы визуального

Полтора века назад, когда фотография только зарождалась, магия визуального реализма, которую она предлагала, превосходила даже лучшие произведения сегодняшнего дня, ослепляя воображение своих зрителей обещанием раскрытия истины. Однако сейчас для нас уже как бы само собой разумеется, что работа фотографии в качестве средства обнаружения истины иллюзорна:

Глаза использовались для обозначения извращенной способности – отточенной до совершенства в истории науки, связанной с милитаризмом, капиталистическим колониализмом и мужским превосходством – дистанцировать познающий субъект от всех и всего в интересах неограниченной власти <...> Технологии визуализации не имеют очевидного предела <...> Но, конечно, этот вид бесконечного видения – иллюзия, уловка бога (*Haraway* 1988: 581–583).

В то же время для современного зрителя ограниченность фотографии в изображении реального стала частью ее привлекательности. Во времена повсеместного распространения селфи и цифровой фотографии фотоальбомы могут показаться устаревшими. Тем не менее я утверждаю, что они по-прежнему актуальны и значимы не только в качестве *object d'art*, привлекающего коллекционеров как заманчивая вещь, но и в связи с глобальным неравенством в доступе к технологиям. Однако в данном исследовании меня интересует другая ситуационная невозможность фотоальбомов: опасности пересечения границы (напр., слежка, боязнь контрабандистов или непроходимость местности), которые не позволяют брать с собой в путь семейные альбомы.

С точки зрения антропологии фотоальбомы относятся к более широкой категории визуальной культуры – их функциональность и ценность могут выходить за пределы утилитаризма отдельных банков памяти. Многие современные художники-активисты создают основанный на образах нарратив своей идентичности, который можно рассматривать как трансформированный семейный альбом, выставленный на всеобщее обозрение.

### Искусство мигрантов и трансформация фотоальбома

*Каждая идентичность расширяется через отношения с Другим*  
(*Glissant* 1997: 11)

Если индивидуальные идентичности формируются и трансформируются с течением времени благодаря связям, установленным с Другими, то фотоальбомы (архивы воспоминаний) оказываются мощными эвокативными объектами

как личных значений, так и воплощением идентичности “ситуативных знаний” (Haraway 1988), передаваемых другим. Чтобы исследовать работу знаний, получаемых в результате создания трансформированных и альтернативных иммиграционных альбомов, обратимся к еще одному художественному переосмыслению семейного альбома. “Отсутствие” Таране Хемами (Hemami 2016) визуализирует аффективный труд, который доминирует в опыте мигрантов (см.: Рис. 3).

Вырезая из фотографий семейного альбома отдельного человека и группы людей и создавая новый коллаж фрагментированных образов из разрозненных мест, близостей и неопределенностей, Хемами связывает воедино нарративы новой принадлежности, с точки зрения тех, кто оказывается отрезан от семей, родины и своих воспоминаний, пробуждающих чувства лиминальности и тоски.

В “Отсутствии” автоэтнографический рассказ Хемами о своей жизни демонстрирует еще одну важную особенность трансформированной визуальной памяти художницы – фокусирование на идентичности, связанной с семьей, домом, революцией, изгнанием. Работы Хемами, дополненные повествованием от первого лица, воплощают в себе повлиявшую на ее взросление историю миграции: балансирование в серых зонах между Ираном и Соединенными Штатами, между искусством и активизмом, между видимостью и непрозрачностью. В контексте более широкого репертуара ее впечатляющих работ, объединенных в серию “Зал размышлений”, можно говорить о том, что “Отсутствие” выводит сложное повествование о миграции на новый уровень: от проявления простого любопытства к вовлеченности; художница-эмигрантка переписывает свое путешествие не в соответствии с общепринятой грамматикой пересечения границы, она исследует новые темы идентичности, такие как потеря, перемещение, память, борьба за принадлежность и характерный для ее рассказа опыт маргинальности.

Тогда как публичное искусство (напр., работы Камброн [2019] и Хемами [2016]) фокусирует внимание на портретах родных людей и ситуативных идентичностях, тем самым вызывая воспоминания о том, что недоступно при вынужденном перемещении, – уже на другом уровне оно же напоминает зрителю о разрозненных родственных связях и последующей травме жизни в тени, особенно о невидимости людей без документов. В серии гравюр на дереве Йехими Камброн под названием “Памятники Камброн” (“Monumentos Cambrón”) к отдельным работам, изображающим родителей художницы (напр., “Мой отец”/ “Mi Padre” I и II), добавляется слой небрежно нарисованных линий белого цвета поверх черного, вызывающих очеловечивающее образ иммигранта представление об отпечатках пальцев как воплощении идентичности. Таким образом, портфолио художественных работ Хемами и Камброн отображают фрагментированные отношения, которые не только делают видимыми людей-невидимок в ситуации пересечения границы, но и открывают новые пространства для “поэтики отношений” (Glissant 1997) за счет включения тем лиминальности и непрозрачности, противостоящих двойному насилью гипервидимости – как со стороны сенсационных медиа, так и в связи с системным стиранием человечества через “отчуждение” (*othering*; Said 1978) тел мигрантов, перемещающихся с Политического Юга.

Визуальные изображения людей в портретном искусстве существуют уже почти пять тысяч лет и привели к пониманию того, кто мы есть в современном мире. Однако, когда дело доходит до доступности этого искусства, мы обнаруживаем, что портреты в основном выставляются частным образом. Даже в художественных музеях они доступны лишь для какой-то части населения. По контрасту с этим, с середины XIX в., когда массы людей, вдохновленные промышленными революциями, устремились в города, значительно большее число обывателей столкнулось с дагеротипами, возвестившими о коренном из-

менении политико-экономических возможностей. Кроме того, дагеротипные фотографии были более понятны населению евроамериканских городов, поскольку на них были запечатлены не только дворяне, но и обычные люди.

С другой стороны, существует фундаментальная временная разница между визуальным образом человека в зеркале и на фотографии. Даже для самых нарциссичных из нас наблюдение за собственным отражением в зеркале остается мимолетным моментом по сравнению с постоянством фотографии. Отражение в зеркале длится мгновение – до тех пор, пока мы продолжаем смотреть на него. Дагеротипы тоже во многом воплощали мимолетный образ. Визуальные детали, запечатленные на фотографии, создавали ощущение постоянства, однако тускнеющие посеребренные поверхности со временем делали изображение мутным и, стало быть, эфемерным.

Однако факт остается фактом: изобретение портретной фотографии – предшественника семейных фотоальбомов – вынесло на всеобщее обозрение то, что считалось личным и/или невидимым, и придало постоянство жизни обычных людей. Дагеротипы предлагали менее затратную альтернативу рисованию портретов, к середине XIX в. они были значительно технологичнее, кроме того, не требовали длительного позирования. Эта новая и быстро развивающаяся технология, если и не демократизировала область визуальной культуры, то расширила диапазон доступности визуального (*Barger, White 2000*). Даже на заре фотографии волшебство этой новой визуальности (усиленной ее реализмом) заключалось не только в способности останавливать время, но и в возможности воспроизведения захваченного момента, превращенного в физический объект (и аффективной силы, которой он наделял зрителя), облегчающей его социальную доступность. *Невидимое* в этом случае включало не только частную жизнь и средства к существованию людей, увековеченных на фотографии, но, что более важно, и публичное проявление эмоциональных переживаний прошлого и их сохраняющегося влияния на зрителя (пример – викторианская посмертная фотография). Рассматривая примеры искусства мигрантов, трансформировавших понятие фотоальбома, я анализирую взаимосвязи между эфемерностью индивидуальной памяти о прошлых отношениях и усиленным проникновением влияния этой памяти в общественную сферу.

Как личные, индивидуализированные объекты альбомы являются объектами выбора, связывающими нас с прошлым, а следовательно, инструментами для (со)авторства нарративов о себе и своей причастности через избирательную эвокативность памяти. Фотоальбомы действуют как каналы создания самовосприятия в отношениях с другими посредством избирательного включения/исключения, редактирующего нашу память о семье, доме и родине. Этот авторский процесс, – “эмоциональная интенциональность” (по выражению Ахмед) – в понимании того, кем мы являемся в контексте архива “зон контакта”, увековечивающего повседневные формы связей с друзьями, семьей, опытом и местами, – всем тем, что мы считаем главным в том, как мы формируемся в отношениях с другими (*Ahmed 2014*).

\* \* \*

Фотоальбомы как архивы семейной памяти выступают средством сохранения историй-изображений, увековечивающих как препятствия, так и вклады в чью-то самость с ее особыми событиями, интимными отношениями с людьми и местами и чувством принадлежности. Фотоальбомы, и это очень важно, сочетают в себе силу визуального образа с силой истории, возникающей внутри и вокруг сохраненного изображения.

После появления фотографии и роста ее доступности, люди, независимо от их социального и статуса и финансовых возможностей, стремились запечатлеть свою историю с помощью фотоальбома. Однако в XXI в. развитие цифровых технологий способствовало устареванию во многих точках мира материальности альбома, а рост глобальной миграции и диаспорных сообществ практически лишил его шансов сохраниться. Как же тогда история сопричастности, вызванная ощущением воспоминаний о прошлом как травматических, фрагментарных и/или ностальгических, меняет смысл альбомов?

Соединяя антропологические исследования пересечения границ и миграционного искусства, я изучаю, как в отсутствие фотоальбома альтернативные способы визуальных архивов рассказывают мигрантам истории аффективных связей с семьей в прошлом и настоящем. Я сфокусировалась на трех конкретных примерах из растущего массива произведений альтернативного визуального искусства современных иммиграционных арт-активистов в Европе и США, чтобы изучить, как идентичность и инаковость взаимодействуют в продолжающемся процессе становления и распада социокультурных норм. Заимствуя наблюдения Аппадурои относительно того, как миграция вещей предвдвряет опыт пересечения границы, я предлагаю примеры, в которых мигрантский художественный активизм усиливает способы сопротивления нормативным дискурсам исключения и современным антимиграционным практикам, варьируясь по форме и масштабу от малозаметных повседневных действий до коллективных протестов. Я утверждаю, что хотя фотоальбомы и особенно фотографии исторически занимали значимое место в эвокации воспоминаний, используемых нами для обозначения своих личности и принадлежности, в контексте трансграничной миграции, в отсутствие возможности материального обладания альбомом используются альтернативные, преобразующие стратегии для вызывания всего важного, что относится к чувству принадлежности (ментальных образов прошлого, творческого воображения и ревизуализации альбома, истории жизни мигрантов и связанных с ними знаний), продолжающему меняться поверх границ восприятия и темпоральных границ.

Я заканчиваю словами Сары Ахмед из книги “Знание чужака”:

Антропология как дисциплина отразилась свое отношение к “Другому” и то, как она скорее конструирует, а не описывает Другого (см., напр.: *Asad* 1973; *McGrane* 1989; *Fabian* 1992; *Trouillot* 1991; *Clifford* 1986). <...> Одной из центральных моделей производства этнографических знаний был культурный перевод: перевод чужой культуры на язык этнографии, язык того, кто обладает знанием (*Ahmed* 2000).

Как антрополог, я возвращаюсь не только к вопросу о том, что мы знаем о мигрантах, но и о том, как мы это знаем и как трансдисциплинарное знание (антропология, социальные науки, исследования границ, визуальное искусство и миграционная активность) может трансформировать наше институциональное знание.

### Примечания

<sup>1</sup> Опубликованное на ее сайте “Заявление артиста” не оставляет места для двусмысленности в понимании предполагаемой направленности этой серии – это прямой ответ на современную антииммиграционную политику и практику США, которые дегуманизируют и порочат фигуру мигранта-Другого, систематически стирая родственные связи мигрантов с помощью таких средств, как арест или отказ в иммиграции семьям, оставшимся за границей.



*Источники и материалы*

- Adili* 2019a – *Adili G.* Dust of Sorrow. 2019. <https://golnaradili.com/artwork/4648740-Dust%20of%20Sorrow%20%28Ghobar%20e%20Gham%29.html>
- Adili* 2019b – *Adili G.* Personal History Wood Blocks. 2019. <https://golnaradili.com/artwork/4648329-Personal-History-Wood-Blocks.html>
- Angelou* 2015 – *Angelou M.* Where We Belong: A Duet // *Angelou M.* The Complete Poetry. L.: Virago.
- Cambrón* 2019 – *Cambrón Y.* Family Portrait. <https://www.yehimicambron.com/family-portrait>
- Hemami* 2016 – *Hemami T.* Absence. <https://www.taranehemami.com/absence>
- Walker* 2018 – *Walker A.* Refugees // Taking the Arrow Out of the Heart. N.Y.: ATRIA Books.

**Research Article**

**Shahrokhi, S. Photo Albums: Deconstructing Narratives of the Self, Migration, and Movable Memories [Fotoal'bomy: dekonstruiruia narrativy o sebe, migratsii i mobil'noi pamiati].** *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 12–25. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060027> EDN: MPTBLF ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Sholeh Shahrokhi** | <http://orcid.org/0009-0002-5791-4009> | [sshahrok@butler.edu](mailto:sshahrok@butler.edu) | Butler University (4600 Sunset Ave, Indianapolis, IN 46208, USA)

**Keywords**

migration art-activism, movable memories, alternative photo albums, personhood

**Abstract**

Photo albums, as personal and cultural material objects, are intertwined with ideas about identity and memory. At the same time, the importance of memory in how we shape and make sense of our place in the world that is enhanced through evocative objects such as personal photographic archives (ranging from traditional family albums, to selfies on mobile phones, and beyond) becomes more pronounced in the context of the Anthropocene era in which diverse and unequal global mobility (e.g., displacement, border crossing, and migration) has become a defining feature of who we are. Connecting between anthropological studies of border-crossing and migration art, this project explores how in the absence of a photo album, alternative modes of visual archives tell the migrant stories of affective connections to family homeland the past and the present Focusing on specific examples from the burgeoning body of alternative visual artwork by contemporary migration artists in Europe and the US this paper examines how identity and otherness are entangled in an ongoing process of becoming and unraveling as sociocultural norms. Beginning with Appadurai's observations on how migration of objects precipitates the experience of border crossing this paper looks at how migration art activism empowers modes of resistance to normative exclusionary discourses and current anti-migration practices.

**Funding Information**

Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation [grant number 075-15-2022-328]

**References**

- Adnan, E. 2020. *Shifting the Silence*. New York: Nightboat Books.
- Agier, M. 2011. *Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government*. London: Polity Press.

- Agier, M. 2016. *Borderlands: Towards an Anthropology of the Cosmopolitan Condition*. London: Polity Press.
- Ahmed, S. 2000. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.
- Ahmed, S. 2014. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Asad, T. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Rowan & Littlefield.
- Barger, S., and W. White. 2000. *The Daguerreotype: Nineteenth-Century Technology and Modern Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Barthes, R. (1981) 2000. *Camera Lucida: Reflections on Photography*. New York: Hill and Wang.
- Boas, F. 1966. *Kwakiutl Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butler, J. 2004. *Undoing Gender*. London: Routledge.
- Clifford, J. (1986) 2010. Introduction: Partial Truths. In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by J. Clifford, and G. Marcus, 1–19. Berkeley: University of California Press.
- de Genova, N. 2002. Migrant Illegality and Deportability in Everyday Life. *Annual Review of Anthropology* 31: 419–447.
- De Leon, J. 2015. *The Land of Open Graves: Living and dying on the Migrant Trail*. Berkeley: University of California Press.
- Erkonan, S. 2016. Photography and the Construction of Family and Memory. In *Politics, Civil Society, and Participation: Media and Communications in a Transforming Environment*, by L. Kramp, et al., 257–272. Bremen: Lumiere.
- Erl, A. 2011. Locating Family in Cultural Memory Studies. *Journal of Comparative Family Studies* 42 (3): 303–318.
- Fabian, J. 1992. *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971–1981*. London: Routledge.
- Glissant, E. 1997. *The Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Haraway, D. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14 (3): 575–599.
- hooks, b. 2001. *Salvation: Black People and Love*. New York: Harper Perennial.
- Khosravi, S. 2010. *Illegal Traveller: An Auto-Ethnography of Borders*. London: Palgrave MacMillan.
- McGrane, B. 1989. *Beyond Anthropology: Society and the Other*. New York: Columbia University Press.
- Nader, L. 1997. Controlling Processes: Tracing the Dynamic Components of Power. *Current Anthropology* 38 (5): 711–723.
- Rankine, C. 2014. *Citizen: An American Lyric*. Minneapolis: Graywolf Press.
- Rosaldo, R. 2003. *Cultural Citizenship in Island Southeast Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Scchiochet, L. 2016. On the Brink of a State of Exception? Austria, Europe, and the Refugee Crisis. *Critique and Humanism* 46 (2): 211–248.
- Shahrokhi, S. 2018. Life Jackets on Shore: Anthropology, Refugees, and the Politics of Belonging in Europe. *Anthropology of the Contemporary Middle East and Central Eurasia* 4 (2): 11–33.
- Scott, J.W. 2007. *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press.
- Trouillot, M.-R. 1999. Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness. In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, edited by R.G. Fox, 17–45. Santa Fe: School of American Research Press.
- Turkle, S. 2007. *Evocative Objects: Things We Think With*. Cambridge: MIT Press.

## ВЕЩИ НА ГРАНИЦЕ ТЕРРИТОРИЙ ПАМЯТИ: МЕЖДУ ТИЛЬЗИТОМ И СОВЕТСКОМ

Д.А. Радченко

Дарья Александровна Радченко | <http://orcid.org/0000-0002-9298-7783> | [darradchenko@gmail.com](mailto:darradchenko@gmail.com) | канд. культурологии, старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики | Школа актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук РАНХиГС при Президенте РФ (ШАГИ ИОН РАНХиГС) (пр. Вернадского 82, стр. 1, Москва, 119571, Россия)

### Ключевые слова

историческая память, граница, Калининградская область, материальность, наследие, ностальгия, *memory studies*, *border studies*, эвокативные объекты

### Аннотация

Город Советск Калининградской области – характерный пример сложного взаимодействия с “чужим” прошлым в вернакулярных нарративах жителей. Советчане живут в окружении оставшегося после полного замещения населения в послевоенный период материального наследия – от предметов быта до архитектурных объектов и ландшафта – и выстраивают свою идентичность с учетом отношения к нему. Пользуясь теоретической рамкой *border studies* и *memory studies*, мы показываем, как взаимодействуют и конфликтуют в исторических нарративах горожан формы памяти, связанные с довоенным Тильзитом и послевоенным Советском, как жители города в ходе рутинных или предпринимательских практик, сопряженных с манипуляцией материальными объектами, перемещаются между двумя темпоральными территориями, граница между которыми становится проницаемой и стимулирует создание гибридного пространства памяти.

### Информация о финансовой поддержке

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

**Н**а центральной улице пограничного г. Советска Калининградской области (бывшего Тильзита) расположен “памятник” трамваю. Туристы охотно фотографируются около него, а краеведы относятся к нему критически: трамваи в Тильзите ходили лишь до 1944 г., но этот советский вагончик, произведенный на Путиловском заводе в Ленинграде в 1933 г., не имеет с ними ничего общего. Коммеморация повседневности довоенного Тильзита парадоксально воплощена в советском транспортном объекте, ставшем одним из важных “мест памяти” и точек притяжения Советска; два временных слоя города буквально

---

Статья поступила 14.08.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 07.09.2023  
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Радченко Д.А. Вещи на границе территорий памяти: между Тильзитом и Советском // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 26–43. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060039> EDN: MNWKCM

Radchenko, D.A. 2023. Veshchi na granitse territorii pamiati: mezhdou Til'zitom i Sovetskom [Objects on the Memory Borders: Between Tilsit and Sovetsk]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 26–43. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060039> EDN: MNWKCM

связаны призрачной трамвайной линией. На дистанцию между двумя ипостасями одного города и на границу между ними, которую необходимо преодолеть, намекает и название книги известного краеведа И.Я. Рутмана – “Из Советска – в Тильзит: путешествие в историю города”<sup>1</sup>.

Назовем эту границу между Тильзитом и Советском “темпоральной”, а разделяемые ею области “темпоральными территориями” или “территориями памяти” (Lewis, Wawrzyniak 2022). Однако является ли “заграничное” прошлое города “чужой страной”, как постулирует Дэвид Лоуэнталь (Лоуэнталь 2004)? В статье мы обсудим, как материальные объекты и нарративы о них используются горожанами в конструировании территорий памяти и зададимся вопросом: что, собственно, напоминают эвокативные объекты в “трофейном” городе?

Исследование, положенное в основу статьи, было осуществлено в рамках долгосрочного проекта “Народная история России”<sup>2</sup>, целью которого является сбор вернакулярных исторических текстов о городах и их картографирование (Петров и др. 2019); в 2020–2021 гг. работа проводилась в пограничных областях России (Радченко 2021)<sup>3</sup>. Из-за небольшой продолжительности экспедиции мы интервьюировали<sup>4</sup> прежде всего (но не исключительно) людей, которые активно интересуются историей города: старожилов, краеведов, работников культуры, журналистов, коллекционеров и т.д.

### Границы памяти

Множество современных антропологических исследований идентичности построены на метафорике границы, пограничья или фронта (Wilson 2009), определяемого через понятие локальности (в широком смысле; необязательно только в географическом). В исследованиях культурной памяти фронтиры понимаются в том числе как буферные зоны между сообществами, претендующими на общие “места памяти” и вступающими из-за них в конфликт. Мы предлагаем несколько иначе подойти к понятию мемориального пограничья – как к ситуации, в которой коллективная память сообщества по тем или иным причинам адаптирует и включает в себя чуждые исторические нарративы и “места памяти”.

Наиболее очевидная из таких ситуаций – включение памяти мигрантов в мнемонические структуры принимающего сообщества (Аникин 2020: 21). Политики адаптации мигрантов, как правило, выстраиваются таким образом, что приехавшие вынуждены (в ходе интеграционных курсов, получения образования, участия в праздниках, повседневной коммуникации и т.д.) воспринимать исторические нарративы местных жителей и примерять прошлое, пока не имеющее к ним отношения, к собственной жизни. До известной степени это работает и в обратную сторону: например, мемориальные практики, посвященные истории африканцев в Лондоне, призваны не только помочь бывшим жителям колоний “почувствовать” релевантность прошлого страны для себя, но и интегрировать память мигрантов в нарративы остальных британцев (Pirker 2012: 4).

В этой статье мы обсудим предельный случай миграции, создающий “пограничье памяти”: когда в результате присоединения территорий к другому государству коренное население подвергается тотальной депортации, а на его место приезжают люди, принадлежащие к совершенно другой культуре. В этой ситуации соприкосновение мигрантов с принимающим сообществом минимально и краткосрочно. В официальном мемориальном дискурсе такие мигранты часто называются “первопоселенцами” или “колонистами”, как если бы они осваивали “ничью” территорию, однако в реальности они часто сталкиваются с материальными следами жизни предыдущего населения. Именно такая ситуация сложилась и в Советске.

После завершения Великой Отечественной войны Тильзит был включен в состав Калининградской области РСФСР и переименован в Советск, а проживавшие в городе немцы к 1948 г. были полностью переселены в советскую зону оккупации Германии (Манкевич 2008: 58). Послевоенная политика дегерманизации Восточной Пруссии предполагала не только замещение населения, но и символическую трансформацию территории: смену топонимов, разрушение памятников и создание нового официального исторического нарратива, игнорировавшего все происходившее здесь с XIII в. до 1945 г. (по расхожему выражению, «от Адама до Потсдама здесь истории не было»; «Вот на фронтоне [моста Королевы Луизы] <...> были четыре цифры: год постройки моста – 1907-й. “Что это такое?! Убрать!” Ноль убрали, написали четверку. Получилось, мост построен в 1947 году» (ПМИ: КСЯ).

После распада СССР наступил период расцвета интереса к довоенной истории города и региона в целом, налаживались связи с тильзитскими землячествами, осуществлялся “ностальгический туризм”. Однако с 2000-х годов официальная политика памяти снова изменилась, в ней переплелись, на первый взгляд, две противоположные тенденции: “борьба с германизацией” (понимаемой прежде всего как угроза сепаратизма) и восстановление и сохранение немецкого наследия как ключевого ресурса для привлечения внутренних туристов в регион (Дементьев 2023: 146).

В результате колебаний меморативной политики сложились три группы вернакулярных исторических нарративов о городе, каждой из которых соответствует свой тип памяти. Большинство горожан, говоря о прошлом Тильзита, ограничивается почерпнутыми из научной, учебной литературы или официального медиа-дискурса рассказами о Тильзитском мире (едва ли не единственное событие в истории города, которое упоминалось в т.ч. в советском учебнике), о Великой Отечественной войне и штурме города Красной армией (ср.: Мартынова 2022: 162). Эта память, обозначим ее как “память учебника”, нагружена эмоциями благодаря своей связи с городской материальностью: «Очень трепетно, и это как бальзам на душу, читать часть “Войны и мира” про Тильзитский мир. Ты все это можешь представить: и где это было, как это было, ты можешь гулять по этим же улицам, где это было, ты можешь увидеть дом Александра I, где он жил» (ПМИ: ЖДП).

Вторая группа исторических нарративов – рассказы о жизни Тильзита в межвоенный период – зиждется на памяти, которую мы назовем “фантомной”: несмотря на то что современные советчане не имеют никаких семейных, этнических или культурных связей с жителями Тильзита, к “воспоминаниям” о довоенном прошлом города их побуждает пользование материальными объектами прошлого.

К третьей группе нарративов могут быть отнесены как собственные воспоминания жителей, так и семейные истории их родственников или знакомых. Наряду с нарративами, укорененными в советской инфраструктуре города, советчане рассказывают о своей жизни в немецких домах и городской среде, о поисках “кладов”, о пользовании предметами обихода, оставленными немцами при депортации. С этой группой воспоминаний соотносится “биографическая память”.

Таким образом, с одной стороны, каждый из артефактов – от здания до черепка немецкой тарелки – является эвокативным объектом, провоцирующим личные эмоциональные воспоминания о жизни в послевоенном Советске. С другой – эти же артефакты стимулируют актуализацию исторических нарративов о довоенной жизни Тильзита, почерпнутых из литературы или непосредственно от свидетелей (или их потомков) событий этого периода. Эти нарративы нередко аффективно нагружены и рутинно воспроизводятся в случае контакта

с материальными объектами прошлого (разумеется, это касается прежде всего тех жителей, кто интересуется историей города): «Мы когда мимо этого здания всегда проходим, – это вот это здание актера Армина Мюллер-Штала – я всегда друзьям говорю: “Вы представляете”, – и начинаю про него много раз рассказывать» (ПМИ: ЖДП).

Малгожата Лукьянов и Хлоя Велс называют “фантомной болью” эмоции, которые переживаются в связи с памятью об утраченных территориях, которые представляются бывшим жителям и их потомкам “законсервировавшимися” в прошлом и хранящими “дух народа” (*Łukianow, Wells 2022*; также см.: *Karhu 2017; Wells 2019*). В нашем случае речь идет об обратном процессе – аффективном переживании прошлого, с которым послевоенное население региона никак не связано. Более того, “фантомный” довоенный Тильзит до определенной степени вытеснил в воспоминаниях советчан реальную историческую родину. Люди, которые родились в Советске или были перевезены сюда детьми (в отличие от переселившихся уже взрослыми), в интервью активно рассказывали о Тильзите, но крайне редко спонтанно переключались на семейные нарративы о тех регионах, где жили их старшие родственники. Характерный пример – высказывание уроженки Советска, чьи родители приехали в город в 1960-х годах: “Вот я очень жалею, что я тоже в детстве не интересовалась историей бабушки и дедушки, откуда они приехали, кто мои, там, прабабушка, прадедушка. А сейчас уже и спросить-то не у кого” (ПМИ: ЛНБ).

### Память, заключенная в вещах

Отношения между людьми и социальными группами конструируются и структурируются материальной средой – и наоборот, пространство становится “местом” в социологическом понимании только за счет насыщенности историей и смыслом (*Pascual-de-Sans 2004; Massey 2005*). Как постулирует Тим Ингольд, “воспринимать ландшафт поэтому означает производить акт воспоминания не столько в смысле воспроизводства внутреннего образа, хранящегося в сознании, сколько чувственно взаимодействуя с ландшафтом, обремененным прошлым” (*Ingold 1993: 153*). Города, по мысли исследователей, являются “естественными” хранилищами памяти о своем прошлом, вплетенной в их современную структуру, а городские объекты, с одной стороны, становятся триггерами актуализации исторических нарративов для тех, кто разделяет общее прошлое, а с другой – позволяют физически прикоснуться к этой памяти внешним по отношению к ней людям – туристам и мигрантам (*Hayden 1997*), протянуть руку через демаркационную линию, разделяющую настоящее и (фрагментированное) прошлое, причем чем явственнее осознается темпоральная граница, тем важнее оказываются материальные проводники через нее (*Semmel 2000: 10–11*).

Материальные объекты сами по себе обладают своего рода памятью, трансформативной по отношению к практикам настоящего. Описывая “память вещи”, Дарья Димке и Николай Руденко определяют ее как способность структурировать пространство определенным образом за счет конфликта между теми материальными формами, среди которых и для которых вещь была создана, и современными, не приспособленными для нее. В результате тактильного взаимодействия с объектами, несущими в себе “память вещи”, формируется тацитная (неявная) память (*Димке, Руденко 2017*), насыщенная эмоциональными переживаниями (*Colombetti, Krueger 2015; Heersmink 2021*).

В ходе “дегерманизации” официального исторического нарратива в Калининградской области возникли определенные сложности: совершенно игнорировать происходившее в регионе в XIII–XX вв. было невозможно, в том чис-

ле из-за сопротивления среды (*Костяшов, Маттес* 2003: 32). Сохранившиеся архитектура, антропогенные ландшафты и бытовые предметы настаивали на какой-то работе памяти по интерпретации их появления и взаимодействия с ними послевоенного населения. Далее мы рассмотрим способы взаимодействия с “чуждой” городской материальностью в нарративах советчан.

### “Чужой город”

Граница между “своим” настоящим и “чужим” прошлым осознавалась новым населением с самого начала жизни в Тильзите/Советске. “Немецкость” материальных объектов трофейного города воспринималась большинством переселенцев как чуждая<sup>5</sup>. Как полагает Ю. Костяшов, на яркость этого переживания повлиял целый ряд факторов: Восточная Пруссия была плацдармом первого столкновения Красной армии с германским населением, и сила ненависти к врагу здесь оказалась максимальной; кроме того, благодаря прессе сложились стереотипы о мрачной вражеской земле, вся материальность которой символизирует фашистский режим и поэтому подлежит уничтожению (*Костяшов, Маттес* 2003).

Влияние этого официального нарратива оказалось весьма устойчивым. Несколько раз нам встретился рассказ о том, что даже в последней четверти XX в. старшие родственники людей, переселившихся в Советск, не хотели переезжать к детям и внукам, потому что боялись умереть “на чужой земле”. “А с бабушкой вообще, она, я думаю, что ее этот переезд сильно подломил. Хотя она уже была сильно в возрасте, видите ли, она все сокрушалась, что я умру на той земле, от рук которых погиб мой сын. <...> И вот для нее вот это, что она приехала сюда, откуда пришло горе ей... ее здорово подломило” (ПМИ: ЖАБ).

Таким образом, информационный фон был задан еще до начала переселения, а затем, уже в ходе миграции, переселенцы физически столкнулись с чуждыми для них укладом, рукотворным ландшафтом и предметами обихода (*Костяшов, Маттес* 2003). Публикации в прессе поддерживали это переживание культурного конфликта с чуждой материальностью:

Видите, я наш украинский плетень построил, потому моей жинке негде было свои глечки повесить. В шкафу, она говорит, они задыхаются, глечки-то... А немцы как жили? Индивидуально. Он ни к кому не ходит, и к нему никто не ходит <...> Хотя сейчас же разбери дом и перенеси его на другое место, рядом с сестрой и кумой Христиной, щоб было кому новую кофту показать или у кого перцу одолжить<sup>6</sup>.

Руины немецких строений создавали и ощущение прямой угрозы: так, одна из наших собеседниц сообщила, что в первые послевоенные годы бытовали истории о том, что в “разбитках” орудуют людоеды.

Советчане рассказывают о том, что это восприятие чуждости города повлияло на его разрушение. Сразу после войны политика администрации была направлена на уничтожение всего немецкого (на изгнание чуждого “прусского духа” [*Манюк* 2019]) и на извлечение ресурсов для восстановления советских территорий (*Гальцов, Сергеев* 2009: 74). Сходная борьба с “вражеской” материальностью развернулась, например, на территории Южного Сахалина, присоединенного к СССР в 1945 г., где, после практически полной репатриации граждан Японии, уничтожались японские здания и городская планировка, а сохранявшиеся постройки закрывались от взгляда “советской агитацией” (*Самарин* 2009). Но снос объектов в Советске иногда инициировался самими переселенцами, причем уничтожались любые намеки на немецкое наследие: «Удивительное дело, в [19]50-м году этот памятник [королеве Луизе] снесли. Когда спрашивала у переселенцев, почему, собственно, уничтожили памятник, они

говорят: “Мы думали, что это была Екатерина”. Я говорю: “Но это же русская царица”. “А она же, – говорят, – была немка, поэтому и снесли”» (ПМИ: ШАИ).

Современные жители региона объясняют такие действия не только чуждостью немецкого наследия, но и ощущением временности своего пребывания в регионе: часть переселенцев планировала переждать здесь тяжелые послевоенные годы, воспользовавшись льготами, а затем вернуться “на материк” (Манкевич 2008). Кроме того, были распространены слухи о том, что Восточная Пруссия оккупирована временно и будет возвращена Германии: «Моя мама рассказывала... что, когда она приезжала к своим родственникам в Смоленск, они ей говорили... “Как вы там в немчуре живете? Когда вас там уже в немчуру отдадут, и вы к нам назад вернетесь?” То есть до [19]80 года все думали, что все-таки Калининградскую область отдадут Германии» (ПМИ: МКЛ)<sup>7</sup>. Это ощущение не способствовало бережному отношению к вещам. По рассказам жителей, переселенцы могли, получив квартиру в опустевшем немецком доме, топить печь мебелью и паркетом, а затем, ободрав все до кирпича, просто переселиться в другую (ПМИ: МКЛ). Кроме того, рассказы отражают культурный шок переселенцев, перемещенных из сел в непонятный и чуждый им город и стремившихся привести среду в соответствие со своими привычками и нуждами: “Там в домах, в двух-, трехэтажных домах стояли ванны, там были канализации. А наши, приехавшие, которые видели только, извините, дырочку в земле со скворечником, куда в туалет ходили, в лучшем случае приехали и все это выкинули” (ПМИ: ЛМА).

Современные советчане говорят о довоенном Тильзите как о богатом активном городе с ухоженными домами, продуманной городской средой, транспортом и инфраструктурой, а о переселенцах – как о людях нередко бедных и малообразованных, варварски относившихся к наследию, ценности которого они не понимали, – разрушались не только чуждые исторические памятники, но и любые признаки городской культуры. Этими нарративами сегодняшние жители Советска парадоксально отделяют себя от переселенцев конца 1940-х годов (нередко это их собственные предки или родственники) и устанавливают свою связь с довоенным населением на основании общего признания ценности и смысла материальности города.

### Навигация между слоями памяти

Географические и политические границы иногда кажутся непреодолимыми, но они проницаемы (Alvarez 2012; Troscenko 2016). Можно ли сказать то же самое о темпоральных границах? Перемещение между временными слоями, – в воображаемое прошлое (Макканелл 2016) или в поисках подлинного неизменного прошлого, конкурирующего с современной повседневностью (Кормина 2019) – как правило, описывается исследователями как туристическая практика. Однако такое перемещение может быть рутинным и не связанным с посещением других городов.

Между собой горожане обычно именуют свой город Советском, но в общении с людьми за пределами города зачастую используют историческое название – Тильзит. Историческое название в этом случае выполняет роль “бренда”, отличающего Советск Калининградской области от других населенных пунктов с тем же названием (городов в Кировской и Тульской областях) и подчеркивающего его уникальность – чтобы “было мировое имя у нашей деревни” (ПМИ: МКЛ): “А Советск, да, это вообще... рудиментарное название, за которым вообще лица города даже не угадывается никак” (ПМИ: ШАИ).

При этом многие из наших собеседников упоминали, что трансформация



города после войны привела к тому, что это “уже не Тильзит” (ПМИ: ЖАБ), они “выросли в Советске” и не хотят терять память о десятилетиях истории города и собственной биографии. Поэтому иногда предлагаются гибридные варианты, объединяющие две территории памяти воедино: “Тильзетск” (ПМИ: МИМ), “Тильзит–Советск”:

Ну, видите, я выросла, в принципе, в Советске. Поэтому Тильзит – это как историческое название, как для меня вот лично. А я его воспринимаю как город Советск. <...> Да, пусть будет “Тильзит–Советск”, через тире можно. Но Советск должен быть. Полностью его переименовать и забыть, что такой город был, я бы, конечно, была против (ПМИ: СВТ).

Немецкие объекты воспринимаются как “мост”, соединяющий с прошлым города, а их утрата – как окончательный разрыв с этим прошлым, как утрата городом своей идентичности: “Ну все же можно сломать, да? И тогда Тильзит уже четко превратится в Советск, а там, где Советск, – там нет ничего” (ПМИ: ТСВ). Поэтому для горожан важно сохранение обоих пластов памяти. Характерный пример: возвращение Советску в 2000-х годах одного из его символов – скульптуры лося, которая после войны была сначала перенесена с площади Ангераплац к парку, а затем перевезена из города в Калининградский зоопарк. Сегодня лось установлен на улице Победы, поскольку на его историческом месте ныне расположен мемориал воинам, погибшим во время Великой Отечественной войны, с Вечным огнем. В результате топография Советска изменилась – но не вернулась к тильзитской, а нарративный ландшафт стал включать в том числе тексты, в которых воспроизводятся и “фантомная” память о немецком прозвище тильзитской скульптуры (“лось Густав”), и “биографические” мемораты о ее возвращении в Советск.

Передвигаясь по городу, пользуясь теми или иными учреждениями, проживая в старых домах, советчане оказываются одновременно и жителями Советска, и жителями Тильзита. Однако материальные объекты нередко “молчат”: их связь с прошлым не считается пользователем (*Attfield* 2002: 53). Для того, чтобы увидеть границу между Советском и Тильзитом, необходимо “археологическое зрение”: умение замечать и атрибутировать детали прошлого. Согласно меткому высказыванию Барбары Киршенблатт-Гимблетт, “этнографические объекты создают, а не находят” (*Kirshenblatt-Gimblett* 1998: 3) – ритуальные и бытовые предметы превращаются в “этнографические” (или археологические, исторические и т.д.) благодаря исследователям, которые их определяют как таковые, отделяют от среды, изучают. Точно так же жители города, постоянно находящиеся в окружении тильзитских артефактов, не всегда осознают их как исторические объекты, и только специальное когнитивное и эмоциональное усилие позволяет “увидеть” прошлое и осознать его ценность:

Я помню, ко мне приехал там знакомый с Саратова, и он там: “Я сфотографирую этот бульжник, эту брусчатку! Ааа, у вас тут все в брусчатке”. Думаю, ну, блин, она уже, вот эта вот брусчатка, тошнит от нее. Она вся кривая – ноги ломать. <...> И буквально только в прошлом году <...> я смотрю там, где я жил, дверь. Ничего себе! То есть я там прожил, ну, скажем так, лет десять и не видел, чтобы дверь такая и вокруг двери там что-то такое красивое (ПМИ: ТСВ).

В нарративах горожан, владеющих навыком археологического зрения, описывается не столько целостная “немецкая” городская среда, сколько знаковые особенности отдельных зданий, связывающие их с досоветской историей (биографии жильцов, архитектурные детали и надписи на немецком языке), а также преемственность их функций (школа, располагающаяся в здании гимназии; казармы, которые принадлежат военной части и т.п.). В результате темпоральная

граница между Тильзитом и Советском оказывается, во-первых, распределенной и дискретной (в городе есть скопления довоенной застройки, но нет четкой границы между “немецкими” и “советскими” районами), а во-вторых, проницаемой: советчане пользуются той инфраструктурой, которая была создана тильзитцами, и переживают ее как связь между прошлым и настоящим города.

И вот эти казармы пятиэтажные или там четырехэтажные немецкие... Вот у нас кубрик был на втором этаже: когда открываешь окна, как называется, отвес, откос, откос сбоку, и, значит, на нем гвоздиком нацарапано, ну там, допустим, “Ваня Псков ДМБ” там, ну скажем, “[19]64, [19]68” и немецкие надписи: “Ганс, 1914”. Да, то есть людей давным-давно нет, а в казармах немцы вот эти служили, солдаты, и вот они там то же самое теми же самыми гвоздиками какими-то царапали на этих кирпичках надписи (ПМИ: КС).

В вернакулярных нарративах жителей Советска постоянно встречаются упоминания о том, что инфраструктура города, по крайней мере отчасти, построена “при немцах” и является более качественной и долговечной, чем современная: “Я ну настолько вот просто иногда хожу и люблюсь вот на ту же брусчатку. У немцев ровненько вот идет – крупная брусчатка, тут такая черненькая и прямо в линию. Это ж как так надо сделать!” (ПМИ: ЛНБ). В городах, прошедших через полное замещение населения, – не только в Советске, но и в Выборге или Сортавале – послевоенные горожане начиная как минимум с 1990-х годов склонны оценивать довоенное прошлое как “золотой век” города, точно так же, как и перемещенные коренные жители и их потомки (*Мамвеева и др.* 2021: 70). Но если для вторых это следствие “работы” ностальгической памяти (*Zerubavel* 2003), то для первых – результат взаимодействия материальной среды и представлений о “заграничном” качестве жизни.

Помимо довоенных застройки и инфраструктуры, новые жители региона столкнулись с брошенными прежними горожанами, оставленными в домах или закопанными во дворах и садах для сохранности предметами. В результате земля Советска в вернакулярных нарративах предстает своего рода месторождением “ничейных” артефактов “чужого” прошлого – артефактов, которые необходимо найти и извлечь из них выгоду; не случайно в рассказах жителей поиск немецких вещей называется “промыслом” (*Костяшов* 2002). Моральное право обладания трофейными объектами, понимаемое как компенсация страданий во время войны, подкрепляется ощущением почти природных “даров” (*Sezneva* 2007).

Однако это опасные дары. Ребекка Брайант полагает, что неотъемлемым свойством объектов является “темпоральный динамизм”: они могут вносить разные варианты ожидаемого будущего в настоящее (*Bryant* 2014: 684). По мнению Брайант, присвоенные объекты обладают “ресурсом забвения”: связанные с ними события забываются (или по крайней мере вытесняются из публичного дискурса), но доступны сознанию и беспокоят. Отчасти именно это мы видим в нашем материале. Обладание трофейными объектами как бы задает неопределенность будущего их владельцев – это и часто упоминаемая неустойчивость, и возможность возвращения хозяев вещей, домов и земли. “Немцы рассчитывали на скорое возвращение, закапывали в саду то, что не унесешь с собой – фарфоровую посуду, изящные статуэтки. Еще не заросшие травой проплешины выдавали себя, и новые хозяева извлекали всю эту красоту и выставляли в немецких же буфетах” (ПМИ: БЗС).

В течение нескольких послевоенных десятилетий находки воспринимались как утилитарные “заграничные” вещи непривычного качества, а не как объекты из прошлого: “Вся обстановка была на месте. В шкафах висели вечерние платья, стояли туфли на высоких каблуках. Мы, девчушки, надевали на себя эту кружевную роскошь и, наступая на длиннющий подол, стуча каблуками,

красовались перед немецкими же зеркалами” (ПМИ: БЗС). Тильзитские вещи создавали среду обитания, но не рефлексию о ней. Только к середине XX в. это ощущение трофейности утратилось, и находки превратились в объект памяти – сначала на уровне частных коллекций и небольшого самодеятельного музея: «Но был интересный, знаете, музей при кинотехникуме. <...> Когда дочь у меня училась где-то пятый класс или шестой класс, они нашли какую-то вещичку. Не помню какую, я-то ее не видела. Знаю, что Марина прибежала: “Мама! Мы нашли вот такую-то вот такую...”. Что-то нашли. Отнесли в кинотехникум Рутману» (ПМИ: СВТ). При этом коллекционеры собирали (и собирают) “немецкие” вещи не только в качестве объектов музеефикации, они включали эти объекты в свою повседневность, как и переселенцы до них:

У него и мебель-то тоже была немецкая. Но уже сейчас, наверное, мало осталось, потому что тоже обменивался там. Ну, вот знаете, ширпотреб вот этот... Вроде мебельная фабрика делает, в [19]60-е годы это считалось шиком – вот это трюмо, там, еще что-то это... А он – раз! – на старую немецкую, которая сейчас имеет уже совсем другую ценность. А он это понимал (ПМИ: ЛНБ).

Позднее интерес к материальным объектам как к наследию подхватывают более широкие слои интеллигенции – тренд, характерный для этого периода советской истории. Так, собеседница, переехавшая в Советск в 1975 г., рассказывает: “Вы знаете, когда я приехала, я ходила по подъездам и заглядывала, над дверями, да, там стеклянные витражи, цветные. В окно. Какая красота!” (ПМИ: МИМ). В конце 1980-х – начале 1990-х годов эти вещи впервые определяются как собственно антиквариат: объекты, которые можно не только искать, собирать и музеефицировать, но и продавать.

Параллельно объекты трофейного региона становятся объектами семейной и биографической памяти. Художник Вадим Храппа в 1980-е годы в открытом письме в газету определил калининградцев как людей, чья память неразрывно связана с немецким наследием – от готических сооружений до “реликвий исчезнувшей цивилизации” в виде осколков посуды и старых фотографий города (*Дементьев* 2014: 211–212). Точно так же рассказывают о своем взрослении в мире, наполненном немецкими вещами, и советчане: “У меня, я помню, в детстве еще на новогоднюю елку где-то штук шесть или семь было немецких игрушек. Это от немцев оставались <...> Сервизы какие-то были, я помню, у нас, супницы, то есть все вот это оставляли, а люди пользовались, потому что ничего не было” (ПМИ: КС).

Но кроме унаследованных трофеев у детей Советска были и свои собственные. Детство в городе, расположенном на темпоральной границе, подразумевает “воспитание внимания” (*Ingold* 1993: 153), развитие умения ходить по заброшенным зданиям, подвалам, чердакам, опознавать и обнаруживать там “немецкие” артефакты: “Ну, представьте, тут целые улицы были немецких домов. Ну дети, конечно, где? По немецким домам. <...> Где-то что-то находили... монеты, газеты, все это” (ПМИ: КС); «У нас там на чердаках, в подвалах мы [в детстве] находили автоматы ржавые <...> “Шмайсеры” эти, которые...» (ПМИ: МКЛ).

Пересечение темпоральной границы предполагает, во-первых, умение мысленно наносить свои знания о практиках довоенного (или военного) прошлого на современный ландшафт: понимание принципов строительства жилья вкупе с представлением (пусть стереотипным) о законопослушности немцев и их приверженности стандартизации помогает обнаружить схрон посуды, а знание истории боевых действий – оружие.

И мы с внучкой всегда по лесу ходили, и я говорила, где копать. Немцы, если им скажут, что у тебя должен дом быть 10 на 20, он будет 10 на 20 строить. Скажут, вот это твое место – это твое место. И он уже знает, что он будет ставить дом лицом на... Так куда,

ну, например, только на запад. Они все так строят, у них так положено. <...> Ну вот она нашла кирпича, кладку кирпичную, угол ищешь, да, ты уже можешь высчитать высоту дома, длину дома, да, а где у них была кладовка, у них у всех в одном месте кладовка, ну расположение одинаковое. Вот на этом месте примерный план (ПМИ: МИМ).

Во-вторых, развивается умение избегать рисков – как физических, так и социальных: “И очень много находило детей патронов настоящих – потом продавали... и взрывались... это да, такое было” (ПМИ: ЛНБ). Опасность может подстергать в неблагоустроенных зонах, разрушенных домах, в реке. Но кроме того, риск дополнительных проблем несут и сами находки – они условно делятся на безопасные, в том числе “легальные” (предметы быта), и угрожающие, или нелегальные (оружие, боеприпасы, предметы искусства и т.п.), а умение лавировать в правовом поле, взаимодействуя с правоохранительными органами и контролируя демонстрацию находок, оказывается таким же жизненно важным, что и навык обращения с боеприпасами.

А я Вам не буду говорить [о находках], это... нельзя это. <...> Ну и много чего интересного было, но это все сейчас под статью попадает. Так что – про бутылочки лучше, про пробочки (ПМИ: КС);

Ну подъехали [полицейские]: “А, так и так... вот, вы нарушаете закон...” <...> Почитал им закон – там нет... а там четко расписано, где нельзя копать. То есть исторически значимые места, там, в черте города, там, парки, кладбища, захоронения и все такое. Я говорю: “Мы в поле копаем, этого тут нет”. Ну и все, они так раз-раз, что-то замялись (ПМИ: анонимный собеседник).

Точно так же, как жителя географического приграничья, извлекающего прибыль из возможности и главное умения постоянно и с минимальным риском пересекать границу между странами, перебрасывая через нее физические объекты, исследователи называют “регионавтом” (*Löfgren 2008; O'Dell 2017*), горожанина, живущего на стыке темпоральных территорий, можно назвать “темповавтом” (профессиональным проводником, перевозчиком, торговцем, контрабандистом), когда перемещение между этими территориями становится сколько-нибудь регулярным, рутинным и предполагает извлечение материальной или символической прибыли.

Практики отдельных темповавтов не вызывают у жителей Советска возражений. Другое дело – темповавтика как бизнес. В исторических нарративах горожан активно воспроизводится сюжет о расхищении элементов городской среды:

Опять же, вот тоже обидно: в театре висела когда-то немецкая шикарная люстра, и тоже потом забрали. Всё увозят <...> Они... нет, сейчас же много в Литву продается, в Европу. Вот булыжник, вот это все <...> части мостовые. Они очень дорого стоят. Они же восстанавливают. Это очень дорого прямо (ПМИ: ЛНБ);

Ооо! А сколько ее [брусчатку] воровали. <...> Она очень хорошая. На дачах, не на дачах, а на особнячках, вот эти, там ее нет. Там у них все схвачено (ПМИ: ЖАБ).

Товаризация элементов городской среды, отсылающих к прошлому, – распространённая фобия постсоветских городов (*Димке, Гребенщикова 2012*). Как постулирует Шерри Теркл, “объекты катализируют конструирование личности” (*Turkle 2011: 9*); здания, инфраструктура и иные публичные объекты, обладающие свойством эвокации, катализируют формирование идентичности всего города. В Советске, как и во многих других местах постсоветского пространства, наследие создает проблемы: оно требует усилий по своему сохранению, а может и прямо мешать жизни людей. Например, брусчатка вызывает шум, портит машины и обувь, ее трудно и некому ремонтировать. Однако она связывает

жителей с историческим прошлым в режиме “фантомной памяти”, и ее утрата влечет за собой размывание идентичности города (причем современные замены брусчатки людьми не принимаются, поскольку разрушают аутентичность визуальной и звуковой среды). Травмирующая память “чужого”, “трофейного” города за десятилетия превратилась в собственную, пусть и фантомную.

До настоящего момента мы обсуждали довоенное наследие города так, как обычно оно фигурирует в нарративах его жителей: “природный”, натурализованный ресурс бесхозной земли, который нужно уметь искать и распознавать, чтобы извлекать из него прибыль. Однако означает ли это, что темпоральная территория Тильзита в нарративах советчан полностью безлюдна?

В первые послевоенные годы отношение к местному населению варьировало от опасливого до агрессивного: бытовали слухи о нелегальной деятельности немцев (ПМИ: СВТ); сама немецкая культура скорее вызывала отторжение: “Немецкий – это был язык фашистов, и мы <...> Да мы их ненавидели, этих немцев, и язык нам не нужен их, гортанная такая речь” (ПМИ: БЗС). За два года, предшествовавшие массовой депортации, у переселенцев начали складываться добрососедские отношения с немцами, и даже заключались межэтнические браки. Однако этот период был очень кратким, а контакты контролировались и ограничивались властью (*Костяшов, Маттеc 2003: 22*). Это вкпе с дегерманизирующей политикой памяти способствовало вытеснению немцев не только из страны, но и из памяти советчан и соответствующей темпоральной территории.

Вместе с тем материальное наследие намекало на бывшее существование людей, которые его создавали: так, в историческом дискурсе горожан закрепились “воображаемые немцы”. Они (как позже и литовцы, уехавшие из Советска на историческую родину в 1990-е годы) описываются в нарративах как люди, более связанные с городом и заинтересованные в его сохранении и развитии, чем современное население: “Когда немцев отсюда выселяли, то, вот, они, типа там, вот, они знают, что за ними придут уже в два часа, там, им нужно выезжать, но вот они все равно, нужно же в квартире убраться, в доме, в квартире. И они вводили порядок, мыли шампунем какие-то там эти самые свои придомовые территории” (ПМИ: ТСВ). На обеих границах – государственной и темпоральной – советчане соседствуют и сравнивают себя с населением, которое сами определяют как “коренное”<sup>8</sup>, причем это определение основано на отношении к материальным объектам.

Перелом произошел в начале 1990-х годов, с развитием ностальгического туризма. Немцы, некогда жившие здесь, или их потомки стали источником знаний о прошлом Тильзита и ощущения эмоциональной ценности региона: “Тогда и туристы поехали ностальгические, и мы начали открывать город вообще для себя. <...> Сейчас можно легко все найти, нажать на кнопки. А тогда ничего не было, и нам присылали источники из Германии, мы их переводили” (ПМИ: ШАИ). В историческом дискурсе советчан появились уже не анонимные “немцы”, а деятели довоенного прошлого и “земляки”, родившиеся в Тильзите и приезжавшие в Советск.

Типичная практика такого туриста – посещение мест, связанных с его биографической памятью, и в определенном смысле воссоздание довоенных объектов, даже утраченных. Встречаясь с разочаровывающей реальностью современного Советска, непохожего на воображаемый, потерянный ими Тильзит, немецкие туристы пытались восстановить разрушенные объекты и связи – пусть лишь символически.

Один раз даже такой был случай: немец... приехали мы, вот, он достает из пакета палочки какие-то, там, рамочки. Он... значит, палку такую соорудил из маленьких палочек, рамку сделал и наклеил туда немецкие шильдики – название деревни. Я его сфотографировал

там. Так, карту достал – “100 метров от дороги у нас дом был”. 100 метров прошли – нашли там кирпичи, черепицу нашли, вот, с клеймом. Взяли и опять сфотографировали. Потому я ему предложил там пикник сделать, вот. Поел он там, покормил я его. Выпил, расплакался, взял один кирпич, черепицу на память (ПМИ: ОАВ).

Общение с бывшими жителями Тильзита или их потомками в немалой степени способствовало развитию фантомной памяти современных советчан. Биографическая память уехавших об утраченном довоенном Тильзите – в форме ностальгических меморатов, научной литературы или средств на восстановление городской среды – наполняла смыслом и эмоциональным переживанием материальные объекты, среди которых проходила жизнь советчан. “Немые” материальные объекты довоенного города, которые на протяжении многих лет использовали сугубо функционально, приобретали тем самым эвокативные свойства.

\* \* \*

Жизнь современных советчан протекает в окружении материальных объектов “чужого” прошлого и в контексте длительной истории его (не всегда безболезненной) апроприации. Постоянное соприкосновение с разными пластами памяти оказывается своего рода пунктирным перемещением (осцилляцией) между территориями памяти, которое реализуется в ходе как рутинных, так и профессиональных практик, и становится ядром городской идентичности.

С одной стороны, темпоральное перемещение осуществляют практически все горожане, обладающие навыком распознавания элементов прошлого в своей повседневности, но особенно – краеведы, в силу своих знаний способные к навигации в пространстве не только существующих, но и утраченных объектов Тильзита. Лоуэнталь связывает поиски археологических артефактов с отчуждением от истории семьи, корней и собственного детства: “Обнаружение или владение артефактами, воплощающими древность, становятся замещением собственного отторгаемого прошлого” (*Lowenthal 1975: 40*). Благодаря повседневности эвокации, осуществляемой гибридной городской средой Советска/Тильзита, фантомная память нередко замещает биографическую память семьи (в ее довоенной части)<sup>9</sup>.

С другой стороны, более глубокое погружение в прошлое, связанное с поиском тильзитских артефактов в земле, воде, в заброшенных строениях, сопряжено с целым рядом рисков и одновременно выгод – как материальных, так и символических (напр., от обладания престижным артефактом или повышения своего статуса в сообществе путем совершения рискованного действия). Многие жители Советска в определенный период жизни не просто используют немецкие артефакты и инфраструктуру, но идут на риски, связанные с их добыванием.

Взаимодействие с немецкими артефактами наполнено разнообразными аффективными переживаниями. В области фантомной памяти “чужие” предметы актуализируют нарративы утраты довоенного “золотого века” города и руинированности прошлого, ностальгию по людям, которых современные жители Советска никогда не видели, и ситуациям, через которые никогда не проходили, эстетические переживания, связанные с визуальным обликом “прирученных” трофейных объектов – от супниц до витражей. Ощущение чуждости и опасности полностью исчезло из рассказов о немецком материальном прошлом города.

В области биографической памяти артефакты связаны как с чувством ностальгии по детству и юности в трофейном городе, так и с совершенно другими эмоциями – радостью победы или горечью поражения в конкуренции за обладание значимыми вещами, азартом участия в не всегда легальных, а иногда и

физически рискованных практиках поиска артефактов. При этом один и тот же объект в нарративах одного и того же человека может описываться как эвокатив совершенно разных, иногда диаметрально противоположных эмоций, связанных с пересечением темпоральной границы.

### Примечания

<sup>1</sup> Рутман И.Я. Из Советска – в Тильзит: путешествие в историю города. Клайпеда: Egles Leidykla, 2011.

<sup>2</sup> О проекте подробнее см.: <https://pastandnow.ru/opisanie-proekta>

<sup>3</sup> На этом этапе реализации проекта осуществлялся сбор материала не только в Советске, но и в Печорах (Псковская обл.), Сортавале (Республика Карелия), Выборге (Ленинградская обл.), Новозыбкове (Брянская обл.), Архангельске, Мурманске.

<sup>4</sup> Собиратели: Дарья Радченко, Анна Козлова, Юлия Вакс.

<sup>5</sup> Так же, как и в присоединенной Карелии (Матвеева и др. 2021: 72; Гаврилова и др. 2021: 33; Большакова 2009; др.).

<sup>6</sup> Эдель М. По дороге на Тильзит // Крокодил. 1946. № 36. С. 10.

<sup>7</sup> Ср. с аналогичными наблюдениями в других городах Калининградской области (Мартынова 2022: 163) и в Карелии (Большакова 2009).

<sup>8</sup> В таком же положении оказалось современное население Карелии, “вспоминающее” о малоизвестных им финнах, проживавших на этой территории (Мельникова 2005: 12).

<sup>9</sup> Этот процесс замещения связан, разумеется, не только с влиянием среды, но и с общей проблематичностью советской семейной памяти, ее утратой и сознательным подавлением в ходе репрессий, миграций, войн.

### Благодарности

Автор выражает огромную признательность коллегам по экспедиции Анне Козловой и Юлии Вакс, участникам исследования в Советске, а также Никите Петрову, Эсте Матвеевой, Наталье Петровой, Павлу Куприянову и другим коллегам, участвовавшим в обсуждении этой работы.

### Источники и материалы

ПМИ – Полевые материалы исследовательской группы. Советск, 2020 г. Информанты: БЗС – жен., 1946 г.р., пенсионерка; ВИБ – муж., 1970 г.р., журналист; ЖАБ – муж., 1956 г.р., художник, краевед; ЖДП – жен., 2003 г.р., экскурсовод-любитель; анонимный собеседник – муж., ок. 40 лет, малый предприниматель; КАС – муж., ок. 35 лет, архитектор; КС – муж., 1973 г.р., художник; КСЯ – муж., 1949 г.р., краевед; ЛМА – жен., 1983 г.р., работник культуры; ЛНБ – жен., 1979 г.р., сотрудник библиотеки; МИМ – жен., 1938 г.р., пенсионерка; МКЛ – муж., 40-50 лет, представитель мотоклуба “Легион”; ОАВ – муж., ок. 70 лет, пенсионер; СВТ – жен., 1941 г.р., пенсионерка; ТСВ – муж., 1974 г.р., предприниматель; ШАИ – жен., 1970 г.р., музейный работник, активист.

### Научная литература

Аникин Д.А. Проблематика фронта в исследованиях культурной памяти // Журнал фронтирных исследований. 2020. № 2 (18). С. 12–25.

- Большакова Г.И.* Со слов дедов и отцов: из истории заселения и освоения Карельского перешейка советскими переселенцами в 1940-е годы // *Общество. Среда. Развитие (Terza Humana)*. 2009. № 2. С. 35–43.
- Гаврилова М.В., Петров Н.В., Матвеева Э.Г.* Город в историях людей – Выборг: избранные тексты и методические рекомендации по сбору интервью. М.: Неолит, 2021.
- Гальцов В., Сергеев В.* Проблема трансформации Восточной Пруссии в Калининградскую область в документальных публикациях и научных исследованиях // *Acta historica universitatis Klaipedensis*. 2009. № 18. С. 71–86.
- Дементьев И.О.* “Что я могу знать?”: формирование дискурсов о прошлом Калининградской области в советский период (конец 1940-х–1980-е годы) // *Люди и тексты. Исторический альманах*. 2014. № 6. С. 175–218.
- Дементьев И.О.* Политика памяти в Калининградской области // *Политика памяти в России – региональное измерение: монография / Под ред. А.И. Миллера, О.Ю. Малиновой, Д.В. Ефременко*. М.: ИНИОН РАН, 2023. С. 137–175.
- Димке Д.В., Гребенщикова Т.Ю.* К биографии одной вещи: мостовая как товар // *Социологические исследования*. 2012. № 11. С. 52–61.
- Димке Д.В., Руденко Н.И.* Когда история дает сдачи: городские пространства и память вещей // *Этнографическое обозрение*. 2017. № 6. С. 14–29.
- Кормина Ж.С.* Паломники: этнографические очерки православного номадизма. М.: ИД ВШЭ, 2019.
- Костяшов Ю.В.* (ред.) Восточная Пруссия глазами советских переселенцев: первые годы Калининградской области в воспоминаниях и документах. СПб.: Бельведер, 2002.
- Костяшов Ю., Маттес Э.* Изгнание прусского духа. Запрещенное воспоминание. Калининград: Изд-во КГУ, 2003.
- Лоуэнталь Д.* Прошлое – чужая страна. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Макканелл Д.* Турист. Новая теория праздного класса. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016.
- Манкевич Д.В.* Миграции населения СССР в первые послевоенные годы и заселение Калининградской области (1945–1950 гг.) // *Ретроспектива: всемирная история глазами молодых исследователей*. 2008. № 3. С. 54–68.
- Манюк Е.С.* Отношение переселенцев к городской среде в бывшей Восточной Пруссии (Калининград и Клайпеда): социально-политический аспект // *Время Музея: сборник статей*. Калининград: Страж Балтики, 2019. С. 376–388.
- Мартынова М.Ю.* (отв. ред.) На границе со странами Евросоюза: жизненные стратегии молодежи Калининградской и Гродненской областей. М.: ИЭА РАН, 2022.
- Матвеева, Э.Г., Радченко Д.А., Петров Н.В.* Город в историях людей – Сортавала: избранные тексты и методические рекомендации по сбору интервью. М.: б.и., 2021.
- Мельникова Е.А.* (науч. ред.) Граница и люди. Воспоминания советских переселенцев Приладожской Карелии и Карельского перешейка. СПб.: Изд-во ЕУ СПб., 2005.
- Петров Н.В. и др.* Истории людей в цифровом формате: методические рекомендации по сбору и визуализации интервью. М.: НЕОЛИТ, 2019.
- Радченко Д.А.* С видом на Евросоюз: практики пограничья в Советске // *Фольклор и антропология города*. 2021. № IV (1–2). С. 14–39.
- Самарин И.А.* Город Южно-Сахалинск: в поисках центра // *Вестник Сахалинского музея*. 2009. № 1. С. 188–201.
- Alvarez R.R., Jr.* The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands // *Annual Review of Anthropology*. 1995. No. 24 (1). P. 447–470.
- Atfield J.* Wild Things: The Material Culture of Everyday Life. Oxford: Berg, 2002.



- Bryant R.* History's Reminders: On Time and Objects after Conflict in Cyprus // *American Ethnologist*. 2014. No. 41 (4). P. 681–697.
- Colombetti G., Krueger J.* Scaffoldings of the Affective Mind // *Philosophical Psychology*. 2015. No. 28 (8). P. 1157–1176.
- Hayden D.* *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History*. Cambridge: MIT Press, 1997.
- Heersmink R.* Varieties of Artifacts: Embodied, Perceptual, Cognitive, and Affective // *Topics in Cognitive Science*. 2021. No. 13 (4). P. 573–596.
- Ingold T.* The Temporality of the Landscape // *World Archaeology*. 1993. No. 25 (2). P. 152–174.
- Karhu J.* Memorialised and Imagined: Meanings of the Urban Space of Vyborg // *Новейшая история России*. 2017. № 7 (20). С. 149–162.
- Kirshenblatt-Gimblett B.* *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Lewis S., Wawrzyniak J.* Introduction: Regions of Memory in Theory // *Regions of Memory* / Eds. S. Lewis, J. Olick, J. Wawrzyniak, M. Pakier. Cham: Palgrave Macmillan, 2022. P. 1–16.
- Löfgren O.* Regionauts: The Transformation of Cross-Border Regions in Scandinavia // *European Urban and Regional Studies*. 2008. No. 15 (3). P. 195–209.
- Lowenthal D.* Past Time, Present Place: Landscape and Memory // *Geographical Review*. 1975. Vol. 65. No. 1. P. 1–36.
- Lukianow M., Wells C.* Territorial Phantom Pains: Third-Generation Postmemories of Territorial Changes // *Memory Studies*. 2022. <https://doi.org/10.1177/17506980221126602>
- Massey D.B.* *For Space*. L.: Sage, 2005.
- O'Dell T.* Regionauts, Mobility and the Boarder Work of Cultural Coalescence // Paper presented at 33rd Nordic Ethnology and Folklore Conference, August 18–21, 2015. Copenhagen University, Copenhagen, Denmark. Lund: Lund University, 2017.
- Pascual-de-Sans Á.* Sense of Place and Migration Histories Idiotype and Idiotope // *Area*. 2004. No. 36 (4). P. 348–357.
- Pirker E.U.* *Narrative Projections of a Black British History*. Milton Park: Routledge, 2012.
- Semmel S.* Reading the Tangible Past: British Tourism, Collecting, and Memory after Waterloo // *Representations*. 2000. No. 69. P. 9–37.
- Sezneva O.* “We have Never Been German”: The Economy of Digging in Russian Kaliningrad // *Practicing Culture* / Eds. C. Calhoun, R. Sennett. Milton Park: Routledge, 2007. P. 23–44.
- Troscenko E.* With a Border Fence in the Backyard: Materialization of the Border in the Landscape and the Social Lives' of Border People // *Eurasian Borderlands: Approaches to Social Inequality and Difference* / Eds. T. Bringa, H. Toje. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2016. P. 87–106.
- Turkle S.* Introduction: The Things That Matter // *Evocative Objects: Things We Think With* / Ed. S. Turkle. Cambridge: MIT Press, 2011. P. 3–11.
- Wells C.* Vyborg is Ours: The Collective Memory of a Lost Finnish City // *Creating the City. Identity, Memory and Participation. Conference Proceedings* / Eds. P. Brunnström, R. Claesson. Malmö: Malmö University, 2019. P. 194–215.
- Wilson T.M.* Experience, Memory and Locality in the Cultures of European Borders // *Anthropological Journal of European Cultures*. 2009. No. 18 (1). P. 1–9.
- Zerubavel E.* *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

## Research Article

**Radchenko, D.A. Objects on the Memory Borders: Between Tilsit and Sovetsk [Veshchi na granitse territorii pamiati: mezhdu Til'zitom i Sovetskom].** *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 26–43. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060039>  
EDN: MNWKCM ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Daria Radchenko** | <http://orcid.org/0000-0002-9298-7783> | [darradchenko@gmail.com](mailto:darradchenko@gmail.com) | Institute for Social Sciences Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82 Vernadsky Avenue, Moscow, 119571, Russia)

### Keywords

historical memory, border, border studies, Kaliningrad region, materiality, heritage, nostalgia, memory studies, evocative objects

### Abstract

Sovetsk, a city in the Kaliningrad region of Russia, is the typical case of a complex interaction of locals with a “foreign” past. The dwellers of the city are living within the environment of material heritage that remained after the total change of population in World War II (including everyday objects, architecture and landscape) and are building their identity through them. Drawing on the approaches of border studies and memory studies, we show how regions of memory of pre-war Tilsit and post-war Sovetsk interact and conflict in vernacular narratives of city dwellers, and how the latter move between those regions in the course of manipulating evocative objects in daily and business practices. The article is a part of the RANEPА state assignment research program.

### References

- Alvarez, R.R., Jr. 1995. The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands. *Annual Review of Anthropology* 24 (1): 447–470.
- Anikin, D.A. 2020. Problematika frontira v issledovaniakh kulturnoi pamiati [The Problematics of Frontier in Cultural Memory Studies]. *Zhurnal frontirnykh issledovaniy* 2 (18): 12–25.
- Attfield, J. 2002. *Wild Things: The Material Culture of Everyday Life*. Oxford: Berg.
- Bolshakova, G.I. 2009. So slov dedov i ottsov: iz istorii zaseleniia i osvoiniia Karelskogo peresheika sovetskimi pereselentsami v 1940-e gody [By Words of Forefathers and Fathers: From the History of Colonization and Reclaiming Karelian Isthmus by Soviet Settlers in 1940-s]. *Obshestvo. Sreda. Razvitie (Terra Humana)* 2: 35–43.
- Bryant, R. 2014. History’s Reminders: On Time and Objects after Conflict in Cyprus. *American Ethnologist* 41 (4): 681–697.
- Colombetti, G., and J. Krueger. 2015. Scaffoldings of the Affective Mind. *Philosophical Psychology* 28 (8): 1157–1176.
- Dementev, I.O. 2014. “Chto ya mogu znat’?”: formirovanie diskursov o proshlom Kaliningradskoi oblasti v sovetskii period (konets 1940-h–1980-e gody) [“What Can I Know?”: Formation of Discourse about the Past of Kaliningrad Region during Soviet Period (End 1940s–1980s)]. *Liudi i teksty. Istoricheskii almanakh* 6: 175–218.
- Dementev, I.O. 2023. Politika pamiati v Kaliningradskoi oblasti [Politics of Memory in Kaliningrad Region]. In *Politika pamiati v Rossii – regional’noe izmerenie* [Politics of Memory in Russia – Regional Dimension], edited by A.I. Miller, O.Y. Malinova, and D.V. Efremenko, 137–175. Moscow: INION RAN.
- Dimke, D.V., and T.Y. Grebenshikova. 2012. K biografii odnoi veshchi: mostovaia kak

- tovar [To the Biography of an Object: Pavement as Merchandise]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 11: 52–61.
- Dimke, D.V., and N.I. Rudenko. 2017. *Kogda istoriia daet sdachi: gorodskie prostranstva i pamiat' veshchei* [When History Strikes Back: Urban Spaces and Memory of Things]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 14–29.
- Galtsov, V., and V. Sergeev. 2009. Problema transformatsii Vostochnoi Prussii v Kaliningradskuiu oblast' v dokumentalnykh publikatsiyakh i nauchnykh issledovaniyakh [Problem of Transformation of Eastern Prussia into Kaliningrad Region in Documentary Publications and Academic Research]. *Acta historica universitatis Klaipedensis* 18: 71–86.
- Gavrilova, M.V., N.V. Petrov, and E.G. Matveeva. 2021. *Gorod v istoriiakh liudei – Vyborg: izbrannyye teksty i metodicheskie rekomendatsii po sboru interv'iu* [City in People's Stories – Vyborg: Selected Texts and Methodical Recommendations on Interview Collection]. Moscow: Neolit.
- Hayden, D. 1997. *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History*. Cambridge: MIT Press.
- Heersmink, R. 2021. Varieties of Artifacts: Embodied, Perceptual, Cognitive, and Affective. *Topics in Cognitive Science* 13 (4): 573–596.
- Ingold, T. 1993. The Temporality of the Landscape. *World Archaeology* 25 (2): 152–174.
- Karhu, J. 2017. Memorialised and Imagined: Meanings of the Urban Space of Vyborg. *Noveishaia istoriia Rossii* 7 (20): 149–162.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Kormina, Z.S. 2019. *Palomniki: etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Essays on Orthodox Nomadism]. Moscow: ID Vysshei shkoly ekonomiki.
- Kostyashov, Y.V., ed. 2002. *Vostochnaia Prussia glazami sovetskikh pereselentsev: pervyye gody Kaliningradskoi oblasti v vospominaniyakh i dokumentakh* [Eastern Prussia through the Eyes of Soviet Settlers: First Years of Kaliningrad Region in Recollections and Documents]. St. Petersburg: Belveder.
- Kostyashov, Y., and E. Mattes. 2003. *Izgnanie prusskogo duha. Zapreshennoe vospominanie* [Expulsion of Prussian Spirit: Forbidden Recollection]. Kaliningrad: KGU.
- Lewis, S., and J. Wawrzyniak. 2022. Introduction: Regions of Memory in Theory. In *Regions of Memory*, edited by S. Lewis, J. Olick, J. Wawrzyniak, and M. Pakier, 1–16. Cham: Palgrave Macmillan.
- Löfgren, O. 2008. Regionauts: The Transformation of Cross-Border Regions in Scandinavia. *European Urban and Regional Studies* 15 (3): 195–209.
- Lowenthal, D. 1975. Past Time, Present Place: Landscape and Memory. *Geographical Review* 65 (1): 1–36.
- Lowenthal, D. 2004. *Proshloe – chuzhaia strana* [Past is a Foreign Country]. St. Petersburg: Vladimir Dal'.
- Łukianow, M., and C. Wells. 2022. Territorial Phantom Pains: Third-Generation Postmemories of Territorial Changes. *Memory Studies*. <https://doi.org/10.1177/17506980221126602>
- Mankevich, D.V. 2008. Migratsii naseleniia SSSR v pervyye poslevoennyye gody i zaselenie Kaliningradskoi oblasti (1945–1950 gg.) [Migrations of USSR Population in First Post-War Period and Settlement in Kaliningrad Region]. *Retrospektiva: vseirnaia istoriia glazami molodykh issledovatelei* 3: 54–68.
- Maniuk, E.S. 2019. Otnoshenie pereselentsev k gorodskoi srede v byvshei Vostochnoi Prussii (Kaliningrad i Klaipeda: sotsial'no-politicheskii aspekt [Migrants' Attitude to Urban Environment in Former East Prussia (Kaliningrad and Klaipeda): Social and Political Aspects]. *Vremia Museia* [Museum Time], 376–388. Kaliningrad: Strazh Baltiki.

- Martynova, M.Y., ed. 2022. *Na granitse so stranami Evrosoiuza: zhiznennye strategii molodezhi Kaliningradskoi i Grodnenskoj oblasti* [On the Border with European Union Countries: Life Strategies of Young People in Kaliningrad and Grodno Regions]. Moscow: IEA RAN.
- Massey, D.B. 2005. *For Space*. London: Sage.
- Matveeva, E.G., D.A. Radchenko, and N.V. Petrov. 2021. *Gorod v istoriakh liudei – Sortavala: izbrannye teksty i metodicheskie rekomendatsii po sboru intervju* [City in People's Stories – Sortavala: Selected Texts and Methodical Recommendations on Interview Collection]. Moscow.
- McCanell, D. 2016. *Turist. Novaia teoriia prazdnogo klassa* [The Tourist: A New Theory of the Leisure Class]. Moscow: Ad Marginem Press.
- Melnikova, E.A., ed. 2005. *Granitsa i liudi. Vospominaniia sovetskikh pereselentsev Priladozhskoi Karelii i Karel'skogo peresheika* [Border and People: Recollection of Soviet Settlers of Near-Ladoga Karelia and Karelian Isthmus]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- O'Dell, T. 2017. Regionauts, Mobility and the Boarder Work of Cultural Coalescence. In *Paper presented at 33rd Nordic Ethnology and Folklore Conference, Copenhagen University, Copenhagen, Denmark, August 18–21, 2015*. Lund: Lund University.
- Pascual-de-Sans, A. 2004. Sense of Place and Migration Histories Idiotype and Idiotope. *Area* 36 (4): 348–357.
- Petrov, N.V., et al. 2019. *Istorii liudei v tsifrovom formate: metodicheskie rekomendatsii po sboru i vizualizatsii intervju* [People's Stories in Digital Format: Methodical Recommendation on Collection and Visualization of Interviews]. Moscow: NEOLIT.
- Pirker, E.U. 2012. *Narrative Projections of a Black British History*. Milton Park: Routledge.
- Radchenko, D.A. 2021. S vidom na Evrosoiuz: praktiki pogranich'ia v Sovetske [A View on the EU: Border Practices in Sovetsk]. *Fol'klor i antropologija goroda IV* (1–2): 14–39.
- Samarin, I.A. 2009. Gorod Yuzhno-Sahalinsk: v poiskakh tsentra [City of Uzhno-Sakhalinsk: in Search of Centre]. *Vestnik Sahalinskogo muzeia* 1: 188–201.
- Semmel, S. 2000. Reading the Tangible Past: British Tourism, Collecting, and Memory after Waterloo. *Representations* 69: 9–37.
- Sezneva, O. 2007. “We have Never been German”: The Economy of Digging in Russian Kaliningrad. In *Practicing Culture*, edited by C. Calhoun and R. Sennett, 23–44. Milton Park: Routledge.
- Troschenko, E. 2016. With a Border Fence in the Backyard: Materialization of the Border in the Landscape and the Social Lives' of Border People. In *Eurasian Borderlands: Approaches to Social Inequality and Difference*, edited by T. Bringa and H. Toje. New York: Palgrave Macmillan.
- Turkle, S. 2011. Introduction: The Things That Matter. In *Evocative Objects: Things We Think With*, edited by S. Turkle, 3–11. Cambridge: MIT Press.
- Wells, C. 2019. Vyborg is Ours: The Collective Memory of a Lost Finnish City. In *Creating the City. Identity, Memory and Participation. Conference Proceedings*, edited by P. Brunnström, and R. Claesson, 194–215. Malmö: Malmö University.
- Wilson, T.M. 2009. Experience, Memory and Locality in the Cultures of European Borders. *Anthropological Journal of European Cultures* 18 (1): 1–9.
- Zerubavel, E. 2003. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: University of Chicago Press.

# ДОМА КАК ВМЕСТИЛИЩА ПАМЯТИ: КОГНИТИВНЫЙ АНАЛИЗ ПРИВЯЗАННОСТИ К ИМУЩЕСТВУ

С.А. Гюнгёр

(пер. с англ. С.В. Соколовского)

Сибель Аксу Гюнгёр | <http://orcid.org/0000-0003-4514-3673> | [sibel.gungor@puhu.com](mailto:sibel.gungor@puhu.com) |  
PhD в области антропологии, исследователь | Центр исследований и консультаций  
(PUNU) (Кадыкей, 34740, Стамбул, Турция)

## Ключевые слова

коллекция, вещи, меморабилиа, память, реификация, классификация, представления о Себе

## Аннотация

Статья посвящена обзору и анализу широкого спектра практик коллекционирования – от навязчивого накопления вещей определенного вида до собирания произведений искусства отдельными людьми и музеями. Кроме того, есть люди хранящие вещи, связанные с их опытом и намерениями; этот вид собирания автор обозначает как идиоцентристское и исследует мотивы таких хранителей. Утверждая, что коллекционирование является одним из психических проявлений человека, данное исследование использует теоретический подход, охватывающий дискуссии (включая глубинные интервью и фокус-группы) об отношениях человека и вещи, памяти и самости. Для оценки полученных данных используются когнитивная перспектива и этносемантический анализ. Автор приходит к выводу, что идиоцентристское коллекционирование представляет собой способ соединения прошлого и будущего, дающий хранителям ощущение непрерывности и связности во времени и пространстве.

## Информация о финансовой поддержке

Перевод выполнен в рамках исследовательской программы, поддержанной Грантом Министерства науки и высшего образования Российской Федерации [№ соглашения: 075-15-2022-328]

**Ц**ивилизация не могла бы существовать без сборщиков (*collectors*) налогов, ренты, информации, урожая и мусора... (*Cardinal, Elsner* 1994: 2). Общества накапливают материальные воплощения своих ценностей, чтобы передать их по наследству новым поколениям и обеспечить преемственность. В этой перспективе собирание (*collecting*) выступает как вторичный способ взаимоотношений между людьми и материальным миром.

Есть люди, которые собирают вещи, связанные с их собственным опытом, чтобы материализовать его как свидетельство и прикоснуться к своим воспо-

---

Статья поступила 14.08.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 07.09.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Гюнгёр С.А. Дома как вместилища памяти: когнитивный анализ привязанности к имуществу // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 44–60. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060040>  
EDN: MNYEVA

Güngör, S.A. 2023. Doma kak vmetilishcha pamiati: kognitivnyi analiz priviazannosti k imushchestvu [Homes as Memory Boxes: A Cognitive Approach to Understanding Attachment to Possessions]. *Этнографическое обозрение* 6: 44–60. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060040> EDN: MNYEVA

минаниям. А есть люди, собирающие вещи, которые, по их мнению, им когда-нибудь пригодятся. Они хранят их, чтобы завещать своим детям и даже еще не рожденным внукам, чтобы помнить и чтобы однажды вспомнили о них самих. Это исследование посвящено тем, кто собирает вещи, *связанные с их жизнью*. Изучение отношения к объектам как воплощению прошлого и будущего позволяет исследовать мотивы людей. Рассматривая объекты как репрезентации прошлого и будущего “Я”, я пытаюсь понять связь людей с материальным миром. Я предполагаю, что коллекционирование является проявлением определенных характеристик сознания, и мое исследование призвано продемонстрировать многосторонний подход к практике коллекционирования.

**Предыстория исследования.** Коллекционирование определяется как сбор и отбор вещей (Pearce 1995). Однако его основное значение оказывается в тени из-за рассмотрения в западной мысли систематического коллекционирования как *хобби*. Более того, существует семейство терминов, подтверждающих предположение, что “коллекционирование” в основном используется для обозначения понятия в этом “западном” смысле: объекты этой практики называют *предметами коллекционирования (collectibles)*, ее субъект именуется *коллекционером*, а подбор предметов – коллекцией. В то же время в турецком языке есть два слова для обозначения разных способов сбора: *biriktirmek* и *koleksiyon yapmak*. *Бириктирмек* относится к любому способу накопления или собирания<sup>1</sup>. Этот термин охватывает все значения, связанные с объединением и увеличением числа отобранных элементов за определенный период. *Коллексион япмак* – глагол, состоящий из двух слов, одно из которых заимствовано из английского (*collection*). Таким образом, термин *коллексион япмак* связан с западным понятием коллекционирования, и ясно, что в его значении преобладает компонента “коллекция”.

В литературе коллекционирование считается западной практикой (Belk 2006: 534–545; Clifford 1988: 215–251; Pearce 1995: 39–150; Cardinal, Elsner 1994). Словоупотребление как в английском, так и в турецком языках подтверждает, что люди собирают вещи, значение и ценность которых определяется культурой, в которой они родились. Коллекционирование обсуждается в широком диапазоне – от патологического накопления до собирания произведений искусства или музейных ценностей. Существует тем не менее способ сбора, который не определяется ни как “патологический” (как при компульсивном накопительстве; см.: Frost, Steketee 2010), ни как “институциональный” (как при систематическом коллекционировании в качестве хобби или с эстетической целью; ср.: Pearce 1995). Я имею в виду коллекционирование, о котором уже говорилось выше, когда люди хранят и собирают вещи, связанные с их жизненным опытом, или те, что могут понадобиться им, их детям и внукам. Чтобы провести границу между способами сбора, я предлагаю для обозначения последнего способа использовать термин *идиоцентристское коллекционирование*.

Эта практика (идиоцентристское коллекционирование) не упоминается в [литературе о] самоидентификации, а коллекционеры занимаются своим любимым делом, зачастую не осознавая ее роль для своего “Я”. Таким образом, лица, собирающие и хранящие *меморabilia*, *мементос*, сувениры и эфемерные мелочи, должны обозначаться более широким, нежели “коллекционер”, термином. Для людей, собирающих вещи, связанные с их жизнью, я предлагаю использовать термин “хранитель” (*keeper*). Из-за существующей тенденции рассматривать такое коллекционирование как отклонение и институциональные ожидания в отношении “настоящих коллекций” хранители обычно не относят себя ни к патологическим накопителям-скопидомам (*hoarders*), ни к коллекционерам. Кроме того, они не образуют отдельного сообщества.

Анализ практики собирания требует трехстороннего обсуждения: когда мы фокусируемся на ее *объектах*, мы обретаем основу для обсуждения субъект-объектных отношений; когда акцентируем внимание на самой *практике* – сталкиваемся с междисциплинарной литературой, так как способы собирания различаются (от [патологического] накопления до коллекционирования произведений искусства); наконец, когда мы сосредотачиваемся на *субъекте* практики, особое внимание уделяется представлениям о Себе.

### Цели коллекционирования

**Отношения человека и объекта.** Отношения между человеком и объектом веками находились в центре внимания сначала философов, а затем социальных исследователей. Философы обсуждали восприятие физических форм и идеи вещей (*Lacewing n.d.*; *Redding 1997*; *Pearce 1995*). В то время как философские подходы были сосредоточены на восприятии вещей, научный подход в рамках эпистемы Просвещения создал дуализм *активных* субъектов (людей) и *инертных* объектов (вещей), отделяющий даже человеческое тело от остального материального мира (*Pearce 1995*: 50). Пирс предлагает разделить научные подходы на три группы, отражающие разные позиции: функционалистскую, структуралистскую и историческую. Функционалистская точка зрения рассматривает объекты как преобразованные культурой вещи, функционирующие как средства поддержания системы производства и сбыта и социального престижа (*Ibid.*).

Один из пионеров теории культуры Карл Маркс (не без влияния Гегеля и Моргана) сосредоточился на отношениях между человеком и объектом, считая, что история идет по пути, определяемому этими отношениями. Он полагал, что “первым историческим актом является... производство средств для удовлетворения потребностей, производство самой материальной жизни” (*Marx, Engels 2004*: 70)<sup>2</sup>. Его широкое определение товара важно и для нашего рассмотрения:

Товар есть прежде всего внешний предмет, вещь, которая благодаря своим свойствам удовлетворяет какие-либо человеческие потребности. Природа этих потребностей, порождаются ли они, например, желудком или фантазией, – ничего, по сути, не меняет. Дело также не в том, как именно удовлетворяет данная вещь человеческую потребность: непосредственно ли как жизненное средство, т.е. предмет потребления, или окольным путем, как средство производства (*Marx 1992*: 125)<sup>3</sup>.

Меморабилиа обычно являются и товаром. В основном это обычные артефакты, которые производятся для удовлетворения наших потребностей. Однако памятные вещи иногда имеют природное происхождение. Они производятся телом человека (ногти, волосы или пуповина) или природой (камни, цветы, земля).

В большинстве социальных теорий мы можем обнаружить следы отношений между человеком и объектом. Материальные объекты в виде тотемов или даров, как и устанавливаемые человеком классификационные границы, стали основанием дискуссий об обществах, религиях, космологиях и человеческом познании (*Durkheim 2004*; *Layton 2006*: 30). Организуя окружающий нас материальный мир, мы его присваиваем. Сходным образом хранители классифицируют, выбирают, сохраняют и собирают вещи, чтобы сделать внешний мир своим. Подобно тотемам, памятные вещи приобретают значение, когда помещаются в мир человека-хранителя, но они, в отличие от тотемов, не являются единственными в своем роде. Связанные с хранителем, эти “собрания” могут состоять из разных предметов (напр., из сделанного вручную кольца, футболки, письма или фотографии в рамке). В случае идиоцентристского коллекционирования хранители налагают границы на предметы, которые их окружают. Они

классифицируют их на то, что связано с их жизнью, и что нет. Они классифицируют вещи прошлого и вещи будущего.

Вторая группа подходов к отношениям между человеком и вещью, предложенная Пирсом, выражает структуралистскую позицию (Pearce 1995: 15). Структурализм, семиотика и феноменология указаны как фундаментальные теоретические подходы, которые продолжают развиваться и имеют множество версий (Tilley 2006: 7). Указывая на вещи как на элементы когнитивной системы, структуралистская мысль вносит свой вклад и в наше понимание меморабилия. Структурализм утверждает, что культурная значимость объектов и действий определяется их местом в когнитивной системе (Layton 2006: 29). Памятные вещи драгоценны для хранителей. В основном это обычные вещи, которые становятся ценными, когда обретают место в когнитивной системе хранителя. В своей влиятельной работе “Система вещей” (1968) Бодрийяр предполагает, что значение объекта создается его отношением к другим объектам, и эта сеть отношений позволяет людям создавать свои собственные миры (Baudrillard 2010: 108–116). Материальный мир является неязыковой семиотической системой, представленной множествами объектов (Barthes 1986: 23–31; Tilley 2006: 8). Я нахожу аналогию между словами и объектами плодотворной для моего исследования. Я также рассматриваю коллекции памятных вещей как нелингвистические семиотические системы. Хранители конструируют личный язык через собираемые ими вещи. Имеются означающие в виде драгоценных единиц означаемых ими идей. Пуповина – символ связи между матерью и ребенком, а школьный дневник – признак успеха или достигнутой цели.

Поскольку нас интересуют “встречи людей, опыт и понимание обычных вещей” (Thomas 2006: 43), очевидно, что феноменология внесет большой вклад в дискуссию о субъект-объектных отношениях. Хайдеггер восстановил материальный мир, заявив: “Обычные вещи... всегда встроены в сложную сеть отношений между людьми и вещами” (Heidegger 1996, цит. по: Thomas 2006: 46). Чтобы сделать это утверждение более ясным, я позволю себе заменить молоток Хайдеггера<sup>4</sup> своим примером: чашка предназначена для питья или подачи чая, для согревания или беседы с друзьями. Это относится и к чайнику, в котором приготовлен чай, или к сахару и меду. Чашка предназначена для того, чтобы помнить о старших родственниках или о нашем желании иметь ее. Она отражает свою стоимость или выбор дизайнера. Иными словами, чашка не является изолированным объектом, это тотальность.

Вторая половина XX в. стала свидетелем реформирования подходов, обсуждавшихся до сих пор. Этот пересмотр был направлен на решение таких проблем, как экономический и технический редукционизм (в некоторых версиях марксизма), внеисторический подход (в структурализме) и отсутствие учета власти и господства (в значительной части феноменологической мысли). Тем не менее ключевые идеи этих трех традиций заложили основу для последующего развития (Tilley 2006: 9). Постструктурализм открыл новый раунд обсуждения структуралистских подходов. Обосновывая исторический подход, Пирс отбирает ту часть оппозиционных точек зрения, которая фокусируется на отношениях человека и объекта и подчеркивает, что люди и общества с различным происхождением придают личную и коллективную ценность объектам (Pearce 1995: 15–16). Историческая перспектива в понимании отношений с материальным миром важна для данного исследования в связи с двумя теоретическими подходами, датируемыми второй половиной 1980-х годов: “политикой ценности” (Appadurai 1986: 3–63; Clifford 1988: 187–252; Pearce 1995: 281–402) и “биографией объектов” (Hoskins 1998: 1–24). “Политика ценности”, как утверждает Аппадурай, имеет три аспекта: эстетический, технический и социальный (Appadurai 1986: 41–47).



*Совершенство* – еще одна характеристика, на которую обращают внимание при оценке объектов. Это западная конструкция и техническая атрибуция (Pearce 1995: 297). Хранители же восхищаются ремеслом. Им нравится коллекционировать винтажные вещи. Они любят блошинные рынки и антикварные магазины, собирают старые фотоаппараты или крючки для вязания. Их завораживает скрежетание винила, они хранят рисунки и поделки своих детей, сломанные игрушки массового производства. В идиоцентристском коллекционировании не существует единственного параметра для отбора собираемых вещей.

Еще одним компонентом социальной ценности является экономическая ценность. Она подчеркивает возможность обмена. Теория обмена рассматривает среди прочего подарки и товары, и обе эти категории важны для моего обсуждения. Аппадурай их не противопоставляет. Он предполагает, что товар – это этап социальной жизни объекта (Appadurai 1986: 13)<sup>5</sup>. Это предположение Аппадурай оказало влияние и на мое исследование, поскольку оно делает упор на индивидуальном манипулировании культурно регулируемой товарной фазой: такие предметы, как билеты на общественные мероприятия, банки с напитками, флаконы для духов, могут быть частями коллекций.

Игорь Копытофф противопоставляет коммодификацию сингуляризации; оба эти понятия также важны для моего исследования. При определении сингулярности Копытофф обращается к дюркгеймовскому понятию *сакрального*. Сингуляризация – это средство противодействия коммерциализации, иногда приводящее к повторной сингуляризации коммерциализированного. Помимо монополизации, переход в другую товарную сферу, ограничения и окончательная коммодитизация (все это относится к легальным способам) являются формами сингуляризации (Kopytoff 1986: 73–75).

Другая историческая перспектива в понимании отношений с материальным миром рассматривает “биографию объектов”. Эссе Аппадурай теоретизирует политику ценности, а также биографию вещей. Обозначая объекты как вещи, проходящие через различные фазы, Аппадурай подчеркивает, что эти вещи имеют свои собственные биографии, накопленные разными пользователями и используемые в разных контекстах (Appadurai 1986: 34). Джэнет Хоскинс в книге “Биографические объекты: как вещи рассказывают истории о жизни людей” предлагает концепцию “биографических объектов”. Ссылаясь на предположение французского социолога Виолетты Морен об использовании объектов, Хоскинс противопоставляет биографические объекты, которые “сосредоточены на личности и обладают локализованной, конкретной и индивидуальной идентичностью”, товаризированным, которые “создаются внешним протоколом, механически произведены как общественные товары и имеют глобализованную и обобщенную идентичность” (Hoskins 1998: 8). Она полагает, что объекты, которые мы используем в своей жизни из-за их утилитарной и исторической ценности, позволяют нам создавать автонарративы и автобиографии. Ее предположение закладывает основу для понимания объектов, скапливающихся вокруг индивида и группы (Ibid.: 5–9).

### Память и ее объекты

Воодушевленная дерзким подходом Мориса Блоха в его вдохновляющей книге “Антропология и когнитивный вызов” (Bloch 2012), я пытаюсь примирить когнитивные и социальные науки и занять междисциплинарную позицию в изучении отношений человека и вещи. В подходах к исследованию этих отношений, в том числе обсуждавшихся в предыдущем разделе, по умолчанию предполагается, что объекты одним своим присутствием запускают когнитивные,

аффективные и исполнительные психические процессы. Я согласна с Блохом (*Bloch* 2012: 3) и утверждаю, что каждый подход к отношениям человека и вещи охватывает [обычно] игнорируемые психические процессы. Люди собирают не только физические вещи. Они коллекционируют слова – чтобы говорить, аккумулируют информацию – чтобы учиться, и накапливают опыт – чтобы помнить. Можно предположить, что собирание включает в себе несколько психических процессов.

Мое исследование сосредоточено на практиках собирания объектов, вызывающих *воспоминания*. Я ограничиваю обсуждение психических процессов памятью. Литература о памяти разнообразна. Предполагая, что междисциплинарный подход здесь важен, я попытаюсь кратко упомянуть релевантную литературу.

**Объекты памяти.** Когнитивные науки, похоже, согласны с тем, что местонахождением памяти является мозг (*Sutton* 2017; *Kandel* 2006; *Baddeley* 1999), в то время как социальные науки указывают, что память находится в других людях, группах, учреждениях или коллективных представлениях и ключевых символах (*Halbwachs* 1992). За последнее десятилетие не раз предлагалось объединить эти подходы как взаимодополняющие (*Sutton* 2017). В этом случае феномен памяти рассматривается на междисциплинарной основе, предполагающей обсуждение различных факторов. Вещи являются одним из факторов, способствующих пониманию памяти. Цель моего исследования требует обоснования размерности объектов в этой междисциплинарной дискуссии.

Вещи отличаются от других сенсорных раздражителей своим конкретным и постоянным существованием. Более того, в отличие от запаха, вкуса и звука, возбуждающих только одно чувство, вещи своим существованием возбуждают сразу несколько чувств. Мы можем потрогать, увидеть, в конце концов понюхать, попробовать или услышать их. Даже когда вещи теряют некоторые из своих сенсорных свойств, они не исчезают. Они могут сопровождать наши переживания и сохраняться как свидетельства этих переживаний. Вещи живут дольше людей. Физическое существование вещей длительнее, чем физическое существование человеческих тел (*Gibson* 2008: 7–44). Следовательно, вещи могут переживать неоднократно, в разные периоды, в разных местах или разными людьми. Их роль как коррелятов памяти обеспечивает гораздо более подходящую почву для обсуждения идиоцентристского коллекционирования. Вещи кодируют воспоминания и по-разному стимулируют пересмотр жизни.

Важное значение для моего дальнейшего обсуждения идиоцентристского коллекционирования имеет различие, которое Киршенблатт-Гимблет провела между типами объектов, отношениями этих объектов к прошлому и ансамблями, которые они образуют (*Kirshenblatt-Gimblett* 1989: 329). Предметы домашнего интерьера – материальные спутники нашей жизни<sup>6</sup>. Они накапливают смысл и ценность благодаря своей преемственности и постоянству в жизни их владельцев (*Ibid.*: 329). Кухонная утварь и посуда, которые могут быть старше нас, являются примерами этого типа объектов. Попадая в частную сферу, эти вещи меняют свою ценность и статус (*Gibson* 2008: 7–44). Еще одну группу предметов, являющихся концентрированными стимулами воспоминаний, составляют мementos и сувениры. Они обозначают определенные события, людей и переживания и отсылают к ним. Они ценятся как часть биографического целого. Безделушки, фольклорные вещицы, альбомы для вырезок и фотоальбомы входят в число объектов, кодирующих воспоминания. Еще одна группа предметов – коллекционные вещи (*collectables*). Они отличаются тем, как они приобретаются и комплектуются. Останавливая время, коллекции предлагают удовольствия автономной и контролируемой замкнутой вселенной (*Kirshenblatt-Gimblett* 1989: 330).

Классификация Киршенблатт-Гимблет не включает предметы повседневного обихода, которые оказываются в неожиданных местах из-за стихийных бедствий, войн и миграций (об этих предметах упоминает Гибсон: *Gibson 2008: 7–44*). Она называет их кочующими объектами, поскольку они путешествуют и перемещаются вместе со своими владельцами. Я предполагаю, что эти объекты являются и утилитарными, и мнемоническими. Летом 2015 г. я посетила о-в Лесбос и стала свидетелем драматического марша беженцев. На берегу валялись груды плотов и спасательных жилетов. Я заметила, что на обочинах дорог валялись рюкзаки и одежда. Проходя по 40–50 км в день под солнцем, в 40-градусную жару, люди расставались с частью своего имущества. Вероятнее всего, в длительном и опасном путешествии беженцам приходилось отбирать самое необходимое. Мне стало интересно, взяли ли они с собой что-нибудь, что имело бы какое-то иное значение, кроме практического. В британском издании *Huffington Post* есть статья о сирийском беженце, сохранившем свои университетские работы и дорогие ему фото: “В отличие от многих туристов, хранящих ценные фотографии только в электронном виде на мобильном телефоне, Букай просматривает свой личный альбом с детскими снимками, на которых запечатлены он сам в подростковом возрасте в школьной форме и поездки с семьей на пляж” (*Sherriff 2015*). Моменты прошлого, надежды и гарантии будущего передаются в осязаемых формах.

Международный комитет спасения (IRC) опубликовал фотографии рюкзаков беженцев под заголовком “Что в моей сумке?” Вещи рассказывают истории о прошлом людей и надеждах на будущее. В рюкзаке Нура вместе с сирийским флагом и палестинским амулетом были такие памятные вещи, как четки, часы, пара гитарных медиаторов и деревянные браслеты, – он отобрал самые миниатюрные предметы. Дэвид Паркин утверждает, что люди перемещаются вместе с объектами, к которым они привязаны, или относительно таких объектов. Он утверждает, что беженцы берут предметы для повседневного использования (подгузники, салфетки и банки из-под еды – в рюкзаке матери, у которой брал интервью IRC) и для установления или переопределения личного и культурного происхождения (отчеты и рефераты – в рюкзаке Букай, у которого брала интервью корреспондентка *Huffington Post*). Паркин называет такие вещи переходными объектами (*transitional objects*) и фокусируется в основном на сувенирах (*Parkin 1999*). Являясь напоминанием (мементос) чувств и знаний культуры и в то же материальной основой для дома на новом месте, переносимые людьми во время кризиса “переходные объекты” вписывают их личность в бегство, но предлагают им возможности деобъективизации и реперсонализации (*Ibid.*).

Для обозначения объектов памяти и в английском, и в турецком языках есть довольно много слов. В английском это *memorabilia*, *keepsake*, *memento* и *souvenir*, в турецком – *yadigâr*, *andaç*, *anmalık*, *hatura* и *bergüzar*. Можно хранить и использовать вещи, отсылающие к травме. Документальный фильм Джонатана Фейна и Брайана Даница “Объекты и память” (2010) рассказывает о людях, сохранивших памятные вещи после 11 сентября и других потрясений. Этот фильм о том, как люди с помощью обычных вещей рассказывают свои истории, связанные с другими людьми, местами и событиями (*Fein, Danitz 2008*). Мы можем проследить связь между вещами и памятью не только в западном современном обществе. В литературе эта связь обсуждается чаще в терминах коллективной памяти. В частности, в качестве носителей памяти упоминаются религиозные и сакральные предметы (*Paine 2013: 53*). Однако вовсе не только коллективная память может овеществляться. Пейн утверждает:

Приходит ли воспоминание, которое человек связывает с вещью, из его личного опыта или является частью коллективной памяти, является ли оно подлинным или сфабрико-

ванным, имеет мало значения для того, как этот человек относится к данной вещи. Независимо от происхождения привязанности, по мнению наблюдателей, она реальна и ведет непосредственно к притязаниям на эту вещь (Ibid.).

Примером такого подхода можно считать частные святыни, созданные из предметов коллективной памяти, например икон и миниатюр. Как утверждают исследования последних десятилетий, даже в обществах, где господствующей моральной установкой признается коллективизм, не только коллективная память оказывается связанной с вещами. В своем исследовании народа *кодине* в Восточной Индонезии Хоскинс, рассказывая о шести женщинах и мужчинах, повествующих о своих жизни, имуществе и вещах домашнего обихода, упоминает о мешке с бетелем местного знатока традиций как вместилище памяти предков и событий его биографии (Hoskins 1998: 26–27).

### Практика коллекционирования

Коллекционирование – это средство построения жизни и отношений между людьми и материальным миром (Pearce 1995: 4). Белк называет процесс коллекционирования “активным, избирательным и страстным приобретением и владением вещами, выведенными из обычного употребления и воспринимаемыми как часть набора неидентичных объектов или переживаний” (Belk 2006: 535)<sup>7</sup>. Как он отмечает, [в литературе] редко встречаются утверждения, что коллекционирование является биологическим императивом (Ibid.: 538). Этот императив вряд ли можно считать метаболическим, гомеостатическим или репродуктивным, поскольку он, по-видимому, не удовлетворяет жизненно важные биологические потребности, как при собирательстве пищи (Andersson, Krebs 1978: 707–711). Хампри, однако, утверждает, что коллекционирование имеет биологическую основу, поскольку оно дает удовлетворение упорядочивания, которое этот автор определяет как “тесно связанное с выживанием”. Споря с Дюркгеймом, Хампри утверждает, что все способные к обучению виды используют классификацию как решающий способ выживания (Humphrey 1979: 47). Кардинал и Эльснер обсуждают классификацию как “зеркало коллективных мыслей и восприятий”, а коллекционирование – как его материальное воплощение (Cardinal, Elsner 1994: 2).

**Психология.** В этом исследовании я исхожу из предположения, что “коллекционирование” является общим термином для всех способов собирания вещей – материальных и нематериальных. Психология оказывает основное влияние на наше понимание людей, занимающихся коллекционированием. Когда эта практика увязывается с материальными вещами и приписывается индивидам, возникает тема девиантности. Клиффорд утверждает: “Правильное отношение к вещам (обладание по правилам) предполагает дикое (*savage*) или девиантное отношение (идолопоклонство или эротическую фиксацию)” (Clifford 1988: 219). В широком спектре обсуждений коллекционирования мы часто встречаем рассуждения об аномалиях как социальных, так и психиатрических – оба типа аномалий могут обсуждаться с позиций Фуко в отношении политики ценности и политики коллекционирования. Однако существует и крайний, чрезмерный способ собирания вещей, клинически определяемый как [патологическое] накопительство (*hoarding*; Frost, Hristova 2011: 1).

Хотя систематическое коллекционирование, на первый взгляд, одобряется обществом (напр., клубами) и рынком (аукционы, блошинные рынки), те, кто этим занимается, по-прежнему считаются эксцентричными людьми. Предполагается, что основу традиции рассматривать эту практику именно с психологической точки зрения заложили карикатуры на коллекционеров французского моралиста Жана де ла Брьюера, опубликованные в 1688 г. (Chang 1996: 95).

С тех пор доминирующей тенденцией в интерпретации этой практики стал психологизм. Даже при том, что коллекции картин и антиквариата находятся в центре внимания искусствоведов, люди, их собирающие, привлекают внимание психологов и психоаналитиков. Вернер Мюнстербергер относится к числу психоаналитиков, внесших весомый вклад в исследование систематического коллекционирования. Он считается одним из теоретиков культуры, связывающих эту практику с невротическими, фетишистскими, компульсивными проявлениями или навязчивыми желаниями (*Melchionne* 1996: 524). Его “Коллекционирование: неуправляемая страсть” (*Muensterberger* 1994) “перекликается с традицией Лабрюйера” (*Chang* 1996: 95).

Психология обсуждает систематическое коллекционирование в контексте таких тем, как развитие ребенка и фетишизм. Фрост и Стекетти утверждают, что почти все дети собирают вещи, иногда начиная с трехлетнего возраста, когда, как считается, они начинают усваивать притяжательные местоимения “мой” и “твой” (*Frost, Steketee* 2010: 52). Клиффорд, похоже, согласен с тем, что между систематическим коллекционированием и детским опытом существует связь. Он определяет детское собирательство как “канализацию одержимости, упражнение... по освоению мира и отбор со вкусом подходящих для себя вещей, что отражает более широкие культурные правила рациональной таксономии, пола (*gender*), эстетики” (*Clifford* 1988: 218). Мюнстербергер, как и некоторые другие теоретики (Джонс, Абрахам, Фенихель и Лернер), устанавливает связь между систематическим коллекционированием и детским опытом (*Pearce* 1995: 7). Бодрийяр утверждает, что собирательство (*collecting*) для ребенка “представляет собой наиболее примитивный способ контроля над внешним миром: за счет раскладывания, группировки и обращения с вещами” (*Baudrillard* 1994: 9). Таким образом, по всей вероятности, существует согласие в том, что систематическое коллекционирование характерно именно для ранних стадий детства.

Независимо от того, постулируется ли это как компонент развития или как защитный механизм от утраты, Бодрийяр считает, что систематическое коллекционирование исчезает с началом полового созревания (*Ibid.*). Я полагаю, что позиция, в соответствии с которой эта практика характерна только для периода детства, является причиной тенденции “патологизировать” ее взрослые варианты. Предполагается, что во взрослом возрасте она помогает приглушить боль, потерю и тревогу, пережитые в детстве. Мюнстербергер указывает на коллекционирование как на следствие пренебрежения и детских травм (*Chang* 1996: 95). Даже если систематическое коллекционирование реализуется с учетом культурных норм, рациональной таксономии и эстетики (как полагает Клиффорд [*Clifford* 1988: 218]), оно до сих пор рассматривается как результат психологического сбоя. Ссылаясь на такие показатели, как одержимость контролем и нежелание делиться, Бодрийяр считает, что коллекционирование психологически коррелирует с так наз. анальной стадией (*Baudrillard* 2010: 108).

Фетишизм входит в число тем, также обсуждаемых в связи с коллекционированием. Коллекционирование может рассматриваться как социально и морально одобряемый вид фетишизма (*Clifford* 1988: 219; *Baudrillard* 2010: 124; *Stewart* 1993: 163). Указывая на коллекции как на помощника в количественной оценке объектов, их упорядочивании, размещении и манипуляции, Сьюзен Стюарт проводит границу между коллекционированием и фетишизмом в отношении классификации и показа, бросающего вызов идее секретности (*Stewart* 1993: 163). Клиффорд также обращается к психологическому аспекту фетишизма и, как кажется, невольно соглашается с тем, что культурные правила обусловлены психологией (*Clifford* 1988: 219). Бодрийяр обсуждает связь между коллекционированием и фетишизмом с иных позиций. Для него фетишизм как

сексуальная перверсия тесно связан с телом другого, представляющим собрание желаемых его частей (*Baudrillard* 2010: 124). Стюарт полагает, что дополненный классификацией и демонстрацией фетишизм и создает само коллекционирование, тогда как Бодрийяр считает, что основой фетишизма является встречающиеся свои объекты желание.

**Теория культуры и антропология.** Среди антропологических подходов я считаю интересной идею Аппадурай о траекториях и отклонениях. Он рассматривает два пути, по которым объекты шествуют в своей социальной жизни. Первый – традиционные траектории (*pathways*), регулируемые обществом. Второй – отклонения (*diversions*), это альтернативный маршрут, разрешенный лишь для отдельных лиц и учреждений (*Appadurai* 1986: 16). Ожидается, что флакон духов или банка из-под напитка будут выброшены после того, как их содержимое закончится. Это путь товаров массового производства. Отклонение может происходить двумя способами. Музей, посвященный истории парфюмерии, станет институционализированной манипуляцией традиционным и предопределенным маршрутом, по которому пойдет парфюмерный флакон. Билет в театр в персональном альбоме для вырезок подчеркнет индивидуальный подход к маршруту вещи.

Аппадурай рассматривает коллекционирование на современном Западе как “лучший пример отклонения товаров от места их первоначального нахождения (*nexus*)” (*Appadurai* 1986: 28). Примеры, варьирующиеся от музейных экспозиций археологических коллекций, раскопанных в далеких странах, до четок, которые не используются для молитвы, а являются частью собрания, подтверждают его предположение. И Клиффорд, и Пирс обсуждают коллекционирование в рамках темы “коллекционирование Себя”. Клиффорд указывает на идентичность как на неестественную и не невинную. Для него коллекционирование – это «стратегия развертывания собственного “Я”, а идентичность, зависящая от обладания опытом, объектами, знаниями и воспоминаниями, считается западной идеей» (*Clifford* 1988: 218). Пирс предполагает, что западное представление о коллекционировании зависит от конструирования Себя и Другого. Она утверждает, что индивидуальное “Я” – это совокупность генетического наследия, личной истории, экономической ситуации и материальной культуры (*Pearce* 1995: 168). Построение Себя происходит по трем осям: время, пространство и мораль, которые позволяют конструировать Другого (*Ibid.*: 310–330).

### Субъект коллекционерской практики

Если мы сосредотачиваемся на практике коллекционирования, мы должны обсуждать всех реальных людей, использующих ее, – от накопителей (*hoarders*) до коллекционеров. Однако прежде необходимо обсудить понятие самости с антропологической точки зрения. Такое обсуждение подчеркнет позицию личности по отношению к коллекциям как избранной и собранной части материального мира. Я полагаю, что соответствующие подходы помогут мне достичь цели позиционирования “Я” по отношению к материальному миру.

**Антропологические подходы к понятию самости.** В антропологии существуют различные подходы в теориях и исследованиях Себя (*Self*). Разные концепции освещают историю размышлений о Себе с различных точек зрения. Блох предпочитает ссылаться на “балийскую личность” Гирца, *moi* Мосса и “самость” Розальдо как на важные вехи в обширной антропологической литературе о самости (*Bloch* 2012: 120). В течение десятилетий культурные антропологи предполагали, что самость культурно детерминирована или сконструирована, и

пытались определить разнообразие культурных личностей по контрасту с западной концепцией самости (Ewing 1990: 251). Антропологические рассуждения о Себе основаны на релятивистской парадигме (Ibid.: 255). Хотя релятивистский подход признает, что самостей должно быть столько же, сколько и культур, все согласны с тем, что в мире детерминированы два вида Я-концепции: западная и незападная. Блох критикует противоречивость релятивистской парадигмы, указывая на ее дуалистический подход и противопоставление индивидуалистского “Я” коллективистскому (Bloch 2012: 120). Юинг также утверждает, что одной модели для понимания того, как самость определяется или представлена в каждой культуре, недостаточно (Ewing 1990: 257). Самость, отмечает Юинг, – это и культурная репрезентация, принятая индивидом, и ментальная репрезентация индивида (см. также: Spiro 1993: 109). Таким образом, дуализм релятивистской парадигмы западного и незападного «“Я” подчеркивает культурное, но игнорирует ментальное» (Bloch 2012: 120).

**Новые перспективы.** Мы видели, что за последние два десятилетия антропологический подход к самости сместился в сторону междисциплинарного. Чтобы обсудить Я-концепцию и связать ее с моим предположением об идиоцентристском характере коллекционирования, я обращаюсь к недавним перспективам. Их обсуждение может показаться неуместным, поскольку они не рассматривают связь с материальным миром. Однако результаты моего исследования свидетельствуют о том, что собираемые объекты являются репрезентациями и индексами самости.

Я кратко рассмотрю меняющиеся “Я” у Юинг. В своей влиятельной статье “Иллюзия целостности: культура, самость и опыт непоследовательности”, где обращается внимание на непоследовательные сдвиги в представлениях о себе у интервьюируемого, с которым она работала во время полевого исследования в Пакистане, Юинг утверждает, что, когда возникает потребность в спонтанном решении относительно когерентного “Я”, люди могут сталкиваться с внутренним конфликтом и склонны идти на компромисс с определенными “Я”, связанными с непоследовательными намерениями (Ewing 1990: 253).

Юинг связывает представление о Себе с изменениями Других и окружающей среды (Ibid.), что особенно важно для моих рассуждений о природе прошлого и будущего “Я”. Я могу дополнить этот подход, утверждая, что наши представления о Себе изменяются в отношении переживаемых прошлых “Я” и воображаемых будущих “Я”. Из многочисленных переживаний, намерений и представляющих их самостей в каждой саморепрезентации отбирается только какая-то часть. Юинг утверждает, что существует активный семантический процесс, организующий репрезентирующие воспоминания, обеспечивающие связность и непрерывность [самости] (Ibid.: 263). Я же предполагаю, что идиоцентристское коллекционирование аналогичным образом организует определенные фрагменты переживаний и намерений с помощью вещей. Таким образом, утверждение Юинг подтверждает мое предположение, что коллекционирование – это физическое проявление нейропроцессов.

**Согласование позиций.** В последние два десятилетия инвариантному представлению о Себе был брошен вызов. Во вдохновляющей работе “Антропология и когнитивный вызов” Блох пытается примирить подходы социальных и когнитивных наук. Он предлагает альтернативные дисциплины, где универсалисты и культурные релятивисты могут встретиться и сотрудничать, и стремиться изменить почву, на которой происходят дебаты между ними (Bloch 2012: 118–119). Блох ссылается на двух антропологов – Наоми Куин и Мелфорда Спиро, критикующих релятивистскую позицию в обсуждении личности. В работе Наоми Куин “Я” подвергается сомнению идея интегрированного “Я” (Ibid.: 122).

Взгляд Куин важен для моего исследования, поскольку автор ссылается на два недавних подхода к образующим личность нейронным процессам, вопреки тому, что “антропологи испытывают антипатию к любому биологическому объяснению” (Quinn 2006: 363).

В междисциплинарных исследованиях, подобных моему, лидеры смены парадигмы обещают создать новую основу для регулярных теоретических дискуссий. Я отношу Куин к числу этих пионеров, поскольку она, чтобы проиллюстрировать ценность таких исследований, обсуждает недавно открытые нейробиологические характеристики личности. В своем поиске расширенного определения “Я” Куин утверждает, что подход к саморепрезентации является неполным и ограничивает антропологическую теорию (Ibid.: 364). Куин обращается к Юинг, а также к нейробиологам Джозефу ЛеДу и Майклу Газзаниге, исследования которых имеют отношение к моему рассмотрению только в связи с попыткой Куин примирить различные подходы, поэтому я буду ссылаться на тезисы Куин. Модуль интерпретатора, который предлагает Газзанига, представляет собой нейронную систему, предназначенную для интерпретации нашего жизненного опыта по мере его возникновения (Ibid.: 366).

Поскольку в моей статье предполагается, что коллекционирование является физическим проявлением психических процессов, следует кратко обсудить исследования, посвященные нейронным процессам, как еще одну основу рассмотрения этой практики. В этой связи необходимо упомянуть, что Куин поддерживает определение личности ЛеДу. В “Синаптическом Я” (“Synaptic Self”, 2002) ЛеДу определяет Себя как “совокупность того, чем является организм физически, биологически, психологически, социально и культурно” (Ibid.: 369). Куин цитирует ЛеДу и утверждает, что опыт провоцирует образование химических веществ, являющихся модуляторами, улучшающих память и способствующих синаптической пластичности. Переживания, таким образом, делают нас теми, кем мы сами себя считаем (Ibid.). Данный подход проясняет, почему идиоцентристское коллекционирование помогает хранителям идентифицировать себя. Их собрания предметов становятся вещественным свидетельством личных переживаний. Каждый раз, когда люди касаются памятных вещей или видят их, срабатывают модуляторы, напоминая им, кем они являются.

Что делает подход ЛеДу еще более интересным, так это механизм, который он называет “нейронной самосборкой” и который представляет собой “зоны конвергенции и области, где может интегрироваться информация из различных систем” (Ibid.: 369–370). Я чувствую себя обязанной визуализировать этот процесс самосборки как зависящий от сохраняемых сокровищниц с памятными вещами. Люди собирают и хранят кусочки своего опыта. Такого рода вещи накапливаются в особых зонах материальной конвергенции, например в обувных коробках. Подобно нейронным процессам, в этих зонах интегрируется информация о различных ситуациях, людях и переживаниях.

### Исследование и его результаты

В Турции мы редко слышим понятие *istifçi* (накопитель), связанное с клинической патологией. Однако медиа регулярно сообщают о замусоренных жилищах (*çöp evler*). Диагностическое и статистическое руководство по психическим расстройствам, опубликованное Американской психиатрической ассоциацией, характеризует накопительство как “трудности с избавлением от имущества или расставания с ним, независимо от ценности, которую другие могут приписывать этому имуществу” (APA 2015). Внимание к чрезмерному собиранию важно потому, что в противном случае оно оставалось бы скрытой практикой коллекциони-



рования. Однако его интенсивность и чрезвычайно широкий охват (и, кроме того, укоренившаяся точка зрения, с которой оно рассматривается) могут парализовать наш подход, и мы можем не заметить реальных мотивов, стоящих за ним. Исследование, которое фокусируется на накопительном способе коллекционирования, потенциально попадает в рамки дискуссии о патологии. Я предлагаю рассматривать накопителей только как экстремальную группу, которая помогает провести границу между идиоцентристским собирательством и накопительством, к тому же накопителей с “диагнозом” в этом исследовании не было.

В качестве оправданий хранители приводили следующие аргументы: “помнить” (человека, место, событие), “прикоснуться к прошлому”, “иметь свидетельства пережитого опыта”, “выразить себя”, “сохранить”, “спасти”; кроме того, упоминались такие доводы, как “нравится”, “чтобы убить время”, “передать детям”. Систематические коллекционеры отмечали несколько иное: “собирать, потому что это может пригодиться”, “перерабатывать”, “повторно использовать”, “инвестировать”, “накапливать знания”, “из-за невозможности выбросить” и “возможность сэкономить”. Все эти оправдания относятся как к будущему, так и к прошлому.

Таким образом, общее убеждение, что коллекционирование связано только с прошлым, представляется неверным. Хранители, как уже отмечалось, собирают вещи для будущего не только из утилитарных соображений, у них также есть обоснования, связанные с памятью: для “прикосновения к прошлому и к будущему”. Они собирают вещи, чтобы помнить в будущем. Поэтому даже те предметы, которые хранятся и собираются для того, чтобы вспоминать и переживать прошлое, невольно подчеркивают и будущее. Как материальные представления, личные коллекции обеспечивают целостность и преемственность моментов прошлого, настоящего и будущего.

\* \* \*

Данный обзор фокусировался на людях, собирающих вещи как воплощения прошлого и будущего. Коллекционирование зависит от чувства времени. Западная метаконцепция времени линейна. С помощью часов, календарей и стареющих тел время полагается движущимся вперед и необратимым. Однако известно, что не каждая культура воспринимает время как линейное. Есть культуры, которые воспринимают его как циркулярное или спиральное (Lee 1950). Если бы в оправданиях идиоцентристского коллекционирования подчеркивалось только прошлое, это подтвердило бы мое первоначальное предположение, что коллекционеры сопротивляются метаконцепции необратимого линейного времени и ищут “черный ход”, чтобы испытать круговое или спиральное время. Однако акцент владельцев коллекций на будущее подсказывает новый подход. Поскольку воспоминания о прошлых моментах и воображаемые видения будущего, воплощенные в собранных объектах, обеспечивают нам одномоментную связь с несколькими временными отрезками, о чем свидетельствуют результаты нашего рассмотрения, можно говорить о том, что время имеет структуру сети, оно не является ни линейным, ни циркулярным.

Люди овеществляют то, что отсутствует в пространстве или времени. Те, кто собирают вещи, овеществляют и прошлое, и будущее, само абстрактное понятие времени, воплощая время в предметах, сохраняющихся благодаря коллекционированию. Меморабилиа коллекционеров помогают им противостоять угрозе исчезновения вещей – особенность, характеризующая физическое существование самих людей. Я прихожу к выводу, что коллекционирование зависит от интенции на реификацию. Люди организуют собственный мир, классифицируя окружающий их материальный мир. Те, кто коллекционируют вещи, одно-

временно классифицируют свои миры, выбирая и собирая предметы, которые представляют их личности. Таким образом, идиоцентристское коллекционирование как форма отношений человека и вещи отражает тенденцию организовывать и классифицировать хаотический беспорядок вещей в зависимости от того, какие из них связаны с Я-концепцией, а какие – нет. Люди, собирающие вещи, связанные с прошлым, устанавливают связь со своим прошлым “Я”. Люди, собирающие вещи, связывающие их с будущим, воображают и планируют Себя в будущем. Вещи, которые собираются, связывают их прошлое и будущее, обеспечивая непрерывность и последовательность “Я”. Таким образом, коллекционирование зависит от чувства Себя.

Идиоцентристское коллекционирование – это способ объединить Себя с прошлым, настоящим и будущим “Я”. Вдохновляет прежде всего то, что этимологическое определение *бирик*- (этимологический корень слова *бириктурмек*) относится к объединению, соединению и сбору. Хранители собирают вещи, которые они считают доказательством того, кем они были, кто они есть и кем они будут, связывая эти предметы с ключевыми моментами своей жизни. Коллекционеры собирают вещи, которые они считают ваучерами в будущее “Я”, катализаторами, которые сделают их теми, кем они хотят стать. Таким образом, личные коллекции дают их обладателям чувство преемственности и последовательности во времени и пространстве.

#### Примечания

<sup>1</sup> Этимология *birik* (*birleşmek*, *bir araya gelmek*) – объединять, собирать (<http://www.nisanyansozluk.com/?k=birik->).

<sup>2</sup> Неточная цитата из “Немецкой идеологии”: “Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии – вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни, – шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самую свою материальную жизнь (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 3. С. 19) (Прим. пер.).

<sup>3</sup> Цит. по: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 23. С. 43 (Прим. пер.).

<sup>4</sup> “...молоток участвует в акте забивания; забивание необходимо, чтобы сделать что-то быстро, а быстрое выполнение связано с защитой человеческого агента от плохой погоды. Такие тотальности связей являются контекстами повседневного взаимодействия с инструментами. Как таковые эти тотальности определяют инструментальные сущности, так что чем является молоток понятно только по отношению к жилищу и, более того, ко всем другим предметам снаряжения, к которым он значимо относится в повседневных практиках *Dasein*” (Wheeler 2011, § 2.2.3).

<sup>5</sup> Аппадурраи, опираясь на работы Пьера Бурдьё, критикует оппозицию товара и подарка как излишне жесткую и рассматривает дарообмен в качестве одной из форм товарообмена, что позволяет смотреть на дарение как на часть товарных отношений, а на подарки – как на особый вид товара (*commodity*). Таким образом, “товарная фаза” в социальной жизни объекта характеризует и подарки как особую форму товарных объектов (Прим. пер.).

<sup>6</sup> Однако очевидно, что не каждый объект создает чувство привязанности, вызывая определенные воспоминания или истории. Как отмечает Гибсон, объекты, которые производятся массово, занимают коллективные бытовые пространства и предполагают определенные формы использования (телевизоры, холодильники и т.д.), являются как раз такими исключениями (Gibson 2008: 7–44).

<sup>7</sup> Я считаю значимой первую часть его высказывания с упором на индивидуальное манипулирование статусом объектов. Однако вторая часть вызывает сомнения, так как он идентифицирует объекты коллекций как “нетождественные”. Белк, вероятно, исключает предметы массового производства, которые становятся частью определенных коллекций.

### *Источники и материалы*

APA 2015 – American Psychiatric Association. 21.10.2015. <http://www.dsm5.org/Documents/Obsessive%20Compulsive%20Disorders%20Fact%20Sheet.pdf>  
 Fein, Danitz 2008 – Fein J., Danitz B. (dirs.) *Objects and Memory* [Motion Picture]. 2008 // IMDB. <https://www.imdb.com/title/tt1337521>  
 Sherriff 2015 – Sherriff L. I Hope It Will Be Enough // Huffington Post. 30.11.2015. [http://www.huffingtonpost.co.uk/2015/09/03/i-hope-it-will-be-enough-syrian-refugee-depending-education-save-him\\_n\\_8081438.html](http://www.huffingtonpost.co.uk/2015/09/03/i-hope-it-will-be-enough-syrian-refugee-depending-education-save-him_n_8081438.html)

## **Research Article**

**Güngör, S.A. Homes as Memory Boxes: A Cognitive Approach to Understanding Attachment to Possessions [Doma kak vmeshtishcha pamiati: kognitivnyi analiz priviazannosti k imushchestvu]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 44–60. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060040> EDN: MNYEVA ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

**Sibel Aksu Güngör** | <http://orcid.org/0000-0003-4514-3673> | [sibel.gungor@puhu.com](mailto:sibel.gungor@puhu.com) | Projects for Utility and Humanity (PUHU) Research and Consultancy (Kadıköy, 34740, Istanbul, Turkey)

### **Keywords**

collecting, objects, memorabilia, collection, memory, self, time, reification, classification, self-representation

### **Abstract**

The article presents a review and analysis of collecting as collecting things of a certain type, discussed in a wide range of this practice, from compulsive accumulation to collecting works of art and museum collections. Furthermore, there are people who store and collect things related to their experiences and intentions. I designate this type of gathering as idiocentric gathering and explore the motives of their keepers. Claiming that collecting is one of the psychic manifestations, this study uses a theoretical approach that encompasses discussions (including in-depth interviews and focus groups) about the relationship of human being and thing, memory and self. A cognitive perspective and ethnosemantic analysis are used to evaluate the collected data. I argue that idiocentric collecting is a way of connecting the past and the future, providing the custodians with a sense of continuity and connectedness in time and space.

### **Funding Information**

Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation [grant number 075-15-2022-328]

### **References**

Andersson, M., and J. Krebs. 1978. On the Evolution of Hoarding Behaviour. *Animal Behaviour* 26: 700–711.

- Appadurai, A., ed. 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baddeley, A.D. 1999. *Essentials of Human Memory*. New York: Psychology Press Ltd.
- Barthes, R. 1986. *Elements of Semiology*. New York: Hill & Wang.
- Baudrillard, J. 1994. The System of Collecting. In *The Cultures of Collecting*, edited by J. Elsner and R. Cardinal, 7–24. London: Reaktion Books.
- Baudrillard, J. 2010. *Nesneler Sistemi* [The System of Things]. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi.
- Belk, R. 2006. Collectors and Collecting. In *Handbook of Material Culture*, edited by C. Tilley et al., 534–545. London: Sage.
- Bloch, M.E. 2012. *Anthropology and Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cardinal, R., and J. Elsner, eds. 1994. *The Cultures of Collecting*. London: Reaktion Books Ltd.
- Chang, T. 1996. Models of Collecting. *Oxford Art Journal* 19 (2): 95–97.
- Clifford, J. 1988. *The Predicament of Culture Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Durkheim, E. 2004. The Cosmological System of Totemism and the Idea of Class. In *Anthropological Theory: An Introductory History*, edited by R.J. McGee and R.L. Warms, 92–102. New York: McGraw Hill.
- Ewing, K.E. 1990. The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos* 18 (3): 251–278.
- Frost, R.O., and G. Steketee. 2010. *Stuff Compulsive Hoarding and the Meaning of Things*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Frost, R.O., and V. Hristova. 2011. Assessment of Hoarding. *Journal of Clinical Psychology* 67 (5): 1–11.
- Gibson, M. 2008. *Objects of the Dead: Mourning and Memory in Everyday Life*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Halbwachs, M. 1992. *On Collective Memory*. London: University of Chicago Press.
- Heidegger, M. 1996. *Being and Time*. Albany: SUNY Press.
- Hoskins, J. 1998. *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*. New York: Routledge.
- Humphrey, N. 1979. The Biological Basis of Collecting. *Human Nature* 2: 44–47.
- Kandel, E.R. 2006. *In Search of Memory the Emergence of a New Science of Mind*. New York: W.W. Norton & Co.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 1989. Objects of Memory: Material Culture as Life Review. In *Folk Groups and Folklore Genres: A Reader*, edited by E. Oring, 329–338. Logan: Utah State University Press.
- Kopytoff, I. 1986. The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. In *The Social Life of Things Commodities in Cultural Perspective*, edited by A. Appadurai, 64–91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacewing, M. n.d. *Plato's Theory of Forms*. [https://www.alevelphilosophy.co.uk/handouts\\_religion/PlatoTheoryForms.pdf](https://www.alevelphilosophy.co.uk/handouts_religion/PlatoTheoryForms.pdf) (retrieved: 21.03.2012).
- Layton, R. 2006. Structuralism and Semiotics. In *Handbook of Material Culture*, edited by C. Tilley et al., 29–42. London: Sage.
- Lee, D. 1950. Codifications of Reality: Lineal and Nonlinear. *Psychosomatic Medicine* 12: 89–97.
- Marx, K. 1992. *Capital*. Vol. 1, *A Critique of Political Economy*. London: Penguin.
- Marx, K., and F. Engels. 2004. Feuerbach: Opposition of the Materialist and Idealist Outlook. In *Anthropological Theory: An Introductory History*, edited by R.J. McGee and R.L. Warms, 67–81. New York: McGraw Hill.

- Melchionne, K. 1996. Collecting: An Unruly Passion: Psychological Perspectives (Review). *Philosophy and Literature* 20 (2): 524–526.
- Muensterberger, W. 1994. *Collecting: An Unruly Passion: Psychological Perspectives*. Princeton: Princeton University Press.
- Paine, C. 2013. *Religious Objects in Museums: Private Lives and Public Duties*. London: Bloomsbury.
- Parkin, D. 1999. Mementoes as Transitional Objects in Human Displacement. *Journal of Material Culture* 4 (3): 303–320.
- Pearce, S.M. 1995. *On Collecting: An Investigation into Collecting*. Abingdon: Routledge.
- Quinn, N. 2006. The Self. *Anthropological Theory* 6 (3): 362–384.
- Redding, P. 1997. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E.N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/hegel>
- Spiro, M. 1993. Is the Western Conception of the Self “Peculiar” within the Context of the World Cultures? *Ethos* 21 (2): 107–153.
- Stewart, S. 1993. *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. London: Duke University Press.
- Sutton, J. 2017. Memory. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E.N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/memory>
- Thomas, J. 2006. Phenomenology and Material Culture. In *Handbook of Material Culture*, edited by C. Tilley et al., 43–59. London: Sage.
- Tilley, C. 2006. Theoretical Perspectives. In *Handbook of Material Culture*, edited by C. Tilley et al., 7–11. London: Sage.
- Wheeler, M. 2011. Martin Heidegger. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E.N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger>

# ЭВОКАЦИЯ Я: САМООПРЕДЕЛЯЮЩИЕ МЕНТАЛЬНЫЕ ФОТОГРАФИИ

**В.В. Нуркова, О.С. Сулим**

**Вероника Валерьевна Нуркова** | <https://orcid.org/0000-0002-3117-3081> | [Nourkova@mail.ru](mailto:Nourkova@mail.ru) | д. психол. н., профессор | Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Ленинские горы 1, Москва, 119991, Россия)

**Ольга Сергеевна Сулим** | <https://orcid.org/0009-0005-8011-6330> | [chinchaila@mail.ru](mailto:chinchaila@mail.ru) | студент | Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Ленинские горы 1, Москва, 119991, Россия)

## *Ключевые слова*

автобиографическая память, эвокативные объекты, произвольность, саморегуляция, психологические орудия, самоопределяющие ментальные фотографии, самоопределяющие воспоминания, личность

## *Аннотация*

Уникально человеческий путь перехода к самоуправлению психическими процессами заключается в освоении “мысленных” орудий. Факт бытования материальных фотографий в качестве эффективного триггера автобиографической памяти позволил предположить существование их функционального идеального аналога – воспоминаний о наиболее значимых снимках. К 185 добровольцам обратились с просьбой вспомнить, описать и оценить по ряду шкал фотографии, которые максимально выражают их личность. Полученные самоотчеты о “самоопределяющих ментальных фотографиях” показывают высокую субъективную привлекательность последних, их функциональную насыщенность и адресацию к широкой номенклатуре личностных свойств вспоминающих. Факторный анализ субъективных оценок этих ментальных образов выявил три фактора, проинтерпретированных как подтверждение качественных различий в типах идеальных мнемических средств. Образы с высокими показателями по фактору “Фокус на событии” служат эвокативными средствами извлечения ценностного личного опыта из эпизода прошлого. Воспоминания с высоким весом фактора “Детальность образа Я” опосредствуют диалог с самим собой в различных временных ипостасях. При высоком значении фактора “Целостное Я” иницируется переживание единства своей личности и судьбы, манифестация осознания смысловой истории своего бытия.

## *Информация о финансовой поддержке*

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-28-00368]

---

Статья поступила 14.08.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 07.09.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

*Нуркова В.В., Сулим О.С.* Эвокация Я: самоопределяющие ментальные фотографии // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 6. С. 61–76. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060052> EDN: MNYMKP

Nourkova, V.V., and O.S. Sulim. 2023. Evokatsiia Ya: samoopredel'aiushchie mental'nye fotografii [Evocation of the Self: Self-Defining Mental Photographs]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 61–76. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060052> EDN: MNYMKP

Для того, чтобы быть собой, действовать от своего имени и проживать свою подлинную жизнь, человеку необходимо помнить себя в контексте времени, чтобы соотносить свои сегодняшние выборы и поступки со сделанными ранее. Полноценное функционирование личности определяется способностью удерживать идентичность вопреки меняющимся обстоятельствам. Когнитивным базисом данной способности служит автобиографическая память (АП). Обычно доступ к воспоминаниям опирается на культурную инфраструктуру значимых материальных эвокативных объектов (Нуркова, Гофман 2022). Означает ли это, что при отсутствии возможности использовать внешние напоминания человек утрачивает личностное своеобразие? Согласно культурно-исторической психологии, уникально человеческий путь преодоления ситуативной детерминации поведения и перехода к фундаментальному самоуправлению заключается в опосредствовании психических процессов мысленными орудиями (Выготский 1984). Поскольку одним из наиболее эффективных аккумуляторов и триггеров автобиографических воспоминаний является фотография (Нуркова 2020), мы предположили, что с помощью мысленного обращения к наиболее значимым фотографиям, человек актуализирует ценностно насыщенные воспоминания о важных и переломных эпизодах жизни, рефлексивирует над динамикой своих главных психологических качеств, переживает идентичность как единство целостного вневременного Я.

### Принцип стимульной обусловленности воспоминаний

Потенциальный объем памяти человека немыслимо велик. Мозг способен архивировать в распределенных нейронных ансамблях миллионы гигабайт информации (Bartol et al. 2015; Wang et al. 2003). При этом если вычисления на основе количества непосредственных анатомических контактов между клетками нервной системы приводят к выводу об астрономическом масштабе базы данных памяти (коннектом, *connectome*; Seung 2012; Sporns 2011), то гиперсетевые модели (когнитом; Анохин 2021) на порядок увеличивают степень ее сложности и емкости. Идея о тотальной фиксации всех событий в памяти разделяется многими представителями современной когнитивной науки (Dudai 2011).

Однако практически безграничный объем долговременной памяти находится в напряженном противоречии с жесткими лимитами возможности его проявления в актуальной деятельности, что дискутируется в рамках концепций “воплощенного познания” (*embodied cognition*; см., напр.: Wilson 2002; Лекторский 2023). Суть проблемы в том, что взаимодействие субъекта с миром со стороны физического тела ограничено разрешительной способностью сенсорных систем, мускульной силой/зоной досягаемости конечностей и осуществляется в постоянном цейтноте. При этом каждая выполняемая задача требует весьма конкретного информационного обеспечения. Возможно, именно в этом причина зеркальной скудости симультанно осознаваемого субъектом опыта, обозначаемого терминами “эмпирическое сознание” и “рабочая память” (Cowan 2010). Процессы рабочей памяти позволяют оперировать одновременно не более чем шестью единицами материала, протекают крайне медленно, требуют поддержки истощимыми ресурсами внимания и уязвимы для негативного воздействия (Нуркова 2015). Установленные эволюцией неизменяемые границы рабочей памяти (Inoue, Matsuzawa 2007; Blasiman, Was 2018) вынуждают долговременную память к строго дозированному включению прошлого опыта в русло текущей жизнедеятельности. Воспроизведению поддается только то содержание, которое соответствует “подсказке” наличной ситуации, актуальному состоянию субъекта и требованиям решаемой задачи.

## Функциональный тупик ситуационной детерминации автобиографической памяти

Стимульная обусловленность воспоминаний распространяется и на наиболее антропогенетически новую, только человеку присущую систему памяти – автобиографическую. Для обозначения класса естественных и искусственных предметов, провоцирующих автобиографические воспоминания, психоаналитик Кристофер Боллас в конце 80-х годов прошлого века ввел термин “эвокативные объекты”: “Невозможно на самом деле вспомнить кого-то или о чем-то, если нет реального объекта, позволяющего сделать это” (Bollas 2009: 56).

Принятие тезиса о безальтернативной зависимости процесса воспоминания от внешних стимулов в приложении к АП ставит под сомнение фундаментальное положение об автономности личности, во всяком случае в той мере, в которой личность отождествляется с ее осознанной автобиографией (McAdams 2018; Polkinghorne 1988; Singer et al. 2013). Только находясь в смысловом поле порожденного им автобиографического самоописания – “помня себя”, человек способен на ценностно-ориентированное поведение, т.е. действовать как личность; “Мы – это истории, которые рассказываем о себе”, – писал П. Иакин (Eakin 2008: ix). Поскольку АП – это “база данных” для ответов на вопросы: “Кто я?”, “Какой я?”, способность произвольно обращаться к ее содержанию – неотъемлемое условие функционирования личности.

Однако, если личность укоренена в АП, а осознание мнемического материала предопределено окружающими эвокативными стимулами, то в какой мере можно говорить об устойчивой, интегрированной во времени, свободной личности? Философ Р. Хиерсминк утверждает: “Кем мы являемся как личности, зависит от распределенной сети внешних эвокативных структур” (Heersmink 2018: 1830). Иными словами, без напоминаний о своей идентичности субъект погружается в личностное забытие, буквально превращаясь в “человека без свойств”. Вернее, его личностные свойства деградируют к свойствам доличного уровня. Личность, бытие которой управляется существующей независимо от нее семиотической системой, не может выступать инстанцией истинно активного действия. Таким образом, с одной стороны, личность представляет собой “мерцающий” и зависимый от внешних напоминаний психологический феномен, а с другой стороны, АП имеет статус онтологического основания и источника специфически человеческого модула существования. АП получает при этой трактовке статус “серого кардинала”, который, будучи сам связан жесткими ограничениями, скрыто диктует личности рамки возможного.

Такое понимание работы АП противоречит ее центральной антропогенетической задаче как предпосылке возможности становления автономной личности с индивидуальной Я-концепцией и самооценкой. Именно с этой целью культурной эволюцией была “изобретена” способность конструировать субъективно достоверную событийно-концептуальную историю своей жизни, осознавать себя в контексте времени, продуцировать воспоминания о личном прошлом, совершать мысленные путешествия в прошлое и будущее, оставаясь феноменологически тождественным самому себе субъектом проживаемого жизненного пути.

Тот факт, что АП является психологическим инструментом смещения мотивационного центра тяжести личности с побуждений, обусловленных ситуацией “здесь и теперь”, к перспективе “там и тогда” (с причинами из прошлого и целями в будущем) содержит серьезный когнитивный вызов: нужно, с одной стороны, научиться игнорировать провокации актуальных внешних триггеров памяти (Nourkova, Gofman 2023), с другой – намеренно вызывать такие воспоминания, которые дают человеку ресурс для преодоления препятствий на пути к целям и сохранения целостности своей личности в самых тяжелых условиях.



## Пути преодоления ситуативной детерминации памяти

В ходе культурно-исторического пути развития *homo sapiens* совершил ряд эволюционных изобретений, позволяющих избежать пассивного дрейфа в поле стимулов-аффордансов (от англ. *affordance* – возможность действия), провоцирующих импульсивные формы поведения. Таким антропологическим изобретением, существенно смягчающим конфликт между долговременной и рабочей памятью, стало кодирование информации вне организма, что сняло проблему замкнутости памяти в субъекте и открыло ее для многих пользователей (о теориях “расширенной памяти” см.: *Michaelian, Sutton 2013; Sutton 2010*). Современный человек чаще всего комбинирует материал, декодированный из долговременной памяти и с внешних носителей. Потенциал преодоления ситуативной детерминации памяти заключается также в том, что человек способен, во-первых, планировать специфическое мнемическое напряжение в определенных обстоятельствах будущего, используя как традиционные, так и авторские эвокативные объекты, во-вторых, управлять памятью с помощью мнемических команд, в-третьих, снимать принудительность средовых триггеров памяти, что позволяет перейти к самоуправлению психическими процессами.

В контексте данной работы особенно важна третья линия. Согласно Л.С. Выготскому, прогресс сознания разворачивается на пути интериоризации (от лат. *interior* – внутренний) – перехода от совершения психологических действий с опорой на материальные орудия к внутреннему опосредствованию идеальными, “мысленными” орудиями. Если раньше для решения задачи требовалось непременно вступить во взаимодействие с объектами внешнего мира (напр., для того чтобы вспомнить событие, нужно было посмотреть на фотографию в альбоме), то теперь данная операция может осуществляться “в уме” за счет использования психологических аналогов этих объектов (соответствующую фотографию достаточно вспомнить). Интериоризация внешних средств является реальным механизмом свободы душевной жизни человека и его поведения. Оснащение психики системой идеальных средств позволяет человеку в его деятельности не только свободно выходить за пределы “здесь и сейчас”, но и творчески трансформировать реальность. Именно формирование внутренней сети идеальных эвокативных объектов и дает человеку способность по собственной воле “телепортироваться” в мир памяти.

### Самоопределяющие ментальные фотографии

Основой произвольной регуляции АП становятся культурные изобретения для аутоэмоции, неразрывно связанные с развитием технологий фиксации, сохранения и избирательного использования автобиографического материала. На пути технологического обеспечения становления АП в европейской культуре одной из бесспорных вех является распространение фотографии (с 1840 годов), которое во многом определило, что и как современный человек помнит о себе.

Связь фотографии и памяти была осознана уже в первые десятилетия после ее изобретения. Хрестоматийной стала характеристика фотографии как “зеркала с памятью” (*Holmes 1861: 14*). Сегодня фотография превратилась в оптимальный инициатор и аккумулятор воспоминаний. При этом она не заменяет память, не наращивает ее мощность механически, а качественно развивает, выводя воспоминание за рамки кадра, а порой становясь символом изображенной на ней личности.

Эвокативный потенциал материальной фотографии относительно различных систем памяти уже обсуждался в монографии одного из авторов данной

статьи (Нуркова 2020). Поэтому ниже мы обратимся к феномену воспоминаний о фотографиях, при помощи которых человек активирует различные пласты АП, что может стать средством рефлексии динамики отдельных психологических качеств и обеспечивать переживание идентичности и самоидентичности Я.

Идея изучения “самоопределяющей фотографии” как визуального аналога феномена “самоопределяющих воспоминаний”, совокупность которых является своеобразным экзистенциальным “автографом” личности, представляющим собой метафорическое выражение ее ядерной мотивации, устойчивых черт и ведущих целей (Нуркова 2022), возникла у нас на фоне активного обсуждения психологами этого феномена. В литературе приводятся убедительные данные о потенциале самоопределяющих воспоминаний как средстве активного воздействия на протекание разноплановых психических процессов и поведение.

Самоопределяющие воспоминания – исключительно редкие продукты эмоционально-когнитивного преобразования личного опыта. Аналогично самоопределяющие фотографии – результат строгой селекции корпуса реально существующих снимков, лишь немногие из которых приобретают статус внутреннего средства, становятся “ментальными”. О таком исключительном классе фотографий Ханна Белофф пишет: “Есть фотографии, которые каждый из нас хранит в своей душе всегда. Их можно назвать личными образами (*icons*), и они играют крайне важную роль в нашей психической жизни” (Beloff 1985: 20). Поскольку ментальные фотографии нематериальны, исчезает проблема зависимости от средового провокатора при свободном воспроизведении тех автобиографических воспоминаний, которые соответствуют, с одной стороны, текущим целям, а с другой – адресуются к устойчивым личностным диспозициям. Самоопределяющая ментальная фотография (СМФ), согласно нашему предположению, может опосредствовать также и самый высокий уровень иерархии психических феноменов – целостное переживание самоидентичности ядра личности, своей сущности.

### Эмпирическое исследование самоопределяющих ментальных фотографий

**Цели и гипотезы исследования.** Цель проведенного исследования заключалась в изучении свойств и функций воспоминаний о фотографиях, которые люди оценивают как выражающие их личность. Исследование направлялось следующими гипотезами:

1. В памяти современного человека представлены воспоминания о фотографиях, которые оцениваются им как аккумуляторы личностной идентичности.

2. СМФ используются как намеренно, так и спонтанно в качестве средств извлечения личного опыта из событий жизни, поддержания виртуальных социальных связей, регуляции эмоционального состояния и поведения, переживания аутентичности и самоидентичности личности.

3. Комплексы субъективных характеристик СМФ связаны с различными стратегиями функционирования в системе “память-личность”: воспроизведением конкретного ценностно насыщенного эпизода прошлого; построением диалога между разновременными Я; обеспечением доступа к переживанию интегральной идентичности личности.

Участниками исследования стали 185 добровольцев в возрасте от 16 до 71 года (среднее = 35,95; SD = 12,55), из них 36 мужчин (19,46%) и 149 женщин (80,54%).

Исследование проводилось онлайн с использованием формы Google-опросника. После информированного согласия на участие и указания основных де-

мографических данных респонденты получали инструкцию: “Вспомните, пожалуйста, фотографию из Вашего личного архива, с помощью которой Вы могли бы описать, что Вы за человек. Эта фотография должна отражать важные свойства Вашей личности и вызывать у Вас яркие эмоции (позитивные или негативные). Содержание фотографии может быть любым: Вы можете присутствовать на этой фотографии (в одиночку или с кем-то) или занимать позицию наблюдателя, оставаясь за кадром. Фотография, о которой Вы вспоминаете, может относиться к любому возрасту и любой ситуации, но сделана не менее года назад. Важно, что Вы хорошо помните эту фотографию без обращения к снимку или файлу”.

Вспомнив фотографию, респонденты давали ее краткое содержательное описание, датировали, а затем оценивали по 5-балльным шкалам следующие параметры: привлекательность фотографии; степень психологической близости образа; степень выявленности в образе личностных особенностей респондента; частоту вспоминания этого фото в прошлом; информированность о месте съемки, фотографе, близких по времени, но не вошедших в кадр событиях; детальность периферии снимка. В случае, если на фотографии был сам вспоминающий, его просили оценить детальность воспоминания своего лица, тела и одежды, степень “похожести” образа на себя. В заключение участники должны были объяснить выбор именно этого фото, назвать воплощенные в образе личностные характеристики и ситуации, когда оно вспоминается. С учетом того, что 20 участников описали по две СМФ, было получено 205 полных протоколов.

**Результаты эмпирического исследования.** Феномен СМФ, в высокой степени отражающий по данным самоотчетов сущность личности респондентов, представлен в психической жизни 72% участников. Оказалось, что оценка личностной выразительности СМФ связана с временной дистанцией до момента воспроизведения, а не с возрастом на снимке. Участники, оценивающие на 4 и 5 “личностную выразительность” образа, описывали более отдаленные во времени фотографии в качестве самоопределяющих (средняя дистанция = 8,739 года,  $SD = 13,655$ ) по сравнению с теми, кто оценил их как менее выразительные (при оценках 1–3, средняя дистанция = 4,381 года,  $SD = 7,610$ ). Различие во временной дистанции является значимым:  $t(203) = 2,242$ ,  $p = 0,026$ . Можно предположить, что образ, адресованный к завершённому интервалу самоидентичности (Я-прошлый, Я-иной), помогает удерживать целостность личности во времени и поэтому более пригоден для аккумуляции своих устойчивых характеристик. Кроме того, величина временной дистанции влияет на процесс схематизации опыта, что позволяет “стереть случайные черты” и придает СМФ своеобразную психологическую “выдержанность”. Наиболее значимыми предикторами высокой оценки самоопределяющего потенциала фото выступили психологическая близость ( $p < 0,001$ ,  $R^2 = 0,272$ ,  $\beta = 0,461$ ) и субъективная частота воспроизведения ( $p < 0,001$ ,  $R^2 = 0,136$ ,  $\beta = 0,369$ ), которые совместно объясняют 40,8% общей дисперсии. Данные признаки свидетельствуют об активном присутствии в сознании фотоподобных образов, возникших на основе материальных фотографий, но далее существующих в идеальной форме.

В эксплицированные СМФ респонденты включили максимально привлекательные образы (среднее = 4,72 [0,598]) при отсутствии однозначно непривлекательных, что свидетельствует о выборе средства автокоммуникации в соответствии с принципом “психологической комфортности”. Можно ожидать, что при личностном кризисе или эмоциональных расстройках картина была бы противоположной.

**Отбор СМФ** разворачивался между полюсами спонтанности и рефлексивности. В первом случае респонденты (26/12,7%) сообщали об автоматическом

доступе к искомому образу, когда человек “наталкивается” на появившееся в сознании фотоподобное представление и лишь затем анализирует его (респ. 26: “Фото само пришло в голову. Мое ощущение от этого образа совпадает с моим ощущением себя”). При втором варианте “ключом” к СМФ может выступать частота предшествующих воспроизведений (респ. 45: “Я почему-то часто ее вспоминаю, я там очень живая, счастливая, теплая, здоровая и радостная”). Поиск может осуществляться с формулировкой критериев выбора (респ. 103: “Мне нравится то состояние, в котором была сделана фотография. Я была в хорошем настроении, у себя дома, в окружении приятных для меня вещей и нравилась себе. Это то, как мне нравится себя чувствовать”).

*Номенклатура личностных качеств*, которые респонденты выражают с помощью СМФ, крайне широка – названо 103 качества (см.: Табл. 1).

Таблица 1

**Личностные качества, выраженные  
самоопределяющими ментальными фотографиями**

| Тематические группы личностных качеств                | Конкретные качества  | Количество упоминаний/<br>% случаев |
|---|--|-------------------------------------|
| Жизненные силы  | Витальность, внутренняя сила, жизнерадостность, жизнестойкость, наслаждение моментом, интерес к жизни, уверенность в себе, оптимизм, удовлетворенность жизнью, непосредственность, детскость, естественность, спонтанность, открытость, ценность настоящего времени, сексуальность | 40/19,5%                            |
| Позитивная ориентация на других людей                 | Доброта, дружелюбие, добродушие, доброжелательность, коммуникабельность, порядочность, способность прощать, стремление помочь, забота, теплота, радушие, ценность семьи и дружбы   | 38/18,5%                            |
| Свойства эмоциональной сферы                          | Эмоциональность, беззаботность, веселость, благодатное состояние, задорный нрав, улычивость, замкнутость, лиричность, романтичность, нежность, позитивность, ранимость, обидчивость, одиночество, любовь к познанию, любовь к природе  | 37/18%                              |
| Стремление к самоидентификации и бытийной подлинности | Аутентичность, гармония, душевная глубина, индивидуальность, искренность, разнообразие, самодостаточность, свобода, собранность, целостность, стремление к единству с миром  | 33/16,1%                            |
| Самоконтроль  | Спокойствие, устойчивость, терпеливость, твердость, сдержанность, самообладание, умиротворение, тревожность, суетливость   | 24/11,7%                            |
| Активность  | Целеустремленность, способность преодолевать трудности, стремление двигаться дальше, профессионализм, настойчивость, упорность, авантюризм, бунтарство   | 20/9,8%                             |
| Любовь  | Любовь   | 14/6,8%                             |

|                               |  |         |
|-------------------------------|--|---------|
| Счастье                       | Счастье  | 14/6,8% |
| Свойства познавательной сферы | Наблюдательность, мечтательность, рассудительность, рефлексивность, созерцательность, самоирония, креативность, диалектизм | 14/6,8% |
| Обобщенные качества внешности | Красота, имидж, неуклюжесть, медлительность  | 14/6,8% |

За исключением одного случая, когда автор говорит о “ненависти к себе” (респ. 85: “...я сижу на офисном стуле в пальто склонив голову, опершись на руку в перчатке”), все образы связаны либо с позитивными, либо с нейтральными качествами.

*Анализ функционального репертуара* позволил выделить шесть групп причин обращения к СМФ. Наиболее часто (61/29,8%) актуализация этих образов включена в задачу *саморегуляции эмоциональных состояний и поведения* (респ. 5: “Вспоминая эту фотографию, я ставлю цель – закончить важные дела, чтобы снова насладиться этим волшебным ощущением”). Второе место по частоте (56/27,3%) занимают воспоминания, где СМФ выполняют роль контекстных триггеров, входя в сознание реактивно (респ. 44: “Когда гугл напоминает о событиях прошлого”). Следующей по частоте оказалась функция *выстраивания истории изменения и развития Я* (24/11,7%), тогда СМФ провоцирует ностальгию и/или познание диахронического аспекта своей личности (респ. 19: “Тоска по молодости”; респ. 25: “Для напоминания о моем пути и моих сильных сторонах”). Затем с равной частотой (20/9,8%) следуют функции *переживания аутентичности Я и самопрезентации*. Аутентичность Я находит опору в СМФ для удержания реальности тех личностных свойств, которые не востребованы текущей ситуацией (респ. 34: “Напоминать себе, кто я и зачем”; респ. 106: “Когда мне нужно вспомнить, что внутри меня всегда есть часть этого любознательного, доброго, открытого ребенка, которая может свободно радоваться мелочам, животным и жизни”). При самопрезентации СМФ предполагает материальное фото, представляющее субъекта в социуме (респ. 20: “Если нужно прислать кому-нибудь фотографию, чтобы понравиться”). Для *поддержания реальных и виртуальных социальных связей* адресуются к СМФ 15 участников (7,3%) (респ. 167: “Когда думаю о близких людях, любящих меня”; респ. 193: “Когда всплывают грустные воспоминания о родителях, о том что уже не увижу их, не поговорю”).

*Визуальное содержание* СМФ изредка фокусировалось на образе других людей (4/2%) или на безлюдной композиции (15/7,3%). Воплощение сущности своей личности в образе другого предоставила, например, респ. 164: “Это мой улыбающийся старший сын”. Примером СМФ, где суть личности моделируется визуальной метафорой, служат данные респ. 126: “Небольшая зеленая лужайка в городском парке. На ней скульптура, представляющая собой две размашисто и бодро шагающие ноги, соединенные петлей. Тела нет, только две босые, целеустремленные, связанные узлом ноги”.

Большинство респондентов (147/71,4%) эксплицируют свою личность портретом, но даже гипертрофированный индивидуализм СМФ (напр., респ. 163: “Я стою посреди безлюдной улицы. над сырой каменистой землей нависают серо-голубые гроззовые тучи. вокруг меня никого, только безлиственные деревья притаились где-то в углу...”) не приводит к исчезновению воспоминания о фотографе (75% участников помнят его хорошо или очень хорошо).

Лишь 9 (4,4%) респондентов описывали селфи. Предположим, что низкая

представленность селфи среди СМФ объясняется утратой значимого коммуникативного контекста создания изображения.

*Смысловым центром* СМФ часто является взгляд изображенного на фото (респ. 146: “Взгляд в будущее, мудрость, праздник, счастье, хорошо помню фото: мое лицо на фоне новогодней елки, горят гирлянды, висят новогодние шары...”). Порой адресат взгляда разделяет с вспоминающим смысл образа, так что формально эгоцентрическая фотография по сути является диадной, диалогичной (респ. 28: “Я сижу одна на каменных старинных ступеньках лестницы большого храма Донского монастыря. Тишина. Вокруг никаких чужих людей нет, но передо мной моя маленькая дочка и муж, который делает эту фотографию, я смотрю на них и думаю, что кроме них мне никто не нужен”). Роль фотографа при описании СМФ связана с осознанием конституирования сути своей личности взглядом другого (респ. 96: “Что для меня важно, фотографировал меня мой муж, кроме нас не было никого, поэтому я очень похожа на себя”).

Около пятой части респондентов явно включили в СМФ образы других людей. Значимым окружением вспоминающего выступают: целостная семейная общность (респ. 57: “Члены моей семьи у ворот дачи и все смеются”), дети (респ. 174: “На фотографии изображено море и пляж, у волнорезов стою я и мой сын, мы одеты в футболки и шорты и улыбаемся”), супруги и романтические партнеры (респ. 192: “Я с мужем в осеннем лесу. Мы обнимаемся”), друзья (респ. 21: “На фотографии я сижу в ванной в одежде, ванна пустая... с подружкой, мы смеемся и жестикулируем. Это фото отражает то, что я часто оказываюсь в необычных, забавных местах и ситуациях, но меня всегда окружают близкие люди и я не теряю энтузиазма”), попутчики в путешествиях (респ. 19: “Это фотография сделана более 32 лет назад, на ней я стою между двух молодых женщин, с которыми я была в турпоездке”) и коллеги (респ. 46: «На фотографии я со студентами в учебной аудитории “Отделение сестринского ухода”»). Порой образ представлял собой симбиоз между человеком и животным (респ. 31: “Я сижу на большой ветке дерева вместе со своей собакой, целую ее в морду”; респ. 123: “Я в соломенной шляпе на фоне цветов улыбаюсь, а рядом вороной жеребенок”).

Важно указать, что не наблюдается однозначной взаимосвязи между возлагаемыми на СМФ функциями, делегируемыми им личностными характеристиками и феноменологическими качествами мнемического образа. Однако обнаружены закономерно более протяженная временная дистанция, отделяющая от настоящего момента образы, вовлеченные в создание истории Я:  $F(6,198) = 2.632$ ,  $p = 0,018$ ,  $\eta_p^2 = 0,095$ , и парадоксально низкая субъективная привлекательность образов, которые используются для самопрезентации, по сравнению с носителями всех иных типов функциональной нагрузки:  $F(6,198) = 2,975$ ,  $p = 0,008$ ,  $\eta_p^2 = 0,08$ . В последнем случае можно предположить сверхчувствительность к вероятности внешней критики образа, что ведет к занижению декларируемой оценки его привлекательности.

*Типология самоопределяющих ментальных фотографий.* На завершающем этапе анализа данных создавалась типология внутренней представленности СМФ самому субъекту. Результаты эксплораторного факторного анализа методом главных компонент с вращением Варимакс позволили выделить три фактора, объясняющих 56,499% дисперсии (22,045%, 17,626% и 16,828% соответственно) при удовлетворительных показателях КМО (0,695) и критерия сферичности Барглетта ( $\chi^2 = 545,100$ ,  $df = 55$ ,  $p < 0,001$ ). Полученная факторная структура представлена в Таблице 2.

Таблица 2

### Результаты факторизации субъективных оценок совокупности самоопределяющих ментальных фотографий

|  | Факторы        |                |                |
|--|----------------|----------------|----------------|
|  | 1              | 2              | 3              |
| <b>% объясненной дисперсии</b>                             | <b>22,045%</b> | <b>17,626%</b> | <b>16,828%</b> |
| Я хорошо помню, что происходило до и после момента съемки  | 0,782          |                |                |
| Я хорошо помню человека, который сделал этот снимок        | 0,768          |                |                |
| Я хорошо помню место, где была сделана эта фотография      | 0,709          |                |                |
| Возраст в момент создания снимка                           | 0,635          |                |                |
| Я могу детально представить фон снимка                     | 0,534          |                |                |
| Я могу детально представить свое лицо на снимке            |                | 0,912          |                |
| Я могу детально представить свою фигуру и одежду на снимке |                | 0,909          |                |
| Мне нравится эта фотография                                |                |                | 0,733          |
| Образ является для меня психологически близким             |                |                | 0,732          |
| Я часто вспоминаю об этой фотографии                       |                |                | 0,564          |
| Образ на фотографии очень похож на меня в жизни            |                |                | 0,519          |

Поскольку в первый фактор, названный “Фокус на событии”, вошли переменные, охватывающие не только содержание снимка, но и более широкие характеристики события, во время которого снимок был сделан, а также возраст респондента в момент съемки, то актуализация СМФ с высокими показателями по данному фактору служит своеобразным мнемическим якорем, т.е. средством, обеспечивающим качественный доступ к автобиографически ценному эпизоду прошлого.

Второй фактор (“Детальность образа Я”) объединил оценки воспоминаний о своем внешнем облике на СМФ. Вспоминая себя с опорой на такой образ, человек испытывает двойственное ощущение “это я и не я”, которое стимулирует рефлексию своих как стабильных во времени, так и динамичных индивидуальных качеств, что обеспечивает условия выстраивания диалога между инстанциями “Я прошлое” и “Я настоящее”. В процессе коммуникации разновременных Я осуществляется анализ личностных изменений.

Переменные, вошедшие в третий фактор (“Целостное Я”), отражают степень интеграции выбранной для описания фотографии с Я-концепцией вспоминающего, что выражается в оценках привлекательности, психологической близости и субъективной “похожести” фото, а также в частом обращении к воспоминанию о нем. СМФ, характеризующиеся высокими значениями по этому фактору, служат средствами доступа к целостному переживанию самоидентичности, метафорически заключенной в снимке. СМФ такого типа являются мощными стимулами-средствами актуализации переживаний единства своей личности и судьбы, манифестации осознания своего бытия.

Поскольку факторы независимы друг от друга, гипотетически возможны восемь крайних типов феноменологически различных СМФ при соответствующих сочетаниях высоких и низких показателей по каждому из факторов. Примеры СМФ, обладающих ярко выраженными факторными профилями, представлены в Таблице 3.

Таблица 3

### Примеры самоопределяющих ментальных фотографий с выраженными факторными профилями (высокое значение – 4, низкое значение – 1)

| Значения по факторам |                      |             | Описание фотографий  | Качества   |
|----------------------|----------------------|-------------|--|--|
| Фокус на событии     | Детальность образа Я | Целостное Я |  |  |
| Высокое              | Высокое              | Высокое     | Я стою на горе, а за мной в небе парапланы. В тот день мы летали на парапланах, а потом поднимались на эту гору. Для меня подъем был сложным, дыхание сбивалось, но я счастлива. Это был очень счастливый день и последняя поездка до потери.  | Любовь к природе, небу, высоте, моему любимому человеку, который меня снимает. То, что нужно идти до конца, преодолевать сложности |
|                      |                      |             | Я стою с сыном на паровозе времен Великой Отечественной войны в музее под открытым небом   | Напористость, уверенность, стремление двигаться дальше   |
| Высокое              | Высокое              | Низкое      | Это мой день рождения, любимый человек меня не поздравил. Родственники подарили мне подарок и цветы, и на фото я с красными глазами и цветами  | Я умею прощать   |
|                      |                      |             | Получение диплома в университете   | Способность достигать цели   |
| Высокое              | Низкое               | Низкое      | Мы (семья) стоим в Мельбурне на фоне Национальной картинной галереи, улыбаемся, после посещения выставки   | Любовь к жене и детям  |
|                      |                      |             | Это моя свадебная фотография. Что для меня важно, фотографировал меня мой муж, кроме нас не было никого, поэтому я очень похожа на себя  | Красота в сложности, красота не для всех   |
| Низкое               | Низкое               | Низкое      | Официальный портрет для сайта. Одета в белую шелковую блузку, синий пиджак и черную юбку. Волосы заколоты на затылке. Я стою вполборота  | Доброжелательность   |
|                      |                      |             | Снимок красной розы  | “Ничто не вечно под луной”   |
| Низкое               | Высокое              | Низкое      | На черно-белой фотографии изображена я за партой в школе. Передо мной лежит букварь, на нем букет из гладиолусов. На мне школьная форма. Волосы собраны и завязаны бантом, не туго, а свободно. Некоторые короткие пряди не собираются в хвост, обрамляют все лицо. Сажу я с серьезным сосредоточенным выражением лица. Смотрю прямо в объектив камеры | Я начала очень рано рефлексировать   |
|                      |                      |             | Фотография с похорон мамы. Стою в профиль, траурный вид, кто-то рядом, сдерживаю эмоции, смотрю на себя со стороны   | Контроль собственных эмоций  |



|         |         |         |   |   |
|---------|---------|---------|---|---|
| Низкое  | Высокое | Высокое | На данной фотографии изображены я и мои любимые дети, мы стоим на набережной в Испании – я стою посередине, сын сидит в детской коляске слева от меня, а моя дочь – справа  | Семейные ценности   |
|         |         |         | Мне лет 5, может чуть меньше. Папа лежит на диване в нашей старой квартире и корчит рожи, а я в смешной кофте и в трусах, развалилась на нем как на большом камне. Я тоже корчу рожицу, язык на бок, а на голове нелепый бантик | Там я настоящая, мой внутренний ребенок                           |
| Высокое | Низкое  | Высокое | Лодка, почти два часа ночи и конец июня. На небе серебристые облака. Небольшое озеро с островком посередине. На берегу вдаль догорает костер и все уже спят   | Любовь к природе и путешествиям, романтика и наслаждение моментом |
|         |         |         | Моя комната, спальня. Кровать застелена, включен свет. Вся кровать завалена моей одеждой, между шкафом и кроватью тоже много шмоток   | Суетливость, тревожность, то, что я такая же, как все люди        |
| Низкое  | Низкое  | Высокое | На фото мне около 3-5 лет, я держу в правой ручке фломастер, фото ч/б, волосы до плеч, челка прямая, платье, гольфы, стол рядом, позади полка с книгами и пластинками, немного грустная и сосредоточенная                       | Творческое начало, самодостаточность, одиночество                 |
|         |         |         | На этой фотографии я сижу на кухне за столом, пью чай с вареньем. Мне на фото лет 7   | Состояние радости, благополучия                                   |

\* \* \*

По результатам исследования были сделаны следующие выводы:

1. Проведенное исследование доказало, что воспоминания о фотографиях, которые люди оценивают как выражающие их личность (о самоопределяющих ментальных фотографиях – СМФ), включены в психическую жизнь современного человека.

2. СМФ выполняют роль идеальных мнемических средств обращения к разным пластам материала автобиографической памяти.

3. В качестве причин обращения к СМФ названы: саморегуляция эмоциональных состояний и поведения, анализ своих психологических качеств и личностных особенностей, выстраивание истории изменения и развития себя как личности, необходимость переживания аутентичности Я, самопрезентация, поддержание реальных и виртуальных социальных связей – что свидетельствует о разнообразии функционального репертуара СМФ.

4. Выделено 3 различных типа СМФ, феноменологические характеристики которых закономерно обеспечивают реализацию различных стратегий их использования:

- через извлечение ценностно насыщенного личного опыта из эпизода прошлого;
- через диалог с самим собой в различных временных ипостасях;
- через инициирование переживания целостной самоидентичности.

*Научная литература*

- Анохин К.В.* Когнитом: в поисках фундаментальной нейронаучной теории сознания // Журнал высшей нервной деятельности им. И.П. Павлова. 2021. Т. 71. №. 1. С. 39–71. <https://doi.org/10.31857/S0044467721010032>
- Выготский Л.С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 6, Научное наследство. М.: Педагогика, 1984.
- Лекторский В.А.* Психологическая теория деятельности А.Н. Леонтьева и современные когнитивные исследования // Вестник Московского университета. Серия 14, Психология. 2023. № 2. С. 67–83. <https://doi.org/10.11621/LPJ-23-16>
- Нуркова В.В.* Проблема неточности воспоминаний в перспективе многокомпонентной модели памяти // Мир психологии. 2015. № 2. С. 35–49.
- Нуркова В.В.* Психология фотографии. Культурно-исторический анализ. М.: Юрайт, 2020.
- Нуркова В.В.* Самоопределяющие автобиографические воспоминания в системе лично-мнемических межфункциональных связей // Культурно-историческая психология. 2022. Т. 18. № 1. С. 79–89. <https://doi.org/10.17759/chp.2022180108>
- Нуркова В.В., Гофман А.А.* Управляемое забвение: четыре типа амнезогенных практик // Сибирские исторические исследования. 2022. № 2. С. 33–58. <https://doi.org/10.17223/2312461X/36/3>
- Bartol T.M., Jr et al.* Nanoconnectomic upper Bound on the Variability of Synaptic Plasticity // eLife. 2015. Vol. 4. P. e10778. <https://doi.org/10.7554/eLife.10778>
- Beloff H.* Camera Culture. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- Blasiman R.N., Was C.A.* Why is Working Memory Performance Unstable? A Review of 21 Factors // Europe's Journal of Psychology. 2018. Vol. 14. No. 1. P. 188–231. <https://doi.org/10.5964/ejop.v14i1.1472>
- Bollas C.* The Evocative Object World. L.: Routledge, 2008.
- Cowan N.* The Magical Mystery Four: How is Working Memory Capacity Limited, and Why? // Current Directions in Psychological Science. 2010. Vol. 19. No. 1. P. 51–57. <https://doi.org/10.1177/0963721409359277>
- Dudai Y.* How Big Is Human Memory? // Learning & Memory. 2011. No. 3. P. 341–365. <https://doi.org/10.1101/lm.3.5.341>
- Eakin P.J.* Living Autobiographically: How We Create Identity in Narrative. Ithaca: Cornell University Press, 2008.
- Heersmink R.* The Narrative Self, Distributed Memory, and Evocative Objects // Philosophical Studies. 2018. Vol. 175. P. 1829–1849. <https://doi.org/10.1007/s11098-017-0935-0>
- Holmes O.W.* Sun-Painting and Sun-Sculpture: With a Stereoscopic Trip Across the Atlantic // Atlantic Monthly. 1861. Vol. 8. No. 45. P. 13–29.
- Inoue S., Matsuzawa T.* Working Memory of Numerals in Chimpanzees // Current Biology. 2007. Vol. 17. No. 23. P. R1004–R1005. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2007.10.027>
- McAdams D.P.* Narrative Identity: What Is It? What does It Do? How do You Measure It? // Imagination, Cognition and Personality. 2018. Vol. 37. No. 3. P. 359–372. <https://doi.org/10.1177/0276236618756704>
- Michaelian K., Sutton J.* Distributed Cognition and Memory Research: History and Current Directions // Review of Philosophy and Psychology. 2013. Vol. 4. P. 1–24. <https://doi.org/10.1007/s13164-013-0131-x>
- Nourkova V.V., Gofman A.A.* The “Sites of Oblivion”: How not to Remember in a World of Reminders // Memory Studies. 2023. P. 17506980231176039. <https://doi.org/10.1177/17506980231176039>

- Polkinghorne D.P.* Narrative Knowing and the Human Science. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Seung S.* Connectome: How the Brain's Wiring Makes Us Who We Are. Boston (MA): Houghton Mifflin Harcourt, 2012.
- Singer J.A., Blagov P., Berry M., Oost K.M.* Self-Defining Memories, Scripts, and the Life Story: Narrative Identity in Personality and Psychotherapy // *Journal of Personality*. 2013. Vol. 81. No. 6. P. 569–582. <https://doi.org/10.1111/jopy.12005>
- Sporns O.* The Human Connectome: A Complex Network // *Annals of the New York Academy of Sciences*. 2011. Vol. 1224. No. 1. P. 109–125. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2010.05888.x>
- Sutton J.* Exograms and Interdisciplinarity: History, the Extended Mind, and the Civilizing Process // *The Extended Mind* / Ed. R. Menary. Cambridge (MA): MIT Press, 2010. P. 189–225.
- Wang Y., Liu D., Wang Y.* Discovering the Capacity of Human Memory // *Brain and Mind*. 2003. Vol. 4. P. 189–198. <https://doi.org/10.1023/A:1025405628479>
- Wilson M.* Six Views of Embodied Cognition // *Psychonomic Bulletin & Review*. 2002. Vol. 9. P. 625–636. <https://doi.org/10.3758/BF03196322>

## Research Article

**Nourkova V.V., and O.S. Sulim.** Evocation of the Self: Self-Defining Mental Photographs [Evokatsiia Ya: samoopredeliaiushchie mental'nye fotografii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 61–76. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060052>  
 EDN: MNYMKP ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Veronika Nourkova** | <https://orcid.org/0000-0002-3117-3081> | [Nourkova@mail.ru](mailto:Nourkova@mail.ru) | Lomonosov Moscow State University (GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia)

**Olga Sulim** | <https://orcid.org/0009-0005-8011-6330> | [chinchaila@mail.ru](mailto:chinchaila@mail.ru) | Lomonosov Moscow State University (GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia)

## Keywords

autobiographical memory, evocative objects, arbitrariness, self-regulation, psychological tools, self-defining mental photographs, self-defining memories, personality

## Abstract

The acquisition of mental tools is a uniquely human mode of resisting situational pressure and achieving psychological self-determination. The fact that material photographs effectively trigger autobiographical memories has led to the hypothesis that they have functional counterparts in the form of memories of the most personally significant photographs. One hundred and eighty-five participants volunteered to recall, describe, and rate on several scales the memories of photographs that best express their personality. The “self-defining mental photographs” obtained from the participants were found to be subjectively attractive, highly functional, and expressive of various personality traits. The exploratory factor analysis suggested a three-factor solution interpreted as qualitatively specific types of mental photographs. Mental photographs scoring high on Factor 1 (Focus on the event) may serve as retrieval tool for extracting personal sense from a concrete episode of the past. High

scores on Factor 2 (Detailed image of the narrator) probably refer to the internal dialogue between past and present self. High scores on Factor 3 (Holistic Self) were attributed to the integrated experience of personality-destiny unity coinciding with the awareness of one's history of existence.

### Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 22-28-00368]

### References

- Anohin, K.V. 2021. Kognitom: v poiskah fundamentalnoi neironauchnoi teorii soznaniia [Cognitome: In Search of Fundamental Neuroscience Theory of Consciousness]. *Zhurnal vysshei nervnoi deiatel'nosti im I.P. Pavlova* 71 (1): 39–71. <https://doi.org/10.31857/S0044467721010032>
- Bartol, T.M., Jr, et al. 2015. Nanoconnectomic upper Bound on the Variability of Synaptic Plasticity. *eLife* 4: e10778. <https://doi.org/10.7554/eLife.10778>
- Beloff, H. 1985. *Camera Culture*. Oxford: Basil Blackwell.
- Blasiman, R.N., and C.A. Was. 2018. Why is Working Memory Performance Unstable? A Review of 21 Factors. *Europe's Journal of Psychology* 14 (1): 188–231. <https://doi.org/10.5964/ejop.v14i1.1472>
- Bollas, C. 2008. *The Evocative Object World*. London: Routledge.
- Cowan, N. 2010. The Magical Mystery Four: How is Working Memory Capacity Limited, and Why? *Current Directions in Psychological Science* 19 (1): 51–57. <https://doi.org/10.1177/0963721409359277>
- Dudai, Y. 2011. How Big Is Human Memory? *Learning & Memory* 3: 341–365. <https://doi.org/10.1101/lm.3.5.341>
- Eakin, P.J. 2008. *Living Autobiographically: How We Create Identity in Narrative*. Ithaca: Cornell University Press.
- Heersmink, R. 2018. The Narrative Self, Distributed Memory, and Evocative Objects. *Philosophical Studies* 175: 1829–1849. <https://doi.org/10.1007/s11098-017-0935-0>
- Holmes, O.W. 1861. Sun-Painting and Sun-Sculpture: With a Stereoscopic Trip Across the Atlantic. *Atlantic Monthly* 8 (45): 13–29.
- Inoue, S., and T. Matsuzawa. 2007. Working Memory of Numerals in Chimpanzees. *Current Biology* 17 (23): R1004–R1005. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2007.10.027>
- Lektorskii, V.A. 2023. Psikhologicheskaiia teoriia deiatelnosti A.N. Leonteva i sovremennye kognitivnye issledovaniia [Psychological Theory of Activity by A.N. Leontiev and Current Cognitive Studies]. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seria 14, Psikhologiya* 2: 67–83. <https://doi.org/10.11621/LPJ-23-16>
- McAdams, D.P. 2018. Narrative Identity: What Is It? What does It Do? How do You Measure It? *Imagination, Cognition and Personality* 37 (3): 359–372. <https://doi.org/10.1177/0276236618756704>
- Michaelian, K., and J. Sutton. 2013. Distributed Cognition and Memory Research: History and Current Directions. *Review of Philosophy and Psychology* 4: 1–24. <https://doi.org/10.1007/s13164-013-0131-x>
- Nurkova, V.V. 2015. Problema netochnosti vospominanii v perspective mnogokomponentnoi modeli pamiati [The Problem of Memory Accuracy in Perspective of Multicomponent Memory Model]. *Mir psikhologii* 2: 35–49.
- Nurkova, V.V. 2020. *Psikhologiya fotografii. Kulturno-istoricheskii analiz* [The Psychology of Photography: Cultural-Historical Analysis]. Moscow: Yurait.
- Nurkova, V.V. 2022. Samoopredeliaiushchie avtobiograficheskie vospominaniia v sisteme lichnostno-mnemicheskikh mezhfunktionalnykh sviazei

- [Self-Defining Memories in the System of Self-Memory Inter-Functional Relationships]. *Kul'turno-istoricheskaia psikhologiya* 18: 79–89. <https://doi.org/10.17759/chp.2022180108>
- Nurkova, V.V., and A.A. Gofman. 2022. Upravliaemoe zabvenie: chetyre tipa amnezogennykh praktik [Guided Forgetting: Four Types of Amnesogenic Practices]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 33–58. <https://doi.org/10.17223/2312461X/36/3>
- Nourkova, V.V., and A.A. Gofman. 2023. The “Sites of Oblivion”: How not to Remember in a World of Reminders. *Memory Studies* 17506980231176039. <https://doi.org/10.1177/17506980231176039>
- Polkinghorne, D.P. 1988. *Narrative Knowing and the Human Science*. Albany: State University of New York Press.
- Seung, H.S. 2012. *Connectome: How the Brain's Wiring Makes Who We Are*. Boston, MA: Houghton Mifflin Harcourt.
- Singer, J.A., P. Blagov, M. Berry, and K.M. Oost. 2013. Self-Defining Memories, Scripts, and the Life Story: Narrative Identity in Personality and Psychotherapy. *Journal of Personality* 81 (6): 569–582. <https://doi.org/10.1111/jopy.12005>
- Sporns, O. 2011. The Human Connectome: A Complex Network. *Annals of the New York Academy of Sciences* 1224 (1): 109–125. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2010.05888.x>
- Sutton, J. 2010. Exograms and Interdisciplinarity: History, the Extended Mind, and the Civilizing Process. In *The Extended Mind*, edited by R. Menary, 189–225. Cambridge, MA: MIT Press.
- Vygotskii, L.S. 1984. *Sobranie sochinenii: V 6 t.* [Collected Works]. Vol. 6, Nauchnoe nasledstvo [Scientific Heritage]. Moscow: Pedagogika.
- Wang, Y., D. Liu, and Y. Wang. 2003. Discovering the Capacity of Human Memory. *Brain and Mind* 4: 189–198. <https://doi.org/10.1023/A:1025405628479>
- Wilson, M. 2002. Six Views of Embodied Cognition. *Psychonomic Bulletin & Review* 9: 625–636. <https://doi.org/10.3758/BF03196322>

## ДРУГИЕ МИРЫ В МУЗЕЕ: ЭКСПОНАТЫ КАК ЭВОКАТИВНЫЕ ОБЪЕКТЫ

П.С. Куприянов

Павел Сергеевич Куприянов | <http://orcid.org/0000-0001-9856-3159> | [kuprianov-ps@yandex.ru](mailto:kuprianov-ps@yandex.ru) | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

*Ключевые слова*

музей, эвокативный предмет, механизмы эвокативности, Учма, Арткоммуналка

*Аннотация*

Статья посвящена анализу музейного пространства с точки зрения эвокативности: рассматриваются ситуации, в которых музейные экспонаты и их комплексы действуют (“работают”) как эвокативные объекты, вызывая воспоминания и эмоции у посетителей. Условия и механизмы, обеспечивающие такой эффект, выявляются на основе полевых наблюдений и интервью с посетителями и работниками музеев, а также отзывов об экспозициях. Автор анализирует материалы трех кейсов: Музея-резиденции «Арткоммуналка “Ерофеев и другие”» (г. Коломна Московской обл.), музейного комплекса в с. Учма (Ярославская обл.) и передвижной выставки “Засушенному – верить”. Анализ показывает, что эвокативный эффект в музейном пространстве возникает не сам по себе, он обеспечивается специальными усилиями: в одних случаях предварительной или синхронной дискурсивной поддержкой, в других – сенсорной настройкой.

*Информация о финансовой поддержке*

Статья написана в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

*Случайно на ноже карманном  
Найди пылинку дальних стран –  
И мир опять предстанет странным,  
Закутанным в цветной туман...  
 (“Ты помнишь? В нашей бухте сонной...” А. Блок)*

**В**о время недавней экспедиции в одном из небольших рабочих поселков мне попало на глаза стихотворение местного поэта:

Я как-то разбирал коробку,  
Где мелочишка прошлых лет.  
И вдруг нашел, как в детство тропку,  
Забытый напрочь мой предмет:  
Невзрачный ножик перочинный,  
Складной, отточенный с душой,

С одним лишь лезвием недлинным,  
И где есть штопор небольшой.  
Забилось сердце громко, часто,  
Когда я ножик свой раскрыл,  
И вдруг я, как в минуты счастья,  
Почуял трепет детских крыл...

*(Лебедев 2004: 36).*

---

Статья поступила 14.08.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 07.09.2023  
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Куприянов П.С. Другие миры в музее: экспонаты как эвокативные объекты // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 77–91. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060064> EDN: MOKLTE

Kuprianov, P.S. 2023. Drugie miry v muzee: eksponaty kak evokativnye ob'ekty [Other Worlds in the Museum: Exhibits as Evocative Objects]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 77–91. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060064> EDN: MOKLTE

---

*Этнографическое обозрение* | ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <https://eo.iea.ras.ru>  
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

Далее предсказуемо следовали детские воспоминания автора, связанные с ножиком, а завершалось стихотворение обращением к памятного предмету (“лежи, мой ножик, как и ране, в копилке лет на самом дне...”) и образным описанием произведенного им эмоционального воздействия (“...оцарапал сердце мне”).

Способность вещей вызывать у человека воспоминания и эмоциональные реакции (позже с легкой руки Шерри Таркл обозначенная как эвокативность) подмечена давно и не раз становилась предметом рефлексии как в художественных произведениях (самым хрестоматийным и “базовым” здесь, конечно, является прустовское печенье “Мадлен”), так и в научных работах, в частности в исследованиях памяти (из недавних работ см., напр.: Душакова 2022). К тому же большинству она знакома по личному опыту – наверняка всякий, прочитав вышеприведенные строки, мог бы в ответ вспомнить что-то подобное.

Примечательно, что, как правило, ситуации, в которых материальные объекты напоминают нам о каких-то местах, временах, событиях, людях и/или вызывают эмоциональные реакции, мы склонны воспринимать и описывать определенным образом. Во-первых, как естественные, произвольные, внезапные, происходящие спонтанно, сами по себе, без чьего-либо специального участия и помимо чьей-либо воли. И “пылинка дальних стран”, и “невзрачный ножик” всегда обнаруживаются “случайно”, “вдруг”, “внезапно” – и так же внезапно мы, подобно герою приведенного стихотворения, оказываемся охвачены воспоминаниями и переживаниями. Во-вторых, все подобные эпизоды привычно трактуются как факты сугубо индивидуальной памяти, обусловленные личным опытом и потому уникальные.

Между тем уже сам факт культурного освоения этого явления говорит о его если не универсальности, то широкой распространенности и относительной типичности. Разумеется, у каждого свои личные эвокативные печенья, ножики и пылинки, но воздействуют они на нас довольно схожим образом. Кроме того, освоение темы воспоминаний, индуцированных тем или иным материальным объектом, также способствует ее закреплению в массовой культуре и последующему более или менее стереотипному и устойчивому воспроизводству (в этой связи нельзя не отметить, что в обоих стихотворениях триггером воспоминания оказывается один и тот же предмет – карманный ножик). Наконец, существуют и такие объекты, которые могут служить источником воспоминаний для целых групп людей, объединенных общим опытом (для этого, например, достаточно заглянуть на ностальгические сайты вроде “Энциклопедии нашего детства” [Энциклопедия б.г.]). Словом, при ближайшем рассмотрении индивидуальный и почти интимный опыт “отпредметного” воспоминания оказывается не таким уникальным, как кажется на первый взгляд и как его принято осмыслять и описывать.

Рассуждения о спонтанности и произвольности нашей мнемонической и эмоциональной реакции на элементы материальной среды отсылают к дискуссии о природе аффекта – одной из ключевых проблем в этой области исследований. В то время как одни авторы, начиная с основоположника аффективного поворота Брайана Массуми (Massumi 1995), акцентируют докогнитивную (*precognitive*), сенсуальную природу аффекта, описывая его как автономные, независимые от сознания, главным образом телесные реакции на внешние раздражители (Gregg, Seigworth 2010: 8), другие опровергают безусловную докогнитивную природу аффективной сферы, указывая на комплексный характер аффекта и неразделимость “полусознательного автоматического реактивного тела и рефлексивного, дискурсивного, интерпретирующего, смыслопорождающего коммуницирующего социального актора” (Wetherell 2015: 160). В контексте взаимодействия с материальной средой, как правило, обсуждаются вопросы: имеют ли элементы

материальной среды собственный аффективный заряд, или же он возникает непосредственно в процессе взаимодействия с ними? воздействие элементов материальной среды на человека не зависит от культурных факторов или, напротив, опосредовано ими? Антропологи склоняются к последнему, прослеживая разные формы и степени культурной обусловленности аффекта, порожденного материальной средой, и рассматривая его не как объективные автономные встроженные программы, а как практики, доступные исследователю, главным образом через рассказы самих людей, где присутствует “множество сложных потоков через тела, субъективности, отношения, истории, контексты, переплетающиеся между собой” (*Frykman, Povrzanović Frykman* 2016a). Судя по работам, исследующим опыт взаимодействия человека с эвокативными объектами, кажущиеся спонтанность и непроизвольность человеческого воспоминания о том или ином предмете и эмоционального отклика на него столь же обманчивы, как и представления об их характере как индивидуальном: эвокативный эффект, производимый материальными объектами, неотделим от культурного контекста, связан с дискурсом, более того, нередко оказывается результатом специальных усилий и организации (*Frykman, Povrzanović Frykman* 2016b; *Turkle* 2007b).

Одним из мест, где это происходит, оказывается современный музей, что представляется по-своему закономерным и предсказуемым, поскольку, с одной стороны, он остается традиционно предметоцентричным пространством, где именно экспонат/артефакт является главным объектом внимания и одновременно средством коммуникации, а с другой стороны, нацелен на аффективное воздействие и эмоциональное вовлечение посетителя. Последнее связано с популярными идеями новой музеологии, приводящими в конечном счете к довольно радикальному пересмотру музейной парадигмы. Описывая этот процесс, видный российский музеолог Зинаида Бонами отмечает, что публичный музей сегодня все менее востребован как институт классификации, интерпретации и трансляции научного знания и все более – как пространство “непосредственного сенсуального и эмоционального воздействия на личность”, где интеллектуальное начало уступает место чувственному, а музейная герменевтика – политике аффекта (*Бонами* 2019: 51–52). Показательно, что именно последние два слова (политика аффекта) были использованы в названии недавнего сборника статей о музее как пространстве публичной истории (*Завадский и др.* 2019): аффективность становится важнейшей чертой современных экспозиций, все чаще теперь ориентированных не на рациональное познание событий прошлого, а на воссоздание их на основе личного опыта и воспоминаний. В результате этих изменений “аффективный менеджмент истории”, который Сергей Ушакин описал на примере официальных публичных акций и исторической медиаполитики (*Oushakine* 2013), становится характерным и органичным элементом музейной деятельности, управление аффектами – важнейшим навыком музейных работников, а экспонаты/музейные предметы – его основным инструментом. Все эти обстоятельства делают музей очень подходящим местом для *производства эвокативности*, где артефакты и их комплексы действуют (“работают”) как эвокативные объекты, вызывая воспоминания и эмоции.

Аффективные аспекты музейной деятельности уже являются объектом внимания исследователей. Как правило, они рассматриваются на примере так наз. музеев памяти, т.е. связанных с мемориализацией трагического прошлого (*Sodaro* 2011; *Violi* 2012; *Хлевнюк* 2019). Большинство работ, касающихся аффективных практик в музее, сосредоточены на связи эмоций/реакций, возникающих у посетителей в ходе знакомства с экспозицией, с транслируемым или конструируемым образом прошлого. Мои наблюдения находятся в том же исследовательском русле, но их фокус несколько смещен с содержательных



аспектов музейной эвокации (собственно интерпретации прошлого) в сторону ее механики и технических условий: как, при каких условиях и посредством каких механизмов она осуществляется в музейном пространстве – и со стороны музея (кураторов, дизайнеров, экскурсоводов), и со стороны посетителей; что именно позволяет музейным экспонатам функционировать (“работать”) как эвокативные объекты или, говоря словами Таркль, “что делает объект эвокативным” (Turkle 2007a).

Обозначенные вопросы я рассмотрю на трех различных примерах из моей полевой работы 2019–2021 гг. Первый – расположенный недалеко от Москвы в г. Коломне музей-резиденция «Арткоммуналка “Ерофеев и другие”», в котором бытовая экспозиция, размещенная в нескольких комнатах бывшей коммунальной квартиры, дополнена произведениями современного искусства, выполненными в находящейся здесь же литературно-художественной резиденции. Деятельность музея-резиденции (в обеих ипостасях) нацелена на креативное освоение советского наследия и наследия локального.

Второй пример – музейный комплекс в с. Учма под Угличем (Ярославская обл.). Здесь в нескольких деревянных амбарах размещаются экспозиции, посвященные истории этого места и его жителей. Одна из них – “Музей судьбы русской деревни” – состоит из предметов деревенского быта, которые распределены по нескольким тематическим комнатам, представляющим разные стороны сельской жизни: жилая комната в избе; магазинный прилавок; детский уголок (со школьной формой, партой и игрушками); комната председателя колхоза (с печатной машинкой на большом столе и красным знаменем) и др. В 2018 г. в отдельном амбаре открылась музейная экспозиция “Своя лодка. Старухи о любви”, построенная на материалах интервью о любви и семье, взятых у пожилых местных жительниц, и дополненная вещами.

Третий пример – мобильная выставка “Засушенному – верить”, демонстрирующая неочевидные связи между миром людей и миром растений. Здесь история советских репрессий 1930-х годов представлена необычным образом: через рассказ о растениях, семена которых были занесены на территорию лагерей и проросли рядом с бывшими бараками и в местах подневольного труда. Так что главными экспонатами выставки оказываются гербарные растения, а главной темой – репрессии.

При всех тематических и стилистических различиях все три кейса обладают рядом общих свойств. Прежде всего, для всех них характерна упомянутая двухкомпонентная парадигма: с одной стороны, значимость музейного предмета как материального объекта, а с другой – ориентированность на человеческие чувства. Это показательно проявляется, например, в рассказе об учемском музее одной из его основательниц Елены Наумовой, увязывающей бытовые вещи с потребностью людей поделиться своими воспоминаниями: “А дальше все стало нанизываться на одну нить. Жители Учмы, узнав, что у них в селе открылся музей, понесли свои предметы и истории. Они пожелали быть услышанными через свой уют, прялку, самовар, миски, ложки...” (Наумова 2019: 38). Обеспечивать трансляцию голосов деревни и ее жителей посредством вещей, по мысли Елены, – главная миссия музея. Но при всей значимости предметов, на любом этапе развития музея “основная идея оставалась неизменной: самое интересное и ценное – человек с его историями, чувствами и эмоциями” (Там же: 39).

Наблюдения Елены Наумовой за посетителями музея обнаруживают еще один существенный момент, касающийся восприятия экспозиции и также характерный для всех трех кейсов: музейный опыт часто концептуализируется как путешествие в иные миры – пространственные или временные:

Время здесь делает остановку, а экспозиция провоцирует размышление. Посетители делают выводы сами, причем, нередко диаметрально противоположные. Одни мысленно переносятся в свое детство, к бабушке в деревню. Другие вспоминают свою молодость и тяжелую жизнь. Кто-то испытывает ностальгию по советским временам, а кто-то радуется за своих детей, что они никогда не увидят ужасов советской эпохи. Некоторые вдруг осознают, что на их глазах ушел в никуда огромный мир русской деревни (Там же: 41).

Отделенность и удаленность представленных на выставках миров наглядно проявляется в тех выразительных метафорах, посредством которых посетители “Арткоммуналки” описывают свой музейный опыт перемещения в иное время и пространство:

В квартире воспроизведен быт 60-х лет 20-го века до мельчайших подробностей. Как будто сел в машину времени и перенесся в те годы. Увидела много предметов, которые видела в глубоком детстве (560Kate 2015);

Для нас, взрослых, это был ностальгический прыжок в прошлое: “...а у нас был такой же сифон... а у бабушки точно такое же платье... за такую линейку я бы в детстве многое отдал... ой, моя любимая школьная форма!” (SvetlanaDub 2020);

Даже если бы не было интересного рассказа экскурсовода, всё равно стоило бы зайти – чтобы ощутить это необыкновенное чувство, когда внезапно проваливаешься на сорок лет назад (Lada S. 2019).

Наконец, во всех трех музеях материальные объекты выступают не только в качестве представителей или знаков других миров (мест и времен), но и в качестве средств их эмоционального переживания. Как свидетельствуют мой личный посетительский опыт, мои полевые данные (интервью и наблюдения), а также отзывы посетителей, во всех трех случаях музейные экспозиции оказывают на людей сильное эмоциональное воздействие, диапазон которого довольно широк:

Это история о подневольных переселенцах – людях и травах.” Когда во время просмотра стоит ком в горле – это значит искусство. В каком жанре, не важно совсем (Засушенные б.г.: Татьяна Новоселова);

Проект невероятной силы, красоты и боли. Самые хрупкие свидетельства оказываются самыми пронзительными (Засушенные б.г.: Sveta Ben);

Я как будто вернулась в свое детство. Сильное ощущение, вот именно ради таких ощущений и воспоминаний, советую всем тем, кто был рожден в Советском Союзе, также как и я, посетить этот удивительный музей (Юлия Бакун 2014);

У меня сегодня женщина утром... она расплакалась. Она зашла, она села в комнату и заплакала. То есть она... Ей уже лет 60, наверное, она говорит: я к маме домой попала... А я стою, – у меня тоже, лицо все потекло – я поняла, что у нее мама, скорее всего, уже умерла давным-давно... ну или не давным-давно. Что у нее, в принципе, уже там целая эпоха прошла с того момента. И она сидит, она плачет, ей неловко, она... и я стою, думаю... (ПМА 1);

Спасибо вам! Необычный музей, я, знаете, у меня просто все тут стоит и... Трудно говорить, а писать еще труднее (смеется) <...> спасибо вам большое, много хотелось сказать, много выразить... Ну вот как-то вот все вот... вот комок какой-то такой в душе, внутри... (ПМА 2: 1);

... всё пронизано грустью по безвозвратно ушедшему, до слез тронуло. Как будто вернулся домой после долгих лет отсутствия, ходишь, все трогаешь, что-то узнаешь, всматриваешься в лица людей, пытаешься вспомнить что-то... Светло и грустно... Впечатление надолго;

Очень занимательные рассказы. Все экспонаты, вся та атмосфера, которую создали Вы, настолько нам нравится, что мурашки бегут по телу;

Очень интересно. Мороз по коже, комок в горле... такое погружение. Спасибо, очень настоящий музей. Спасибо за память! (ПМА 2: отзывы посетителей)

Итак, люди испытывают боль, восторг, гордость, вспоминают, ностальгируют, плачут, грустят, печалются. У них комок в горле, мурашки по коже, бьется сердце и наворачиваются слезы. Мой полевой материал показывает, что все это происходит не само собой, не просто из-за визуального контакта субъекта с представленными артефактами, а в результате специальных усилий как со стороны музея (представляющего предметы), так и со стороны посетителя (их воспринимающего). Вероятно, можно говорить о технологии (или технологиях) производства эвокативности в музее. Для ее полноценного описания необходимо, очевидно, более глубокое и масштабное исследование. Я же отмечу лишь некоторые инструменты и условия, необходимые для создания этого эвокативного эффекта.

### Свое как чужое: ностальгия

Во-первых, как видно из уже приведенных цитат, чтобы предмет вызывал эмоцию, он должен опознаваться как свой, отсылать к своему опыту.

То и дело “спотыкаешься” обо что-то, знакомое с детства и, казалось бы, глубоко позабытое. Такая жестянка от халвы была у моей бабушки, она хранила в ней нитки и иголки! Такой будильник был у родителей! Похожая чеканка висела у знакомых! И так на каждом шагу (Lada S. 2019);

Или двое мужчин тут пришли, вот, мужики уже в возрасте такие вот... Видно: они уже всё знают, их уже всё <...> Ну, давай нам... рассказывай тут про свой совок, что ты нам тут еще можешь рассказать? В итоге вот этот вот самый скептический – я злорадствую до сих пор – вот он зашел... Вот эта машинка металлическая стоит, он заходит – и он, действительно, ну, не расплакался, но он... Видно, его начало трясти, я, такая, говорю: Вы можете ее взять. Он, такой, на [этой] фразе – вот, ребенка, наверное, так в роддоме не берут – [взял ее в руки]: это она!.. В общем, он экскурсию проходил у меня с этой машинкой в руках (ПМА 1).

**Инт.:** А Вы москвичка? Просто это все незнакомо же.

**Инф.:** Вы знаете, знакомо.

**Инт.:** Знакомо?

**Инф.:** Знакомо. И даже очень больно. Ужасно. Это я проходила. <...> Все я это проходила. И видела. И труд этот знаю (ПМА 2: 2);

**Инф. 1:** Вот в этом году три человека заплакало <...> Вот это, по-моему, уже, значит, не зря все.

**Инф. 2:** Четыре человека заплакало. Я тоже заплакала. Пока Вы писали, я прошла там тоже.

**Инт.:** А Вы почему заплакали?

**Инф. 2:** Бабушку вспомнила. Очень много предметов... У бабушки в деревне, я с Кавказа... кубанские казаки. У меня, вот, лично, вот, такая лампа была, только голубая, я с ней делала уроки. А... вот... многие вещи, которые здесь есть, даже очки... как у бабушки. Ну, то есть не как, а те же самые... Поэтому, в общем... Ну так... Всё...

**Инт.:** Все знакомое.

**Инф. 2:** Да. Вот просто все! Как говорится... Просто 20–30 лет назад (ПМА 2: 3).

Итак, представляемый музеем мир оказывается близок посетителю. Однако одной близости, вероятно, недостаточно; наряду с ней существенным элементом восприятия советского прошлого парадоксальным образом является его удаленность, дистанцированность:

Для меня посещение музея стало своеобразной ностальгией <...> Каждая деталь в интерьере этого музея вернула меня в далекое детство, беззаботное и счастливое время, где мама и папа у маленькой меня))) а сейчас мама Я у взрослых детей!!! а ведь кому-то такие вещи и правда, как музейные экспонаты!!! для меня часть моей биографии... невольно задумываешься, как быстро летит время! то, что вчера еще было моим настоящим, теперь уже история (Юлия С. 2017).

В этом высказывании обращает на себя внимание фиксация временного разрыва между современностью и представленной эпохой. Этот последний мотив отражает важную черту описываемой экспозиции: показанное в ней прошлое предстает отделенным от настоящего не просто границей, а довольно существенной *дистанцией*. Образно говоря, это не вчерашний день (переходящий в сегодняшний), а по крайней мере позавчерашний. “Теплое чувство ностальгии” вызывают не просто старые предметы, но “старые и давно забытые” (703dmitrug 2018). Последнее принципиально важно, поскольку указывает на тот самый разрыв (временную дистанцию, лагуну), который является необходимым условием для формирования и поддержания ностальгического переживания (*Каспэ* 2008: 4).

Дистанция между субъектом и объектом, между ушедшим миром и миром настоящим имеет два измерения. Во-первых, чисто хронологическое: это было много лет назад, это свершившееся и завершённое прошлое. А во-вторых, семиотическое: извлеченные из повседневной среды и помещенные в музейную витрину предметы обихода становятся знаками некоей иной действительности и приобретает таким образом иной семиотический статус (*Байбурин* 2004). Иначе говоря, в музее знакомая материальная среда выступает в виде не фоновой “текучей повседневности”, а совокупности означающих представляемой эпохи (ср. выше: “...а ведь кому-то такие вещи и правда, как музейные экспонаты... то, что вчера еще было моим настоящим, теперь уже история”). Как бы то ни было, одновременная принадлежность этого мира (и его предметов) субъекту и его отдельность/отделенность, переживаемая порой как невосполнимая утрата, по-видимому, и создает то напряжение, которое порождает эвокативный эффект.

### Чужое как свое: эмпатия

Между тем вещи далеко не всегда оказываются знакомыми, и посетители не всегда могут опознать в экспозиции собственный опыт. В этом случае самым верным способом наделить предметы эмоциональным содержанием являются истории (*stories*), занимающие сегодня все более значимое место в музее. По словам эксперта в области музейной коммуникации Ольги Сеницыной, “[с]овременный музей – это не музей предметов, а музей, рассказывающий истории, которые скрываются за музейными предметами, истории важные и волнующие современных музейных посетителей с их проблемами и вопросами, с их жизненными коллизиями и их опытом” (*Сеницына* 2019: 30).

Итак, музей становится музеем историй (а не предметов), а сторителлинг – ведущим музейным приемом. Именно такой прием был реализован в учебном “Музее судьбы русской деревни”, где предметная экспозиция дополняется аудиозаписями с рассказами местных жителей. Алевтина Бородулина (исследователь и одновременно соавтор другой учебной экспозиции, “Старухи о любви”) описывает это совмещение так: в музее “сами за себя говорят” не предметы, а человеческие истории (*Бородулина* 2021: 28). На мой взгляд, здесь противопоставление не так однозначно: истории не заменяют, а именно дополняют предметы, позволяя последним реализовывать свой эвокативный потенциал. Лаконично и выразительно это сформулировал один из посетителей в книге отзывов: “Очень понравилась экспозиция! Голоса + вещи!!! Погружаешься в жизнь людей” (ПМА 2: отзывы посетителей).

Этот прием прекрасно работает и в экспозиции “Старухи о любви”: здесь каждая комната посвящена какой-то одной женщине – ее историю можно услышать из первых уст (в аудиозаписи), а можно прочитать. Здесь же представлены и предметы, упоминаемые в повествованиях: кто-то из героинь вспоминает ложки, которыми они с мужем ели из одной миски, кто-то – собственноруч-

но сшитые занавески, кто-то – шоколад “Аленка”, кто-то – выходное платье. И если до знакомства с историей предметы воспринимаются как фоновый антураж, то после – они оказываются “теми самыми” вещами, о которых шла речь, обретают индивидуальность и служат материальным стимулом или якорем для сопереживания. Такая связка предмета и истории обеспечивается, в частности, за счет того, что, вопреки сложившейся традиции, этикетки к экспонатам содержат не информацию о нем (название, материал, датировку), а соответствующие фрагменты интервью (*Бородулина 2021: 29–30*). Эта тактика, по моим наблюдениям, оказывается довольно эффективной: вещи и истории учемских старух вызывают у посетителей не менее сильные эмоции, чем встречи с предметами из своего советского прошлого, только в данном случае речь идет не о своем, а о чужом опыте – стало быть, мы имеем дело не с ностальгией, а с эмпатией.

Следует подчеркнуть принципиально важный момент: представленные в обеих экспозициях предметы вызывают эмоциональный отклик у зрителей лишь в связи с сопровождающим их рассказом. В противном случае они воспринимаются как типовые этнографические артефакты и оставляют людей равнодушными:

**Инт.:** А есть кто-то [из посетителей], кто недоволен?

**Инф.:** Одиночно, но редко бывает.

**Инт.:** А чем недовольны? Ну вот как бы [тем], что вы тут показываете, да, все обычное?

**Инф.:** Нет, [говорят:] что тут смотреть, это и так все видел. Пошел – выходит. Ну это не много.

<...>

**Инф.:** И вот при мне тоже были одни, которые вот сюда зашли и буквально через пять минут “до свидания”, “ой, мы, типа, все посмотрели”. Вот там в “Старухах” подольше (ИМА 2: 3).

Эвокативность предмета и производимая ею эмпатия в музейном пространстве не возникают сами по себе, они обеспечиваются сопровождающей предмет историей. Этот эффект мне довелось испытать самому во время непродолжительного разговора Елены Наумовой с вновь приехавшими посетителями. Разговор состоялся в расположенной у входа на территорию музея небольшой сувенирной лавке. На ее стенах были размещены какие-то вещи, на первый взгляд слабо связанные между собой и обычно не привлекавшие особенного внимания (ни моего, ни кого-то из гостей): балалайка, гармонь, несколько старых фотографий, какие-то старые музыкальные проигрыватели и что-то еще. Казалось, что эти вещи здесь (еще как бы за пределами экспозиционного пространства) находятся случайно – как если бы им в экспозиции места не нашлось, а больше хранить было негде. Словом, они не вызывали не только никаких особенных чувств, но и никакого особенного интереса... до тех пор пока Елена не стала рассказывать о них гостям:

Вот, у нас здесь неожиданно, так спонтанно сформировалась выставка “Не о войне”. Не о войне, но военное время. О военном времени. Вот. Дело в том, что помимо героев на полях сражений и в тылу, были еще люди, которые просто ждали. Мы даже не говорим про их страдания, голод, там, холод, про лишения – они просто ждали. У них были обычные человеческие чувства, так же как вот у нас с вами, когда мы кого-то ждем. И... поэтому мы сделали такую вот небольшую выставку, которая затянулась. То есть мы ее сделали уже лет семь назад, и раньше у нас сменные были, а она как-то пришлась... О том, как просто люди ждали своих с фронта. И... выставка родилась неожиданно, как и все здесь... Когда одна женщина рассказала, что ее сестра младшая посчитала, что папу – а сестре три года было – папу заколдовала колдунья по имени Война и превратила его в солдата и он ушел куда-то. И только добрая фея Победа сможет расколдовать солдата и превратить его в папу. Ну, прямо такой эпос. Вот. И папа не вернулся с войны, он погиб буквально в первые месяцы, а дети его всю, всю дорогу ждали и условием... вот...

Они, они приближали вот это вот... Ну, говорили, “приближают Победу”, да, вот эту вот. И они по-своему понимали, они приближали Победу песнями. То есть им кто-то из родственников сказал, что нужно петь, играть, веселиться, и они... Это семья, в которой в общей сложности погибло 13 мужчин. А дети... А дети вот так вот их призывали. И это балалайка из их семьи. Самодельная балалайка военных времен. То есть, ну, кто-то из женщин играл на ней. Вот такая история, поэтому здесь окна, стулья, у нас вообще всё, если, если вы уставшие, то у нас все очень пронзительно, вот... (ПМА 2: 4).

Стоит ли говорить, что этот рассказ произвел сильное впечатление на всех слушателей и наделил предметы в сувенирной лавке новым качеством: случайные и едва заметные прежде, благодаря прозвучавшей истории они не только обрели смысл, индивидуальный облик и “личное” прошлое, но и стали материальными зацепками для пронзительного сопереживания. Этот случай прекрасно иллюстрирует вывод Елены Рождественской и Ирины Тартаковской, исследовавших аффективные аспекты коммеморации в музейном пространстве: “... аффект будет порожден, если его поощряли определенным образом в риторически подготовленной и морально означенной социальной и материальной среде” (*Рождественская, Тартаковская* 2019: 105).

Однако риторическая подготовка и моральное означение среды не исчерпываются отдельными историями, сопровождающими представленные в экспозиции артефакты и их комплексы, – большую роль в эвокативной “работе” предметов играет общий внешний контекст, который заранее форматирует восприятие экспозиции, задает его тональность, настраивает на определенный лад. Исследователи атмосферы придают большое значение настройкам воспринимающего субъекта как необходимому условию для возникновения и функционирования атмосфер (*Stewart* 2011), и это, по моему мнению, в полной мере относится к рассматриваемому музейному материалу. Соответствующие настройки задаются в комментариях гидов и кураторов, в аннотациях, в структуре и оформлении экспозиций, в сопровождающих материалах. Таково, например, стихотворение Н.А. Мельникова (“Поставьте памятник деревне на Красной площади в Москве...”). Оно написано на внутренней стороне двери амбара, в котором размещена экспозиция “Музея судьбы русской деревни”, и оказывается первым, что видят посетители. Благодаря этому данный текст уверенно задает элегический модус восприятия всей остальной экспозиции: теперь каждая вещь воспринимается не как элемент локальной этнографии или сельского быта, а как материальный остаток ушедшего мира. Стихотворение (разумеется, не только оно, а еще и сопровождающие слова экскурсовода, презентация музея на сайте, отзывы предыдущих посетителей, с которыми успели ознакомиться гости, само окружающее пространство) создает определенный контекст, благодаря которому происходит сонастройка человека и окружающих его предметов: человек оказывается готов воспринимать вещи, а вещи – готовы вызывать чувства и воспоминания.

Такие предварительные настройки действуют и в “ностальгических” музеях. Вопреки распространенному мнению, в соответствии с которым встреча со знакомым предметом “из детства” вызывает у посетителя ностальгические переживания, в действительности, все, по-видимому, происходит скорее наоборот: предварительная ностальгическая настройка, определяющая мотивации и формирующая ожидания посетителя, позволяет предмету вызвать у него соответствующие чувства и воспоминания (*Куприянов* 2022). Музеи советского быта, в том числе “Арткоммуналка”, являются, по меткому выражению Романа Абрамова, не столько производителями ностальгии, сколько “материализацией ностальгического аффекта” (*Абрамов* 2019).

## Мультисенсорность – телесность – эвокативность

Посещение деревенского амбара в Учме (открывающегося, как мы помним, пронзительным стихотворением о деревне) начинается с того, что гости рассаживаются на лавочках и им предлагается полужгать семечки – “как раньше в деревне”. Одновременно включается аудиозапись, на которой председатель местного колхоза “Дружба” раздает задания (“наряды”) колхозным бригадам, а затем пожилые жители села вспоминают свою прежнюю жизнь. Под эти звуки посетители знакомятся с экспозицией, берут в руки предметы, многие из которых знакомы им по прежней жизни, вспоминают, как ими пользоваться, фотографируются. Кто-то больше склонен слушать воспоминания, кто-то рассматривать и трогать вещи. Но в целом, судя по реакции людей и их отзывам, именно комплексное воздействие производит сильный эффект:

Спасибо. Очень душевно. Хорошая у вас идея совместить и потрогать, и послушать, и все посмотреть;

Отдельное спасибо за то, что все можно трогать – теперь совсем ясно, что это настоящая честная история;

Выставка производит очень сильное впечатление. Если бы не возможность прикоснуться к вещам, хранящим память о русской деревне, ощущения бы были не те (ПМА 2: отзывы посетителей).

Судя по этим цитатам, обращение к сенсорным каналам служит важным и эффективным механизмом производства эвокативности. Кроме того, приведенные отзывы наглядно подтверждают заключение исследователей аффекта о его синестетической природе, предполагающей одновременную работу разных чувств, поддерживающих и усиливающих друг друга (*Massumi* 1995: 96; *Higmore* 2010: 119; *Рождественская, Тартаковская* 2019: 96).

Сенсорная составляющая так же важна и для двух остальных кейсов. “Арткоммуналка”, как и большинство музеев советского быта, активно обращается ко всем возможным чувственным анализаторам посетителя: помимо разглядывания, здесь, как правило, можно трогать экспонаты, нюхать духи, играть в игрушки, примерять одежду и даже съесть “коммунальный обед” под названием “Я люблю тебя, жизнь” (Арткоммуналка б.г.).

Сенсорный компонент имеет определяющее значение на выставке “Засушенному – верить”. Ее смысловая конструкция основана на отождествлении растения и человека. В концепции выставки растения оказываются свидетелями, следами и в известном смысле заместителями человека. Аннотация к выставке прямо призывает посетителей посмотреть на сухие растения на гербарных листах как на героев, персонажей и как на метафору. Важно, что это символическое уподобление работает не только на рациональном, но и на чувственном уровне: посетитель научается воспринимать гербарное растение как человека, физически ощущать и переживать человеческую боль через изломы стебля.

Сделать близкой далекую от нас историю принудительного труда и насилия над незнакомыми нам людьми можно с помощью тонких ощущений, которые постепенно включают сочувствие. Для этих ощущений работают все детали гербарного листа. Символически работает хрупкость сухих растений. Работает способ монтажа, когда стебли прикреплены к листу с помощью белых полосок бумаги и тугих ниток. Как метафора насилия работает гербарный пресс – две рамки с сеткой, между которыми сушат собранные растения. Это крохотное насилие, когда вынули с корнями и стиснули между двух железок какой-нибудь стебелек. Но если рядом на архивных лагерных документах прикреплены антропоморфные сухие веточки, то мы начинаем понимать человеческую боль через изломы растений <...> С помощью гербарного листа можно передавать сложные многослойные ощущения, которые помогают почувствовать хрупкость и ценность жизни (*Пантюлина* 2019).

Если в случае “Арткоммуналки” эвокативность предмета обеспечивается обращением к собственному опыту, в Учме – историями из чужой жизни, то на выставке “Засушенному – верить” драйвером эвокативности становится отождествление с растением. Такой нетривиальный механизм актуализирует в первую очередь телесный опыт и требует соответствующих настроек – не столько дискурсивного или риторического, сколько сенсорного характера.

В самом начале экспозиции “Засушенному – верить” в аннотации помещены два фото: на первом – ботаник В.Н. Вехов – один из главных героев выставочного нарратива, инициатор сбора растений на месте бараков, т.е. тот, благодаря кому и родилась идея этой выставки, на втором – человеческая рука с сидящими на ней комарами. Второе фото кажется странным и никак тематически не связанным с экспозицией. Однако оно очень важно: благодаря главным образом выбранному масштабу (на кадре достаточно хорошо видно и руку, и комаров на ней) задается определенный регистр сензитивности – именно такой, который необходим для восприятия всей выставки. Иными словами, увидев эту фотографию и вспомнив (восстановив в сознании и теле) довольно тонкие, но хорошо знакомые каждому ощущения, сопровождающие запечатленный на снимке момент, посетитель легче и быстрее сможет прочувствовать и воспринять трагические истории репрессированных людей через детали гербарного листа, т.е. буквально *поверить засушенному*. Стало быть, эвокативность представленных засушенных растений обеспечивается среди прочего фотографией руки с комарами. В пространстве выставки этот снимок выполняет ту же функцию, что в “Арткоммуналке” ностальгический характер экспозиции, а в Учме истории местных жителей или стихотворение о деревне.

\* \* \*

Итак, в музейном пространстве экспонаты успешно функционируют как эвокативные объекты: взаимодействуя с вещами, люди вспоминают, переживают, чувствуют. Между тем представленный материал показывает, что музейная эвокативность является результатом некоторых усилий и требует определенных условий.

Ностальгический эффект (иногда весьма аффективного свойства) обеспечивается, с одной стороны, “близостью” экспонируемых предметов, их связью с личным опытом воспринимающего, а с другой – хронологической и семиотической дистанцией. Эмпатическая эвокация происходит за счет сопровождающих демонстрируемые предметы личных историй, а также за счет общей рамки, определяющей соответствующие атмосферные настройки. Наконец, важным механизмом производства эвокативности в музее является мультисенсорность – одновременная актуализация нескольких каналов восприятия, использующая синестетическую природу аффекта. Механизм эвокативности, апеллирующий к телесному опыту человека, является, похоже, одним из наиболее эффективных, но требует особенно “сензитивных” инструментов. Как бы то ни было, эвокативный эффект не возникает сам по себе: в одних случаях он обеспечивается предварительной или синхронной дискурсивной поддержкой, в других – сенсорной настройкой.

#### *Источники и материалы*

Арткоммуналка б.г. – Арткоммуналка. <https://artkommunalka.com/ru/content/ekskursii> (дата обращения: 29.07.2023).  
Засушенные б.г. – сайт “Засушенному – верить”. <http://www.zasushennye.org/otzyvy> (дата обращения: 29.07.2023).



- Лебедев* 2004 – *Лебедев В.К.* Лучегорская тетрадь. Сборник стихов. Лучегорск, 2004.
- ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Коломну, июль 2019 г. Интервью с экскурсоводом музея-резиденции «Арткоммуналка “Ерофеев и другие”».
- ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Учма Мышкинского р-на Ярославской обл., август 2021 г. Интервью: 1 – с посетительницей и создателями музея 20.08.2021; 2 – с посетительницей музея 22.08.2021; 3 – с создателем и посетительницей музея 19.08.2021; 4 – экскурсия по музею 19.08.2021; отзывы посетителей (из Книги отзывов).
- Энциклопедия б.г. – Энциклопедия нашего детства. <http://www.76-82.ru/project> (дата обращения: 15.08.2023).
- Юлия Бакун* 2014 – *Юлия Бакун.* Полное погружение в 60-е года прошлого столетия // Отзовик. 03.11.2014. [https://otzovik.com/review\\_1453567.html](https://otzovik.com/review_1453567.html)
- Юлия С.* 2017 – *Юлия С.* Приятная ностальгия // TripAdvisor. 20.11.2017. <https://tinyurl.com/5xucmvar>
- 560Kate 2015 – 560Kate. Окунулась в 60-е // TripAdvisor. 10.04.2015. <https://tinyurl.com/mu2zeh3c> [https://www.tripadvisor.ru/ShowUserReviews-g798120-d5503669-r264822712-Art\\_Kommunalka\\_Erofeyev\\_and\\_Others\\_Museum\\_Residency-Kolomna\\_Moscow\\_Oblast\\_Centra.html](https://www.tripadvisor.ru/ShowUserReviews-g798120-d5503669-r264822712-Art_Kommunalka_Erofeyev_and_Others_Museum_Residency-Kolomna_Moscow_Oblast_Centra.html)
- 703dmitryr 2018 – 703dmitryr. Привет из коммуналки! // TripAdvisor. 20.01.2018. <https://tinyurl.com/2dz3zs7a>
- Lada S.* 2019 – *Lada S.* Очень атмосферно! // TripAdvisor. 28.01.2019. <https://tinyurl.com/48u8az82>
- SvetlanaDub* 2020 – *SvetlanaDub.* Прыжок в прошлое // TripAdvisor. 08.01.2020. <https://tinyurl.com/887pf5t2>

### *Научная литература*

- Абрамов Р.Н.* Грани неформальной музеефикации “реального социализма”: материализация ностальгического эффекта // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / Отв. ред. А. Завадский, В. Склез, К. Суверина. М.: НЛЮ, 2019. С. 274–298.
- Байбурин А.К.* Этнографический музей: семиотика и идеология // Неприкосновенный запас. 2004. № 1. С. 81–86.
- Бонами З.* Музей в дискурсе аффекта // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / Отв. ред. А. Завадский, В. Склез, К. Суверина. М.: НЛЮ, 2019. С. 51–78.
- Бородулина А.С.* Новые подходы к репрезентации культур в этнографических музеях // Антропология репрезентации: память, общественные пространства и визуальность / Отв. ред. А.А. Плеханов, Н.А. Белова. М.: ИЭА РАН, 2021. С. 17–36.
- Душаква Н.С.* Проживаемая история: как старообрядцы вспоминают о своем прошлом. М.: РГГУ, 2022.
- Завадский А., Склез В., Суверина К.* (ред.) Политика аффекта: музей как пространство публичной истории. М.: НЛЮ, 2019.
- Каспэ И.М.* Съесть прошлое: идеология и повседневность гастрономической ностальгии // Пути России: культура – общество – человек: материалы Международного симпозиума (25–26 янв. 2008 г.). Т. XV / Отв. ред. А.М. Никulin. М.: Логос, 2008. С. 205–218.
- Куприянов П.С.* Детское (и) советское: взрослые и дети в музеях советской повседневности // Вестник антропологии. 2022. № 3. С. 7–34.
- Наумова Е.А.* Миска и две ложки как экспонат музея // Инновационные направ-

ления деятельности музеев под открытым небом. Сборник материалов всероссийской конференции. 7–9 июня 2019 г. / Науч. ред. М.Б. Гнедовский. Шушенское, 2019. С. 37–45.

*Пантюлина Н.А.* Лист гербария как способ чувствовать // Инновационные направления деятельности музеев под открытым небом. Сборник материалов всероссийской конференции. 7–9 июня 2019 г. / Науч. ред. М.Б. Гнедовский. Шушенское, 2019. С. 46–48.

*Рождественская Е., Тартаковская И.* В поисках этоса, в бегстве от пафоса: место аффекта в музее и вне его // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / Отв. ред. А. Завадский, В. Склез, К. Суверина. М.: НЛЮ, 2019. С. 79–105.

*Синицына О.В.* Вступительное слово модератора // Инновационные направления деятельности музеев под открытым небом. Сборник материалов всероссийской конференции. 7–9 июня 2019 г. / Науч. ред. М.Б. Гнедовский. Шушенское, 2019. С. 30–32.

*Хлевнюк Д.О.* Почувствовать права человека: аффект в музеях памяти // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / Отв. ред. А. Завадский, В. Склез, К. Суверина. М.: НЛЮ, 2019. С. 106–122.

*Frykman J., Povrzanović Frykman M.* Affect and Material Culture: Perspectives and Strategies // *Sensitive Objects Affect and Material Culture* / Eds. J. Frykman, M. Povrzanović Frykman. Checkpoint: Nordic Academic Press, 2016a. P. 9–28.

*Frykman J., Povrzanović Frykman M.* (eds.) *Sensitive Objects Affect and Material Culture*. Checkpoint: Nordic Academic Press, 2016b.

*Gregg M., Seigworth G.J.* (eds.) *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press, 2010.

*Highmore B.* Bitter after Taste: Affect, Food, and Social Aesthetics // *The Affect Theory Reader* / Eds. M. Gregg, G.J. Seigworth. Durham: Duke University Press, 2010. P. 118–137.

*Massumi B.* The Autonomy of Affect // *Cultural Critique*. 1995. No. 31. P. 83–109.

*Oushakine S.A.* Remembering in Public: On the Affective Management of History // *Ab Imperio*. 2013. No. 1. P. 269–302.

*Sodaro A.* Politics of the Past: Remembering the Rwandan Genocide at the Kigali Memorial Centre // *Curating Difficult Knowledge* / Eds. E. Lehrer., C. Milton, M. Patterson. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. P. 72–88.

*Stewart K.* Atmospheric Attunements // *Environment and Planning D: Society and Space*. 2011. No. 29. P. 445–453.

*Turkle S.* What Makes an Object Evocative? // *Evocative Objects: Things We Think With* / Ed. S. Turkle. Cambridge: MIT Press, 2007a. P. 307–327.

*Turkle S.* (ed.) *Evocative Objects: Things We Think With*. Cambridge: MIT Press, 2007b.

*Violi P.* Trauma Site Museums and Politics of Memory: Tuol Sleng, Villa Grimaldi and the Bologna Ustica Museum // *Theory, Culture & Society*. 2012. No. 29 (1). P. 36–75.

*Wetherell M.* Trends in the Turn to Affect: A Social Psychological Critique // *Body & Society*. 2015. No. 21 (2). P. 139–166.

## Research Article

**Kupriyanov, P.S.** Other Worlds in the Museum: Exhibits as Evocative Objects [Другие миры в музее: экспонаты как эвокативные объекты]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 77–91. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060064>  
EDN: MOKLTE ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Pavel Kupriyanov** | <http://orcid.org/0000-0001-9856-3159> | [kupriyanov-ps@yandex.ru](mailto:kupriyanov-ps@yandex.ru) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

### Keywords

museum, evocative object, evocative mechanisms, Uchma, Artkommunalka

### Abstract

The article focuses on the evocative effect in the museum spaces: it examines the situations in which museum exhibits and their complexes operate (“work”) as evocative objects, evoking memories and emotions in visitors. The conditions and mechanisms that ensure such an effect are explored through the field observations and interviews with visitors and employees of museums, as well as reviews of expositions. I analyze the materials of three cases: The Museum-residence “Artkommunalka ‘Yerofeyev and others’” (Kolomna, Moscow region), the museum complex in the Uchma village (Yaroslavl region), and the mobile exhibition “To Trust the Dried-Up”. The analysis shows that the evocative effect in the museum spaces does not arise by itself; rather, it is provided by special efforts: in some cases, preliminary or synchronous discursive support, in others – sensory attunements.

### References

- Abramov, R.N. 2019. Grani neformal’noi muzeifikatsii “real’nogo sotsializma”: materializatsiia nostalgicheskogo effekta [Facets of Informal Museification of “Real Socialism”: Materialization of Nostalgic Effect]. In *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [The Politics of Affect: The Museum as a Space of Public History], edited by A. Zavadskii, V. Sklez, and K. Suverina, 274–298. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Baiburin, A.K. 2004. Etnograficheskii muzei: semiotika i ideologiya [Ethnographic Museum: Semiotics and Ideology]. *Neprikosnovennyi zapas* 1: 81–86.
- Bonami, Z. 2019. Muzei v diskurse affecta [Museum in Discourse of Affect]. In *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [The Politics of Affect: The Museum as a Space of Public History], edited by A. Zavadskii, V. Sklez, and K. Suverina, 51–78. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Borodulina, A.S. 2021. Novye podkhody k reprezentatsii kul’tur v etnograficheskikh muzeiakh [New Approaches to the Representation of Cultures in Ethnographic Museums]. In *Antropologiya reprezentatsii: pamiat’, obshchestvennye prostranstva i vizual’nost’* [Anthropology of Representation: Memory, Public Spaces and Visuality], edited by A.A. Plekhanov and N.A. Belova, 17–36. Moscow: IEA RAN.
- Dushakova, N.S. 2022. *Prozhivaemaia istoriia: kak staroobriadtsy vspominaiut o svoem proshlom* [Lived History: How Old Believers Remember Their Past]. Moscow: RGGU.
- Frykman, J., and M. Povrzanović Frykman. 2016. Affect and Material Culture: Perspectives and Strategies. In *Sensitive Objects Affect and Material Culture*, edited by J. Frykman and M. Povrzanović Frykman, 9–28. Lund: Nordic Academic Press.
- Frykman, J., and M. Povrzanović Frykman, eds. 2016. *Sensitive Objects Affect and Material Culture*. Checkpoint: Nordic Academic Press.
- Gregg, M., and G.J. Seigworth, eds. 2010. *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press.
- Highmore, B. 2010. Bitter after Taste: Affect, Food, and Social Aesthetics. In *The Affect Theory Reader*, edited by M. Gregg and G.J. Seigworth, 118–137. Durham: Duke University Press.
- Kaspe, I.M. 2008. S’est’ proshloe: ideologiya i povsednevnost’ gastronomicheskoi nostalgii [Eat the Past: Ideology and Everyday Life of Gastronomic Nostalgia].

- In *Puti Rossii: kul'tura – obshchestvo – chelovek: materialy Mezhdunarodnogo simpoziuma 25–26 yanv. 2008 g.* [Paths of Russia: Culture – Society – Man: Materials of the International Symposium, Jan. 25–26. 2008], edited by A.M. Nikulin, XV: 205–218. Moscow. Logos.
- Khlevniuk, D.O. 2019. Pochuvstvovat' prava cheloveka: affekt v muzeiakh pamiati [Feel Human Rights: Affect in Memory Museums]. In *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [The Politics of Affect: The Museum as a Space of Public History], edited by A. Zavadskii, V. Sklez, and K. Suverina, 106–122. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Kupriyanov, P.S. 2022. Detskoe (i) sovetское: vzroslye i deti v muzeiakh sovet'skoi povsednevnosti [Children's (and) Soviet: Adults and Children in Museums of Soviet Everyday Life]. *Vestnik antropologii* 3: 7–34.
- Massumi, B. 1995. The Autonomy of Affect. *Cultural Critique* 31: 83–109.
- Naumova, E.A. 2019. Miska i dve lozhki kak eksponat muzeia [A Bowl and Two Spoons as a Museum Exhibit]. In *Innovatsionnye napravleniia deiatel'nosti muzeev pod otkrytym nebom. Sbornik materialov vserossiiskoi konferentsii. 7–9 iyunia 2019 g.* [Innovative Activities of Open-Air Museums: Collection of Materials of the All-Russian Conference. June 7–9, 2019], edited by M.B. Gnedovskii, 37–45. Shushenskoe.
- Oushakine, S.A. 2013. Remembering in Public: On the Affective Management of History. *Ab Imperio* 1: 269–302.
- Pantiulina, N.A. 2019. List gerbariia kak sposob chuvstvovat' [Herbarium Leaf as a Way to Feel]. In *Innovatsionnye napravleniia deiatel'nosti muzeev pod otkrytym nebom. Sbornik materialov vserossiiskoi konferentsii. 7–9 iyunia 2019 g.* [Innovative Activities of Open-Air Museums: Collection of Materials of the All-Russian Conference. June 7–9, 2019], edited by M.B. Gnedovskii, 46–48. Shushenskoe.
- Rozhdestvenskaia, E., and I. Tartakovskaia. 2005. V poiskakh etosa, v begstve ot pafosa: mesto affekta v muzee i vne ego [In search of Ethos, in Flight from Pathos: The Place of Affect in the Museum and Outside It]. In *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [The Politics of Affect: The Museum as a Space of Public History], edited by A. Zavadskii, V. Sklez, and K. Suverina, 79–105. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Sinitsyna, O.V. 2019. Vstupitel'noe slovo moderatora [Moderator's Introductory Speech]. In *Innovatsionnye napravleniia deiatel'nosti muzeev pod otkrytym nebom. Sbornik materialov vserossiiskoi konferentsii. 7–9 iyunia 2019 g.* [Innovative Activities of Open-Air Museums: Collection of Materials of the All-Russian Conference. June 7–9, 2019], edited by M.B. Gnedovskii, 30–32. Shushenskoe.
- Sodaro, A. 2011. Politics of the Past: Remembering the Rwandan Genocide at the Kigali Memorial Centre. In *Curating Difficult Knowledge*, edited by E. Lehrer, C. Milton, and M. Patterson, 72–88. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Stewart, K. 2011. Atmospheric Attunements. *Environment and Planning D: Society and Space* 29 (3): 445–453.
- Turkle, S. 2007. What Makes an Object Evocative? In *Evocative Objects: Things We Think With*, edited by S. Turkle, 307–327. Cambridge: MIT Press.
- Turkle, S., ed. 2007. *Evocative Objects: Things We Think With*. Cambridge, MIT Press.
- Violi, P. 2012. Trauma Site Museums and Politics of Memory: Tuol Sleng, Villa Grimaldi and the Bologna Ustica Museum. *Theory, Culture & Society* 29 (1): 36–75.
- Wetherell, M. 2015. Trends in the Turn to Affect: A Social Psychological Critique. *Body & Society* 21 (2): 139–166.
- Zavadskii, A., V. Sklez, and K. Suverina, eds. 2019. *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [The Politics of Affect: The Museum as a Space of Public History]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

# ДИСКУССИЯ

## ВЕРНАКУЛЯРНЫЙ МУЗЕЙ: К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ

И.С. Слепцова (Кызласова), Е.Г. Чеснокова

**Ирина Семеновна Слепцова (Кызласова)** | <https://orcid.org/0000-0002-9058-1464> | [i\\_kyzlasova@iea.ras.ru](mailto:i_kyzlasova@iea.ras.ru) | старший научный сотрудник отдела русского народа | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

**Елена Геннадьевна Чеснокова** | <https://orcid.org/0000-0002-9815-3042> | [chesnokova.eg33@gmail.com](mailto:chesnokova.eg33@gmail.com) | независимый исследователь (Владимир, Россия)

### Ключевые слова

вернакуляр, самодеятельные музеи, вернакулярные музеи, народная музефикация, низовые инициативы, индивидуальная практика музеестроительства

### Аннотация

Статья посвящена рассмотрению использования термина *вернакулярный* в различных областях гуманитаристики и продуктивности его употребления как дополнительного способа описания различных типов самодеятельных музеев в современном обществе. Анализ опубликованных работ показал, что независимо от дисциплинарной перспективы выделяются три ключевые черты этого понятия. Первая – *вернакулярное* связывается с локальностью, т.е. территориальная локальность соотносится с индивидуальной деятельностью. Вторая черта характеризуется через противопоставление официальным социальным институтам, поэтому *вернакулярное* предполагает такие свойства, как неформальность, независимость и нерегламентированность. И третья особенность состоит в большой значимости творческого компонента, благодаря которому происходит адаптация глобального и институционального к индивидуальному восприятию мира. Музеи рассматриваются в рамках антропоцентрического подхода как низовые инициативы, направленные на репрезентацию индивидуальных интересов, а также как один из способов самоактуализации. Несмотря на то, что вернакулярный музей является, по сути, индивидуальной практикой, он относится к тем музейным пространствам, в которых представлены как личные истории проживания тех или иных событий, так и нарративные шаблоны коллективной памяти.

### Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 23-28-00250]

---

Статья поступила 06.04.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 12.09.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Слепцова (Кызласова) И.С., Чеснокова Е.Г. Вернакулярный музей: к определению понятия // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 92–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060076> EDN: MOLUYD

Sleptsova (Kyzlasova), I.S., and E.G. Chesnokova. 2023. Vernakuliarnyi muzei: k opredeleniiu poniatia [Vernacular Museum: Toward the Definition of the Concept]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 92–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060076> EDN: MOLUYD

*Чем богаче подлежащий определению предмет, т.е. чем больше различных сторон он предоставляет рассмотрению, тем более различными оказываются даваемые ему дефиниции.*  
(Гегель 1974: 413)

Начиная с 70-х годов (и – в особенности – в 80–90-е годы) прошлого века во всем мире наблюдаются стремительный рост числа различного рода музеев и демократизация самих принципов их работы – явление, получившее название “музейного бума” (Burton, Scott 2007). При этом отмечается, что период 1980-х годов качественно отличается от предыдущего “рыночным характером”, т.е. преобладанием небольших, “более коммерческих образований” (Richards 1996: 278). В современной России происходят сходные процессы: наряду с увеличением числа музеев, находящихся в ведении органов управления в сфере культуры, появилось большое количество различных музейных форм, основанных конкретными людьми (Юренева 2019). С 2019 г. многие музеи такого типа объединились в Ассоциацию частных и народных музеев, включающую на данный момент более 700 музеев из 85 регионов (Ассоциация б.г.). Однако реальное количество таких музеев установить невозможно, поскольку далеко не все их владельцы заинтересованы в получении официального статуса, а, кроме того, само существование этих музеев не отличается стабильностью в силу различных обстоятельств. Даже поверхностное знакомство с каталогом, выпускаемым Ассоциацией, показывает, что вошедшие туда музеи значительно различаются по тематической направленности, масштабу, способу организации экспозиций, целям, функциям и другим параметрам. Музеи могут быть как интерактивными и иммерсионными (роботов, ремесел и проч.), так и вполне традиционными, содержащими стандартные коллекции предметов (кукол, самоваров, часов и т.д.).

Представленные в каталоге музеи отнесены к таким категориям, как частные и народные, причем статус и специфика последних никак не раскрывается. Можно предположить, что народными названы музеи, у которых нет коммерческой заинтересованности в посетителях и деятельность которых поддерживается самими их основателями или спонсорами (напр., Народный музей “Геометрия живого”; Марийский мемориальный народный музей истории Гулага) (Каталог 2023: 18–19, 466–467) или какими-либо общественными организациями (напр., Советом ветеранов), как в случае с Народным музеем истории завода и поселка им. А.М. Горького в Хабаровске (Там же: 1206–1207).

Кроме указанных, существует также очень неоднородная группа музеев, которые отличаются от частных по ряду значимых параметров, – это *домашние (семейные) музеи и музеефицированные пространства* (подробнее см.: Морозов 2017; Слепцова [Кызласова] 2022). Они не попадают в официальные реестры, и об их существовании часто становится известно только из публикаций локальных СМИ или по сарафанному радио. Указанные выше типы (частные vs. домашние и музеефицированные пространства) может отличать отношение к коммерческой деятельности. Для частных музеев принципиально важен ее успех, от этого зависит само их существование. Для домашних коммерческие интересы не представляют сколько-нибудь заметной составляющей их функционирования. Объединяющим же моментом является то обстоятельство, что основателями как частных, так и домашних музеев, как правило, становятся непрофессионалы, зачастую самые обычные граждане разного уровня образования, социальной и религиозной принадлежности, возраста и пола. Грань между домашним и частным музеем весьма тонка и подвижна. В случае, если владелец музея начинает относиться к своему созданию как к ресурсу для развития бизнеса, то домашний музей преобразуется в коммерческую организацию. В целом все упомянутые разновидности музеев представляют собой феномен самодельного (люби-

тельского) музеестроительства, который начинает играть все более заметную роль в музейной сфере и социокультурном пространстве. Эти музеи представляют собой специфическое явление современной культуры, характерное как для мегаполисов, так и для малых населенных пунктов, особый социальный феномен, который порожден реакцией на экономические и социокультурные трансформации конца XX в. Отмечаемый историками кризис метанарратива (“большого нарратива”), отказ от общей для всех национальной истории привел к возникновению значительного числа персональных нарративов, содержащих различные трактовки исторических событий. Официальные институты лишились монополии на высказывание о прошлом, и множество разных акторов, в том числе отдельные люди, включились в процесс создания знания.

### Задачи и подходы

Целью нашей статьи является рассмотрение понятия вернакулярный музей, которое позволяет раскрыть важные для антропологической оптики аспекты практик самодеятельного музеестроительства. В значительном числе случаев такие музеи возникали на основе любительских коллекций, которые по мере разрастания осознавались их владельцами как представляющие общий интерес, что нередко служило стимулом для их использования в коммерческих целях. Однако многие музеи сохранили статус домашних (семейных), деятельность которых лишена бизнес-составляющей. Репрезентация личных интересов и представлений, лежащая в основании организации этих музеев, объясняет огромное разнообразие их тематической направленности и способов функционирования. При этом, безусловно, на их создание повлияли образы и модели существующих музейных форм, прежде всего краеведческие и народные (общественные) музеи.

Для успешного анализа важно подобрать инструментарий, который позволит рассмотреть музеи не как социальный институт, а как результат деятельности отдельных лиц, процесс и итог индивидуального творчества. Это означает смену ракурса наблюдения: от взгляда на музей со стороны, с позиции социума и научного сообщества (его можно обозначить как *макросоциальный*), ко взгляду изнутри, с точки зрения индивида, организатора музея (*микросоциальный*). Таким образом, подход, имеющий антропоцентрический характер, предполагает концентрацию внимания на понимании наследия людьми, а также на их практиках, чья цель состоит в его сохранении и использовании<sup>1</sup>.

Микросоциальный ракурс, т.е. рассмотрение музея как индивидуального (личного) предприятия, позволяет увидеть причину, по которой владельцы различных собраний предметов определяют свои коллекции как музеи. Поскольку все организаторы имели опыт посещения музеев (хотя бы в рамках школьных образовательных программ), это послужило основой для формирования в их сознании некоторого обобщенного образа музея или, иначе говоря, топического представления о нем (Морозов 2019: 231–232). Каждый локус, будучи социально и индивидуально маркированным пространством, обустроивается в соответствии со сложившимся в конкретном сообществе пониманием того, как он должен быть устроен. Воплощенные на практике, эти понятия придают разным локусам одного типа общие черты. Именно это демонстрируют вернакулярные музеи, которые, несмотря на свое разнообразие, реализуют определенный паттерн, основанный на личном опыте и связанный с музеями. В данном случае главенствующую роль сыграло то, что был воспринят внешний образ музея как места, где хранятся и показываются различные предметы, т.е. осмысление индивидами своих коллекций в качестве музея связано с укоренившимися в их со-

знании его формальными признаками. Вероятно, определенное значение имело также понимание миссии музея, состоящей в сохранении памяти, наследия или знания о прошлом.

Американская исследовательница Шерил Климашевски (Cheryl Klimaszewski) объясняет такой выбор названия домашних собраний тем, что это позволяет владельцам наделить их социальным капиталом, которым обладают официальные музеи. Название *музей* формирует определенные ожидания у посетителей и в целом легитимизирует то видение мира, который представляет организатор музея, и выбранный им способ создания знания (Klimaszewski 2018: 125–126).

### Самодетельные (непрофессиональные) музеи в профессиональном музейном дискурсе

Музеи, созданные любителями, не раз становились объектом внимания специалистов на протяжении последних десятилетий. Так, еще в 2010 г. в Российском институте культурологии был проведен круглый стол, на котором анализировались проблемы, возникшие с появлением множества институций музейного типа. В частности, обращалось внимание на то, что новые формы размывают само понятие *музей*, слишком увлекаясь нововедлами и симулякрами и привнося в свою деятельность моменты, не характерные для классического музея (Борисова 2010).

В научной, преимущественно музееведческой литературе непрофессиональные музеи рассматриваются в основном в сопоставлении с официальными музеями. Причем для их описания исследователи используют разные термины, подчеркивая тем самым различные аспекты этого явления. В отечественной науке и публицистике встречаются наименования *негосударственный, частный, непрофессиональный, самодетельный, любительский, народный, местный, семейный, домашний, авторский, квазимузей, парамузей, учреждение музейного типа*, отражающие попытки определить сущность этого феномена<sup>2</sup>. Отметим, что эти термины не имеют строгого, однозначного, толкования, и зачастую их смысловые поля перекрывают друг друга. В рамках профессиональных музееведческих классификаций любительские музеи не выделяются из категории *частные* (классификация “по форме собственности”) и не составляют отдельной группы<sup>3</sup>. Отмечая сложности категоризации и классификации весьма неоднородного класса частных музеев, исследователи прибегают к классификации и по другим принятым в музеелогии основаниям (по профильным группам, типу хранимого наследия, тематике, принципам экспонирования, используемым практикам и т.д. [Чувилова 2009; Шехватова 2020]). Однако все это не выявляет сущности самодетельных музеев как социокультурного феномена, их роли в социальных процессах, места в культуре, значения в сохранении наследия, а также их социально- и индивидуально-психологических функций.

Специально проблема именования непрофессиональных музеев была рассмотрена Шерил Климашевски. Она проанализировала понятия, которые уже использовались в социологической, антропологической, музееведческой англоязычной литературе для обозначения такого рода музеев: *любительский* (amateur), *авторский* (author), *самодельный, самодетельный* (do-it-yourself), *семейный* (family), *низовой* (grassroots), *местный* (local), *наивный* (naïve), *личный* (personal), *неофициальный* (unofficial), *народный* (vernacular) и *нецивилизованный, “дикий”* (wild) (Klimaszewski 2018: 121–122). К ее списку можно еще добавить *домашний* (home), *малый* (mini, little), *“мамы и папы”* (a “mom and pop”) (Морозов, Слепцова [Кызласова] 2020). Сама она вводит еще один тер-



мин, относящийся к феномену самодеятельных музеев в целом, – *эмергентные музеи* (emergent museums) (Klimaszewski 2018: 122). Понимая музей как институт знания, она указывает, что “эмергентные музеи культивируют производство знаний изнутри, выдвигая на первый план виды знаний, которые являются глубоко личными” (Ibid.: 127). Перечисленные выше наименования, хотя и содержат отнесение музея к определенной категории, не представляют собой строгой классификации. Климашевски рассматривает их как метафоры, которые не столько определяют музей как феномен, сколько устанавливают фокус внимания исследователя на тех или иных аспектах. Так, например, определение музея как *amateur museum* делает акцент на непрофессиональном статусе создателя музея, предполагается, что его подход к организации музейного дела серьезный и целенаправленный, но недостаточно профессиональный, чтобы такой музей можно было считать официальным институтом. Особенность “дикого музея” состоит в том, что он существует независимо от сторонних оценок и правил, принятых кем угодно, кроме его создателя. Такие музеи и знания, которые они генерируют, позволяют посетителям получить уникальный опыт, который невозможно предугадать заранее. Таким образом, рассмотренные материалы демонстрируют, что полной и построенной по совокупности критериев типологии самодеятельных музеев нет, и возможность ее создания вызывает вопросы, поскольку это детерминировано дисциплинарной ориентированностью ученого.

### Понятие *вернакулярный* в гуманитарных дисциплинах

Понятие *вернакуляр* (*вернакулярный*) стало довольно широко применяться с конца XX в. в гуманитарных дисциплинах для характеристики различных практик, связанных с низовыми (народными) инициативами, которые не подвержены официальной регламентации. Первоначально термин *вернакулярный* (англ. vernacular), употреблялся для обозначения местного, родного языка. В списке синонимов и родственных слов приводится словосочетание *живой язык* (a living language) – “язык, на котором люди до сих пор говорят и используют в своей обычной жизни”<sup>74</sup>. Это значение подчеркивает нерегламентированный характер бытования языка, связывает его с практиками повседневности и позволяет увидеть настоящую, живую речь сообщества (Crystal 2008: 511). Все это является одним из направлений исследований в социолингвистике.

К настоящему времени круг научных дисциплин, которые обращаются к понятию *вернакулярного*, расширился. Теперь этот термин используется в исследованиях народной архитектуры, религиозных верований, медицины, музыки, изобразительного искусства и др. Мы проанализируем его употребление в некоторых дисциплинарных дискурсах, чтобы увидеть, как происходит расширение и трансформация поля значений данного термина при его перенесении в другие области знания. Это позволит выделить его основные черты и специфику применения.

***Вернакулярное в архитектуре.*** Историк архитектуры П. Оливер был одним из первых, кто включил *вернакулярное* в дискурс архитектурной теории. Предложив понятие *вернакулярная архитектура*, он связал *вернакулярное* с культурной традицией, характерной для определенной территории и сообщества, которая определяла технологии и принципы строительства наравне с особенностями окружающей среды и доступными ресурсами (Oliver 2006: 30). Со временем в архитектуре закрепилось понимание *вернакулярного* как типичных для конкретного места или региона локальных особенностей, которые отражают традиционные черты, связанные с повседневной жизнью обычных людей (Lawrence 1983). Прочная связь с традицией, которая, в свою очередь, часто

ассоциировалась с устаревшим и уже нефункциональным, привела к разделению на “высокую” (современную) и “низкую” (вернакулярную) культуры. Ряд исследователей архитектуры выступают против такого деления и предлагают альтернативный подход. Так, Марсель Веллинг и авторы сборника, посвященного проблеме использования понятия *вернакулярная архитектура*, призывают рассматривать ее как процесс, важными компонентами которого являются инновация и креативность, способность адаптировать глобальные технологии к конкретным условиям и потребностям сообщества на низовом уровне (*Asquith, Vellinga 2006; Vellinga 2011*).

***Вернакулярное в социально-экономической географии и социологии.***

В социально-экономической географии применяется понятие *вернакулярный район*, которое связано с тем, как человек ощущает свою принадлежность и территориальную идентичность. В 70-е годы XX в. ряд американских исследователей обратили внимание на существование районов, территория которых определялась пространственным восприятием их жителей, а не установленными административными границами (*Hale 1971; Jordan 1978; Zelinsky 1973*). В России вернакулярные районы активно исследовал Л.В. Смирнягин, он определял их как “тип географического района, бытующий в обыденном сознании общества или его части в виде образа определенной территории, обладающей названием и специфическими качествами” (*Смирнягин 2013: 35*). Характерной чертой такого понимания вернакулярного является то, что эта категория связана с ментальной деятельностью человека и применяется для изучения пространственной самоидентификации общества (*Савоскул, Шайдуллин 2021; Трофимов и др. 2008*).

***Вернакулярная фотография.*** Понятие *вернакулярный* нашло свое место и в исследованиях искусства. Так, например, отдельно выделяется категория вернакулярной фотографии. Такие снимки являются отражением повседневной жизни, на них изображены эпизоды из путешествий, застолий, портреты людей в неформальной обстановке. Вернакулярная фотография в научном дискурсе часто заменяется понятием *любительская*, но различие проходит не по соотношенности с профессиональной деятельностью, а по сюжетам, которые попали в кадр, по способам демонстрации снимков и по тому, насколько сама практика фотографирования вписана в повседневность обычных людей (*Chalfen 1983; Murray 2013*). Растущее внимание со стороны исследователей в области истории и искусства связано с тем, что вернакулярная фотография позволяет увидеть жизнь простых людей, их обычаи и быт, она фиксирует время из перспективы тех, кто в нем жил, и позволяет получить более глубокое понимание культурной ситуации и образа жизни людей, чем могут дать официальные материалы.

***Вернакулярное в фольклоре и изучении религии.*** Понятие *вернакулярный* для изучения религии использовал Л.Н. Примано (L.N. Primiano) (*Primiano 1995*), отталкиваясь от наработок в области фольклористики. В частности, он опирался на исследования Д. Йодера, который, применяя практико-ориентированный подход, обратил внимание на то, что обычные люди воспринимают и практикуют религию по-своему, и назвал такую форму религиозной жизни *folk religion* (*Yoder 1974*). Утвердившись в англоязычном научном дискурсе понятиям *folk, unofficial, popular* Л. Примано хотел предложить альтернативу, которая бы не делила религиозность людей на официальный и неофициальный уровни и не утверждала таким образом один из них как образец истинной религиозности. В своих суждениях о вернакулярной религии он опирался на понимание вернакулярного в области социолингвистики. Он сопоставлял понятия индигенного языка или диалекта с пониманием частного (*private*) или личного (*personal*) на уровне отдельной личности в исследовании религиозной практики. Другое

понимание вернакулярного, которое использовал Л. Приммиано, предложила М. Лантис (*Lantis* 1960). Она рассматривала *вернакулярное* как аспект или компонент общей культуры, а не ее подраздел. Это, скорее, способ коммуникации, мышления, поведения внутри сообщества и в соответствии с конкретными культурными условиями. Таким образом, Л. Приммиано предлагает определять вернакулярную религию, исходя из следующих ключевых свойств: личностный уровень бытования и ее процессуальность и контекстность, что предполагает обязательный компонент индивидуального творчества (*Primiano* 1995: 43–44).

Впрочем, в исследованиях фольклористов в XX в. понятие *вернакулярное* использовалось ограниченно. Но после 2000 г. оно приобрело большую популярность – это явление получило название *вернакулярный поворот* (*Bronner* 2022: 6). В исследованиях фольклора вернакулярное стало свойством некоторых устоявшихся категорий: вернакулярные представления и религиозные теории (*Valk* 2012), вернакулярный образ мышления или вернакулярная эпистемология (*Knuuttila* 2012). Однако в большинстве исследований религии и фольклора понимание вернакулярного Л. Приммиано сочетается с более упрощенным вариантом противопоставления официальному, формальному, институциональному.

Если обратиться к современным работам российских исследователей фольклора (*Архипова и др.* 2017а; 2017б [цитируемый автор выполняет функции иностранного агента]; *Радченко* 2018), мы увидим примерно такое же использование вернакулярного, сочетающее в себе индивидуально-творческое понимание религиозной практики Л. Приммиано и внеинституциональность повседневных коллективных практик, рассмотренную Р. Ховардом (*Howard* 2011).

Итак, мы видим, насколько различается использование понятия *вернакулярный* в разных областях гуманитаристики. Тем не менее можно выделить три ключевые черты, которые характерны для этого понятия независимо от дисциплинарной перспективы. Прежде всего, вернакулярное определяется через свою локальность. Первоначальная региональная или территориальная локальность (именно так это рассматривалось в социолингвистике и исследованиях архитектуры) переместилась на уровень индивидуума или личности. Вторая черта непосредственно связана с первой, поскольку такая своеобразная “заземленность” вернакулярного противопоставляет его официальным социальным институтам, поэтому это понятие предполагает такие свойства, как неформальность, независимость и нерегламентированность. Это, в свою очередь, реализуется посредством третьей особенности вернакулярного. Она заключается в его процессуальности и способности сочетать и адаптировать локальное с глобальным или личное с институциональным благодаря своему творческому компоненту, который отражает восприятие мира, актуальные ценности и жизненные координаты индивида или сообщества.

### ***Вернакулярный как характеристика музея***

Указанные выше черты можно увидеть и в академических работах, посвященных разного рода самодеятельным музеям, которые авторы обозначают как вернакулярные (см., напр.: *Katriel* 2013; *Butseva* 2022). В большинстве случаев исследователи не обосновывают выбор термина *вернакулярный музей* и не определяют его конкретное значение в своей работе, но в целом описание таких музеев включает соотносительность с локальным или личным, их внеинституциональный характер и креативный компонент.

По отношению к музейным формам указанный термин был впервые использован американской исследовательницей Т.С. Гордон (*Tammy S. Gordon*) при изучении выставок (*vernacular exhibition*), организуемых частными лицами в

специально не предназначенных для этого местях, – на стоянках для грузовиков, в ресторанах, барах, парикмахерских, школах и церквях (Gordon 2010). В своей работе она рассматривает разные типы экспозиций вне официальных музеев и определяет, что главное их отличие состоит в возможности более близкого общения между их создателем и посетителем. Процесс профессионализации, по ее мнению, увеличивает дистанцию между двумя сторонами музейной коммуникации, небольшие непрофессиональные выставки, в свою очередь, их сближают, позволяя в большей степени донести личную историю. Вернакулярная выставка является одним из таких типов наравне с академической или корпоративной. Источниками знания, которое транслируется в рамках такой выставки, могут быть эпизоды локальной истории, личный опыт владельца, религиозные мотивы или популярная культура. По своему расположению вернакулярные выставки “сопровождают” какое-то другое место, их основная задача – создавать особую атмосферу в пространстве, которое в целом предназначено для других задач. Поэтому содержание и формат экспозиции определяются интересами и возможностями бизнеса или организации, которая ее создала. Тем не менее вернакулярные выставки выступают формой низового контроля над источниками культурного наследия и привлекают к себе внимание посетителей. Гордон подчеркивает эмоциональное восприятие экспозиций зрителями, связанное с прикосновением к чужой истории жизни. На таких площадках “посетители видят прошлое как нечто, что нужно почувствовать или даже пережить” (Gordon 2010: 75), а не как предмет, который “нужно изучить”, потому что эти экспозиции чаще всего находятся на открытом воздухе и в других пространствах, не характерных для выставок.

Другим значимым исследованием, в котором понятие *вернакулярный* было использовано для характеристики музеев, является работа Майи Микулы (Maja Mikula), изучавшей практики сохранения памяти переселенцев из советской Карелии в Финляндию в 30–40-е годы XX в. (Mikula 2015). Многие переселенцы и их потомки хранили у себя дома вещи, связанные с тем местом, которое пришлось покинуть. Некоторые создавали из этих вещей домашние коллекции или небольшие музеи, что стало одним из способов обеспечить связь со своими “корнями” в Карелии. В качестве примера Микула рассматривает один из таких музеев, созданный пожилой женщиной, семью которой эвакуировали из Выборга. Она обустроила его в небольшой хозяйственной постройке, собрав в одном месте вещи и документы, связанные с повседневностью эвакуированных. Его посещают прежде всего местные жители, и он таким образом служит поддержанию памяти среди сообщества, которое уже связано общими воспоминаниями. Главной особенностью этого музея является то, что его создательница сама является его важнейшей частью. Она лично проводит экскурсии, и ее устные рассказы – основа музея. Каждый раз посетитель слышит разное повествование, которое всегда основано на личном опыте пережитой эвакуации, и поэтому богато живописными деталями. Идеи и темы, которые звучат во время экскурсии, возникают здесь и сейчас – по ходу общения хозяйки и посетителей музея. В эту коммуникацию включаются и вещи, которые позволяют связать услышанную историю с чувственным опытом взаимодействия с материальными свидетельствами тех событий. Микула отмечает, что вещи в коллекции этого музея значимы в двух аспектах: и как биографические объекты – парадигма жизни создателя (curator) музея и ее личной идентичности, и как объекты истории. В целом вернакулярный музей она рассматривает как практику, в которой пересекается *домашняя* жизнь (domesticity) и *публичная* (publicity). Все они служат сохранению общности переселенцев и передачи памяти. Микула использует понятие *музей*, поскольку именно так свои собрания обозначают их владельцы.

Другой подход к вернакулярным музеям представлен в диссертации Шерил Климашевски, которая рассматривает подобные музеи в Румынии как форму производства знания и как новую институциональную форму в более широком контексте легитимации институтов культурного наследия Румынии (Klimaszewski 2020). Климашевски изучала данный тип музеев несколько лет, используя при этом наименования *неофициальный*, *локальный*, *персональный* (*личный*), стремясь найти наиболее адекватный термин для его определения. В итоге, опираясь на работу Микулы, она обратилась к понятию *вернакулярный музей*, чтобы описать музеи, которые были созданы энтузиастами-любителями, не имеющими профессиональных знаний в области музейного дела. Такие музеи, как правило, располагаются в частных владениях, в основном в жилых домах или в других постройках, первоначально не предназначенных для такого использования. Климашевски подчеркивает важную черту вернакулярных музеев: среда, включающая личные, интимные, повседневные пространства и предметы, которая делает возможными взаимодействия между людьми и вещами, наполненные разными смыслами, создает траектории движения и коммуникации между людьми и объектами, невозможные в других музейных пространствах. Здесь также создаются условия, которые способствуют неформальному общению между организатором музея и его посетителями, и это придает свою специфику тому знанию, которое в результате этой коммуникации возникает. Таким образом, вернакулярный музей, как отмечает Климашевски, не только служит сохранению общей памяти, но и может рассматриваться как новый тип института знания, который создает особенный опыт как для создателей музея, так и посетителей.

Несмотря на совсем небольшое количество работ, в которых проблематизируется понятие *вернакулярный музей*, отметим, что музейный дискурс подразумевает специфические акценты. В частности, исследователи обращают внимание на нетипичное для музея месторасположение этих учреждений. Они всегда занимают пространство, которое предназначено для других функций в повседневной жизни своих владельцев. Сами организаторы таких музеев по сути являются их частью, поскольку всю коммуникацию с посетителем замыкают на себе. Так, экскурсия, основой которой служит личный опыт организатора, не может быть делегирована другому человеку и не утратить при этом существенную долю своего содержания. Также и внутренняя логика организации экспозиции ясна только для ее создателя, так как опирается не на известные стандарты музейного дела, а на индивидуальные представления конкретного человека, даже с учетом обращения к стереотипному образу музея.

\* \* \*

Рассмотренные выше примеры употребления в музейной сфере термина вернакулярный показывают, что он используется не для описания какой-либо конкретной разновидности музеев, а как объединяющее понятие для *практики* самостоятельного низового музеевостроительства. Это зонтичный термин, охватывающий музеи, разные по принадлежности, профилю, тематической направленности и другим параметрам. Он практически не встречается в музееведческих (музеологических) классификациях, поскольку те рассматривают устоявшиеся, статичные формы, а не текучий, творческий процесс человеческой деятельности. В антропологической перспективе ключевыми выступают, прежде всего, те аспекты создания и функционирования таких музеев, которые не видны или несущественны в музееведческой: они выражают исторические взгляды человека, его идеологические и политические позиции, выполняют функции места памяти, служат средством реализации амбиций и т.п.

Данное обстоятельство делает весьма трудным проведение аналогий между музееведческим и антропологическим подходами и создает сложности при заимствовании или перенесении терминов из одного дискурса в другой. В антропологической оптике *вернакулярными* музеями могут быть как *частные* (малые, принадлежащие обычному человеку), *домашние*, так и те, которые определяются на основе каких-либо отдельных признаков (*авторский, личный, наивный, локальный* и т.п.). Выделение *непрофессиональных, квазимузеев, парамузеев, учреждений музейного типа* проводится в рамках профессиональной музеологической классификации, структурирующей музейные институции на принципиально других основаниях, что не дает возможности соотнести их с вернакулярными. Сложнее сопоставление с такими категориями, как *самодельный, любительский, низовой*, – это близкие по содержанию понятия, которые могут в каких-то аспектах выступать синонимами понятия *вернакулярный*. В разных системах классификаций один и тот же музей может быть назван *вернакулярным, частным, семейным, авторским, историческим* (или каким-либо другим в зависимости от тематики), *партиципаторным* и т.д. Предпочтительность использования термина *вернакулярный* вместо большой группы наименований состоит в том, что он элиминирует неопределенность границ между разными системами категоризаций, позволяет выйти за пределы принятых формальных характеристик и сфокусировать внимание на гибридности такого способа сохранения знания о прошлом и выражения индивидуальных идей и ценностей. Однако подчеркнем, что терминологическая определенность составляет необходимое условие научного дискурса, поэтому употребление тех или иных терминов обусловлено исследовательской оптикой и конкретными научными задачами.

Возвращаясь к рассмотрению вернакулярного музея как социокультурного явления, попробуем сформулировать его основные черты. Это культурная форма, обладающая двумя принципиально важными свойствами: во-первых, это индивидуальная *практика*, во-вторых – *низовая* инициатива, которую мы рассматриваем не как низовое общественное движение (ср.: Grassroots innovation initiative), а как деятельность отдельных лиц, не связанных с какими-либо официальными институтами и не являющихся профессионалами в музейном деле. Все остальные отличительные особенности этих музеев так или иначе обусловлены ими. Такое понимание предполагает присутствие всех общих свойств вернакулярного, а именно локальности, неформальности и независимости, а также творчества и процессуальности.

Данный ракурс определяет направление анализа музея как персональной деятельности, посредством которой индивид реализует свои интенции, заявляет о своей социальной позиции, идеологических взглядах, эстетических предпочтениях. Индивидуальная трактовка контента отражает ценностные ориентации владельца музея, что особенно явно представлено в музеях исторической тематики. С индивидуальными интересами связана еще одна важная особенность вернакулярных музеев: непостоянство форматов. Они не только представляют собой ту или иную тематическую коллекцию предметов, но и совмещают в себе клуб, арт-пространство, креативное пространство, где собственно экспозиция составляет только основу для самовыражения и осуществления творческих инициатив владельцев. В этом проявляется стремление к самоактуализации, т.е. с психологической точки зрения музей – это удовлетворение базовой потребности человека в самореализации. В отличие от профессионалов в музейном деле, основатели вернакулярных музеев в своей деятельности не опираются на музеологическое знание, готовые методики или регламенты. Сходство с профессиональной музейной работой основано в данном случае на знании внешней формы музея, которое доступно любому посетителю музеев. В том числе поэ-

тому вернакулярный музей целесообразно рассматривать именно как практику, которая во многом ситуативна и интуитивна. Из этого следует еще одна важная особенность деятельности организаторов таких музеев – она не универсальна, не воспроизводима, в отличие от деятельности профессионалов, которые могут применить свои знания и навыки во множестве разных учреждений. Неразрывная связь основателя вернакулярного музея со своим созданием проявляется не только в том, что человек оказывается в определенном смысле его частью, но и в том, что музей становится частью своего основателя. Для организатора музей превращается в способ реализовать творческие замыслы, придать своим интересам новую форму, сохранить воспоминания, продемонстрировать идентичность или связь со значимым сообществом.

В качестве характерных признаков вернакулярного музея можно выделить следующие: более демократичный стиль поведения посетителей, предполагающий непосредственный контакт и манипуляции с экспонатами; большое внимание к диалогу владельца музея с посетителями, выражающееся в проведении мероприятий и интерактивов; активное использование при проведении экскурсий различных кодов (аудиального, тактильного, кинетического, вкусового, ольфакторного); установка организаторов музея на создание эмоциональной атмосферы; внимание к досуговым формам; и т.п. Многие официальные современные музеи внедряют в свою работу указанные выше практики<sup>5</sup>. Нужно отметить, что эти признаки характерны для таких музеев, но не определяют их в качестве вернакулярных. В вернакулярном музее подобные способы коммуникации с аудиторией могут быть результатом слепого заимствования из официальной музейной практики, но чаще их источником служат индивидуальные представления организатора о том, как должны быть презентированы идеи и знания, которые он хочет передать посетителям музея. Следствием такого подхода является постоянная трансформация этих форм коммуникации. Их применение зависит от субъективных и часто меняющихся факторов. Внешне похожее по форме взаимодействие с посетителями в случае вернакулярного музея опирается на другие основания. Как было отмечено выше, в вернакулярном музее может реализовываться внешний образ этой институции, который складывается в результате опыта посещения других музеев. Он не предполагает основания в виде модели, позволяющий прогнозировать эффект применяемых способов коммуникации с аудиторией. Более того, практика создания вернакулярного музея ориентирована в большей степени на потребности его организатора и лишь потом – на аудиторию. Подчеркнем, что формат и характер деятельности музея могут значительно изменяться, если его организатор выдвигает на первый план бизнес-интересы. Это делает необходимым проведение маркетинговых и пиар-акций, оказание разного рода услуг, подстраивание тематики экскурсий под запросы посетителей с целью привлечения самых разных категорий населения.

Вернакулярный музей как культурную форму, где доминирующим является *личностное начало*, можно соотносить с эго-документами, точнее с “я-свидетельствами” или “я-документами” (Суржикова 2014). Имеющийся в вернакулярном музее контент и его трактовка владельцем представляют собой полноценный источник, хотя и обладающий определенной спецификой. В отличие от музея, создаваемого профессионалом и предполагающего установку на объективность, в нем репрезентируется персональный жизненный опыт, анализ которого интересен для понимания авторской, субъективной картины мира и мировоззрения. Если речь идет о музеях исторической направленности (общеисторических, локальной истории, этнографических и под.), то предложенная в них концептуализация истории открывает возможность понимания идеологических и политических позиций и системы ценностей той социальной группы, с которой

идентифицирует себя владелец музея и на которую он ориентируется. Она может быть как альтернативной относительно официальной версии истории, так и представлять ее, демонстрируя существование разных вариантов исторической памяти. Поливокальность вернакулярных музеев позволяет выразить как нарративные шаблоны коллективной памяти, так личные истории проживания тех или иных событий.

### Примечания

<sup>1</sup> Антропоцентрический подход близок в определенной степени к персонцентричному, подразумевающему обращение к личным интенциям и мотивациям, управляющим деятельностью индивида. В рамках персонцентричного подхода музей предстает как репрезентация жизненного опыта, позиции, интересов конкретной персоны. При этом приоритетным является выявление мотивов и целеполагания организатора музея, его идеологических, политических и этических взглядов и того, как они находят отражение в предметных и вербальных нарративах, а также во взаимодействии с посетителями. Хотя данная трактовка несколько отличается от принятой в персонцентричной этнографии, где акцент ставится на поведении, телесности и эмоциональности, внимание к личному опыту человека и тезис о том, что необходимо стремиться понять, как в действиях людей воплощается их субъективный опыт, позволяет считать возможным такое сближение (см.: *Hollan* 2001).

<sup>2</sup> Российская музейная энциклопедия: В 2 т. // Ред. В.Л. Янин и др. М.: Прогресс, 2001 (см. статьи: “Группы музеев по собственнику”; “Группы музеев по статусу”; “Группы музеев по типу хранимого наследия”; “Парамузеи”; “Профильные группы музеев”; “Учреждения музейного типа”; “Частные музеи”; и др.); также см.: *Sheresheva, Kondyukova* 2019.

<sup>3</sup> Целью настоящей статьи не является анализ разнообразных профессиональных музеологических классификаций, укажем только, что ни одна из принятых классификационных схем не включает антропологический ракурс (см., напр.: *Равикович* 2001: 273; *Сапанжа* 2012; *Максимова* 2019; *Юренева* 2020). В зарубежной музеологии многообразие подходов к классификации, которые сложились к концу XX в., было систематизировано в работе голландского музеолога Петера ван Менша (*Ван Мени* 2014: 273–281), но и в его исследовании антропологическому подходу уделяется мало внимания. Однако при этом он признает интересной позицию бельгийского ученого С. Круитхофа (C.L. Kruithof), который вводит в поле музеологии концептуальные рамки разных социальных наук, в том числе социологии и антропологии (*Ван Мени* 2014: 105).

<sup>4</sup> *Vernacular* – язык, на котором говорят в определенной группе или в определенной области и который отличается от формального письменного языка; *vernacular speech/poetry* – народная речь/поэзия. Синонимы и родственные слова: *a living language* (живой язык) — язык, на котором люди до сих пор говорят и используют в своей обычной жизни (*Vernacular n.d.*).

<sup>5</sup> Публикаций по этой тематике значительное число, см., напр.: *Simon* 2016; *Norris, Tisdale* 2017; *Левент, Паскуаль-Леоне* 2022; *Гринько и др.* 2022; и мн. др.

### Источники и материалы

Ассоциация б.г. – Ассоциация частных и народных музеев России. <https://www.xn--80akahgvf5ajn1b2c.xn--plai> (дата обращения: 15.02.2023).  
*Гегель* 1974 – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1, Наука логики. М.: Мысль, 1974.



Каталог 2023 – Каталог музейного фонда. Ассоциация частных и народных музеев России. Вып. 4 / Проект А.Ю. Шабурова. 2023 // <https://www.xn--80akahgvf5ajn1b2c.xn--plai/wp-content/uploads/2020/03/catalog.pdf>  
Vernacular n.d. – Vernacular // Macmillan English Dictionary. <https://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/vernacular> (дата обращения: 03.02.2023).

### Научная литература

- Архипова А. и др. Война как праздник, праздник как война: перформативная коммеморация Дня Победы // Антропологический форум. 2017а. № 33. С. 84–122 [цитируемый автор выполняет функции иностранного агента].
- Архипова А.С., Радченко Д.А., Титков А.С. “Наш ответ Обаме”: логика символической агрессии // Этнографическое обозрение. 2017б. № 3. С. 113–137 [цитируемый автор выполняет функции иностранного агента].
- Борисова М.В. и др. Каждая эпоха рождает свои музеи, но... // Музей. 2010. № 8. С. 36–40.
- Ван Мениш П. К методологии музеологии // Вопросы музеологии. 2014. № 1 (9). С. 15–291.
- Гринько И.А., Шевцова А.А., Гончаров А.А. Ольфакторное восприятие в музее: посетительский опыт // Вестник антропологии. 2022. № 1. С. 45–58.
- Левент Н., Паскуаль-Леоне А. (ред.) Мультисенсорный музей: междисциплинарный взгляд на осязание, звук, запах, память и пространство. М.: Музей современного искусства “Гараж”, 2022.
- Максимова А.С. Развитие подходов к изучению музеев в социальных и гуманитарных науках // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. № 22 (2). С. 118–146. <https://doi.org/10.31119/jssa.2019.22.2.5>
- Морозов И.А. Семейный музей как репрезентация личностных установок и как пространство жизни // Этнокультурные процессы в многонациональном государстве (к 100-летию революции 1917 года в России). Материалы Шестнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений / Отв. ред. В.М. Грусман, Е.Е. Герасименко. СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2017. С. 368–372.
- Морозов И.А. Трансформация традиций с точки зрения таксономических различий “регионального” и “локального” // Морозов И.А. и др. Логика трансформаций. Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов. М.: Индрик, 2019. С. 221–235.
- Морозов И.А., Слепцова (Кызласова) И.С. “Ключ от дома бабушки”: предметные и визуальные нарративы в пространстве семейной памяти // Сибирские исторические исследования. 2020. № 2. С. 276–297. <https://doi.org/10.17223/2312461X/28/16>
- Равикович Д.А. Классификация музеев // Российская музейная энциклопедия: В 2 т. Т. 1, А-М // Ред. В.Л. Янин и др. М.: Прогресс, 2001. С. 273.
- Радченко Д.А. “Не забывайте Бога”: вернакулярная религиозность советских “святых писем” // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2018. № 9 (42). С. 90–101.
- Савоскул М.С., Шайдуллин Ф.Р. Что может рассказать о жителях вернакулярное районирование (на примере города Тутаев Ярославской области) // Геоурбанистика и градостроительство: теоретические и прикладные исследований. Сборник статей / Отв. ред. А.Г. Махрова. М.: Геогр. ф-т МГУ, 2021. С. 254–269.
- Сапанжа О.С. Классификация музеев и морфология музейности: структура и динамика // Вопросы музеологии. 2012. № 1. С. 3–12.

- Слепцова (Кызласова) И.С.* Домашние музеи как практики сохранения историко-культурного наследия // Историко-культурное наследие в институциональном измерении: материалы II Уральского историко-архивного форума, посвященного 30-летию подготовки документоведов и 20-летию подготовки специалистов в сфере туризма и гостеприимства в Уральском федеральном университете / Отв. ред. Л.Н. Мазур. Екатеринбург: Изд-во Уральского унта, 2022. С. 498–504.
- Смирнягин Л.В.* Вернакулярный район // Социально-экономическая география: понятие и термины. Словарь-справочник / Отв. ред. А.П. Горкин. Смоленск: Ойкумена, 2013. С. 35–36.
- Суржикова Н.В.* Эго-документы: интеллектуальная мода или осознанная необходимость? (Вместо предисловия) // История в эго-документах: Исследования и источники. Екатеринбург: Изд-во “АсПУр”, 2014. С. 6–13.
- Трофимов А.М., Шарыгин М.Д., Исмагилова Н.Н.* Территориальная идентификация в географии и вернакулярные районы // Географический вестник. 2008. Т. 1 (7). С. 5–12.
- Чувилова И.* Классификация музеев и проблемы наследия // Музей. 2009. № 5. С. 21–25.
- Шехватова Е.В.* Частный музей в музееведческой классификации // Культура и образование. 2020. № 1 (36). С. 24–32. <https://doi.org/10.24411/2310-1679-2020-10103>
- Юренева Т.Ю.* Музееведение: учебник для подготовки кадров высшей классификации. М.: Институт Наследия, 2020.
- Юренева Т.Ю.* Музейная сеть России: основные характеристики и проблемы изучения // Культурное наследие России. 2019. № 4 (27). С. 55–61. <https://doi.org/10.34685/НН.2019.27.4.008>
- Asquith L., Vellinga M.* (eds.) Vernacular Architecture in the Twenty-First Century: Theory, Education and Practice. L.: Taylor & Francis, 2006.
- Bronner S.J.* Inspirational Insights: The Problematic Vernacular // Journal of Ethnology and Folkloristics. 2022. Vol. 16 (2). P. 1–15. <https://doi.org/10.2478/jef-2022-0010>
- Burton C., Scott C.* Museums: Challenges for the 21st Century // Museum Management and Marketing / Eds. R. Sandell, R.R. Janes. L.: Routledge, 2007. P. 49–66.
- Butseva K.* Vernacular Memorial Museum: Memory, Trauma and Healing in Post-Communist Bulgaria // Museums & Social Issues. 2022. Vol. 16 (1). P. 41–56. <https://doi.org/10.1080/15596893.2022.2097396>
- Chalfen R.* Exploiting the Vernacular: Studies of Snapshot Photography (Review Essay) // Studies in Visual Communication. 1983. Vol. 9 (3). P. 70–84.
- Crystal D.* A Dictionary of Linguistics and Phonetics. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Gordon T.S.* Private History in Public: Exhibition and the Settings of Everyday Life. N.Y.: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- Hale R.F.* A Map of Vernacular Regions in America. Minneapolis: University of Minnesota, 1971.
- Hollan D.* Developments in Person-Centered Ethnography // Publications-Society for Psychological Anthropology. 2001. Vol. 12. P. 48–67.
- Howard R.G.* Digital Jesus: The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet (New and Alternative Religions). N.Y.: NYU Press, 2011.
- Jordan T.* Perceptual Regions of Texas // Geographical Review. 1978. Vol. 68 (3). P. 293–307.
- Katriel T.* Homeland and Diaspora in Israeli Vernacular Museums // Memory and

- Ethnicity: Ethnic Museums in Israel and the Diaspora / Eds. E. T. Semi, D. Miccoli, T. Parfitt. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2013. P. 1–19.
- Klimaszewski C.* An Ethnographic Study of Romanian Vernacular Museums as Spaces of Knowledge-Making and Their Institutional Legitimation. PhD diss. Rutgers The State University of New Jersey, School of Graduate Studies, 2020. <https://doi.org/doi:10.7282/t3-aqpv-0m87>
- Klimaszewski C.* Towards a Typology of an Emergent Museum Form // *Martor*. 2018. No. 23. P. 121–140. <https://doi.org/10.57225/martor.2018.23.07>
- Knuuttila S.* Some Epistemic Problems with a Vernacular Worldview // *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief* / Eds. M. Bowman, Ü. Valk. N.Y.: Routledge, 2012. P. 159–163.
- Lantis M.* Vernacular Culture // *American Anthropologist*. 1960. Vol. 62 (2). P. 202–216.
- Lawrence R.J.* The Interpretation of Vernacular Architecture // *Vernacular Architecture*. 1983. Vol. 14 (1). P. 19–28.
- Mikula M.* Vernacular Museum: Communal Bonding and Ritual Memory Transfer among Displaced Communities // *International Journal of Heritage Studies*. 2015. Vol. 21 (8). P. 757–772. <https://doi.org/10.1080/13527258.2015.1020961>
- Murray S.* New Media and Vernacular Photography: Revisiting Flickr // *The Photographic Image in Digital Culture* / Ed. M. Lister. L.: Routledge, 2013. P. 165–182. <https://doi.org/10.4324/9780203797563>
- Norris L., Tisdale R.* Developing a Toolkit for Emotion in Museums // *Exhibition; A Journal of Exhibition Theory & Practice for Museum Professionals*. 2017. P. 100–108.
- Oliver P.* Built to Meet Needs: Cultural Issues in Vernacular Architecture. Oxford: Elsevier, 2006.
- Primiano L.N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // *Western folklore*. 1995. Vol. 54 (1). P. 37–56. <https://doi.org/10.2307/1499910>
- Richards G.* Production and Consumption of European Cultural Tourism // *Annals of Tourism Research*. 1996. Vol. 23 (2). P. 261–283. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(95\)00063-1](https://doi.org/10.1016/0160-7383(95)00063-1)
- Sheresheva M., Kondyukova E.* Museum Cluster in a Small City: Evidence from Russia // *Smart Tourism as a Driver for Culture and Sustainability: Fifth International Conference IACuDiT, Athens 2018* / Eds. V. Katsoni, M. Segarra-Oña. Cham: Springer, 2019. P. 223–235. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-03910-3\\_16](https://doi.org/10.1007/978-3-030-03910-3_16)
- Simon N.* The Art of Relevance. Santa Cruz: Museum 2.0, 2016.
- Valk Ü.* Belief as Generic Practice and Vernacular Theory in Contemporary Estonia // *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief* / Eds. M. Bowman, Ü. Valk. N.Y.: Routledge, 2012. P. 151–158.
- Vellinga M.* The End of the Vernacular: Anthropology and the Architecture of the Other // *Etnofoor*. 2011. Vol. 23 (1). P. 171–192.
- Yoder D.* Toward a Definition of Folk Religion // *Western Folklore*. 1974. Vol. 33 (1). P. 2–15.
- Zelinsky W.* Cultural Geography of the United States. New Jersey: Prentice Hall, 1973.

## Research Article

**Sleptsova (Kyzlasova), I.S., and E.G. Chesnokova.** Vernacular Museum: Toward the Definition of the Concept [Vernakuliarnyi muzei: k opredeleniiu poniatiia]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 92–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060076> EDN: MOLUYD ISSN 0869-5415  
© Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Irina Sleptsova (Kyzlasova)** | <https://orcid.org/0000-0002-9058-1464> | [i\\_kyzlasova@iea.ras.ru](mailto:i_kyzlasova@iea.ras.ru) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

**Elena Chesnokova** | <https://orcid.org/0000-0002-9815-3042> | [chesnokova.eg33@gmail.com](mailto:chesnokova.eg33@gmail.com) | independent researcher (Vladimir, Russia)

### Keywords

vernacular, amateur museums, vernacular museums, folk museumification, grassroots initiatives, individual museum-building practice

### Abstract

The article considers the use of the term vernacular in various fields of humanities and the effectiveness of its utilization as an additional way of describing various types of amateur museums in modern society. An analysis of published works has shown that, regardless of the disciplinary perspective, three key features of this concept stand out. The first feature implies that vernacular is associated with locality, i.e. territorial locality correlates with individual activity. The second feature is characterized through opposition to official social institutions; therefore, vernacular presupposes properties such as informality, independence, and lack of regulation. Finally, the third feature is the great importance of the creative component, due to which the global and institutional are adapted to the individual perception of the world. Museums are considered within the anthropocentric approach as grassroots initiatives aimed at representing individual interests, as well as one of the ways of self-actualization. Despite the fact that the vernacular museum is essentially an individual practice, it refers to those museum spaces in which both the personal stories of living certain events and the narrative patterns of collective memory are presented.

### Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant number 23-28-00250]

### References

- Arkipova, A., et al. 2017. Voina kak prazdnik, prazdnik kak voina: performativnaia kommemoratsiia Dnia Pobedy [War as Festival, Festival as War: Performative Commemoration of Victory Day]. *Antropologicheskii forum* 33: 84–122 [цитируемый автор выполняет функции иностранного агента].
- Arkipova, A.S., D.A. Radchenko, and A.S. Titkov. 2017. “Nash otvet Obame”: logika simvolicheskoi agressii [“Our Answer to Obama”: The Logic of Symbolic Aggression]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 113–137 [цитируемый автор выполняет функции иностранного агента].
- Asquith, L., and M. Vellinga, eds. 2006. *Vernacular Architecture in the Twenty-First Century: Theory, Education and Practice*. London: Taylor & Francis.
- Borisova, M.V., et al. 2010. Kazhdaia epokha rozhdaet svoi muzei, no... [Each Era Gives Birth to Its Own Museums, but...]. *Muzei* 8: 36–40.
- Bronner, S.J. 2022. Inspirational Insights: The Problematic Vernacular. *Journal of Ethnology and Folkloristics* 16 (2): 1–15. <https://doi.org/10.2478/jef-2022-0010>
- Burton, C., and C. Scott. 2007. Museums: Challenges for the 21<sup>st</sup> Century. In *Museum Management and Marketing*, edited by R. Sandell and R.R. Janes, 49–66. London: Routledge.
- Butseva, K. 2022. Vernacular Memorial Museum: Memory, Trauma and Healing

- in Post-Communist Bulgaria. *Museums & Social Issues* 16 (1): 41–56, <https://doi.org/10.1080/15596893.2022.2097396>
- Chalfen, R. 1983. Exploiting the Vernacular: Studies of Snapshot Photography (Review Essay). *Studies in Visual Communication* 9 (3): 70–84.
- Chuvilova, I. 2009. Klassifikatsiia muzeev i problemy naslediiia [Classification of Museums and Problems of Heritage]. *Muzei* 5: 21–25.
- Crystal, D. 2008. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Gordon, T.S. 2010. *Private History in Public: Exhibition and the Settings of Everyday Life*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Grinko, I.A., A.A. Shevtsova, and A.A. Goncharov. 2022. Ol'faktornoe vospriatie v muzee: posetitel'skii opyt [Olfactory Perception in a Museum: Visitor's Experience]. *Vestnik antropologii* 1: 45–58.
- Hale, R.F. 1971. *A Map of Vernacular Regions in America*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Hollan, D. 2001. Developments in Person-Centered Ethnography. *Publications-Society for Psychological Anthropology* 12: P. 48–67.
- Howard, R.G. 2011. *Digital Jesus: The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet (New and Alternative Religions)*. New York: NYU Press.
- Jordan, T. 1978. Perceptual Regions of Texas. *Geographical Review* 68 (3): 293–307.
- Katriel, T. 2013. Homeland and Diaspora in Israeli Vernacular Museums. In *Memory and Ethnicity: Ethnic Museums in Israel and the Diaspora*, edited by E. Trevisan Semi, D. Miccoli, and T. Parfitt, 1–19. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Klimaszewski, C. 2018. Towards a Typology of an Emergent Museum Form. *Martor* 23: 121–140. <https://doi.org/10.57225/martor.2018.23.07>
- Klimaszewski, C. 2020. An Ethnographic Study of Romanian Vernacular Museums as Spaces of Knowledge-Making and Their Institutional Legitimation. PhD diss., Rutgers The State University of New Jersey, School of Graduate Studies. <https://doi.org/doi:10.7282/t3-aqpv-0m87>
- Knuuttila, S. 2012. Some Epistemic Problems with a Vernacular Worldview. In *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, edited by M. Bowman and Ü. Valk, 159–163. New York: Routledge.
- Lantis, M. 1960. Vernacular Culture. *American Anthropologist* 62 (2): 202–216.
- Lawrence, R.J. 1983. The Interpretation of Vernacular Architecture. *Vernacular Architecture* 14 (1): 19–28.
- Levent, N., and A. Pascual-Leone, eds. 2022. *Mul'tisensornyi muzei: mezhdistsiplinaryni vzgliad na osiazanie, zvuk, zapakh, pamiat' i prostranstvo* [The Multisensory Museum: Cross-Disciplinary Perspectives on Touch, Sound, Smell, Memory, and Space]. Moscow: Muzei sovremennogo iskusstva “Garazh”.
- Maximova, A. 2019. Razvitie podkhodov k izucheniiu muzeev v sotsial'nykh i gumanitarnykh naukakh [The Development of Approaches to Studying Museums in Social Sciences and the Humanities]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 22 (2): 118–146. <https://doi.org/10.31119/jssa.2019.22.2.5>
- Mikula, M. 2015. Vernacular Museum: Communal Bonding and Ritual Memory Transfer among Displaced Communities. *International Journal of Heritage Studies* 21 (8): 757–772. <https://doi.org/10.1080/13527258.2015.1020961>
- Morozov, I.A. 2017. Semeinyi muzei kak reprezentatsiia lichnostnykh ustanovok i kak prostranstvo zhizni [Family Museum as a Representation of Personal Attitudes and as a Space of Life]. In *Etnokul'turnye protsessy v mnogonatsional'nom gosudarstve (k 100-letiiu revoliutsii 1917 godav Rossii)*. *Materialy Shestnadsatyykh*

- Mezhdunarodnykh Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chtenii* [Ethno-Cultural Processes in a Multinational State (To the 100th Anniversary of the 1917 Revolution in Russia): Materials of the Sixteenth International St. Petersburg Ethnographic Readings], edited by V.M. Grusman and E.E. Gerasimenko, 368–372. St. Petersburg: IPTs SPGUTD.
- Morozov, I.A. 2019. Transformatsiia traditsii s tochki zreniia taksonomicheskikh razlichii “regional’nogo” i “lokal’nogo” [Transformation of Traditions from the Point of View of Taxonomic Differences between “Regional” and “Local”]. In *Logika transformatsii. Regional’naia i lokal’naia spetsifika kul’turnykh i iazykovykh protsessov* [The Logic of Transformations: Regional and Local Specificity of Cultural and Linguistic Processes], by I.A. Morozov et al., 221–235. Moscow: Indrik.
- Morozov, I.A., and I.S. Sleptsova (Kyzlasova). 2020. “Kliuch ot doma dedushki”: predmetnye i vizual’nye narrativy v prostranstve semeinoi pamiatii [“Grandfather’s House Key”: Subject-Based and Visual Narratives in the Space of Family Memory]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 276–297. <https://doi.org/10.17223/2312461X/28/16>
- Murray, S. 2013. New Media and Vernacular Photography: Revisiting Flickr. In *The Photographic Image in Digital Culture*, edited by M. Lister, 165–182. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203797563>
- Norris, L., and R. Tisdale. 2017. Developing a Toolkit for Emotion in Museums. *Exhibition; A Journal of Exhibition Theory & Practice for Museum Professionals*, 100–108.
- Oliver, P. 2006. *Built to Meet Needs: Cultural Issues in Vernacular Architecture*. Oxford: Elsevier.
- Primiano, L.N. 1995. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54 (1): 37–56. <https://doi.org/10.2307/1499910>
- Radchenko, D. 2018. “Ne zabyvaite Boga”: vernakuliarnaia religioznost’ sovetskikh “sviatykh pisem” [“Do Not Forget God”: Vernacular Religiosity in Soviet “Heavenly Letters”]. *Vestnik Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. Seriia: Istoriiia. Filologiiia. Kul’turologiiia. Vostokovedenie* 9 (42): 90–101.
- Ravikovich, D.A. 2001. Klassifikatsiia muzeev [Classification of Museums]. In *Rossiiskaia muzeinaia entsiklopediia: V 2 t.* [Russian Museum Encyclopedia, 2 vols.]. Vol. 1, A–M [A–M], edited by V.L. Yanin, 273. Moscow: Progress.
- Richards, G. 1996. Production and Consumption of European Cultural Tourism. *Annals of Tourism Research* 23 (2): 261–283. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(95\)00063-1](https://doi.org/10.1016/0160-7383(95)00063-1)
- Sapanzha, O.S. 2012. Klassifikatsiia muzeev i morfologiiia muzeinosti: struktura i dinamika [The Classification of Museums and the Morphology of Museality: Structure and Dynamic]. *Voprosy muzeologii* 1: 3–12.
- Savoskul, M.S., and F.R. Shaiddullin. 2021. Chto mozhnet rasskazat’ o zhiteliakh vernakuliarnoe raionirovanie (na primere goroda Tutaev Yaroslavskoi oblasti) [What Can Vernacular Zoning Tell about the Inhabitants (On the Example of the City of Tutaev, Yaroslavl Region)]. In *Geourbanistika i gradostroitel’stvo: teoreticheskie i prikladnye issledovaniia. Sbornik statei* [Geourbanistics and Urban Planning: Theoretical and Applied Research, Collection of Articles], edited by A.G. Makhrov, 254–269. Moscow: Geograficheskii fakul’tet MGU.
- Shekhvatova, E.V. 2020. Chastnyi muzei v muzeevedcheskoi klassifikatsii [To the Issue of Determining the Place of Private Museums in Museum Studying Classification]. *Kul’tura i obrazovanie* 1 (36): 24–32. <https://doi.org/10.24411/2310-1679-2020-10103>
- Sheresheva, M., and E. Kondyukova. 2019. Museum Cluster in a Small City: Evidence

- from Russia. In *Smart Tourism as a Driver for Culture and Sustainability: Fifth International Conference IACuDiT, Athens 2018*, edited by V. Katsoni and M. Segarra-Oña, 223–235. Cham: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-03910-3\\_16](https://doi.org/10.1007/978-3-030-03910-3_16)
- Simon, N. 2016. *The Art of Relevance*. Santa Cruz: Museum 2.0.
- Sleptsova (Kyzlasova), I.S. 2022. Domashnie muzei kak praktiki sokhraneniia istoriko-kul'turnogo naslediia [Home Museums as Practices for the Preservation of Historical and Cultural Heritage]. In *Istoriko-kul'turnoe nasledie v institutsional'nom izmerenii: materialy II Ural'skogo istoriko-arkhivnogo foruma, posviashchennogo 30-letiiu podgotovki dokumentovedov i 20-letiiu podgotovki spetsialistov v sfere turizma i gostepriimstva v Ural'skom federal'nom universitete* [Historical and Cultural Heritage in the Institutional Dimension: Materials of the II Ural Historical and Archival Forum Dedicated to the 30<sup>th</sup> Anniversary of the Training of Document Specialists and the 20<sup>th</sup> Anniversary of the Training of Specialists in the Field of Tourism and Hospitality at the Ural Federal University], edited by L.N. Mazur, 498–504. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta.
- Smirniagin, L.V. 2013. Vernakuliarnyi raion [Vernacular Area] In *Sotsial'no-ekonomicheskaiia geografiia: poniatie i terminy. Slovar'-spravochnik* [Socio-Economic Geography: Concept and Terms, Dictionary-Reference], edited by A.P. Gorkin, 35–36. Smolensk: Oikumena.
- Surzhikova, N.V. 2014. Ego-dokumenty: intellektual'naia moda ili osoznannaia neobkhodimost'? (Vmesto predisloviia) [Ego-Documents: Intellectual Fashion or Conscious Necessity? (Instead of a Preface)] In *Istoriia v ego-dokumentakh: Issledovaniia i istochniki* [History in Ego-Documents: Research and Sources], 6–13. Ekaterinburg: Izdatel'stvo "AsPUr".
- Trofimov, A.M., M.D. Sharygin, and N.N. Ismagilova. 2008. Territorial'naia identifikatsiia v geografii i vernakuliarnye raiony [Territorial Identification in Geography and Vernacular Regions]. *Geograficheskii vestnik* 1 (7): 5–12.
- Valk, Ü. 2012. Belief as Generic Practice and Vernacular Theory in Contemporary Estonia. In *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, edited by M. Bowman and Ü. Valk, 151–158. New York: Routledge.
- Van Mensch, P. 2014. K metodologii muzeologii [Towards a Methodology]. *Voprosy muzeologii* 1 (9): 15–291.
- Vellinga, M. 2011. The End of the Vernacular: Anthropology and the Architecture of the Other. *Etnofoor* 23 (1): 171–192.
- Yoder, D. 1974. Toward a Definition of Folk Religion. *Western Folklore* 33 (1): 2–15.
- Yureneva, T.Y. 2019. Muzeinaia set' Rossii: osnovnye kharakteristiki i problemy izucheniia [Museum Network of Russia: Main Characteristics and Problems of Study]. *Kul'turnoe nasledie Rossii* 4 (27): 55–61. <https://doi.org/10.34685/HI.2019.27.4.008>
- Yureneva, T.Y. 2020. *Muzeevedenie: uchebnik dlia podgotovki kadrov vysshei klassifikatsii* [Museum Science: Textbook for Training Personnel of the Highest Classification]. Moscow: Institut Naslediia.
- Zelinsky, W. 1973. *Cultural Geography of the United States*. New Jersey: Prentice Hall.

## ПОЛЕМИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ О “ВЕРНАКУЛЯРНОМ МУЗЕЕ”

**Р.Н. Абрамов, Д.А. Баранов, И.А. Гринько, П.С. Куприянов,  
И.С. Слепцова (Кызласова), Е.Г. Чеснокова**

**Роман Николаевич Абрамов** | <https://orcid.org/0000-0002-4967-1169> | [sociportal@yandex.ru](mailto:sociportal@yandex.ru) | д. соц. н., профессор, ведущий научный сотрудник Международной лаборатории исследований социальной интеграции | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (ул. Мясницкая 20, Москва, 101000, Россия) | ведущий научный сотрудник отдела теории и истории социологии | Институт социологии ФНИСЦ РАН (ул. Большая Андроньевская 5 стр. 1, Москва, 109544, Россия)

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

**Иван Александрович Гринько** | <https://orcid.org/0000-0002-1594-0244> | [grinkoi@mgpu.ru](mailto:grinkoi@mgpu.ru) | д. и. н., MA in cultural management, главный научный сотрудник НИИ урбанистики и глобального образования | Московский городской педагогический университет (2-й Сельскохозяйственный проезд 4, Москва, 129226, Россия)

**Павел Сергеевич Куприянов** | <http://orcid.org/0000-0001-9856-3159> | [kuprianov-ps@yandex.ru](mailto:kuprianov-ps@yandex.ru) | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

**Ирина Семеновна Слепцова (Кызласова)** | <https://orcid.org/0000-0002-9058-1464> | [i\\_kyzlasova@iea.ras.ru](mailto:i_kyzlasova@iea.ras.ru) | старший научный сотрудник отдела русского народа | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

**Елена Геннадьевна Чеснокова** | <https://orcid.org/0000-0002-9815-3042> | [chesnokova.eg33@gmail.com](mailto:chesnokova.eg33@gmail.com) | независимый исследователь (Владимир, Россия)

### *Ключевые слова*

самодетельные музеи, вернакулярные музеи, народная музеефикация, низовые инициативы, индивидуальная практика музеестроительства, классификация музеев, новая музеология, терминологическая адекватность

### *Аннотация*

В настоящей публикации представлено обсуждение статьи И.С. Слепцовой (Кызласовой) и Е.Г. Чесноковой “Вернакулярный музей: к определению понятия”, в которой авторы

---

Статья поступила 25.08.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 12.09.2023  
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

*Абрамов Р.Н., Баранов Д.А., Гринько И.А., Куприянов П.С., Слепцова (Кызласова) И.С., Чеснокова Е.Г.* Полемические рассуждения о “вернакулярном музее” // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 6. С. 111–138. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060088> EDN: MOQOBD

Abramov, R.N., D.A. Baranov, I.A. Grinko, P.S. Kupriyanov, I.S. Sleptsova (Kyzlasova), and E.G. Chesnokova. 2023. Polemicheskie rassuzhdeniia o “vernakuiliarom muzee” [Critical Reflections on the “Vernacular Museum”]. *Etнографическое обозрение* 6: 111–138. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060088> EDN: MOQOBD



предлагают ввести дополнительный термин для описания различных практик низового музеестроительства в современном обществе. Опираясь на употребление термина *вернакулярный* в различных областях гуманитаристики, авторы обосновывают свой подход, в рамках которого данные музейные образования рассматриваются как низовые инициативы, направленные на репрезентацию индивидуальных интересов, а также как один из способов самоактуализации. Критические замечания по поводу позиции авторов и свой взгляд на тему излагают Р.Н. Абрамов, Д.А. Баранов, И.А. Гринько, П.С. Куприянов, которые анализируют обсуждаемый феномен преимущественно в контексте музееведения.

*Информация о финансовой поддержке*

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-78-10098] (исполнитель Р.Н. Абрамов)

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 23-28-00250] (исполнители И.С. Слепцова [Кызласова], Е.Г. Чеснокова)

Статья написана в соответствии с планом НИР ИЭА РАН (исполнитель П.С. Куприянов)

## **УСКОЛЬЗАЮЩИЕ МУЗЕИ? ОЧЕРК ФОРМ МУЗЕЙНОЙ ЖИЗНИ**

**Р.Н. Абрамов**

Обращение с наследием, историей, прошлым, современной культурой перестало быть привилегией экспертов, замкнутых в официальных институциях, — оно демократизировалось, что привело не просто к “музейному буму”, а к существенному расширению музейных форм, находящихся в процессе непрерывной гибридизации с самыми разными контекстами (от технологического до политического или иронического), что отмечается и самими музеологами, которые считают официальные определения музея “слишком предписывающими” (*Desvallées, Mairesse* 2012: 49). К тому же появление легальной возможности назвать все что угодно музеем (будь то “музей шоколада”, маскирующий кондитерский бутик [*Мельникова* 2022], или музей советского быта, похожий на склад старых вещей на даче [*Абрамов* 2011]), с одной стороны, влечет за собой инфляцию “настоящих музеев”, где работают профессиональные музейщики (эти музеи начинают восприниматься как скучные хранилища прошлого), а, с другой, — видовое разнообразие музейных инициатив открывает возможности для экспериментов: одни оказываются провальными, другие — успешными, и входят в практику институционализированных музеев. Это может быть интерактивность, коммерциализация, возможность потрогать руками экспонаты и вовлечение местных сообществ — что стало не только частью экспертного трансфера зарубежного опыта, но и откликом на ожидания аудитории, проявляющей интерес к самостоятельным творческим инициативам. Идеи, возникающие в небольших командах технологических и IT-стартапов, перекупаются и развиваются крупными корпоративными игроками, чьи структуры слишком инерционны для того, чтобы в их недрах зародились смелые проекты.

Происходят мутации большинства культурных и образовательных институций — пересматривается функционал и позиционирование библиотек в городах, галереи изобразительного искусства все в большей степени становятся и “третьим местом” (*Ольденбург* 2014: 65), университеты и школы еще держат оборону, но и они существенно обогащают свои институциональные амплуа. Музей в этом ряду — не исключение, а где-то и в авангарде. Крупнейшие музеи диверсифицируют направления своей деятельности, открываются миру не только как центры хранения и экспонирования материального наследия, но и как инклюзивные пространства, приглашающие в музейное кафе выпить

кофе, в музейный магазин – за мерчем, в музейный лекторий, и становятся частью глобального общества спектакля – “музеями-зрелищами” (Шуберт 2016: 115–200). Можно быть посетителем музея и не видеть музейной экспозиции – она неплохо представлена в музейном магазине в виде сувениров и мерча, и это новая дилемма для музеев в эпоху позднего капитализма – как не только остаться частью культуры, но и быть коммерчески востребованными.

Вспоминается Музей советских игровых автоматов (Абрамов 2020), одним из первых уловивший веяния “нового урбанизма” и “хипстерской революции” в крупных городах и почти сразу же ставший гибридным “третьим местом”, где есть возможность быть на “нейтральной территории” (Ольденбург 2014: 65) и которое включает развлечения для детей и взрослых, откликается на модные течения техноностальгии, устраивает бургерную, продает мерч, отсылающий к 1980–1990-м годам, а также становится лекторием и точкой научной коммуникации. Этот музей начинался как вернакулярная коллекция советских игровых автоматов, собираемая молодыми инженерами-энтузиастами, а вырос во вполне успешное коммерческое предприятие с музейной составляющей. Коммерциализация вернакулярных музеев и встраивание их в городские креативные индустрии (Панушина 2012) и экономику впечатлений – отдельное, вполне заслуживающее внимания направление исследований, которое может поставить под сомнение тезис о том, что подобные музеи не ищут коммерческой выгоды. Для выживания или став центром пересечения туристских маршрутов (как произошло в Мышкине Ярославской области [Юдин, Колошенко 2014]), музеи, организованные любителями, институционализируются, например, как элемент провинциальной “гаражной экономики” и “архаических экономических институтов” (Кордонский, Плюснин 2018), не теряя признаков вернакулярности, с точки зрения профессионального музейщика.

Музей – это институция, которая знакома практически каждому со школьной скамьи: обязательные посещения краеведческих музеев случаются в биографии почти любого жителя страны. У всех есть представление о том, как может или должен выглядеть “музей” и какими атрибутами он должен обладать, на взгляд посетителя, – сакральная экспозиционная часть, пояснительные лейблы, строгие смотрительницы и т.п. Музейное творчество не является привилегией городского образованного класса из числа гуманитариев, но доступно всем, что и показывает появление самых неожиданных по тематике музеев в самых неожиданных локациях. Любая индивидуальная инициатива, которую ее автор обозначает как “музейную”, находится в кильватере, диалоге или оппозиции к сложившемуся образцу “настоящего музея”, который также не остается стабильным.

Когда речь идет о малых, любительских, вернакулярных, “народных” музеях, личность создателя музея становится определяющей для его понимания того, зачем музей был создан и на каких принципах существует. По аналогии с “человеком-оркестром”, можно сказать, что есть “человек-музей”, когда музей становится предельно личным делом, в большей степени ориентированным не на публичность, а отражающим психологические, биографические аффекты, нередко связанные с “несбывшимся” в профессии, тупиком в личной жизни или являющимся сублимацией желаний и выражением травмированных переживаний. Музеи становятся для их создателя результатом экзистенциального переосмысления собственной судьбы – точкой пересборки субъектности, основанном на стремлении вынести во вне итоги своей рефлексии, часто на бессознательном уровне. Вспоминается известный Музей Битлз Коли Васина, долгое время бывший личным андерграундным проектом знаменитого ленинградского хиппи, а теперь ставший более формализованным просветительским и арт-пространством. Этот музей можно назвать формой культурной сублима-

ции его создателя в условиях невозможности легального существования западной рок-музыки и фан-клубов в позднем СССР, однако же подобные фан-музеи создавались поклонниками рок-звезд и в тех странах, где не было никаких цензурных ограничений в отношении популярной музыки, а, значит, мотивация связана с личной сакрализацией кумиров, поскольку сама музеефикация означает выстраивание символической дистанции между профанным миром и объектом сакрализованной музеефикации – появлением своего рода семиотической идеологии (Webb 2003).

В моих исследованиях музеефикации позднего советского периода имеется множество примеров подобных музеев, вызванных к жизни личным ностальгическим аффектом их авторов и травмой навсегда утраченной “уютной” реальности – это были очень личные проекты, а сами организаторы и были теми, кого можно назвать “человек-музей”.

“Инди-музей” – еще один вариант обозначения большой группы феноменов, которая может рассматриваться как DIY-музейные инициативы. По аналогии с “инди-музыкой” и “инди-кинематографом”, это не зависимые от профильных институциональных полей и профессиональных юрисдикций музейные проекты, которые создаются автономными продюсерами, будь то индивиды, сообщества или организации. Независимость отнюдь не равна латентной или явной протестной интенции создателей таких музеев – многие из них не противопоставляют себя институционализованным музеям и не предъясняют внешним аудиториям подобную повестку, они действительно делают собственные музеи, опираясь на личное видение того, что и как в них должно быть. Нередко такие музеи (“гаражные”, “DIY-музей”, “инди-музей”) являются новаторскими по тематическому замыслу, материальному воплощению и формам коммуникаций с посетителями.

Яркий пример такого “инди-музея” – Музей Алисы Селезневой в Ижевске, основанный библиофилом и местным предпринимателем Сергеем Реуцким. Я побывал в этом музее летом 2022 г. и познакомился с его автором<sup>1</sup>. Под музеем отведена типовая двухкомнатная квартира в панельной девятиэтажке 1980-х годов, находящейся в спальном районе Ижевска. Вся квартира превращена в тотальную инсталляцию, связанную с творчеством Кира Булычева и – особенно – с литературной вселенной Алисы Селезневой. Создатель музея лично пополняет коллекцию артефактов, находясь в переписке с художниками-иллюстраторами, семьей писателя, поклонниками произведений фантаста. Начиная с авторского оформления входной двери, настраивающего на погружение в миры Булычева, и до самой мелкой детали квартиры – все является музейным пространством. Организатор музея позволяет брать в руки экспонаты, рассказывает историю каждого из них, параллельно у него можно узнать, как он делал полки для экспонатов, тематические росписи межкомнатных дверей и т.п. Этот музей трудно сравнить с “обычным музеем”, поскольку в нем все – начиная от локаций – иное, а сам музей является выражением творческого *alter ego* создателя. В описании именно мотивов создания музея Сергей был немногословен и, кажется, она не кроется в эскапизме или травме, а в попытке поэтизации окружающей реальности через путешествие в космос Булычева.

По всем признакам это действительно “инди-музей” – он автономен, без оглядки на устоявшиеся принципы организации музейных экспозиций, создан не профессионалом, а любителем, и по исполнению и материальному воплощению это настоящий DIY-музей, поскольку почти все в нем сделано его создателем. У музея нет коммерческой составляющей – на приобретение редких книг, фанатских артефактов и иллюстраций произведений Кира Булычева тратится больше средств, чем могут оставить посетители. Подобных “инди-музеев” множество – большинство из них не включены в какие-либо музейные ассоциа-

ции, сообщества или группы, а местная пресса с удовольствием пишет о таких музеях и их создателях с добротой и некоторой снисходительностью к городскому чудаку, сделавшему что-то за границей обывательской повседневности.

Может ли так наз. обычный музей обладать чертами вернакулярности и быть, по сути, именно таким? Это возможно, и здесь свойство “вернакулярности” может проявляться в разных форматах – необычности темы или идеи музея, состояния его экспозиции и воплощения идеи музея, и музеи могут мигрировать между состоянием вернакулярности и “обычности”. В Пензе по инициативе второго секретаря Обкома КПСС Г. Мясникова в 1983 г. был открыт Музей одной картины, с иммерсивным погружением в историю создания и интерпретации одного произведения, чаще всего – крупноформатного полотна художника XIX в. Картины привозились из собрания крупных столичных галерей, и их демонстрация была организована, как спектакль: небольшой зал со зрителями, вводная лекция с рассказом о биографии художника и истории создания картины, затем театральным занавес раздвигался, и картина представляла перед взором публики. Для 1980-х годов это была революционная идея, уходящая от привычных моделей музейной работы того времени в СССР. На момент своего возникновения это был отчасти вернакулярный музей, только, конечно, полностью институционально интегрированный в государственную систему управления культурой того времени и работавший по общепринятым музейным нормативам. Музей работает, хотя стал уже самым обычным и даже архаичным в новой медиареальности, и он давно перестал быть вернакулярным, несмотря на некоторую продолжающуюся “необычность” формата.

Свойство вернакулярности не обязательно проявляет себя в частных музеях, базирующихся на инициативе и творческом порыве их создателей, оно может возникать во вполне институционализированных музейных форматах осознанно, когда у ресурсного актора есть интенция организовать “необычный музей” или она становится непреднамеренным результатом констелляции многих факторов – дефицита финансирования, удаленности от авангарда музейного дела, локальных креативных решений сотрудников музеев и т.п. Исследователю важно видеть и аналитически замечать следы вернакулярности.

Другой пример, когда вернакулярным может стать государственный или региональный музей – это многочисленные, разбросанные по малым и средним городам краеведческие или другие небольшие музеи, экспозиции которых не меняются десятилетиями или становятся причудливым бриколажем “старого” и “нового” (Макимова 2023). Среди музейщиков и исследователей музеев рассказы о “кринжовых” местных музеях стали апокрифом – обязательно вспоминается пугающее, траченное молью чучело лисы или запыленные панорамы убогого, но как бы аутентичного крестьянского быта XVIII в. Из-за многолетнего хронического недофинансирования эти музеи “вернакулировались” естественным образом, стали артефактами советского прошлого, над которыми поработало беспощадное время, ведущее их к энтропии, – пожелтели набранные на пишущей машинке этикетки-подписи к экспонатам, из чучел вылезли перья и мех, поблекли краски панорам, а содержание сопровождающих пояснительных табличек давно устарело. Иногда рядом висит плазменный телевизор с ретрансляцией психоделической презентации от Российского исторического общества. Таких музеев все меньше, экспозиции обновляются, но приметы их можно найти почти в каждом краеведческом музее. Экспозиции таких музеев или временные выставки порой являются вернакулярными по содержанию – отражают личное и по-своему оригинальное видение сотрудников музея того, как достичь “вау-эффекта” минимальными ресурсами, что неплохо описано у Э. Веркина в романе “Снарк. Снарк. Чагинск”.

“Вернакулярный музей” – обозначение большого класса инициатив, которые могут быть классифицированы в качестве музейных, но при использовании понятия “вернакулярный” остается послевкусие модного архитектурного бюро или лектория в креативном пространстве, что усложняет полевую и аналитическую работу. Исследователь невольно следует позиции профессионального музейщика, у которого есть иерархия музеев с их классификацией на “настоящие музеи” и разного рода любительские инициативы. Я призываю выйти за пределы профессиональной и ведомственной оптики и говорить не о вернакулярных (“самодеятельных”, “любительских”, “диких”, “инди-музеях”) как об отдельном классе, а видеть в различных музейных форматах (включая муниципальные и государственные музеи) признаки вернакулярности.

Мир музеев с трудом поддается ясной классификации и типологиям – в определенных случаях они оказываются важными для теоретических обобщений, в других – тесными и ограничивающими интерпретации музейных форм. Это относится не только к богатой экосистеме неофициальных, непрофессиональных, неформальных, любительских, “народных”, “диких”, “инди-музеев”, но и к вполне официальным, входящим в различные реестры и ассоциации музеев, чьи экспозиции, понимание своих задач, сложные конфигурации отношений с местными сообществами, включая культурное гражданство (*Delanty 2002*) и многие другие составляющие, вполне могут быть квалифицированы как вернакулярные. В разнообразии и бесконечном ускользании объекта при попытке его классификации заключается главный нерв антропологии музеев.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Благодарю Татьяну Власову за посещение Музея Алисы Селезневой в Ижевске.

## **ВЕРНАКУЛЯРНЫЙ МУЗЕЙ: РЕАЛЬНОСТЬ ИЛИ МЕТАФОРА?**

**Д.А. Баранов**

В наши дни крупные этнографические музеи подвергаются серьезной – во многом справедливой – критике за присвоение права говорить от лица других культур, за евроцентричный подход, лежащий в основе их экспозиций и интерпретаций, за экзотизацию и архаизацию неевропейских народов, за присущие музейным исследованиям консерватизм и косность, за пренебрежение малыми локальными нарративами, за производство в музейных стенах анонимного дискурса.

В самом деле, асимметрия отношений заложена уже в самой природе музея – он является пространством сосуществования иерархий и неравенств, в котором зритель в качестве наблюдателя возвышается над демонстрируемой культурой, а авторы экспозиции как эксперты свысока смотрят уже на посетителя, создавая доходчивые образы культуры. Ту же иерархию можно увидеть и в характере собирательства и методов формирования музейных коллекций, поскольку сбор и выставление напоказ объектов другой культуры выражают идею превосходства собирателей над теми, от кого предметы были получены (*Трубина 2017: 115*). Все это делает будущее этнографических музеев неясным: стремясь дистанцироваться от колониального наследия, одни преобразовываются в музеи искусств, другие и вовсе закрываются. Кроме того, много говорят о присущей музею губительной аллюзии на кладбище и даже смерть из-за его деятельности по изъятию предмета из изначальной, “живой” среды и контекста

для того, чтобы исследовать его в музейных, “замороженных” или стерильных условиях<sup>1</sup>. Типичным для такого рода музеев стало доминирование деперсонализирующего вещи подхода, суть которого заключается в преимущественном внимании к типичным предметам, отражающим общие явления культуры, которые могли бы быть описаны как социальные, этнические, производственные, ритуальные, художественные и т.д. Уникальные же вещи, характеризующиеся сингулярностью<sup>2</sup>, т.е. имеющие свою неповторимую биографию, не сводимую к ее среднему типу, остаются, как правило, вне сферы интересов музейной этнографии. Даже такой характерный для музея вид исследований, как классификация, которая формирует целый ряд вещей, часто лишает, как замечает Т.В. Цивьян, каждую конкретную вещь осмысленности и, следовательно, реальности (Цивьян 2001: 126).

И все-таки, если говорить о “классических”, государственных этнографических музеях, будущее у них, на мой взгляд, есть. Я его связываю с усилением роли музеев благодаря проведению политики открытости, затрагивающей научно-исследовательскую, собирательскую, хранительскую, выставочную деятельность. Это означает отказ от претензий на статус одновременно и легитимного монопольного обладателя знаний о прошлом или о культуре в целом, и их интерпретатора в экспозиционном пространстве, и более активное участие музея в непрекращающемся процессе производства разнообразных видов самосознания и культурной идентичности (Конт 2007: 45). “Кооперативная музеология”, согласно терминологии Джеймса Клиффорда (Clifford 1988: 120), предполагающая приглашение к производству и презентации знания как представителей тех народов, культуры которых демонстрируются в стенах музея, так и собственно посетителей музея, акцентирует признание значимых в эвристическом отношении альтернатив евроцентричной перспективе описания других культур. В результате вместо иерархического проекта, изучающего Других, возникает совместный проект, который подчеркивает возможность сосуществования “на равных” разных онтологий, разных мировоззрений, разных классификаций, разных репрезентаций.

Реакцией на переживаемый “классическими” этнографическими музеями кризис стало появление многочисленных общественных, локальных, семейных, общинных, вернакулярных и прочих музеев с их необязательностью собирания коллекций путем изъятия предметов из среды бытования, преобладанием “мягкой музеификации” и ориентированностью на решение социальных проблем местного населения. Повышение их значимости произошло во многом благодаря перевороту в организации памяти, вызванному “ускорением истории”, все быстрее вытесняющему в прошлое окружающую действительность. При всем разнообразии подобных музеев их объединяет связь с низовыми инициативами и непрофессиональный статус собственно организаторов музеев.

Это, так сказать, внешние черты, отличающие их от “традиционных” музеев, но не являются ли они экспликацией более серьезных и глубинных, институциональных различий, – иными словами, могут ли они считаться собственно музеями?

Особенностью статьи И.С. Кызласовой и Е. Чесноковой является “терминологическая” перспектива, в рамках которой анализируется природа самодеятельных музеев. Иными словами, рассматривается исследовательский словарь описания музеев, и в этом смысле работа отличается той рефлексивностью, наличие которой позволяет условно отнести ее к “новой музеологии”. Даются подробный обзор официальной и неофициальной номенклатуры различных негосударственных музеев и довольно обстоятельный анализ использования термина “вернакулярный” как в гуманитарных дисциплинах, так и собственно в отношении музея.

Безусловно, анализ понятийного аппарата всегда полезен и актуален для критического осмысления научных подходов и методов, а также используемой теоретической рамки в целом, что и демонстрирует данная работа. Но сосредоточенность на номинации чревата сужением горизонта исследовательской оптики, что отчасти обнаруживается в статье. Например, оказались абсолютно проигнорированы работы, выполненные в рамках “новой музеологии” (в ее романозычном варианте – Ривьера, Юбер, Лоренто), которые как раз в центр музейного дискурса поставили человека. Предложенная новой музеологией концепция экомuzeя во многом совпадает с понятием *вернакулярный музей* – и первый, и второй, как правило, организованы непрофессионалами, и для одного, и для другого важен не какой-то среднестатистический человек, а тот, кто постоянно проживает на данной территории.

Возникновение подобного рода музеев вносит определенную сумятицу в головы музеологов, поскольку народные музеи ставят под вопрос само понятие *музей*. В самом деле, необязательность собирания коллекций путем изъятия предметов из среды бытования, размытость границ между экспонатом и не-экспонатом, которая отражается в циркуляции экспонатов между музеем и средами их бытования (напр., временное возвращение бывшим хозяевам экспоната для “хозяйственных нужд”<sup>33</sup>), отсутствие этикеток и экспликаций в экспозиции, преобладание “мягкой”, “частичной музеефикации”, ориентированность на решение социальных проблем местного населения и прочее отличают эти музеи от больших государственных. Последние упрекают за то, что экспонируемые в них объекты далеки от того, чтобы рассматриваться как имеющие смыслы и значения сами по себе, скорее они “работают” как реквизиты для раскрытия той или иной темы, предлагаемой научными классификациями (Bennett 2009: 167).

Какое же место в этой картине занимает предлагаемое авторами понятие *вернакулярный музей*? В их понимании, это низовая инициатива, направленная “на репрезентацию индивидуальных интересов, а также как один из способов самоактуализации”. Подобное сужение “топогентильного поля” до масштаба непрофессионала-одиночки и ограничение значения *вернакулярный* рамками индивидуальной практики вряд ли продуктивно, поскольку сразу отсекаются общинные, деревенские и другие негосударственные музеи. К тому же привычное использование определения *вернакулярный* в других контекстах отсылает все-таки к коллективным практикам – вернакулярный язык, вернакулярная архитектура и проч., которые характеризуются “локальностью”, “народностью”, “неофициальностью” и т.д. В самом деле, а если организаторами выступает не один человек, а два или больше? Или, если брать примеры современных сельских музеев в России, где инициаторами часто выступают местный совет ветеранов, сельсовет, женсовет, школьные учителя и т.д.? И как классифицировать такие музеи, если мотивация их создания связана не с самоактуализацией организатора и желанием репрезентировать свой персональный жизненный опыт, а “чтоб старина-то наша осталась на селе. Чтоб наши дети-то, внуки, знали, вот как раньше-то жили бабушки <...>. И мы вот решили, чтобы у нас осталось, свое-то, чего было наше-то, быт, старое-то” (Кузнецова 2017: 28–29). Следуя логике авторов, эти музеи не подходят под определение *вернакулярный*, но так ли это? Тем более что сами авторы подчеркивают, что этот термин демонстрирует неопределенность “границ между разными системами категоризаций, позволяя выйти за пределы принятых формальных характеристик”.

Как мне представляется, несмотря на дискуссионность поднимаемых вопросов, главный эвристический потенциал настоящей статьи заключается в том, что она (может быть, и помимо воли авторов) заставляет нас более пристально взглянуть в целом на музей не только с точки зрения его функциональных

характеристик (по определению ICOM, они включают изучение, собирание, хранение, интерпретацию и экспонирование материального и нематериального наследия), но и в антропологической перспективе. Последняя предполагает, в том числе, проблематизацию того, что скрывается за музейными практиками – пространства, где сходятся траектории движения вещей, людей, идей, желаний, возможностей, ограничений целого мира, который мы называем музеем. При таком подходе, если, скажем, нарушается один из конституирующих музейное “тело” признаков (напр., проницаемость семиотической границы, отделяющей музейное пространство от внешнего мира, когда экспонат вдруг перестает быть экспонатом и временно возвращается к своему бывшему хозяину с тем, чтобы возобновить реализацию своих сугубо утилитарных функций), мы вправе задаться вопросом: а музей ли это? Не является само словосочетание *вернакулярный музей* оксюмороном или, в лучшем случае, метафорой? И не нуждаемся ли мы тогда в поиске более подходящей номинации для обозначения этого явления, которая не имела бы столь очевидных музейных реминисценций?

### Примечания

<sup>1</sup> Дженнифер Харрис говорит, что музеефикация приводит к такому травмирующему изменению самого значения предмета, что только метафора смерти может адекватно описать этот процесс (*Харрис* 2011: 34).

<sup>2</sup> Я здесь использую термин “сингулярность”, чтобы подчеркнуть два аспекта природы вещи: 1) относительный характер ее уникальности, которая как таковая готова трансформироваться в нечто общее, если мы говорим о протяженности во времени; 2) событийный характер вещи, если трактовать сингулярность в духе Ж. Делёза.

<sup>3</sup> Вот как описываются подобные случаи в деревенских музеях Русского Севера: “Некоторые экспонаты время от времени одалживают из музея. Члены местных фольклорных коллективов и прочие участники самодеятельности используют костюмы (старинные, военные, пионерские) для сценических постановок и праздничных мероприятий. Подносы и старая посуда могут использоваться для оформления столов во время праздников и фестивалей. Бывают и случаи чисто утилитарного использования: я стала свидетельницей того, как старый зонт, бывший частью экспозиции, был использован по прямому назначению, когда [местную учительницу. – Д.Б.] неожиданно застал в музее дождь, [или. – Д.Б.] для проведения свадьбы из музея на время взяли старинную братыню” (*Кузнецова* 2017: 38, 34).

## “ВЕРНАКУЛЯРНЫЙ” ИЛИ “МУЗЕЙ”: К ВОПРОСУ О СИТУАЦИИ С ТЕРМИНОЛОГИЕЙ

И.А. Гринько

*Правда, кое-какое оружие в Шире имелось:  
место ему было отведено над каминами  
и на стенках гостиных, а некоторая часть  
хранилась в музее, звавшемся Маттом Домом.  
Словечко “маттом” обозначало у хоббитов то,  
что в общем-то и не нужно, а выбросить жалко.  
(Толкин Дж.Р.Р. Властелин колец. Т. 1, Братство кольца)*

В статье И.С. Слепцовой и Е.Г. Чесноковой была поднята крайне сложная и интересная тема *частных/личных/народных* музеев, к которым автор пытается применить принципы *вернакулярности* и ввести соответствующий термин.



С учетом дефицита научных дискуссий в музейном сообществе вокруг данного явления такое исследование крайне своевременно, тем более оно дает возможность для рефлексии вокруг современного понятийного аппарата.

Тема личных/народных и т.д. музеев по-прежнему актуальна и для антропологии, и для музеологии, не говоря уже о прикладных аспектах изучения данного феномена. В данном случае музейная сфера имеет дело с тем самым пресловутым “другим”, через которого строится собственная идентичность. Важно отметить, что данный институт не является исключительно российской феноменом, аналоги можно найти повсеместно, например: Музей шестого района (ЮАР) или Музей Мукифу (Бразилия) (*Dos Santos, Britto 2019*). Также было бы преувеличением сказать, что такие форматы возникли недавно: например, в послевоенном СССР они фиксировались неоднократно (см., напр.: *Вардунян 1950*), хотя, возможно, словосочетание *колхозный музей* сегодня звучит не так привлекательно, как *вернакулярный*.

Попытка применить к этому явлению принципы *вернакулярности* и ввести соответствующий термин в целом, безусловно, обоснована и заслуживает внимания. Однако мне кажется, что, исходя из логики русского языка, в данной конструкции акцент стоит делать не столько на слово *вернакулярный*, сколько на слово *музей*.

Если посмотреть на юридическое определение музея в Российской Федерации (54-ФЗ “О Музейном фонде Российской Федерации и музеях в Российской Федерации” 1996 г.), то вернакулярные музеи музеями являться не могут, поскольку формально не имеют статуса учреждения и не хранят объекты, включенные в Музейный фонд РФ. Однако даже если отойти от юридических тонкостей, то и профессиональное определение вступает в противоречие с обозначенными вернакулярными практиками или делает их не совсем актуальными. Например, неоднократно подчеркивалась некоммерческая составляющая вернакулярных музеев, хотя, по определению ИКОМ, музей и так изначально является “некоммерческим учреждением”, да и на практике этот отказ от рыночных отношений скорее озвучивается, чем соблюдается. Опять же, если допустить, что большинство подобных институций действительно имеет ресурсы, чтобы “изучать, собирать, хранить, интерпретировать и экспонировать материальное и нематериальное наследие”, не стоит забывать, что музеи – это институты, “действующие на постоянной основе” и осуществляющие “свою деятельность и коммуникацию на основе принципов этики и профессионализма”, что сильно противоречит установкам вернакулярности.

Впрочем, если мы используем альтернативные определения, например, Музейной ассоциации Соединенного королевства (2013), то дополнительные прилагательные могут и вовсе не понадобиться, ведь “музеи позволяют людям изучать коллекции для вдохновения, обучения и удовольствия. Это учреждения, которые собирают, охраняют и делают доступными артефакты и образцы, которые они хранят для общества”. Если не брать в расчет существующую в Великобритании систему музейных стандартов, то феномен вернакулярного музея вполне укладывается в данные рамки. Аналогичная ситуация и с новыми определениями от американских музеологов (*Latham, Simmons 2014*).

Кроме того, если оторваться от советской музеологии с “народными” музеями, то вернакулярные музеи спокойно вписываются в новые классификации. Например, они могут быть с полным правом отнесены к “нарративно-ориентированным музеям/narrative-centered museums” или “музеям, ориентированным на сообщество/community-centered museums” (*Kotler et al. 2016*). Если актуальность маркетинговых (а на деле антропологических) и стратегических классификаций вызывает сомнения, то можно использовать ретроспективно-

семантическую схему (Gopnik 2007), в которой вернакулярный музей очень близок к “познавательному музею/Mindful museum”.

Причины, почему создатели подобных институций выбирают для их обозначения именно термин *музей*, конечно, требуют отдельного исследования, но весьма вероятно то, что данный институт, несмотря ни на что, имеет высокий кредит социального доверия и устойчивую маркетинговую привлекательность даже в свете самых некоммерческих помыслов. По крайней мере, мой персональный опыт в музейном консалтинге подтверждает данный тезис: музей настойчиво стремится открыться даже в том случае, когда коллекция полностью отсутствует.

Нельзя отрицать и того, что, в силу слабой разработанности теории наследия в России и отсутствия заинтересованных сторон, до сих пор не предложено альтернативных вариантов для обозначения подобных явлений. Даже если не брать в расчет термины вроде *квазимузея* и *парамузея*, которые объективно далеко не всегда могут быть отнесены к вернакулярным музеям, или классический вариант, приведенный в эпиграфе, мировой опыт предлагает широкий спектр возможных названий: “Организация культурной памяти” (Cultural memory organization), “Центр открытий” (Discovery Center), “Дом наследия” (Heritage house), “Центр наследия” (Heritage center), “Центр истории” (History center), “визит-центр”, “экомузей” и, наконец, оптимальный для поклонников импортозамещения вариант *рухлядная*. В целом показательно, что в дискуссиях в одно целое смешивается целый ряд различных признаков: принадлежность (негосударственный, частный, народный, семейный), качественная оценка (непрофессиональный, самодеятельный, любительский, авторский), локализация (местный, домашний) и формат (квазимузей, парамузей, учреждение музейного типа).

Возможно, более перспективно провести дифференциацию по функционалу. Например, если мы возьмем одну из базовых социокультурных функций музея – коммуникацию поколений, то в данном случае ее реализация будет немного затруднена в силу того, что обычно вернакулярные музеи не переживают ухода своего создателя.

Понятно, что в рамках постмодернистского дискурса и конструктивистских теорий базовым признаком музея может стать и самоопределение, но любопытен сам факт, что в нарративах создателей вернакулярных музеев непрофессионализм очень часто является едва ли не ключевым элементом идентичности, но вместе с тем отказаться от подсознательных претензий на профессиональный статус, по крайней мере на уровне терминологии, они пока не могут.

Также надо констатировать, что дихотомия *профессиональный/любительский*, как и уже описанная выше *коммерческий/некоммерческий*, в данном случае также не является рабочей по ряду причин. С одной стороны, основатели музеев по-разному относятся к профессиональному сообществу: от попыток интеграции (и вполне успешных) до публичного отказа от профессиональных методов музейного дела. С другой стороны, отсутствие системы музейных стандартов (Гринько, Гнедовский 2019) и объективных критериев эффективности (Рычкова 2017), слабая законодательная база (Быстрова 2016), специфическая кадровая политика и скепсис значительной части музейного сообщества по отношению к самой системе профессиональной подготовки делают в российских реалиях весьма условным само понятие *профессиональный музей*. Тем более мы не будем сейчас говорить о семейственности в официальных музеях, которую почему-то также отмечают как уникальную черту их вернакулярных братьев: она еще ждет своего пытливого исследователя.

Безотносительно этого тезиса надо отметить, что очень много аспектов, справедливо приписываемых вернакулярным музеям, также обнаруживаются и в “обычных”: помимо традиционных элементов (корпоративная культура, воспри-

ятие музея как дома), это касается и инноваций: ольфакторные и интерактивные элементы, работа с персональными нарративами, личностный фактор в экскурсиях и так далее. Очевидно, что несмотря на структурообразующий консерватизм, музеи просто не могут игнорировать трансформации в работе с наследием. В конце концов, Румянцевский музей и Третьяковская галерея тоже когда-то были вернакулярными, превратившись из персональных коллекций в социальное высказывание своих создателей и форму публичного выражения их идентичности.

Наверное, идентичность и есть главный *raison d'être* этих институций – опять же, как и обычных музеев, заметят сторонники Бенедикта Андерсона. Очевидно, что массовое появление подобных институций свидетельствует либо о кризисе целого ряда идентичностей – национальных, этнокультурных, региональных, городских, либо о трудностях, которые испытывают “официальные” музеи при работе с этими идентичностями (Гринько 2016). Не случайно многие из вернакулярных музеев, пытаясь реконструировать идентичность на основе опыта XX в., обращаются к теме советского, которая крайне редко объективно и полно представлена в исторических экспозициях. Рост числа подобных вернакулярных музеев советского быта таков, что они уже попали в фольклор<sup>1</sup>. Отсюда же локализация тематики вернакулярных музеев на уровне отдельных сел, которые крайне редко попадают в музейные нарративы.

Подводя итог, необходимо еще раз сконцентрировать внимание на главном. Во-первых, дискуссионность феномена вернакулярного музея гораздо больше говорит о расплывчатых границах музейной сферы и необходимости качественного развития теории наследия.

Во-вторых, в исследовании вернакулярных музеев (как и в них самих) на данный момент процесс важнее результата. Методика исследования “сущности самодельных музеев как социокультурного феномена, их роли в социальных процессах, места в культуре, значения в сохранении наследия, а также их социально-индивидуально-психологических функций” может дать импульс к новому пониманию социокультурного функционала музеев и вариантах его дальнейших трансформаций. А если рассматривать вернакулярный музей в эволюционистской парадигме, то использование данного подхода может изменить и историю музейного дела также, как этнография повлияла на развитие предьстории.

Впрочем, музейная антропология (Гринько 2019) на данном этапе важнее для отрасли, чем музейная история, и по этой причине предложение посмотреть на процессы музеефикации “изнутри – с точки зрения индивида, организатора музея” и повысить “концентрацию внимания на понимании наследия людьми, а также на их практиках, имеющих целью его сохранение и использование”, сейчас актуальны для устойчивого развития любого музея.

### Примечания

<sup>1</sup> См. популярный анекдот/мем: – Сынок, хочешь поехать в “Музей советских вещей и быта”? – Папа, я больше на дачу не поеду!

## О КОВАРСТВЕ КАТЕГОРИЗАЦИИ И ГРАНИЦАХ ВЕРНАКУЛЯРНОСТИ

П.С. Куприянов

Признаюсь, статья, посвященная вернакулярным музеям, вызвала у меня двойственную реакцию. С одной стороны, идея выделения особой категории (или просто какого-то обозначения) музеев, отличающихся от “обычных” по целому ряду параметров, кажется давно назревшей и, как говорится, витавшей

в воздухе. Обилие новых, необычных музейных форм и пространств сегодня таково, что все они как будто с трудом “умещаются” под привычным респектабельным наименованием “музей” и просятся под другую вывеску или в отдельный департамент. С другой стороны, эта вроде бы напрашивающаяся идея вызывает у меня сомнения, причем двоякого характера.

Одна линия сомнений связана с самим актом категоризации, и первый вопрос здесь – о ее цели. Для чего вводится эта новая категория? Что и как она позволяет понять об исследуемых музеях, что было невозможно или более сложно без нее? Насколько я понял, основной тезис авторов статьи состоит в том, что понятие “вернакулярный” позволяет выявить (выделить из генеральной совокупности) определенную группу музеев, обладающих набором конкретных качеств (свойств, характеристик, черт). Собственно, в способности “схватывать” отдельный класс исследуемых объектов, очевидно, и заключается научный смысл нового понятия: это не просто еще один критерий для “раскладывания музеев по полочкам”, а категория, за которой стоит конкретная реальность – музеи, обладающие совершенно определенными свойствами. Такая способность предлагаемой категории обусловлена ее многокомпонентностью: в отличие от прочих, построенных в большинстве своем на каком-то одном параметре (тематическом профиле музея, форме собственности, профессиональном статусе и т.п.), новая категория включает комплект (“пакет”) характеристик. Иными словами, вернакулярные музеи – это те, которые обладают не просто отдельными специфическими свойствами (“персонализированностью”, креативностью, низовым характером), а их *сочетанием*. В этом смысле, развивая идею авторов, можно было бы говорить о *вернакулярности* как комплексной характеристике, особом качестве, совмещающем перечисленные черты и, вероятно, присущем разным музеям в разной степени.

Между тем кажется, что именно в комплексном характере предлагаемой категории и заключается ее слабое место: исходя из своего опыта, могу сказать, что круг таких музеев, которым бы были свойственны все выделяемые “вернакулярные” черты, крайне узок. Прочие же, которые, возможно, следовало бы отнести к этой категории, довольно многочисленны, но “некомплектны”, т.е. включают не все, а лишь некоторые из указанных характеристик. Эта ситуация порождает неудобные, но вполне закономерные вопросы, например: можно ли считать вернакулярным музей, возникший в результате низовой инициативы, но созданный и поддерживаемый профессионалом? Или, наоборот, вполне “официальный” музей, но в котором работают исключительно любители? Может ли вернакулярный музей быть недостаточно авторским и “локальным”? А не вполне креативным? Остается ли музей вернакулярным, когда он обретает официальный статус или теряет “персоноцентричность”? Словом, каковы необходимые и достаточные условия для включения каждого конкретного музея в число вернакулярных? Вводя новое понятие, авторы отмечают его зонтичный характер и подчеркивают, что оно “элиминирует неопределенность границ между разными системами категоризаций”, однако, похоже, что в самой вводимой категоризации проблема границ – столь важная для любых классифицирующих процедур – остается вполне актуальной и не имеет простого решения. Распределение “вернакулярных” свойств в музейном поле (как и степень их выраженности) неравномерно и несинхронизировано, далеко не все низовые музейные проекты – авторские, а любительские музеи – не обязательно креативные, и т.д. (см. об этом ниже). Стало быть, для каждого конкретного музея (за исключением редких “полнокомплектных” случаев) вопрос о его “вернакулярности”, очевидно, должен решаться индивидуально, что, кажется, делает предлагаемую категорию не очень эффективным инструментом описания действительности.

Другие мои сомнения связаны не с отражающей, а с конструирующей функцией предлагаемой категоризации. Проблема не только в том, что, выделяя часть объектов в отдельную группу и “резервируя” за ними определенные свойства, мы как будто отказываем в них остальным объектам, но и в том, что, обозначая какие-то музеи как вернакулярные, мы противопоставляем их остальному множеству, за которым по умолчанию закрепляется нормативный статус: иначе говоря, противопоставленные “нормальным” и “обычным”, вернакулярные музеи автоматически оказываются маргинальными. Понятно, что авторы едва ли имели в виду лишение их “нормальности” – напротив, предлагаемая категоризация как будто призвана легитимизировать эти не вполне обычные музеи, чей музейный статус периодически оспаривается экспертами. Однако неизбежная логика предпринимаемой классифицирующей процедуры имеет (и) обратный эффект: предлагаемое для этих музеев особое место подчеркивает и закрепляет их инаковость на общем фоне. В оптике *critical heritage studies* (Колесник, Русанов 2022) выделение специфической категории вернакулярных музеев, предполагающее их нормализацию и направленное на нейтрализацию *авторизованного дискурса наследия* (Smith 2006), на деле оборачивается актом воспроизводства последнего, осуществляемого силами его главных бенефициаров – экспертного сообщества.

При всей спорности предлагаемой категоризации заявленный в статье антропологический подход к музейной практике и антропологическая оптика в отношении музейных сюжетов и процессов не вызывают сомнения. Собственно, именно эта оптика, но применяемая без внешних категориальных “фильтров”, т.е. к разным музеям, без чинов и классов, обнаруживает те зоны, в которых предлагаемая категоризация вызывает наибольшее “сопротивление материала”.

Прежде всего, характеристики, выделяемые как отличительные признаки вернакулярных музеев и на первый взгляд кажущиеся интуитивно понятными, при ближайшем рассмотрении предстают не такими однозначными. Одним из них, на мой взгляд, является низовой характер рассматриваемых инициатив. В статье эта характеристика поясняется через “деятельность отдельных лиц, не связанных с какими-либо официальными институтами и не являющихся профессионалами в музейном деле”. Вроде бы совершенно ясные и “легитимные” формулировки “официальные институты” и “профессионалы в музейном деле” утрачивают свою очевидность, как только речь заходит о конкретных кейсах. Являются ли официальными институтами не имеющие формального статуса музеи советского быта в Коломне – Выставочный зал “Старомодное”, входящий в структуру городского Центра ремесел (Выставочный зал б.г.), и музейная экспозиция с условным названием “Советский уголок”, созданная в свое время в фойе гостиницы “Советская” (Музей б.г.)? Можно ли считать официальным институтом Музей Басманного района в Москве (Басмания б.г.) – формально относящийся к общественной организации, но фактически представляющий собой виртуальный проект энтузиастов, реализуемый на грантовое средства? Как охарактеризовать Петровский центр, созданный местным краеведом в библиотеке Кингисеппа (Петровский 2022) – как низовой музей или как официальный? Похожие сложности и с “профессионалами в музейном деле”: кого следует к ним относить – тех, кто имеет профильное образование (тогда “выпадает” едва ли не большая часть работников провинциальных музеев), тех, у кого есть опыт в музейном деле (неясно, как его измерять – стажем работы или, скажем, количеством [почему не качеством?] реализованных проектов), или тех, для кого музейная деятельность является источником дохода (этот параметр представляется совсем формальным)? Об относительности понятия “профессионал” в этой сфере наглядно свидетельствуют разнообразные музейные форумы, дискуссии

и конференции, где в роли экспертов то и дело выступают любители – создатели низовых, авторских, креативных экспозиций и проектов (см., напр.: Живое наследие 2020; Частная память б.г.).

Принципиально важным свойством вернакулярных музеев авторы называют их авторский, личный характер: это индивидуальная практика, персональная деятельность, “посредством которой индивид реализует свои интенции, заявляет о своей социальной позиции, идеологических взглядах, эстетических предпочтениях”. С одной стороны, музей, созданный как будто одним человеком и воплощающий его представления, идеи и чувства, – это вполне узнаваемая картина. С другой стороны, она тоже нуждается в оговорках. Все-таки музей предстает исключительно индивидуальной практикой лишь при определенной фокусировке – когда в поле зрения наблюдателя оказываются только музей и его создатель. При удалении фокуса перед нами предстают другие люди, институты и практики, так или иначе участвовавшие (или участвующие) в создании и текущей жизни музея, – в формировании фонда, проектировании и монтаже экспозиции, экскурсионной работе и т.д. А при приближении фокуса в поле зрения попадают конкретные вещи, их конкретные владельцы, создатели и истории, а сам автор оказывается более сложной фигурой, соотносимой с музеем не целиком, а только какой-то одной или несколькими своими “гранями”.

В качестве примера можно привести музей “Воспоминание” в одном из подмосковных городов, созданный местной жительницей Н.Н. в своем родовом доме. По словам Н.Н., музей организован ею в память о родителях – в том доме, где она жила с ними в детстве. В ее подробном рассказе о доме и находящихся в нем вещах проявляется эмоциональное и очень личное отношение хозяйки к каждому предмету – таким образом в сознании слушателя дом оказывается неразрывно связан с Н.Н. и предстает ее детищем и воплощением. Между тем в экскурсии фигурируют многие другие люди, чьи усилия, пристрастия и умения также повлияли на то, каким стал этот музей. Кроме того, во время интервью после экскурсии Н.Н. раскрыла некоторые детали. В частности, оказалось, что музей был создан ею не в одиночку, а с помощью сына, что сама идея музея была подсказана ей организаторами другого музея, консультировавшими ее при проектировании экспозиции и вдохновившими ее на это начинание, что в настоящее время музей не является ее основным делом, и что многие значимые и волнительные для Н.Н. моменты прошлого не нашли отражения в экспозиции.

Наконец, на мой взгляд, выделяемые авторами вернакулярные черты неспецифичны. И креативность, и низовая активность, и даже реализация индивидуальных интенций, предпочтений, идеологий находят себе место и в самых “официальных”, “профессиональных”, “обычных” музеях. Мой опыт продолжительного включенного наблюдения в филиале одного из крупнейших государственных музеев (который трудно заподозрить в вернакулярности) показывает, что, несмотря на консервативность экспозиции (принципиально не меняющейся на протяжении двадцати лет), на рутину и регламентированность музейной работы (порой немало раздражавшую сотрудников), там находилось место и для низовых инициатив, и для творчества, и для проявления индивидуальности. При всей своей официальности (и иногда даже авторитарности) музей предоставлял довольно широкие возможности для самореализации. Благодаря своей включенности в музейную жизнь мне не раз приходилось видеть, как многие решения принимались моими коллегами (с профильным образованием и большим опытом работы, т.е. профессионалами по “гамбургскому” счету) спонтанно и ситуативно, а “музеологическое” обоснование находилось постфактум, как в своей деятельности мои коллеги (и я) опирались не на музейные методики и регламенты, а главным образом на свой (и иногда чужой) опыт и (профессиональную?)

интуицию. Словом, очень многое происходило у нас так, как если бы мы были не федеральным государственным учреждением культуры, а маленьким частным любительским проектом. И это, на мой взгляд, красноречивый пример того, как разделяемый и пропагандируемый авторами антропологический подход позволяет обнаруживать пресловутые вернакулярные черты в самых разных музейных формах, без оглядки на их (не)вернакулярность.

Между тем, я думаю, что, несмотря на указанные ограничения и высказанные сомнения, категория *вернакулярный музей* приживется и будет востребована в музейной сфере: для музейщиков она удобна как особая ниша, как минимум избавляющая от необходимости соответствовать “высокому званию” “полноценного” музея, а стало быть, – и от возможного комплекса неполноценности, а для исследователей – как инструмент для описания и упорядочивания усложняющейся действительности. При этом, как и многие другие удобные и популярные аналитические инструменты, эта категория не является нейтральной и свободной от идеологических, политических, иерархических импликаций – напротив, в нее встроены определенные диспозиции и конвенции. Как и всякий фильтр, она одновременно и проясняет, и искажает, и формирует наблюдаемую реальность. Поэтому исследователю, взявшему на вооружение этот инструмент, важно соблюдать правила пользования, а точнее, – технику безопасности, чтобы за вернакулярностью не потерять из виду сами музеи. И, конечно, людей.

## “МОЙ МУЗЕЙ – ЭТО ДЕЛО МОЕЙ ЖИЗНИ”: ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ

**И.С. Слепцова (Кызласова), Е.Г. Чеснокова**

Прежде всего мы хотим поблагодарить коллег, которые нашли время принять участие в обсуждении нашей статьи. Получившаяся дискуссия, как нам кажется, оказалась продуктивной не только для уточнения деталей конкретного понятия; она демонстрирует, насколько важна актуализация репертуара научных терминов для исследования современной повседневной культуры. К сожалению, отведенный объем не позволяет полно ответить на все замечания и размышления коллег.

В название своего ответа мы вынесли слова одного из организаторов музея, в которых сконцентрировано его отношение к созданному пространству. В них можно увидеть эмоционально-ценностную характеристику, которую он дает результатам своей деятельности, ее безусловную личную значимость. Это позволяет рассматривать подобные институции как возможность увидеть связи человека и вещного мира и, в более общем смысле, – личности с миром.

Во время наших полевых исследований мы несколько раз сталкивались с коллекциями вещей, картин и других предметов, которым хозяева отводили специальное место в доме или хозяйственных помещениях, и оформляли их особым образом. В большинстве случаев владельцы таких коллекций называли их музеем. Когда настало время анализа этих материалов, перед нами встала проблема определения этих собраний. Как отметили все участники дискуссии, современный музеологический словарь, а именно к нему принято обращаться в подобных случаях, стал тесен и не позволяет вместить все то разнообразие музейных форм, которое можно наблюдать<sup>1</sup>.

Сложность проблемы выбора наименования состоит в том, что существует множество исследовательских подходов, в рамках которых анализируются возникшие феномены. Исходя из поставленных целей, разные авторы предла-

гают свое видение данного явления, по-своему проблематизируя его и расставляя акценты. Еще раз укажем, что мы рассматриваем эти образования в рамках культурной антропологии, что предполагает анализ, в котором на первое место выходит рассмотрение человека, в частности причин и целей, форм и приоритетов его деятельности.

Попытаемся определить основные топики дискуссии: обсуждение сущности *вернакулярного*; применимость термина *музей* к обсуждаемым музейным пространствам; необходимость и продуктивность введения нового термина. Иными словами, перед нами стоит задача ответить на вопросы: “Почему музей именно *вернакулярный*?” и “Почему вернакулярный именно *музей*?”.

Наш ответ мы условно разделим на две части, посвященные двум составляющим понятия *вернакулярный музей*, каждой из которых уделили отдельное внимание оппоненты. Обратимся к определению *вернакулярного*. Приведенный в статье краткий обзор употребления этого термина демонстрирует, как он функционировал и развивался в разных дисциплинах, как в ходе этой эволюции он прошел путь от локального-территориального к локальному-индивидуальному. Именно этот переход позволил дать его толкование применительно к музейной сфере деятельности.

Д.А. Баранов отмечает, что «привычное использование определения *вернакулярный* в других контекстах отсылает все-таки к коллективным практикам – вернакулярный язык, вернакулярная архитектура и проч., которые характеризуются “локальностью”, “народностью”, “неофициальностью” и т.д.». Несмотря на то, что сами по себе упомянутые выше характеристики связаны с жизнью сообщества и его повседневностью, они не предполагают для конкретной деятельности обязательного коллективного участия. Также отметим, что понимание *вернакулярного* как локального в архитектуре небесспорно. М. Веллинга отмечал, что в данной трактовке вернакулярная архитектура рассматривается как архитектура “другого” (Vellinga 2011). Как правило, такая оптика реализуется в разделении на “высокую” (национальную, глобальную, современную) и “низкую” (локальную, традиционную) культуру. Вместо этого он предложил рассматривать *вернакулярное* как процесс, в котором перерабатываются и адаптируются под конкретные жизненные условия разнородные элементы: как локальные (местные), исторические, так и глобальные, современные. Именно свойство процессуальности и гибридности, на наш взгляд, является ключевым в интерпретации М. Веллинги. И это свойство мы считаем одним из ключевых также применительно к вернакулярному музею, так как его организатор совмещает известные ему подходы и музейные формы со своими идеями и имеющимися ресурсами.

Замечание Д.А. Баранова о том, что ограничение значения термина *вернакулярный* рамками индивидуальной практики сужает круг музеев, которые попадают в поле зрения исследователя, справедливо лишь отчасти. Одновременно отсекая (некоторые) общинные, деревенские и другие негосударственные музеи, это понятие раздвигает содержательные рамки музеев далеко за пределы локальной культуры или повседневной жизни конкретного сообщества. Именно поэтому нам кажется продуктивным “сдвигание” локальности на индивидуальный уровень. Также необходимо уточнить, кто действует на этом уровне. П.С. Куприянов, критикуя фокусирование внимания на одной персоне, отмечает, что при удалении фокуса в поле зрения попадают другие действующие лица и институты. Действительно, организатором музея может быть семья или группа из двух-трех единомышленников, но это не изменяет его персонального характера, поскольку этот маленький коллектив выступает как своего рода единая “коллективная” личность, репрезентируя общие интересы и ценности.



В большинстве случаев это все же буквально одна персона, значение которой несопоставимо со вкладом других участников деятельности такого музея.

**Вернакулярность в аспекте профессионализма/непрофессионализма, институциональности/неинституциональности.** Другим важным компонентом вернакулярности музея является его непрофессиональный и внеинституциональный характер, что также требует уточнения, судя по репликам наших оппонентов. Как правильно заметил П.С. Куприянов, «и креативность, и низовая активность, и даже реализация индивидуальных интенций, предпочтений, идеологий находят себе место даже в самых “официальных”, “профессиональных”, “обычных” музеях». Отметим, что любая человеческая деятельность, в том числе и строго регламентированная, допускает инициативу и интуицию. Однако профессиональный музейный работник вынужден координировать свою деятельность с другими структурами как внутри учреждения, так и снаружи: например, с профильными департаментами и министерствами. Даже в общественных музеях его работа контролируется Советом или активом. В случае с вернакулярным музеем правила и стандарты устанавливает для себя сам владелец, исходя из собственных представлений о функции и формате музея. Вернакулярность проявляется не в самом наличии связи между музейной деятельностью и стремлением к самореализации, а ее направленностью. Если работник музея находит возможность для творчества в своей профессиональной деятельности, то основатель вернакулярного музея создает *свой* музей, поскольку выбрал такую форму подходящей для самовыражения, его музейная деятельность неотделима от конкретного музея и как минимум первоначально охватывает совершенно разные ее аспекты, где он действует прежде всего интуитивно.

Это важно, поскольку музейный профессионал, получивший систематическое образование, выполняет свои обязанности, основываясь на знаниях и навыках, применимых к разным музеям. Безусловно, в своей деятельности он может творчески переработать и адаптировать к конкретным требованиям универсальные методы и модели, но опирается он именно на них. Основатели вернакулярных музеев обычно не владеют профессиональным инструментарием. Они обладают очень ограниченным репертуаром методов музейной работы, теоретическая подоплека которых им зачастую неизвестна. Неофициальность и внеинституциональность вернакулярного музея связана с его автономностью прежде всего в аспекте выбора идеи и темы, выстраивания стратегии и определения задач, а не формы. Наблюдается очень большой разброс в знаниях, навыках, а также желании владельцев организовать музейное пространство “по правилам”. Некоторые из них ориентируются только на внешний формат музея (именно их музеи ближе всего к “лавке старьевщика”), другие серьезно занимаются самообразованием. Так, организатор музея Сергея Есенина в Вязьме, всю жизнь проработавший фрезеровщиком на Вяземском машиностроительном заводе, по словам знавших его людей, “собирал коллекции профессионально на музейном уровне, все у него было научно систематизировано, классифицировано. Причем он постоянно занимался самообразованием, читал книги о музейном деле. За какую тему он бы не брался – сразу появлялась система, хронология, порядок хранения” (*Пастернак* 2018). Это еще раз свидетельствует о неоднородности вернакулярных музеев.

Таким образом, форма и содержание музея, выдвигающиеся на первый план при музейведческих, культурологических и других подходах, при обращении к понятию *вернакулярный* становятся второстепенными элементами, хоть и не исчезают из поля зрения исследователя полностью. Более важными при этом становятся другие аспекты, в частности анализ личности основателя такого музея. С психологической точки зрения музей – это удовлетворение базовой

потребности человека в самоактуализации и самоутверждении. Стремление к самореализации, которое вначале ощущается как психологическая потребность (“музей – вот как ребенка хочет женщина, когда такое острое желание ребенка, ты никому не объяснишь, кто этого не чувствует”), постепенно воплощается в деятельности, т.е. переходит в социокультурную:

Ну, тут еще наслоились и свои какие-то внутренние конфликты были. “Конфликт среднего возраста”, – это так называется, кажется. Кризис, да. “Как я буду жить?” Я с этой журналистикой (я журналисткой была), сижу в этом маленьком кабинете и: “Я ничего не вижу, я ничего не делаю! Я ничего не создаю!” Понятно, что создаю новости, но это все по кругу, это все бесконечно, нет обратной связи, а если обратная связь есть, это только негатив. Негатив со стороны журналистов, водителей, прочих. Зрители тоже звонят, тоже ругаются – это была такая отдушина для всех (ПМА 2020).

Таким образом, глубокая психологическая подоплека создания музея состоит в разрешении внутреннего конфликта, т.е. музей выступает способом артификации (Морозов, Слепцова 2019).

**Почему вернакулярный именно музей?** Несмотря на то, что название *музей* применительно к некоторым коллекциям может показаться претенциозным или наивным, такое наименование считают адекватным не только их организаторы, но и многие посетители. В нашей статье мы идем “снизу”, опираемся на самоопределения владельцев музеев, поэтому созданное ими пространство может не соответствовать сложившимся и принятым номинациям музея. Но это является проблемой не музея или его основателя, а проблемой *понятия музей* и общей классификации. Как неоднократно отмечается в статье, в определении *вернакулярный музей* актуализируется антропологический подход, ставящий в центр научного познания человека, в частности его целеполагание, интересы и ценности. Вопрос о том, что такое музей, зависит от принятой исследователем оптики. Иначе говоря, “исследователь видит мир таким, каким его делает доступным взгляду его собственный теоретический словарь”<sup>2</sup>. В данном случае явление выходит за рамки имеющейся терминологической парадигмы – и это представляется недостатком определения, поскольку оно не учитывает актуальные особенности этой культурной формы. Привычка видеть в данном феномене отдельную категорию исходит из отношения к описываемым практикам с точки зрения внешнего наблюдателя, обладающего “официальными” представлениями о сущности музея<sup>3</sup>. Так, одно и то же собрание вещей его владельцем будет представляться как “музей”, профессионалом оцениваться как “свалка”, а зрителем восприниматься как пространство, функция которого – вызывать позитивные переживания и быть досугово-развлекательным центром.

Использование организаторами понятие *музей* связано не только с тем, что они таким образом приобретают часть социального капитала, присущего официальному институту. Важным фактором становится и то, что музей представляет собой устоявшийся топос в современном обществе, он предполагает определенную оценку и ожидания. Иными словами, он позволяет владельцу музея и его гостям определить посещение такого музея схожим образом, распределить роли и сделать прогнозируемым поведение друг друга несмотря на то, что месторасположение и пространство могут существенно отступать от привычных учреждений. Можно сказать, что именование такого локуса музеем позволяет определенным образом фреймировать коммуникацию организатора музея и его посетителей, но важно также понимать, на что он опирается кроме названия, так как «фрейм не существует лишь в сознании, как “ментальная структура” или чистая схема интерпретации. Он укоренен (anchored) в материальных предметах»<sup>4</sup>. Поэтому исследование вернакулярного музея должно учитывать, на чем основано восприятие таких мест в качестве музеев. Этот вопрос требует дальнейшего

рассмотрения, пока мы лишь предлагаем инструмент, который позволит проследить связь вещей в музее не только с официальным научным или идеологическим дискурсом, но и с индивидуальными взглядами и ценностями его основателя.

Сомнения, высказанные И.А. Гринько о правомерности употребления понятия *музей* применительно к тому феномену, который мы описываем в статье, вполне обоснованы, если использовать оптику юридических и музеологических наук. Но нужно иметь в виду, что формируемые при этом определения опираются на основания, которые оказываются неприципиальными в рамках антропологического подхода. Для понимания целей, которыми руководствовался человек, организовавший музей в подвале своего дома из копившихся годами вещей, вопросы формы собственности, подчиненности государственным профильным институтам и соответствие организационных процедур принятым стандартам музейной работы играют второстепенную роль. С официальной точки зрения, ни по своему формату, ни по принципиально важным для музеев функциям эти образования не являются музеями. Однако они называются музеями, поскольку их организаторы исходят из своего представления о музее. Люди создают новый культурный продукт, основываясь на фоновых знаниях, полученных в течение жизни. Это творческий процесс, где старые формы являются ресурсом для воплощения новых смыслов.

Как вполне справедливо отмечает П.С. Куприянов, «круг таких музеев, которым бы были свойственны все выделяемые “вернакулярные” черты, крайне узок». Точнее сказать, мало музеев, где описанные свойства были бы представлены в доминирующей позиции и в равной мере. Но процессуальность вернакулярного музея как практики допускает разную степень представленности этих свойств, что близко тому, о чем говорит Р.Н. Абрамов. Мы не утверждаем, что вернакулярный музей нужно рассматривать как конкретную институцию с четко очерченными границами. Речь идет о наблюдаемой в конкретный период форме, в которой реализуется деятельность основателя этого пространства. Нужно иметь в виду, что в социальных науках понятия формулируются и работают иначе, нежели в других научных дискурсах (*Gerring 1999*). Предлагая ввести понятие “сеть”, Бруно Латур обращал внимание, что “сеть – понятие, а не вещь. Это инструмент, помогающий в описании чего-то другого, а не предмет описания” (*Латур 2014: 184*). Не претендуя на подобные масштабы употребления понятия *вернакулярный музей*, мы все же предлагаем использовать его именно как инструмент, своего рода матрицу, что позволяет сфокусировать внимание на определенных чертах, которые обуславливают друг друга. Они влияют на другие аспекты деятельности музея, в том числе на задачи, которые он решает и принципы, по которым он развивается.

Общим местом в репликах оппонентов стали альтернативные варианты наименования музеев, к которым можно причислить вернакулярные. В перечне, предлагаемом И.А. Гринько, музеи представлены в качестве социокультурного института, поэтому данные наименования плохо приложимы к характеристике музея как *индивидуальной практики*. Так, одни *нарративно-ориентированные музеи* могут быть одновременно и вернакулярными, другие же – нет (особенно если это предметоцентричный музей и его посещение не предполагает экскурсии или интерактива). Исследование музеев в рамках направления, получившего название “новой музеологии”, предполагает акцент на институции, нацеленной на решение актуальных проблем местного сообщества. Сходство вернакулярного музея и экомuzeя, о чем пишет Д.А. Баранов, на наш взгляд, ограничивается лишь одним из указанных свойств – “и первый, и второй, как правило, организованы непрофессионалами”. Вернакулярный музей может подключаться к “решению социальных проблем местного населения”, но это

не является его задачей и сущностной чертой. Кроме того, принятое в новой музеологии наименование “экомузей” не поддерживается многими исследователями, поскольку приставка “эко-” ассоциируется с традиционной экологией (Леценко, Урядникова 2012: 218). Вернакулярный музей может внешне и даже содержательно воспроизводить экомузей, но это будет одним из вариантов, так как вернакулярный музей не обязательно репрезентирует территорию, на которой он находится, или местное сообщество, а может быть посвящен любой другой, в том числе очень личной, теме. Таким образом, данные типы музеев могут выступать как инструменты социальных и культурных преобразований, но это не является их задачей и основополагающей особенностью.

Владельцы вернакулярных музеев не противопоставляют себя массовой культуре, поэтому к ним не в полной мере приложимо предлагаемое Р.Н. Абрамовым определение “инди-музея”, в котором акцентируется его независимость не столько от официальных институтов, сколько от массово тиражируемых форм культуры (Hesmondhalgh 1999; Newman 2009). Напротив, многие из них как раз и ориентируются на нее, используя привычные и популярные формы, чтобы соответствовать фоновым представлениям населения с целью его активного привлечения. Культурный импульс, который исходит от массовой культуры, бывает переработан индивидом в приложении к своей конкретной ситуации, поэтому возникает впечатление, что мы имеем дело с оригинальным продуктом. Понятие “DIY-музей” предполагает настолько различающиеся характеристики, что их пока сложно свести к общему описанию, это определение может использоваться для рассмотрения как инициативы одного человека или небольшой группы (Taimre 2013), так и коллективного проекта активных представителей локального сообщества (Calvi, Vermeeren 2015).

Мы специально остановились на разборе альтернативных наименований, предлагаемых нашими оппонентами, чтобы наглядней показать разницу в акцентах, характерных для каждого из рассмотренных терминов. На первый взгляд может показаться, что они могут выступать в качестве синонимов, но при детальном рассмотрении становятся заметны разные доминанты исследования. Предлагаемое нами понятие *вернакулярный музей* пересекается в разных аспектах с каждым из названных терминов, но высвечиваемые при этом черты в большинстве случаев даже не являются ключевыми и никогда не охватывают весь набор свойств вернакулярного музея.

Во всем много- и разнообразии музейных форм нет четких границ, они устанавливаются исследователями. П.С. Куприянов упоминает о “конструирующей функции” выделения отдельной группы музеев, которая противопоставляется остальным. Но мы предлагаем рассматривать вернакулярный музей как понятие, существующее параллельно и/или иногда пересекающееся с “остальными”. Граница между вернакулярным и невернакулярным скорее может быть описана как фронт, постоянно меняющий очертания в зависимости от конкретной ситуации. Отсутствие строгой границы позволяет говорить о *степени* вернакулярности, когда на одном из полюсов мы наблюдаем все описываемые качества (низовая инициатива, индивидуальный характер, практическая деятельность), а на другом – их отдельные проявления. По мере коммерциализации и институализации вернакулярность таких музеев истончается и может быть полностью утрачена. Это означает, что вернакулярные музеи необходимо рассматривать в самом широком культурном контексте, учитывая при этом как социальные обстоятельства, так и внутренние психологические мотивации, которые могут показать не всегда явные причины социальных процессов и явлений.

Подводя итог, отметим, что обсуждение термина *вернакулярный музей*, его сути и необходимости продемонстрировало, помимо прочего, насколько тяже-

ло эти два отдельных понятия превращаются в компоненты одного общего в рамках научного дискурса. Устоявшееся определение институции, изучению которой уже посвящена отдельная дисциплина, словно сопротивляется объединению с понятием, обозначающим неофициальную и индивидуальную деятельность, которое само по себе еще не приобрело четких очертаний. На наш взгляд, дискуссия стала важной стадией в производстве сплава, который должен быть одновременно прочным, и пластичным. Использование понятия *вернакулярный музей* позволяет рассматривать “странные” музеефицированные пространства как практику и продукт творческой самореализации его организатора, не исключая влияния прочих факторов. Внеинституциональность таких музеев не отвергает внешнего подражания официальным, “нормальным” музеям, поскольку именно на их основе сформировался тот топос, который реализуется в деятельности организаторов вернакулярных музеев.

### Примечания

<sup>1</sup> Аналогичное явление, когда в определенные эпохи – “эпохи перелома” – в культуре наблюдается появление множества новых феноменов, для определения которых в старом словаре нет необходимых названий, хорошо известно и изучено (Морозов 2019: 871–883). Этим обстоятельством объясняется появление целого класса терминов для обозначения новых институций, возникших в сфере сохранения и демонстрации историко-культурного наследия, большинство из которых классифицировано в рамках музейного дискурса и не анализируется специально в нашей статье.

<sup>2</sup> См.: Вахитайн В.С. Социология повседневности и теория фреймов. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2011. С. 15. (Цитируемый автор выполняет функции иностранного агента).

<sup>3</sup> Это объясняет “сумятицу” в головах музеологов, отмечаемую Д.А. Барановым, о которой можно сказать, что, если относиться к новым музеям не как к форме, что естественно для музеологии, а как к целенаправленной индивидуальной деятельности, то когнитивного диссонанса не возникает. Наименование *музей* используется только как знакомая форма, оболочка, пока в научном дискурсе и в общественном сознании не выработался отдельный термин для обозначения этих практик. Вполне возможно, что этого так и не произойдет ввиду большого разнообразия и быстрых изменений данного феномена, вызванных необходимостью подстраиваться под стремительные трансформации социокультурного контекста.

<sup>4</sup> См.: Вахитайн В.С. Возвращение материального. “Пространства”, “сети”, “потoki” в акторно-сетевой теории // Социологическое обозрение. 2005. Т. 4 (1). С. 94–115. С. 105. (Цитируемый автор выполняет функции иностранного агента).

### Источники и материалы

Басмания б.г. – Басмания. Музей Басманного района. <https://basmania.ru/muzej/o-nas> (дата обращения: 11.08.2023).

Выставочный зал б.г.– Выставочный зал “Старомодное”. <https://vk.com/kstaromodnoe> (дата обращения: 11.08.2023).

Живое наследие 2020 – Живое наследие живых городов на VII Форуме Живых городов 27.07.2020 // YouTube. Живые города – сообщество созидателей. 27.07.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=mSYfuBJkRCs>

Музей б.г. – Музей // Гостиница Советская. <https://gost-sov.ru/muzej> (дата обращения: 11.08.2023).

- Пастернак* 2018 – *Пастернак Т.* Вязьма потеряла создателя литературного музея Сергея Есенина // Рабочий путь. 19.06.2018. <https://www.rabochy-put.ru/culture/101990-vyazma-poteryala-sozdatelya-literaturnogo-muzeya-sergeya-esenina.html>
- Петровский* 2022 – Петровский центр Исторического общества Ямбурга – Кингисеппа // Муниципальное казенное учреждение культуры “Кингисеппская центральная городская библиотека”. 03.02.2022. <https://libr-kingisepp.ru/item/1076544>
- ПМА 2020 – Полевые материалы автора. Интервью с И.С. Светоносовой, организатором Музея “Сделано в СССР”, г. Екатеринбург, 2020 г.
- Частная память б.г. – Частная память о промышленном прошлом: что и как сохранять в музее // VK Видео. Музей Москвы. [https://vk.com/video/playlist/-63049217\\_6?section=playlist\\_6&z=video-63049217\\_456239439%2Fclub63049217%2Fpl\\_-63049217\\_6](https://vk.com/video/playlist/-63049217_6?section=playlist_6&z=video-63049217_456239439%2Fclub63049217%2Fpl_-63049217_6) (дата обращения: 11.08.2023).

### *Научная литература*

- Абрамов Р.* “Советский чердак” российской блогосферы: анализ ностальгических виртуальных сообществ. // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2011. № 6. С. 88–102.
- Быстрова О.А.* Административно-правовое регулирование музейной деятельности в Российской Федерации. Дис. ... канд. юрид. наук. Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина, Москва, 2016.
- Вардумян Д.С.* Колхозный музей в Армении // Советская этнография. 1950. № 2. С. 208–210.
- Гринько И.А.* Музей в создании образа города: анализ инструментария // Брендирование территорий: между маркетингом и фольклором / Сост. М.В. Ахметова, М.И. Байдуж, Н.В. Петров. М.: Дело, 2016. С. 20–24.
- Гринько И.А.* Музейная антропология и музейный менеджмент // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2019. Вып. 1 (23). С. 113–123.
- Гринько И.А., Гнедовский М.Б.* (ред.) Музейные стандарты: международный опыт. М.: Перспектива, 2019.
- Колесник А.С., Русанов А.В.* Наследие-как-процесс: дискуссии о концепте культурного наследия в современных социальных и гуманитарных науках // Вестник Пермского университета. История. 2022. № 3 (58). С. 58–69. <https://doi.org/10.17072/2219-3111-2022-3-58-69>
- Конт Ф.* От этнографических музеев к музеям общества. Размышления по поводу французского опыта // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 41–47.
- Кордонский С.Г., Плюснин Ю.М.* Архаические экономические институты: “распределенные мануфактуры” в малых городах России // Мир России: социология, этнология. 2018. Т. 27 (4). С. 6–30.
- Кузнецова О.В.* Репрезентация локальной идентичности в сельских музеях (Пинежский район Архангельской области). Дис. ... магистра. Европейский Университет в Санкт-Петербурге, 2017.
- Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- Лещенко А.Г., Урядникова А.В.* О новом словаре “Ключевые понятия музеологии” // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2012. № 11. С. 215–223.
- Максимова А.* Краеведческий музей. Глоссарий // Неприкосновенный запас. 2023. № 1. С. 183–192.

- Мельникова Е.А.* Пресуществование культуры, или Вопрос о том, куда втыкать зубочистку в музее коломенской пастилы // Шаги/Steps. 2022. Т. 4 (8). С. 276–302. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-276-302>
- Морозов И.А.* Новации сквозь призму устойчивых языковых моделей // Морозов И.А. и др. Логика трансформаций. Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов. М.: Индрик, 2019. С. 871–883.
- Морозов И.А., Слепцова И.С.* Внешние проявления пространства личности // Морозов И.А. и др. Логика трансформаций. Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов. М.: Индрик, 2019. С. 794–829.
- Ольденбург Р.* Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места “тусовок” как фундамент сообщества. М.: НЛЮ, 2014.
- Папушина Ю.О.* Приглашение к исследованию: креативные индустрии в России как объект социологического исследования // Креативные индустрии в городе: вызовы, проекты и решения / Отв. ред. Ю.О. Папушина, М.В. Матецкая. СПб.: Левша-Санкт-Петербург, 2012. С. 71–89.
- Рычкова Е.А.* Показатели эффективности и критерии оценки современных музеев // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2017. № 3 (32). С. 99–102. <https://doi.org/10.30725/2619-0303-2017-3-99-102>
- Трубина Е.Г.* Социальная антропология между материальностью и деятельностью // Российская антропология и “онтологический поворот” / Отв. ред. С.В. Соколовский. М.: ИЭА РАН, 2017. С. 87–129.
- Харрис Д.* “Наша печаль, наше хрупкое мужество”: музеификация и новая музеология // Вопросы музеологии. 2011. № 1 (3). С. 31–41.
- Цивьян Т.В.* Семиотические путешествия. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2001.
- Шуберт К.* Удел куратора. Концепция музея от Великой французской революции до наших дней. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016.
- Юдин Г.Б., Колошенко Ю.А.* Стратегии производства туристического опыта в малом городе: локальное сообщество и символическое конструирование в городе Мышкин. // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2014. № 5. С. 5–14.
- Abramov R.* The Museum of Soviet Arcade Games: Nostalgia for a Socialist Childhood // Museums of Communism: New Memory Sites in Central and Eastern Europe / Ed. S.M. Norris. Bloomington: Indiana University Press, 2020. P. 345–369.
- Bennett T.* The Birth of the Museum: History, Theory, Politics. L.: Routledge. 2009.
- Calvi L., Vermeeren A.P.O.S.* DIY Platform for Innovative Small Museum Experiences // Workshop Cultural Heritage Communities: Technologies & Challenges. Limerick, Ireland, 2015. С. 1–4.
- Clifford J.* The Predicament of the Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Delanty G.* Two Conceptions of Cultural Citizenship: A Review of Recent Literature on Culture and Citizenship // The Global Review of Ethnopolitics. 2002. Vol. 1 (3). P. 60–66. <https://doi.org/10.1080/14718800208405106>
- Desvallées A., Mairesse F.* (сост.) Ключевые понятия музеологии. М.: ИКОМ России, 2012.
- Dos Santos Junior R.F., Britto C.C.* Hugues de Varine e os museus comunitários no Brasil // Museologia & Interdisciplinaridade. 2019. Vol. 8 (15). P. 323–327.
- Gerring J.* What Makes a Concept Good? A Criterial Framework for Understanding Concept Formation in the Social Sciences // The University of Chicago Press. 1999. Vol. 31 (3). P. 357–393.
- Gopnik A.* The Mindful Museum // Museum News. 2007. Vol. 86 (6). P. 36–41.
- Hesmondhalgh D.* Indie: The Institutional Politics and Aesthetics of a Popular Music Genre // Cultural Studies. 1999. Vol. 13 (1). P. 34–61.

- Kotler N.G., Kotler P., Kotler W.I.* Museum Marketing and Strategy: Designing Missions, Building Audiences, Generating Revenue and Resources. Hoboken: Wiley Publishing, 2016.
- Latham K.F., Simmons J.E.* Foundations of Museum Studies: Evolving Systems of Knowledge. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2014.
- Newman M.Z.* Indie Culture: In Pursuit of the Authentic Autonomous Alternative // *Cinema Journal*. 2009. Vol. 48 (3). P. 16–34.
- Smith L.* The Uses of Heritage. L.: Routledge, 2006.
- Taimre L.* Do It Yourself Museum: Sturdy on Small Museums in Estonia and the People behind Them // *Museological Review*. 2013. Vol. 17. P. 26–35.
- Vellinga M.* The End of the Vernacular: Anthropology and the Architecture of the Other // *Etnofoor*. Vol. 23 (1). P. 171–192.
- Webb K.* Semiotics and the Social Analysis of Material Things // *Language & Communication*. 2003. Vol. 23 (3–4). P. 409–425. [https://doi.org/10.1016/S0271-5309\(03\)00010-7](https://doi.org/10.1016/S0271-5309(03)00010-7)

## Research Article

**Abramov, R.N., D.A. Baranov, I.A. Grinko, P.S. Kupriyanov, I.S. Sleptsova (Kyzlasova), and E.G. Chesnokova.** Critical Reflections on the “Vernacular Museum” [Polemicheskie rassuzhdeniia o “vernakuliarnom muzee”]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 111–138. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060088EDN:MOQOBD> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Roman Abramov** | <https://orcid.org/0000-0002-4967-1169> | [socioport@yandex.ru](mailto:socioport@yandex.ru) | National Research University Higher School of Economics (20 Myasnitskaya St., Moscow, 101000, Russia) | Institute of Sociology of FCTAS, Russian Academy of Sciences (5 bld. 1 Bolshaia Andron’evskaia St., 109544, Moscow, Russia)

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

**Ivan Grinko** | <https://orcid.org/0000-0002-1594-0244> | [grinkoi@mgpu.ru](mailto:grinkoi@mgpu.ru) | Moscow City University (4 Vtoroy Selskohoziastvenny proezd, Moscow, 129226, Russia)

**Pavel Kupriyanov** | <http://orcid.org/0000-0001-9856-3159> | [kuprianov-ps@yandex.ru](mailto:kuprianov-ps@yandex.ru) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

**Irina Sleptsova (Kyzlasova)** | <https://orcid.org/0000-0002-9058-1464> | [i\\_kyzlasova@iea.ras.ru](mailto:i_kyzlasova@iea.ras.ru) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

**Elena Chesnokova** | <https://orcid.org/0000-0002-9815-3042> | [chesnokova.eg33@gmail.com](mailto:chesnokova.eg33@gmail.com) | independent researcher (Vladimir, Russia)

## Keywords

amateur museum, vernacular museum, folk museumification, grassroots initiatives, individual museum-building practice, museum classification, new museology, terminological consistency



## Abstract

The article presents a critical discussion of the essay, “Vernacular Museum: Toward the Definition of the Concept” (Vernakuliarnyi muzei: k opredeleniiu poniatiia), by I.S. Sleptsova (Kyzlasova) and E.G. Chesnokova who argue in favor of introducing a special term for the description of grassroot practices of museum building arising in today’s social contexts. Drawing on the uses of the term *vernacular* in various fields of humanities, the authors of the essay suggest that these grassroot practices be viewed as aimed at representing individual interests, as well as one of the ways of self-actualization. The contributors scrutinize and debate their arguments, examining the case within the broader context of museum studies.

## Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant number 22-78-10098]

(recipient R.N. Abramov)

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant number 23-28-00250]

(recipients I.S. Sleptsova (Kyzlasova), E.G. Chesnokova)

## References

- Abramov, R. 2011. “Sovetskii cherdak” rossiiskoi blogosfery: analiz nostal’gicheskikh virtual’nykh soobshchestv [The “Soviet Attic” of the Russian Blogosphere: An Analysis of Nostalgic Virtual Communities]. *Interaksiia. Interv’iu. Interpretatsiia* 6: 88–102.
- Abramov, R. 2020. The Museum of Soviet Arcade Games: Nostalgia for a Socialist Childhood. In *Museums of Communism: New Memory Sites in Central and Eastern Europe*, edited by S.M. Norris, 345–369. Bloomington: Indiana University Press.
- Bennett, T. 2009. *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*. London: Routledge.
- Bystrova, O.A. 2016. Administrativno-pravovoe regulirovanie muzeinoi deiatel’nosti v Rossiiskoi Federatsii [Administrative and Legal Regulation of Museum Activity in the Russian Federation]. PhD diss., Moscow O.E. Kutafin State University of Law.
- Calvi, L., and A.P.O.S. Vermeeren. 2015. DIY Platform for Innovative Small Museum Experiences. In *Workshop Cultural Heritage Communities: Technologies & Challenges*, 1–4. Limerick, Ireland.
- Clifford, J. 1988. *The Predicament of the Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Conte, F. 2007. Ot etnograficheskikh muzeev k muzeiam obshchestva. Razmyshleniia po povodu frantsuzskogo opyta [From Ethnographic Museums to Society Museums: Reflections on the French Experience]. *Antropologicheskii forum* 6: 48–56.
- Delanty, G. 2002. Two Conceptions of Cultural Citizenship: A Review of Recent Literature on Culture and Citizenship. *The Global Review of Ethnopolitics* 1 (3): 60–66. <https://doi.org/10.1080/14718800208405106>
- Desvallées, A., and F. Mairesse, eds. 2012. *Kliuchevye poniatiia muzeologii* [Key Concepts of Museology]. Moscow: IKOM Rossii.
- Dos Santos Junior, R.F., and C.C. Britto. 2019. Hugues de Varine e os museus comunitários no Brasil [Hugues de Varine and Community Museums in Brazil]. *Museologia & Interdisciplinaridade* 8 (15): 323–327.
- Gerring, J. 1999. What Makes a Concept Good? A Criterial Framework for Understanding Concept Formation in the Social Sciences. *The University of Chicago Press* 31 (3): 357–393.
- Gopnik, A. 2007. The Mindful Museum. *Museum News* 86 (6): 36–41.

- Grinko, I.A. 2016. Muzei v sozdanii obraza goroda: analiz instrumentariia [Museum in the Creation of the Image of the City: Analysis of Tools]. In *Brendirovanie territorii: mezhd marketingom i fol'klorom* [Branding of Territories: Between Marketing and Folklore], edited by M.V. Ahmetova, M.I. Baiduzh, and N.V. Petrov. 20–24. Moscow: Delo.
- Grinko, I.A. 2019. Muzeinaia antropologiya i muzeinyi menedzhment [Museum Anthropology and Museum Management]. *Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy* 1 (23): 113–123.
- Grinko, I.A., and M.B. Gnedovskiy, eds. 2019. *Muzeinye standarty: mezhdunarodnyy opyt: kollektivnaia monografiia* [Museum Standards: International Experience]. Moscow: Perspektiva.
- Harris, J. 2011. “Nasha pechal’, nashe khрупкое muzhestvo”: muzeifikatsiya i novaia muzeologiya [“Our Sorrow, Our Fragile Courage”: Museumification and New Museology]. *Voprosy muzeologii* 1 (3): 31–41.
- Hesmondhalgh, D. 1999. The Institutional Politics and Aesthetics of a Popular Music Genre. *Cultural Studies* 13 (1): 34–61.
- Kolesnik, A.S., and A.V. Rusanov. 2022. Nasledie-kak-protsess: diskussii o kontsepte kul’turnogo naslediya v sovremennykh sotsial’nykh i gumanitarnykh naukakh [Heritage-as-Process: The Concept of Cultural Heritage in Contemporary Social Sciences and Humanities]. *Vestnik Permskogo universiteta. Istoriiia* 3 (58): 58–69. <https://doi.org/10.17072/2219-3111-2022-3-58-69>
- Kordonskii, S.G., and Y.M. Pliusnin. 2018. Arkhaicheskie ekonomicheskie instituty: “raspredelennye manufakturny” v malykh gorodakh Rossii [Archaic Economic Institutions: “Distributed Manufactories” in Small Towns of Russia]. *Mir Rossii: sotsiologiya, etnologiya* 27 (4): 6–30.
- Kotler, N.G., P. Kotler, and W.I. Kotler. 2016. *Museum Marketing and Strategy: Designing Missions, Building Audiences, Generating Revenue and Resources*. Hoboken: Wiley Publishing.
- Kuznetsova, O.V. 2017. Reprezentatsiya lokal’noi identichnosti v sel’skikh muzeiakh (Pinezhskii raion Arkhangel’skoi oblasti) [Representation of Local Identity in Rural Museums (Pinezhsky District, Arkhangelsk Region)]. MA thesis, European University at St. Petersburg.
- Latham, K.F., and J.E. Simmons. 2014. *Foundations of Museum Studies: Evolving Systems of Knowledge*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Latour, B. 2014. *Peresborka sotsial’nogo: vvedenie v aktorno-setevuiu teoriyu* [Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory]. Moscow: Izdatel’skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Leshchenko, A.G., and A.V. Uriadnikova. 2012. O novom slovare “Kliuchevye poniatia muzeologii” [On the New Dictionary “Key Concepts of Museology”]. *Vestnik RGGU. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedenie* 11: 215–223.
- Maksimova, A. 2023. Kraevedcheskii muzei. Glossarii [Museum of Local Lore: Glossary]. *Neprikosnovennyi zapas* 1: 183–192.
- Melnikova, E.A. 2022. Presushchestvlenie kul’tury, ili Vopros o tom, kuda vtykat’ zubochistku v muzee kolomenskoi pastily [The Transubstantiation of Culture, or the Question of Where to Stick a Toothpick in the Kolomna Pastille Museum]. *Shagi/Steps* 4 (8): 276–302.
- Morozov, I.A. 2019. Novatsii skvoz’ prizmu ustoichivyykh yazykovyykh modelei [Innovations through the Prism of Sustainable Language Models]. In *Logika transformatsii. Regional’naia i lokal’naia spetsifika kul’turnykh i yazykovyykh protsessov* [The Logic of Transformations: Regional and Local Specificity of Cultural and Linguistic Processes], by I.A. Morozov et al., 871–883. Moscow: Indrik.
- Morozov, I.A., and I.S. Sleptsova. 2019. Vneshnie proiavleniya prostranstva

- lichnosti [External manifestations of personality space]. In *Logika transformatsii. Regional'naia i lokal'naia spetsifika kul'turnykh i iazykovykh protsessov* [The Logic of Transformations: Regional and Local Specificity of Cultural and Linguistic Processes], by I.A. Morozov et al., 794–829. Moscow: Indrik.
- Newman, M.Z. 2009. Indie Culture: In Pursuit of the Authentic Autonomous Alternative. *Cinema Journal* 48 (3): 16–34.
- Oldenburg, R. 2014. *Tret'e mesto: kafe, kofeini, knizhnye magaziny, bary, salony krasoty i drugie mesta "tusovok" kak fundament soobshchestva* [Third Place: Cafes, Coffee Houses, Bookstores, Bars, Beauty Salons and Other Places of "Hanging Out" as the Foundation of the Community]. Moscow: NLO, 2014.
- Papushina, Y.O. 2012. Priglashenie k issledovaniuu: kreativnye industrii v Rossii kak ob'ekt sotsiologicheskogo issledovaniia [Research Invitation: Creative Industries in Russia as an Object of Sociological Research]. In *Kreativnye industrii v gorode: vyzovy, proekty i resheniia* [Creative Industries in the City: Challenges, Projects and Solutions], edited by Y.O. Papushina and M.V. Matetskaia, 71–89. St. Petersburg: Levsha-Sankt-Peterburg.
- Rychkova, E.A. 2017. Pokazateli effektivnosti i kriterii otsenki sovremennykh muzeev [Performance Indicators and Criteria of Assessment of Modern Museums]. *Vestnik Sankt-Petersburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury* 3 (32): 99–102. <https://doi.org/10.30725/2619-0303-2017-3-99-102>
- Shubert, K. 2016. *Udel kuratora. Kontsepsiia muzeia ot Velikoi frantsuzskoi revoliutsii do nashikh dnei* [The Lot of the Curator: The Concept of the Museum from the French Revolution to the Present Day]. Moscow: Ad Marginem Press.
- Smith, L. 2006. *The Uses of Heritage*. London: Routledge.
- Taimre, L. 2013. Do It Yourself Museum: Stursy on Small Museums in Estonia and the People behind Them. *Museological Review* 17: 26–35.
- Trubina, E.G. 2017. Sotsial'naia antropologiia mezhdu material'nost'iu i deiatel'nost'iu [Social Anthropology between Materiality and Agency]. In *Rossiiskaia antropologiia i "ontologicheskii povorot"* [Russian Anthropology and the "Ontological Turn"], edited by S. Sokolovskiy, 87–129. Moscow: IEA RAN.
- Tsivian, T.V. 2001. *Semioticheskie puteshestviia* [Semiotic Travels]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha.
- Vardumyan, D.S. 1950. Kolkhoznyi muzei v Armenii [Kolkhoz Museum in Armenia]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 208–210.
- Vellinga, M. 2011. The End of the Vernacular: Anthropology and the Architecture of the Other. *Etnofoor* 23 (1): 171–192.
- Webb, K. 2003. Semiotics and the Social Analysis of Material Things. *Language & Communication* 23 (3–4): 409–425. [https://doi.org/10.1016/S0271-5309\(03\)00010-7](https://doi.org/10.1016/S0271-5309(03)00010-7)
- Yudin, G.B., and Y.A. Koloshenko. 2014. Strategii proizvodstva turisticheskogo opyta v malom gorode: lokal'noe soobshchestvo i simvolicheskoe konstruirovaniie v gorode Myshkin [Strategies of Tourist Experience Production in a Small Town: Local Community and Symbolic Construction in Myshkin]. *Labirint. Zhurnal sotsial'no-gumanitarnykh issledovaniy* 5: 5–14.

# КОНСТРУИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

## ЯЗЫКОВЫЕ ИДЕОЛОГИИ И КОНСТРУИРОВАНИЕ КАРЕЛЬСКОЙ ЭТНИЧНОСТИ

А.М. Рыжков

Алексей Маркович Рыжков | <http://orcid.org/0000-0002-3981-3557> | [loehus@gmail.com](mailto:loehus@gmail.com) | стажер-исследователь Лаборатории социогуманитарных исследований Севера и Арктики | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (Покровский бульвар 11, Москва, 109028, Россия)

### Ключевые слова

Карелия, карельский язык, языковые идеологии, этническая идентичность, перформативность, культурно-языковая ревитализация

### Аннотация

В статье рассматриваются представления о языковых практиках, используемые в конструировании карельской идентичности на территории Республики Карелии. Обращаясь к понятию языковых идеологий, автор анализирует полевые материалы нескольких экспедиций в регион и предпринимает попытку выявить более или менее устойчивые конфигурации воззрений на функционирование карельского языка внутри национального сообщества. Многие карелы осознают значительные диалектные различия и межпоколенческий разрыв во владении карельским и тем не менее считают себя частью единой этнической группы. Можно выделить две языковые идеологии, непосредственно связанные с воспроизводством и пересборкой карельской этничности. Первая отождествляет витальность языка и жизнеспособность национального сообщества. В рамках второй, которую можно назвать языковой идеологией перформативности, практики применения карельского языка, такие как увеличение его представленности в публичных пространствах или в сетевой коммуникации, сами по себе оказываются актами конструирования и переосмысления этнической идентичности.

### Информация о финансовой поддержке

Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 г.

Современные социальные науки достаточно часто проблематизируют связь между языком и этничностью (*Fishman* 2002). Подвергаются сомнению не только национально-романтические идеи о неразрывных, органических узах, скрепляющих народ и язык, на котором он говорит, но и сама концепция “национального языка” (*Joseph* 2004: 92–125). В этом контексте особенно интересны случаи, когда большинство представителей этнической группы на данном этапе ее существования не пользуются тем языком, который и они сами, и внешние наблюдатели наиболее часто с этой группой ассоциируют. Не явля-

---

Статья поступила 20.12.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 03.04.2023  
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Рыжков А.М. Языковые идеологии и конструирование карельской этничности // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 139–155. <https://doi.org/10.31857/S086954152306009X> EDN: MNTNBQ

Ryzhkov, A.M. 2023. Yazykovye ideologii i konstruirovanie karel'skoi etnichnosti [Language Ideologies and the Construction of Karelian Identity]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 139–155. <https://doi.org/10.31857/S086954152306009X> EDN: MNTNBQ

ясь основным средством коммуникации, язык тем не менее может играть значительную роль в конструировании этнической идентичности, символических границ между группой и Другими. При этом разная степень владения языком неизбежно создает в сообществе внутренние линии демаркации, связанные как с функциональными аспектами языковой ситуации, так и с ее осмыслением в дискурсе этничности.

Один из примеров описанной выше группы – карелы, живущие на территории Республики Карелии. В силу ряда причин, о которых я упомяну далее, к концу XX – началу XXI в. в сообществе произошел языковой сдвиг (об этом понятии см.: *Mesthrie* 2001; *Вахтин, Головки* 2004: 111–122) – естественная передача национального языка от старших поколений к младшим была нарушена, а русский стал доминирующим практически во всех сферах общения. Не являясь больше основным средством коммуникации, карельский остается для многих представителей группы важным компонентом национальной идентичности. В настоящей статье я выбрал для рассмотрения это сообщество, полагая, что современный карельский контекст может внести новые идеи в дискуссию о языковых практиках и конструировании этнических репрезентаций.

В социолингвистике и лингвистической антропологии более или менее комплексные представления об идиомах<sup>1</sup>, языковых практиках и их месте в социальной реальности, которые разделяются определенными группами, называются языковыми идеологиями – *language/linguistic ideologies* (*Silverstein* 1979; *Woolard, Schieffelin* 1994). Эта работа – попытка анализа того, как языковые идеологии участвуют в конструировании карельской этничности. Опираясь на подход, предложенный Мэри Бухольц и Кирой Холл (*Bucholtz, Hall* 2005), я рассматриваю практики, связанные с карельским языком, и их интерпретации как инструменты воспроизведения и пересборки представлений группы о самой себе и своих границах. Иными словами, язык оказывается не столько зеркалом, отражающим этническую идентичность, сколько источником символических ресурсов для ее реализации и переосмысления.

Еще одно понятие, занимающее важное место в статье, – это “сообщество”<sup>2</sup>. В подавляющем большинстве контекстов, если нет каких-либо дополнительных характеристик (напр., локальное сообщество, состоящее из жителей определенного населенного пункта, или сообщество этнокультурных активистов), оно обозначает тех жителей Карелии, которые идентифицируют себя как карелы. С точки зрения языковых практик и отношения к ним, как будет показано ниже, эта группа достаточно неоднородна. Несмотря на это, многие карелы убеждены в значимой роли своего национального языка в процессах этнической идентификации.

Каким образом языковые идеологии, бытующие на территории Карелии, участвуют в конструировании современной карельской этничности? Как представления о различных, прежде всего карельских, идиомах, их функциях, связанных с ними языковых практиках используются сообществом в рассуждениях о том, что значит быть карелом? В настоящей статье я предпринимаю попытку ответить на эти вопросы, анализируя эмпирический материал, собранный в нескольких районах республики в ходе полевых исследований 2019–2022 гг. Географический охват экспедиций: большинство районов республики – Прионежский (включая г. Петрозаводск), Кондопожский, Пряжинский, Суоярвский, Питкярантский, Сегежский, Муезерский, Калевальский, Лоухский – и Костомукшский городской округ.

Основными методами сбора данных были глубинные интервью и наблюдение. Полевой архив карельских экспедиций хранится в Лаборатории социогуманитарных исследований Севера и Арктики НИУ ВШЭ и включает около

500 аудиозаписей, примерно 300 из которых расшифрованы. Помимо этого, в работе используются материалы, полученные с помощью анализа языкового ландшафта (форм применения письменных текстов в публичных пространствах; *Gorter 2006*) и сетевой коммуникации. Среди информантов присутствовали как представители карельского сообщества, так и другие жители республики, а беседы с ними включали темы, непосредственно связанные с языковыми практиками, их осмыслением в контексте этнической идентичности, а также иные вопросы культурно-языковой жизни Карелии и локальных языковых политик – стратегий воздействия на использование языка в различных ситуациях (*Spolsky 2004*).

### Карелы и карельский язык в XX–XXI вв.

Территории, составляющие современную Республику Карелию, в начале XX в. входили в состав двух российских губерний, Олонецкой и Архангельской, а также в Великое княжество Финляндское. Имперская политика русификации в отношении карел, проживавших на этих землях, была непоследовательной и к тому же сталкивалась с национальным финским проектом, оказывавшим на Карелию значительное влияние (*Витухновская 2006: 336–339*). Карельский оставался основным языком общения, а события после 1917 г. привели к активизации в регионе национальных движений, которые предлагали свои варианты будущего для карел как единой этнической группы. В молодом советском государстве автономная Карелия стала полем масштабных социальных экспериментов (*Кораблев и др. 2001: 442–480*), затронувших и языковую ситуацию. Политика коренизации имела здесь свои особенности: официальным языком республики был выбран финский, а попытки создания литературного карельского (в том числе единой письменности) не увенчались успехом (*Кайналла 2002*). Усилившаяся в сталинские годы русификация, дискриминационные практики в отношении карельского языка в советской школе, влияние русскоязычного (и другого некарельского) населения, доля которого значительно выросла за счет переселенцев послевоенного времени<sup>3</sup>, постепенно вытеснили карельский из сферы бытового общения. К концу советского периода большая часть карел им уже не владела. Всплеск культурно-языкового активизма в перестройку и 1990-е годы привлек внимание сообщества к вопросам сохранения национального языка (*Бурин и др. 2005*), но не изменил общей тенденции языкового сдвига (Клементьев 2013: 135–145).

Согласно результатам Всероссийской переписи населения 2010 г., из примерно 45,5 тыс. жителей Карелии, идентифицирующих себя как карелы, только 12 тыс. с лишним указали карельский в качестве родного языка<sup>4</sup>. Безусловно, переписи, как это достаточно убедительно показали исследователи-конструктивисты (*Anderson 1991: 164–170*), в первую очередь отражают и фиксируют не существующие групповые идентичности, а категории, в которых описывают население организаторы переписи и переписчики. Более того, такие понятия, как “родной язык”, “владение языком”, “использование языка”, могут иметь очень разные интерпретации даже внутри одного сообщества. Полевые данные тем не менее подтверждают, что большинство современных карел не владеют национальным идиомом, который могут определять как “родной”, “наш”.

Карельский язык характеризуется достаточно высоким диалектным разнообразием. На территории республики на данный момент представлено три идиома карельского: собственно карельский (также встречаются обозначения “беломорский карельский”, “северокарельский”) на севере региона, ливвиковский (“олонецкий”, “южный карельский”) и людиковский. В современной лингвистике нет общепринятой классификации вариантов карельского:

так, российская традиция считает все три варианта диалектами/диалектными группами, а финская (отражающаяся и в некоторых англоязычных исследованиях) часто рассматривает людиковский как самостоятельный прибалтийско-финский язык. В настоящее время существуют попытки обосновать независимый статус ливвиковского и собственно карельского (об этих и других сложностях диалектных классификаций карельского см.: *Новак* 2022).

Значительные грамматические, лексические и фонетические отличия осознаются самими представителями сообщества и в некоторых случаях приводят к взаимной непонятности идиомов. Информанты из северной части региона нередко отмечали, что не могут полноценно беседовать на карельском с жителями южных районов, и наоборот (в таких случаях общение проходит на русском). Термин “язык” представители сообщества склонны применять к карельскому в целом, что связано с устойчивыми представлениями о единстве этнической группы. “Хотя язык один и тот же, но все равно есть серьезные различия. Многие слова можно не понять” (ПМИ 2021: Вшк1). В некоторых случаях, однако, информанты употребляют его и в отношении своего идиома, не отрицая, что другие карелы тоже говорят “по-карельски”, только по-своему. “Ну диалект другой. <...> Я не знаю их языка. Мы не можем понять их [карел с юга региона]. Вот в Олонце у меня живет подруга, мы с ней по-карельски, ну, некоторые слова <...> Мы с ней не можем говорить на карельском языке” (ПМИ 2020: Вкн2). “По-карельски”, “на карельском”, “наш язык” – эти выражения даже в речи одного и того же собеседника могут отсылать, в зависимости от контекста, и к региональному варианту карельского, который человек считает своим, и к “языку карел”, включающему в себя отдельные диалекты. Такая непоследовательность подчеркивает разрыв между бытовыми коммуникативными практиками и представлениями о единой этнической группе, одним из важных маркеров которой выступает общий язык.

### Язык и границы сообщества

Само понятие “карел” интерпретируется на территории республики, внутри сообщества и вне его, прежде всего как этническая категория. Хотя у него существует потенциал сдвига в сторону региональной идентичности, подобного переосмыслению “поморскости” в Архангельской области (*Шабаетов и др.* 2010), пока такое употребление встречается нечасто. Вопрос происхождения остается ключевым при определении того, может ли человек считаться карелом. Владение языком при этом рассматривается не как необходимое условие для приписывания себе карельской идентичности, а скорее как набор практик, стремление к которому обяывает этнический бэкграунд.

В современной Карелии использование национального языка и представления о том, кто и в каких контекстах прибегает к нему, для кого он наиболее естественен, конструируют границы между сообществом и Другими, в первую очередь русскими как этноязыковым большинством. К характеристикам “наш язык”, “родной язык” в отношении карельского обращаются не только довольно немногочисленные карелы, которые владеют им и применяют его в повседневной жизни, но и те, для кого национальный язык выступает маркером связи с корнями, “наследием предков”, а первым или даже основным идиомом коммуникации служит русский. Декларируя необходимость изучения и поддержания карельского, вторая группа далеко не всегда переходит к реализации этих идей в конкретных языковых практиках.

С языковыми идеологиями связаны символические границы и внутри сообщества. Старшие поколения (те, кто рожден не позже 1960-х годов), пере-

нявшие карельский от родителей, нередко играют роль экспертов не только в том, как следует говорить “настоящим карелам”, но и в том, какие формы воспроизводства этнической культуры наиболее аутентичны. Сами носители такой экспертности склонны рассуждать о своих предках как о еще больших знатоках, чья карельская речь была гораздо естественней, лучше отражала те оттенки национального характера, которые позже были утрачены. “А я помню вот этих бабушек вот старых. Мы уже не можем говорить и не умеем так красиво говорить на карельском, как говорили эти бабушки. Вот в этом языке была какая-то такая певучесть, одна тема так ловко и хорошо переходила к другой теме” (ПМИ 2022: Юшк1).

Существует и иное противопоставление языковых практик, связанное с межпоколенческим разрывом. Часть карел, причем не только тех, кто активно пользуется языком в бытовой коммуникации, с долей скепсиса относятся к вариантам карельского, которые преподаются в учебных заведениях региона и находятся под влиянием академической среды. Они воспринимаются как сконструированные, искусственные, не соответствующие настоящему языку старших поколений. Молодые педагоги, большинство которых являются выпускниками петрозаводских вузов, не всегда признаются носителями языковой традиции, как и работники петрозаводских медиа с выученным во взрослом возрасте карельским. “Да [смотрю телепередачи на карельском], но честно говоря, не хочется, потому что там я понимаю, что человек не вырос в карельской среде” (ПМИ 2021: Мгр1).

Тезис Бенедикта Андерсона об огромном значении средств массовой информации в конструировании национальных сообществ (Anderson 1991: 26–36) сложно оспорить. К ситуации в Карелии, однако, он применим лишь отчасти. С одной стороны, многие информанты, владеющие карельским, утверждают, что они читают газеты на нем, смотрят телевизионные передачи или слушают радио, при том что такой контент составляет лишь небольшую долю в преимущественно русскоязычном информационном пространстве региона. Некоторые собеседники прямо связывают подобные практики с поддержанием национальной идентичности. В одной из библиотек Суоярвского р-на на юге республики есть объявление, отражающее такой подход: «Карел, подпишись на *Oma Mua* (кар. “Наша земля”)!»). Повесившая его библиотекарь уверена, что каждый, кто считает себя карелом, должен читать *Oma Mua* – общерегиональное периодическое издание на карельском.

С другой стороны, медиа на национальном языке не всегда выступают фактором, объединяющим сообщество. Во-первых, как уже было упомянуто, речь молодых журналистов может звучать для некоторых карел искусственно, не аутентично (“у нас так не говорят”). Во-вторых, в региональных СМИ (напр., в газете *Oma Mua*, в передачах ГТРК Карелия) присутствует контент на разных вариантах карельского, которые не до конца взаимопонятны. Многие информанты уточняют, что смотрят, слушают или читают только то, что сделано на родном для них идиоме, тогда как “чужие” идиомы могут описываться как неясные и/или неблагозвучные. “Я не люблю их [другие варианты карельского, вепский] слушать. Ну, непонятно, чужой какой-то язык и как-то странно. На карельском телевидение включишь, новости например. А там не наш диалект и как-то смешно. Кажется, что они неправильно говорят” (ПМИ 2021: Олн1).

Так, медиа на национальном языке могут размывать образ единства этнической группы, отражая региональные различия. Еще одна проблема связана с тем, что некоторые представители старшего поколения, свободно использующие язык в бытовой коммуникации, не могут или не хотят воспринимать тексты на латинице. Иногда они называют этот алфавит “финскими буквами”, вспо-



миная опыт советской школы, где письму на карельском практически не учили, а основным иностранным языком (в довоенный период, во время войны на территориях под финской оккупацией, а также недолго после войны – и языком обучения) был именно финский. “Писать [приходилось ли по-карельски]? Нет, карельского в общем-то... Я могу вам показать, конечно, но там... В основном, считай, что как финскими буквами пишут, так как... Карельской письменности не было” (ПМИ 2021: Свт1).

Значительную роль в размышлениях карел о национальном языке и воспроизводстве этнической идентичности играет оппозиция “город–село”. Урбанизованная среда воспринимается как менее приспособленная для существования карельского языка, а карельские деревни, среди которых выделяются особенно “карелоязычные” – как территории, где и языковые практики, и иные формы проявления “карельскости” наиболее сохранены. В это же время у молодых поколений может наблюдаться как ослабление ассоциаций между языком и деревенским образом жизни, так и повышение престижа последнего (*Литвин и др.* 2020). “В деревню всегда приезжаешь, забываешь русский язык, карел настоящим становишься” (ПМИ 2021: Ктж1).

Те жители региона, которые находятся вне сообщества, локализируют карельский и его носителей похожим образом, с той разницей, что в их риторике национальный язык чаще получает стигму “стариковского”, “умирающего”, “никому не нужного”. Метонимическая связь языка и этничности в этих контекстах также достаточно сильна: “настоящие карелы” – те, кто говорит на карельском, следовательно, таких людей мало, они, как правило, преклонного возраста и живут в отдаленных селах. Аналогичные суждения можно встретить и у пессимистически настроенных карел, выросших в 1960-е годы, когда языковой сдвиг стремительно набирал обороты. “Родная речь в маленьких сельских, деревнях, она еще, может, где-то и прозвучит. А и то в поколении, которое уже старше меня. Мое поколение, оно уже его забыло” (ПМИ 2019: Вшк1).

В г. Костомукше, основанном в конце 1970-х годов на месте двух карельских деревень, Костомукши и Контокки, есть материальное воплощение таких нарративов. Монумент под названием “Дружба” представляет собой две фигуры, которые несут кусок руды, и символизирует сотрудничество финских и советских граждан, создававших горно-обогатительный комбинат и город при нем. Среди костомукшан, однако, распространена иная интерпретация памятника, который они называют “Русский/хохол<sup>5</sup> с финном несут последнего карела”. Построенная на внешнем сходстве куска породы с гробом, такая смысловая игра отражает одно из прочтений локальной этнической истории. В нем строители и первые жители молодой Костомукши – носители “урбанистической цивилизации”, которая оказалась плохо совместима с укладом жизни местных карел и приход которой стал важным фактором их культурно-языкового упадка.

Объясняя сложившуюся в регионе языковую ситуацию, карелы обращаются к исторической судьбе карельского. 1950–1970-е годы воспринимаются как переломный момент, особенно теми представителями сообщества, кто получал тогда среднее образование. Карелоязычные ученики, пройдя через советскую школу, овладевали русским, который затем нередко применяли даже в бытовой коммуникации, в первую очередь со сверстниками. Рассказы информантов могут отличаться: одни выделяют конкретного преподавателя, запрещавшего говорить на родном языке, другие подчеркивают, что речь идет о государственной политике русификации того периода, третьи вспоминают о предвзятом отношении к карельскому детей из некарельских семей. Еще один частый мотив в историях о сложной судьбе языка в советский период – негативные реакции русскоязычных жителей на карельскую речь в общественных местах.

Все карелы отмечают, что время было очень нехорошее, потому что в школах заставляли говорить только на русском. В начальной школе, где я училась, этого еще не было. А потом, когда люди переезжали сюда в Вешкелицу или другие поселки и города, там уже не разрешали говорить на карельском. Было такое, что, если люди в магазине обращались к продавцу по-карельски, он мог их грубо одернуть и сказать: “Говорите по-русски”. Хотя уже прошло очень много лет, но старые люди до сих пор обижаются. Постепенно у людей отбивали желание разговаривать. И язык остался в основном на бытовом уровне (ПМИ 2021: Вшк1).

Уже не приветствовался он точно в школе, но достаточно было сказать: “Дебил, по-карельски говорит”, дети уже сами между собой, т.е. установка такая была: “раз ты по-карельски – значит, ты свинота”. Ну вот мы все замолчали, да (ПМИ 2019: Птз1).

Нарративы объединены представлением о том, что запретительные языковые политики и стигматизация, с которыми столкнулись карелы, оказались сильнее их желания продолжать пользоваться родным языком. В качестве причин такого развития событий нередко упоминают мягкость, уступчивость, неконфликтность, неспособность к коллективному действию, якобы присущие национальному характеру карел.

Я вот думаю: почему с карелами так? А карелы, вот, как сказать, они выросли среди лесов, жили такими маленькими селениями, они вот сами по себе, они, наверное, объединиться не могут, поэтому нас так поодиночке и растащили. За кинжалы мы не хватается, ничего мы не отстаиваем и вообще молчим (ПМИ 2019: Птз1).

Это вот [одна из причин постепенного исчезновения языка] то, что карелы очень тактичные люди. <...> Я помню – в подростковом возрасте, какая-то белорусская баба, извините, грубо говорю, могла в магазине сказать: “Закройте свои рты! Говорите по-русски, мы ничего не понимаем!” (ПМИ 2022: Юшк1).

Некоторые представители сообщества видят в травматическом опыте родителей или других старших родственников причину, по которой они не стали передавать язык детям, желая как можно лучше интегрировать их в русскоязычную среду, повысить их шансы на благополучную жизнь в советских реалиях. «Когда мамина сестра пошла в школу, ее все, ребята-то были и белорусы, и украинцы, драли за косы. Она не знала ни одного русского [слова]... Ее [дразнили] “карелка, карелка, проклятая карелка”. <...> И мать сделала все, чтобы мы с сестрой карельского языка не знали» (ПМИ 2020: Кмш1).

Утрату языка карельские собеседники почти неизбежно связывают с угасанием этнической идентичности. В нескольких случаях национальная, культурная и образовательная политика в Карелии советского периода, приведшая к таким результатам, была охарактеризована как геноцид. И хотя подобная радикальная интерпретация все же достаточно маргинальна, она построена на том же отождествлении языка и этничности, что и более распространенные суждения карел о языке сдвиге. “Ну были гунны, много же наций-то было. Аттила... Куда все эти нации-то делись, варварские, они ж растворились. Мы тоже здесь, я думаю, карелы, растворимся в русском языке” (ПМИ 2021: РСл1).

Считая язык ключевым компонентом национальной идентичности, представители сообщества оценивают уменьшение числа владеющих им людей как угрозу для самого существования этнической группы. “Вот уйдет наше поколение – если мы никому ничего не передадим, все потеряем. И говорить не с кем будет, и смысла нет в разговорах” (ПМИ 2021: Прж1).

Хотя попытки ревитализации карельского языка в регионе могут оцениваться по-разному, необходимость стремиться к его использованию для полноценной реализации “карельскости” признают многие карелы.

В рассмотренных случаях представления о внутренних и внешних границах сообщества тесно связаны с категориями темпоральности и территориальности. Вера в то, что старшие карелы владеют языком лучше всего, молодые карелы им почти не пользуются, а самыми большими знатоками карельского были уже ушедшие поколения, лежит в основе нарратива о непрерывном упадке национальной идентичности. В сообществе по-разному оценивают как шансы переломить тенденцию, т.е. повернуть языковой сдвиг вспять, так и возможные стратегии для этого. Однако убежденность в том, что без преодоления межпоколенческих границ в языковых компетенциях и практиках невозможно сохранить этническую группу, разделяют очень многие карелы. Рассуждая о сценариях исчезновения своего народа через несколько некарельскоязычных поколений и используя метафоры “растворения” в доминирующем русском, представители сообщества отождествляют сохранение языка с поддержанием внешних этнических границ.

Осознание диалектных различий играет важную роль в представлениях карел о делении региона на части (например, Беломорский Север и Олонецкий Юг), жители которых не могут полноценно общаться друг с другом на национальном языке. Территориальная вариативность карельского, особенно в дискурсе этнического активизма, может считаться препятствием для реализации таких инициатив, как создание единой литературной нормы и придание национальному языку официального статуса на уровне республики. Признавая диалектное разнообразие, карелы тем не менее крайне редко видят его аргументом в пользу существования нескольких карельских этнических групп. Границы региональных языковых различий остаются важным объектом рефлексии сообщества, однако едва ли заставляют его представителей сомневаться в том, что карелы – единый народ.

Категории темпоральности и территориальности переплетены в оппозиции “город–село”. Сообщество локализует культурно-языковую преемственность, воспроизведение наиболее аутентичных форм карельской идентичности преимущественно в сельских районах. Урбанизированная среда, наоборот, описывается как пространство, где языковой сдвиг наиболее силен, а благополучное существование карельского если и возможно, то только при серьезных изменениях языковых практик и политик горожан.

### **Языковые практики, национальная культура и воспроизводство этничности**

В то время как применение карельского языка сокращается даже в сфере бытовой коммуникации, для многих представителей сообщества он выполняет символическую функцию. Часто обращение к национальному языку не просто репрезентирует этническую идентичность, метонимически отсылая к соответствующей группе, а воспринимается как непосредственная реализация “карельскости”. Такие взгляды на культурно-языковые практики можно назвать языковой идеологией перформативности: само обращение к национальному языку становится актуализацией этничности.

[О местном носителе карельского, который активно не пользовался им много лет] Года два назад... Поехал на рыбалку, сел в избе, и вдруг!.. Вот это, плеск воды, рыба тут. И вот пошло у него какое-то там первое стихотворение [на карельском]. <...> То есть в нем чистая кровь такая уж карельская, настолько. И вот он написал стихотворение... (ПМИ 2022: Сфп1).

Важными символами карельской культуры выступают эпические песни-руны, которые легли в основу “Калевалы”, и их исполнители – рунопевцы. Эти

образы воплощаются в топонимике, мемориальных объектах, художественных и просветительских мероприятиях (напр., проводившихся в рамках “Года карельских рун” в 2021 г.) на всей территории Карелии. Северо-запад республики особенно тесно связывают с этой традицией, именно здесь Элиас Лённрот собрал большую часть материала для “Калевалы”. “И Вокнаволок – это вообще рунопевческая деревня, здесь руны записывал Элиас Лённрот... В Вокнаволоке, в Латваярви – в Ладвозере [русское название ныне опустевшей карельской деревни *Latvajärvi*] и вот в этих окрестностях, да? В рунопевческих деревнях” (ПМИ 2020: Вкн3).

Если на юге представления о руническом наследии конструируются в первую очередь внутри музейных, фестивальных, образовательных дискурсов и не всегда выходят за их пределы, то в карельских селах севера истории о певцах-сказителях остаются важной частью коллективной памяти жителей. Запечатленные в мемориальных местах и родословных, эти нарративы соединяют настоящее локальных сообществ с эпохой, которая воспринимается как расцвет карельской культуры. «Я [как житель поселка Калевала] могу пальцем [показать]... Вас непосредственно, вот какая руна, привести – “вот это здесь [было записано], это вот об этом [в руне рассказывается]”» (ПМИ 2021: Клв1).

“Рунопевческая деревня” как устойчивая характеристика нескольких старинных населенных пунктов севера Карелии (напр., Вокнаволок, Калевала, Войница) используется некоторыми представителями локальных сообществ в рассуждениях о необходимости сохранения и возрождения национального языка. В таком контексте ревитализационная деятельность выступает условием поддержания связи с “эталонной” моделью карельской идентичности, которая воплощена в фигурах рунопевцев прошлого, а исполнение рун – языковая практика, пусть и достаточно формализованная – превращается в метонимическую репрезентацию этничности. “И мы сейчас пытаемся убедить родителей [деревенских школьников] в том, что мы, живя на карельской земле и являясь носителями, ну, вот этого языка и, как бы, потомками рунопевцев, мы обязаны его [карельский] знать и мы обязаны его преподавать нашим детям, и чтобы дети знали культуру” (ПМИ 2020: Вкн1).

Интересна рецепция “Калевалы” в современном карельском сообществе. Для его представителей Элиас Лённрот – не столько автор, сколько посредник, благодаря которому эпическая традиция дошла до карел и финнов, а после проникла в иные контексты, включая массовую культуру. «Я так стал уважать свой язык: как это, мы, 12 “Оскарсов”! [отсылает к огромному успеху кинотрилогии *Lord of the Rings* и тому, что автор литературного первоисточника Дж.Р.Р. Толкин вдохновлялся “Калевалой”]» (ПМИ 2021: Клв1).

Сохраняя прочную связь с представлениями о карельской этничности, эпос воспроизводится в регионе в нескольких языковых вариантах. Значительное число читателей, не только карел, знакомятся с ним в русском переводе. В некоторых ситуациях используется оригинальный (при всей условности этого слова) финский текст и его фрагменты. Приведу один любопытный пример. Пространство пос. Калевала украшено баннерами с отрывками на финском и иллюстрациями к ним. В сочетании с иными материальными объектами – памятниками рунопевцам (надписи на которых выполнены в том числе на собственно карельском), скульптурами персонажей эпоса, разнообразными табличками с информацией на карельском – это конструирует образ “рунопевческой деревни”, этнически маркированного места. Наконец, эпос существует и в интерпретациях на карельском языке.

В 2015 г., через 180 лет после первого финского издания, выходит перевод “Калевалы” на собственно карельский, выполненный петрозаводской фолькло-

ристой Раисой Ремшуевой<sup>6</sup>. Так как в тексте используется языковой вариант, достаточно близкий к тому, которым владели карелы-рунопевцы времен Лённрота, можно говорить о своеобразном круговом движении традиции, ее “переизобретении”<sup>7</sup>. Одна из важных функций такого издания, по мнению некоторых экспертов внутри сообщества, – служить образцом, который может быть использован в языковом образовании и других практиках, связанных с ревитализацией карельского. Случай схожей цикличности интерпретаций эпоса встретился мне в одной из экспедиций на север Карелии. Жительница д. Софпорог, участница местного фольклорного коллектива, перевела несколько фрагментов русского варианта “Калевалы” на карельский для театральной постановки. Чтобы проверить качество результата, она обратилась к знакомому финну, который одобрил получившийся текст. Использование национального языка в этом сюжете актуализирует субъективно воспринимаемые границы между сообществами – для сценического представления нужен перевод, ни финский, ни русский текст не подходят. Тем не менее носитель финского способен выступить экспертом, как из-за близости его идиома и северного варианта карельского, так и из-за глубокой укорененности эпоса в финской литературной традиции.

Представление о речевых практиках как о перформативных, реализующих этничность, занимает важное место в языковых идеологиях современных карел. Критически оценивая уровень владения карельским у молодых представителей сообщества, информанты старшего возраста нередко отождествляют с неполной, не до конца проявленной идентичностью именно отсутствие активного применения языка, а не пассивное “незнание” – “они не говорят, но считают себя карелами”. По такой логике ты становишься настоящим карелом, только говоря по-карельски. Если собеседники вспоминают случаи, когда в общественных местах (напр., в очереди в магазине или больнице) их карельская речь вызывала негативные оценки окружающих некарел, то склонны интерпретировать это как атаки на национальное самосознание. Неспособность карел отстоять свой язык как легитимное средство коммуникации в публичной среде в такой трактовке – это одна из важных причин как языкового, так и “идентичностного” сдвига.

Понимаете, вот этот вот протест ведь, он не только в карельской нации, внутренний, он в каждом сидит. Когда унижается нация, исчезает язык. И поэтому есть отторжение, непонимание, какой-то внутренний бунт <...> Человек не может быть счастлив до конца, свободен, горд от того, что, вот, он говорит на карельском – и его уважают, знают его язык и ценят его культуру. А когда это все теряется, забывается, не интересуется этим никто по-настоящему... (ПМИ 2022: Юшк1);

Карелы закончились 40 лет назад. Это всё, что сегодня, это баловство в моем понимании. <...> Произошла у нас еще большая [чем в Финляндии] ассимиляция. Как раз вот с белорусами, украинцами, которые заселили здесь вот. Вот эту пограничную зону. <...> И те, кто были не носителями языка, они пытались, блин, запретить, чтобы... Эта речь не звучала ни в магазинах, нигде. Это я свидетель этому. И говорить о том, что этого не было, блин, это глупо (ПМИ 2019: Вшк1).

По мере того как число свободно владеющих карельским уменьшается, общение на нем постепенно уходит из публичных пространств. Населенные пункты, в которых диалоги на карельском можно услышать на улицах, имеют репутацию особых. При этом на различных фестивалях, праздниках (таких как “День деревни”), так или иначе связанных с культурным разнообразием республики, использование национального языка, в том числе перед некарельской аудиторией, становится особенно демонстративным. В таких контекстах это работает в связке с другими маркерами идентичности – традиционными костюмами, танцами, песнями. Многие жители региона почти не сталкиваются с

карельским, особенно в устной форме. Такие контакты в значительной степени ограничиваются именно культурными мероприятиями, что усиливает представление об оторванности этого языка от современной жизни. Хотя дискриминационные практики советского периода остались в прошлом, а стигматизация карельского значительно уменьшилась, у тех, кто не принадлежит к сообществу, достаточно распространено экзотизированное восприятие этого языка как необычного, выбивающегося из повседневности.

Я сидела в Боровом в поликлинике. <...> И я звоню... и разговариваю с ней по-карельскому. Ко мне подошел мужчина, такой пожилой уже, и говорит: “На каком языке Вы говорите?” Ой, как это меня взбесило! Я говорю: “Сколько лет Вы в Костомукше живете?” <...> Я была так взбешена! Он говорит, что много. “И Вы не слышали финскую речь? Я говорю по-карельски, но моя речь похожа [на финскую]”. Ой, как я была обозлена! <...> Это вот с его стороны, как будто я какая-то очумелая, на каком языке я говорю, ну (ПМИ 2022: Юшк1).

Символическую функцию могут выполнять и практики, нацеленные на увеличение карельских письменных текстов в публичных пространствах городов и сел региона – в региональных языковых ландшафтах. Такие действия можно интерпретировать как стратегию ревитализации миноритарного языка (более подробно об этом, в том числе в контексте языковых идеологий, см.: *Gorter et al.* 2011), однако в рассуждениях активистов и местных жителей также прослеживается прямая связь между представленностью локального идиома в населенном пункте и конструированием этнически маркированного пространства (напр., “старинной карельской деревни”).

В Вешкелице на юге республики несколько домовладельцев установили на своих участках карельские таблички с названиями хуторов, из объединения которых возникло село. Такое материальное воплощение исторической памяти подкрепляет статус старожильческих семей, вписывается в представления о том, что они наилучшим образом сохраняют язык и используют его. Вокнаволок на севере Карелии представляет иной подход к конструированию языкового ландшафта. Деревянные указатели в разных частях населенного пункта в каких-то случаях отражают старые локальные обозначения, а в каких-то – воспроизводят те названия, которые предполагается увидеть в “настоящей карельской деревне”. Одна из авторов инициативы по установке табличек прокомментировала это так: “Центр деревни – это *ryhjä*. В Вокнаволоке, может, не использовали это слово. Но в целом в Калевале, в Юшкозере [другие старинные деревни севера]... центр деревни – это *ryhjä*. Пока мы не нашли никакого перевода, но у нас он будет в центре деревни, потому что здесь магазин, здесь пересечение всех дорог” (ПМИ 2020: Вкн1).

Оба приведенных случая демонстрируют черты, характерные для изобретения традиций. То, что представляется как опыт предков, получает воплощение в новых формах. Еще век назад идея использовать тексты в публичных пространствах подобным образом вряд ли пришла бы сообществу в голову. Кроме того, подавляющее большинство карельских надписей выполнено латиницей, которая, как упоминалось ранее, и сегодня непривычна для многих карел старшего возраста.

Другая сфера, на которую сообщество стремится расширить применение национального языка, – новые коммуникативные среды, прежде всего соцсети. Увеличение присутствия карельского в цифровом пространстве зачастую позиционируется как ревитализационная стратегия<sup>8</sup>. Однако наблюдаемые практики показывают, что на данный момент гораздо более явно выражена символическая функция языка. Даже на страницах объединений культурно-языковых активи-

стов контент на карельском, как правило, посвящен этнически маркированным темам<sup>9</sup> – фольклору, традиционным праздникам, важным для сообщества историческим фигурам – и нередко сопровождается русским переводом<sup>10</sup>. Остальная информация представлена на русском, он же часто доминирует в коммуникации между участниками, даже имеющей билингвальные черты.

Изучая роль сетевых технологий в развитии миноритарных идиомов, немецкий антрополог Патрик Айзенлохр предложил термин “культуры электронной медиации” (*cultures of electronic mediation* [Eisenlohr 2004]), который связывает языковые идеологии некоторой группы и то, как они формируются и воспроизводятся в практиках интернет-коммуникации. Особое внимание Айзенлохр уделяет тому, как это может влиять на пересборку сообщества. Некоторым карелам такая медиация позволяет конструировать собственную экспертность во владении национальным языком (регулярно создают контент на нем немногие), а также демонстрировать этническую идентификацию. Характерно, что общение на карельском в мессенджерах упоминается очень небольшим числом информантов, а отдельные карельские слова или фразы в русскоязычной коммуникации, в том числе с некарелами, часто выступают маркером этничности.

В рассмотренных выше случаях задействуется символическая функция национального языка, а речевые практики используются для артикуляции карельской идентичности. Вовлеченность в эти практики для многих карел представляется не просто манифестацией собственной этничности, но важным инструментом ее воспроизводства и переосмысления. За разными сценариями использования карельского – от создания с его помощью особых пространств до конструирования культурно-языковой экспертности – стоят взгляды, которые можно назвать языковой идеологией перформативности. Она объединяет тех, кто достаточно регулярно общается на карельском, тех, для кого его применение ограничено особыми коммуникативными ситуациями, и даже тех, кто национальным языком не владеет, но считает себя карелом. Несмотря на серьезные отличия языковых практик (особенно между поколениями), внутри сообщества широко распространено представление о том, что карельская этничность наиболее полно реализуется в использовании языка.

\* \* \*

Анализ полевых данных показывает, что жители Республики Карелии, идентифицирующие себя как карелы, осознают значительную степень языкового сдвига в сообществе. Однако карельский язык, его прошлое, настоящее и будущее, особенности его функционирования остаются для людей важнейшими темами рефлексии. Эти размышления непосредственно связаны с конструированием этнической идентичности, проведением границ между карелами и Другими, а также внутри самого сообщества. Обращаясь к понятию языковых идеологий, я ни в коем случае не защищаю тезис о том, что у карел существует единая, разделяемая всей группой, четко артикулируемая система представлений о собственных языковых практиках. Тем не менее при всем многообразии взглядов на место карельского языка в жизни сообщества среди его представителей сформировались две достаточно характерные стратегии самоидентификации, которые построены в том числе на осмыслении языковой динамики.

Первая имеет отношение к языковой идеологии, связывающей витальность национального языка и сохранение самой этнической группы. В этой логике сокращение функциональности карельского, уменьшение числа его носителей, доминирование русского во внутригрупповой коммуникации – процессы, которые ведут к утрате карелами собственной идентичности, к полной ассими-

ляции с культурно-языковым большинством. Представители сообщества могут по-разному оценивать необратимость такого движения, что во многом зависит от представлений об аутентичности языковых практик. Для некоторых карел старшего возраста ни современная система образования, ни медиа не способны полноценно воспроизводить “настоящий карельский”, тогда как объединения этнокультурных активистов часто выстраивают свою деятельность, опираясь на веру в возможность языковой ревитализации. Если принять, что утрата языка ведет к размыванию границ национальной группы, то любая работа по возрождению интереса к нему и созданию условий для его изучения превращается в борьбу за сохранение этнической идентичности.

Вторая стратегия предполагает существование целого ряда практик, в которых применение карельского языка воспринимается как реализация этничности, даже если (а это в большом числе случаев именно так) для вовлеченных в них людей он не является основным средством коммуникации. Такая логика часто стоит за просмотром (прослушиванием, чтением) карелоязычных медиа, за появлением табличек на карельском в публичных пространствах, за попытками увеличения присутствия карельского в сети или за организацией культурных мероприятий, на которых он будет звучать. Обобщая такие представления, можно говорить о языковой идеологии перформативности, когда использование национального языка само по себе становится воспроизведением этничности.

С точки зрения и языковых практик, и их осмысления карелы – достаточно разнородная группа, в первую очередь из-за диалектных различий и языкового сдвига, разделяющего поколения. Это национальное, но не языковое сообщество, однако трансформация в последнее описывается многими карелами как важная цель или даже необходимое условие сохранения собственной этничности. Признавая, что карельский на сегодняшний день очень слабо вписан в повседневность, а перспективы его ревитализации туманны, карелы не разрывают связи между языком и групповой идентичностью. Многие из них считают, что можно быть частью этнической группы, полноценно не владея карельским, и одновременно воспринимают сохранение национального языка и продолжение связанных с ним практик как то, без чего группа перестанет существовать. Это кажущееся парадоксальным сочетание остается важным компонентом языковых идеологий современных карел.

### *Благодарности*

Автор выражает благодарность жителям Карелии, поделившимся своими представлениями о культурно-языковой ситуации в регионе, участникам экспедиций 2019–2022 гг. (сотрудникам и студентам ФГН НИУ ВШЭ) за совместную полевую работу, а также коллегам из Лаборатории социогуманитарных исследований Севера и Арктики, Михаилу Мальцеву и анонимным рецензентам – за ценные аналитические замечания и конструктивную критику.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Далее в тексте термины “идиом” и “языковой вариант” обозначают конкретные территориальные разновидности карельского, имеющие ряд лингвистических особенностей (о соотношении понятий “идиом”, “диалект”, “язык” см.: *Беликов, Крысин 2001*). Термин “язык” применяется по отношению к карельскому в целом, воспринимающемуся сообществом как единый.

<sup>2</sup> Сочетание “карельское сообщество” выступает как синонимичное термину “сообщество”, оно не обозначает только тех, кто использует карельский язык (карельское сообщество как *community of practice, language community*), и не



отсылает напрямую к региональной идентичности (карельское сообщество как жители Республики Карелии).

<sup>3</sup> См.: *Бирин В.Н.* Население Карелии в XX веке (формирование этнического состава) // Республика Карелия: 80 лет в составе Российской Федерации (становление и развитие государственности). Материалы Международной научно-практической конференции 6 июня 2000 г., Петрозаводск. Петрозаводск: Периодика, 2000. С. 106–116.

<sup>4</sup> Всероссийская перепись населения 2010 // Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Карелия (<https://krl.gks.ru/folder/60059>). В конце декабря 2022 г., уже после отправки первой версии этой статьи в редакцию, Росстат опубликовал данные переписи 2020 г. по национальному составу и владению языками ([https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Tom5\\_tab1\\_VPN-2020.xlsx](https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Tom5_tab1_VPN-2020.xlsx); [https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Tom5\\_tab4\\_VPN-2020.xlsx](https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Tom5_tab4_VPN-2020.xlsx); [https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Tom5\\_tab6\\_VPN-2020](https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Tom5_tab6_VPN-2020)). Согласно этим данным, около 26 тыс. жителей Республики Карелии идентифицируют себя как карелы, 11 тыс. владеют карельским и только 7 тыс. указали его в качестве родного языка. Такое значительное снижение показателей – повод для отдельного исследования, в котором необходимо принять во внимание как региональную и общероссийскую этноязыковую динамику последних лет, так и особенности проведения переписи.

<sup>5</sup> Подчеркивает роль украинских переселенцев в освоении территории.

<sup>6</sup> *Lönnrot E.* Kalevala vienankarjalaksi. Helsinki: Karjalan Sivistysseura, 2015.

<sup>7</sup> В таком случае “Калевала” как финский национальный эпос выступает в качестве “исходной” изобретенной традиции, в том смысле, который обычно вкладывают в этот термин в культурной истории и антропологии (*Hobsbawm, Ranger* 2012: 1–14).

<sup>8</sup> Так, петрозаводское издательство “Периодика”, выпускающее разнообразную печатную продукцию на национальных языках Карелии (от газет и учебных пособий до художественной прозы), в 2019 г. запустило портал *OmaMedia*, на котором размещается контент на разных вариантах карельского, вепсском и финском (<https://omamedia.ru>).

<sup>9</sup> Напр., см. материалы на странице общества карельской культуры VIENA в социальной сети “ВКонтакте” (<https://vk.com/vienakostamus>).

<sup>10</sup> См., напр., публикации на странице “Дома карельского языка” (организация в с. Ведлозеро, занимающаяся языковой ревитализацией и популяризацией карельской культуры) в социальной сети “ВКонтакте” (<https://vk.com/karjalankielenkodi>).

### *Источники и материалы*

ПМИ 2019 – Полевые материалы исследовательского коллектива. Экспедиция в Прионежский, Пряжинский, Кондопожский районы Республики Карелии, июнь–июль 2019 г. (информанты: Птз1, жен., 1961 г.р., Петрозаводск; Вшк1, муж., 1960 г.р., Вешкелица).

ПМИ 2020 – Полевые материалы исследовательского коллектива. Экспедиция в Костомукшский городской округ Республики Карелии, март 2020 г. (информанты: Вкн1, жен., 1972 г.р., Вокнаволоок/Костомукша; Вкн2, жен., 1952 г.р., Вокнаволоок; Кмш1, жен., 1954 г.р., Костомукша; Вкн3, жен., 1950 г.р., Вокнаволоок/Костомукша).

ПМИ 2021 – Полевые материалы исследовательского коллектива. Экспедиция в Прионежский, Пряжинский, Олонецкий, Питкярантский и Суоярвский районы Республики Карелии, июнь–июль 2021 г. (информанты: Ктж1, муж., 1969 г.р.,

Куйтежа; Вшк1, жен., 1952 г.р., Вешкелица; Мгр1, жен., 1959 г.р., Мегрега; РСл1, муж., 1956 г.р., Речная Сельга; Олн1, жен., 1964 г.р., Олонец; Свт1, жен., 1934 г.р., Святозеро; Прж1, жен., 1960 г.р., Пряжа). Экспедиция в Калевальский р-он Республики Карелии, ноябрь 2021 г. (информант Клв1, муж., 1955 г.р., Калевала). ПМИ 2022 – Полевые материалы исследовательского коллектива. Экспедиция в Костомукшский городской округ, Муезерский, Калевальский и Лоухский районы Республики Карелии, июнь–июль 2022 г. (информанты: Сфп1, жен., 1965 г.р., Софпорог; Юшк1, жен., 1950 г.р., Юшкозеро).

### Научная литература

- Беликов В.И., Крысин Л.П. Социоллингвистика. Учебник для вузов. М.: Российский гос. гуманитарный ун-т, 2001.
- Бирин В.Н., Клементьев Е.И., Кожанов А.А. (сост.) Карелы: модели языковой мобилизации. Сборник материалов и документов. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2005.
- Вахтин Н.Б., Головкин Е.В. Социоллингвистика и социология языка: учебное пособие. СПб.: Гуманитарная академия; Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2004.
- Витухновская М.А. Российская Карелия и карелы в имперской политике России, 1905–1917. СПб.: Норма, 2006.
- Кауппала П. Формирование и расцвет автономной Советской Карелии, 1918–1929 гг. Забытый успех раннесоветской национальной политики // *Ab Imperio*. 2002. № 2. С. 309–337. <https://doi.org/10.1353/imp.2002.0085>
- Клементьев Е.И. Языковые процессы в Карелии на примере карелов, вепсов, финнов. Сборник статей. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2013.
- Кораблев Н.А., Макуров В.Г., Савватеев Ю.А., Шумилов М.И. (ред.) История Карелии с древнейших времен до наших дней. Петрозаводск: Периодика, 2001.
- Литвин Ю.В. и др. Языковой выбор и идентичность карельской и белорусской молодежи (по данным опросов этнических лидеров) // *Научный диалог*. 2020. № 10. С. 96–113. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2020-10-96-113>
- Новак И.П. Проблемы диалектной классификации карельского языка // *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2022. № 2. С. 204–213. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2022-16-2-204-213>
- Шабаев Ю.П., Дронова Т.И., Шаранов В.Э. Коми-ижемцы, поморы и устьицелемы: модели культурных трансформаций // *Этнографическое обозрение*. 2010. № 5. С. 134–150.
- Anderson B. *Imagined Communities*. L.: Verso, 1991.
- Bucholtz M., Hall K. Identity and Interaction: A Sociocultural Linguistic Approach // *Discourse Studies*. 2005. Vol. 7 (4–5). P. 585–614. <https://doi.org/10.1177/1461445605054407>
- Eisenlohr P. Language Revitalization and New Technologies: Cultures of Electronic Mediation and the Refiguring of Communities // *Annual Review of Anthropology*. 2004. Vol. 33. P. 21–45. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.33.070203.143900>
- Fishman J. The Primordialist-Constructivist Debate Today: The Language-Ethnicity Link in Academic and Everyday-Life Perspective // *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism* / Ed. D. Conversi. L.: Routledge, 2002. P. 85–92.
- Gorter D. Introduction: The Study of the Linguistic Landscape as a New Approach to Multilingualism // *International Journal of Multilingualism*. 2006. Vol. 3 (1). P. 1–6. <https://doi.org/10.1080/14790710608668382>
- Gorter D., Marten H.F., Van Mensel L. (eds.) *Minority Languages in the Linguistic Landscape*. L.: Palgrave Macmillan, 2011.

- Hobsbawm E., Ranger T.* (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Joseph J.E.* *Language and Identity: National, Ethnic, Religious*. L.: Palgrave Macmillan, 2004.
- Mesthrie R.* Language Maintenance, Shift, and Death // *Concise Encyclopedia of Sociolinguistics* / Ed. R. Mesthrie. Oxford: Elsevier, 2001. P. 493–498.
- Silverstein M.* Language Structure and Linguistic Ideology // *The Elements: A Paresession on Linguistic Units and Levels* / Eds. P.R. Clyne, W.F. Hanks, C.L. Hofbauer. Chicago: Chicago Linguistic Society, 1979. P. 193–247.
- Spolsky B.* *Language Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Woolard K.A., Schieffelin B.B.* Language Ideology // *Annual Review of Anthropology*. 1994. Vol. 23. P. 55–82. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.23.100194.000415>

## Research Article

**Ryzhkov, A.M. Language Ideologies and the Construction of Karelian Identity [Yazykovye ideologii i konstruirovaniye karel'skoi etnichnosti]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 139–155. <https://doi.org/10.31857/S086954152306009X> EDN: MNTHBQ ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

**Aleksei Ryzhkov** | <http://orcid.org/0000-0002-3981-3557> | [loehus@gmail.com](mailto:loehus@gmail.com) | National Research University Higher School of Economics (11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russia)

### Keywords

Karelia, Karelian language, language ideologies, ethnic identity

### Abstract

The article addresses perceptions of linguistic practices underlying the construction of Karelian identity in the republic of Karelia. Based on the notion of language ideology, I analyse fieldwork data collected in the region to reveal enduring attitudes towards the functioning of Karelian. Being aware of both significant dialect variations and the generation gap in the command of the language, Karelians nevertheless tend to consider themselves part of the same ethnic group. I argue that there exist two language ideologies directly related to reproducing and reshaping the Karelian identity. The first one equates the vitality of the language with the vigour of the national community. Within the second one, which could be referred to as ideology of language performativity, various practices of using Karelian are themselves acts of constructing and rethinking ethnic identity.

### References

- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Belikov, V.I., and L.P. Krysin. 2001. *Sotsiolingvistika. Uchebnik dlia vuzov* [Sociolinguistics: A University Textbook]. Moscow: Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet.
- Birin, V.N., E.I. Klementiev, and A.A. Kozhanov. 2005. *Karely: modeli yazykovoi mobilizatsii. Sbornik materialov i dokumentov* [Karelians: Models of Language Mobilisation: Collection of Materials and Documents]. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr RAN.
- Bucholtz, M., and K. Hall. 2005. Identity and Interaction: A Sociocultural Linguistic Approach. *Discourse Studies* 7 (4–5): 585–614. <https://doi.org/10.1177/1461445605054407>

- Eisenlohr, P. 2004. Language Revitalization and New Technologies: Cultures of Electronic Mediation and the Refiguring of Communities. *Annual Review of Anthropology* 33: 21–45. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.33.070203.143900>
- Fishman, J. 2002. The Primordialist-Constructivist Debate Today: The Language-Ethnicity Link in Academic and Everyday-Life Perspective. In *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism*, edited by D. Conversi, 85–92. London: Routledge.
- Gorter, D. 2006. Introduction: The Study of the Linguistic Landscape as a New Approach to Multilingualism. *International Journal of Multilingualism* 3 (1): 1–6. <https://doi.org/10.1080/14790710608668382>
- Gorter, D., H.F. Marten, and L. Van Mensel, eds. 2011. *Minority Languages in the Linguistic Landscape*. London: Palgrave Macmillan.
- Hobsbawm, E., and T. Ranger, eds. 2012. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joseph, J.E. 2004. *Language and Identity: National, Ethnic, Religious*. London: Palgrave Macmillan.
- Kauppalaa, P. 2002. Formirovanie i rastsvet avtonomnoi Sovetskoi Karelii, 1918–1929 gg. Zabytyi uspekhn rannesovetskoi natsional'noi politiki [The Formation and Heyday of Autonomous Soviet Karelia, 1918–1929: The Forgotten Success of the Early Soviet National Policy]. *Ab Imperio* 2: 309–337. <https://doi.org/10.1353/imp.2002.0085>
- Klementiev, E.I. 2013. *Yazykovye protsessy v Karelii na primere karelov, vepsov, finnov. Sbornik statei* [Language Processes in Karelia, as Exemplified by Karelians, Vepsians, Finns: Collection of Articles]. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr RAN.
- Korablev, N.A., V.G. Makurov, Y.A. Savvateyev, and M.I. Shumilov, eds. 2001. *Istoriia Karelii s drevneishikh vremen do nashikh dnei* [History of Karelia from Ancient Times to the Present Day]. Petrozavodsk: Periodika.
- Litvin, Y.V., et al. 2020. Yazykovoii vybor i identichnost' karel'skoi i belorusskoi molodezhi (po dannym oprosov etnicheskikh liderov) [Language Choice and Identity of Karelian and Belarusian Youth (Based on Surveys of Ethnic Leaders)]. *Nauchnyi dialog* 10: 96–113. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2020-10-96-113>
- Mesthrie, R. 2001. Language Maintenance, Shift, and Death. In *Concise Encyclopedia of Sociolinguistics*, edited by R. Mesthrie, 493–498. Oxford: Elsevier.
- Novak, I.P. 2022. Problemy dialektnoi klassifikatsii karel'skogo yazyka [Problems of Dialect Classification of the Karelian Language]. *Ezhгодnik finno-ugorskikh issledovanii* 2: 204–213. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2022-16-2-204-213>
- Shabaev, Y.P., T.I. Dronova, and V.E. Sharapov. 2010. Komi-izhemsy, pomory i ust'tsil'my: modeli kul'turnykh transformatsii [Izhma Komis, Pomors, and Ust-Tsil'ma People: Cultural Transformation Models]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 134–150.
- Silverstein, M. 1979. Language Structure and Linguistic Ideology. In *The Elements: A Paresession on Linguistic Units and Levels*, edited by P.R. Clyne, W.F. Hanks, and C.L. Hofbauer, 193–247. Chicago: Chicago Linguistic Society.
- Spolsky, B. 2004. *Language Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vakhtin, N.B., and E.V. Golovko. 2004. *Sotsiolingvistika i sotsiologiya yazyka: uchebnoe posobie* [Sociolinguistics and Sociology of Language: A Textbook]. St. Petersburg: Gumanitarnaia akademiia; Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Vitukhnovskaia, M.A. 2006. *Rossiiskaia Kareliia i karely v imperskoi politike Rossii, 1905–1917* [Russian Karelia and Karelians in Russia's Imperial Policy, 1905–1917]. St. Petersburg: Norma.
- Woolard, K.A., and B.B. Schieffelin. 1994. Language Ideology. *Annual Review of Anthropology* 23: 55–82. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.23.100194.000415>

# ДОКУМЕНТАРНЫЙ КОНСТРУКТИВИЗМ КАК ОСОБАЯ ФОРМА КОНСТРУКТИВИСТСКОЙ НАРОДНОЙ СОЦИОЛОГИИ: СВИДЕТЕЛЬСТВА ИЗ ДАГЕСТАНА

Е.А. Варшавер, А.А. Орлова, А.Е. Шульга

**Евгений Александрович Варшавер** | <http://orcid.org/0000-0002-5901-8470> | [varshavere@gmail.com](mailto:varshavere@gmail.com) | к. социол. н., старший научный сотрудник | Институт прикладных экономических исследований РАНХиГС при Президенте РФ (ИПЭИ РАНХиГС) (пр. Вернадского 82–84, корп. 9, офис 1805, Москва, 119571, Россия)

**Анастасия Анатольевна Орлова** | <http://orcid.org/0009-0001-4245-5113> | [aaorlova\\_10@edu.hse.ru](mailto:aaorlova_10@edu.hse.ru) | студент | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (Покровский бульвар 11, Москва, 109028, Россия)

**Андрей Евгеньевич Шульга** | <http://orcid.org/0009-0002-6042-8546> | [rastrub00@gmail.com](mailto:rastrub00@gmail.com) | студент | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (Покровский бульвар 11, Москва, 109028, Россия)

## *Ключевые слова*

этничность, народная социология, Дагестан, конструктивизм, классификации, документы

## *Аннотация*

В этой статье на основании анализа литературы, посвященной народным теориям этничности (*folk theories of ethnicity*), обосновывается существование документарного конструктивизма – взгляда, согласно которому этничность имеет прежде всего административную природу, т.е. является не врожденной, а приобретенной характеристикой. На материале 130 интервью, собранных в Дагестане, где на протяжении XX в. государство несколько раз меняло этнические классификации и “перемещало” целые сообщества из одной национальности в другую, демонстрируется, что документарный конструктивизм как особый тип народной социологии этничности в Дагестане действительно сформировался и что люди, имеющие отношение к сообществам, фактически ставшим объектом реклассификации в советское время, тяготеют к такому взгляду на природу этничности значительно чаще остальных. Делается вывод, что распространенность тех или иных народных теорий этничности связана с характеристиками социального контекста. В дальнейшем предполагается детальнее исследовать вариативность народных теорий этничности и их детерминанты.

## *Информация о финансовой поддержке*

Статья написана на основании научно-исследовательской работы в рамках государственного задания РАНХиГС на 2023 г.

---

Статья поступила 12.04.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 30.07.2023  
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Варшавер Е.А., Орлова А.А., Шульга А.Е. Документарный конструктивизм как особая форма конструктивистской народной социологии: свидетельства из Дагестана // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 6. С. 156–177. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060106> EDN: MOURPT

Varshaver, E.A., A.A. Orlova, and A.E. Shulga. 2023. Dokumentarnyi konstruktivizm kak osobaiia forma konstruktivistskoi narodnoi sotsiologii: svidetel'stva iz Dagestana [Documentary Constructivism as a Special Form of Constructivist Folk Sociology: Evidence from Dagestan]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 156–177. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060106> EDN: MOURPT

**К**онструктивизм – это доминирующая в настоящее время парадигма исследований этнических явлений. Он сформировался как оппозиция примордиализму и эссенциализму – подходам, во многом продвинутым исследователями, работавшими в конструктивистской рамке. Сущность этих подходов редко определялась прямо, обычно речь шла о совокупности взглядов на этничность, согласно которым каждый человек “приписан” к той или иной этнической категории с рождения, его этническая принадлежность измениться не может, а мир делится на этнические группы, являющиеся важными акторами социальных и исторических процессов. В некоторых исследованиях генезис этих взглядов подробно реконструируется (*Wimmer 2009*), на основании чего делается предположение, что, по сути, речь идет о повседневных представлениях (*Gil-White 2001*), перекочевавших в науку и на некоторое время занявших в ней командные высоты (*Варшавер 2022б*).

Параллельно с эмпирическими исследованиями, оспаривающими те или иные примордиалистские и эссенциалистские тезисы, и теоретическими работами, посвященными динамике научных взглядов на этнические феномены, появилось новое направление, фокусирующееся на том, как представляют себе этничность простые люди. Актуальность таких исследований проистекала среди прочего из соображения, согласно которому народные представления об этнических явлениях существенно влияют на отношение к чужакам, брачные установки, степень вовлеченности в конфликты и другие безусловно важные вещи. Самой известной работой в этой области стала статья Ф. Гила-Уайта (*Gil-White 2001*), изучавшего, как жители монгольских степей классифицируют детей, воспитанных представителями этнической категории, отличной от той, которой принадлежали их родители. Полученные результаты позволили Ф. Гилу-Уайту, вслед за пионером нового направления Л. Хиршфелдом, исследовавшим восприятие расы американскими детьми трех-четырёх лет (*Hirschfeld 1996*), сформулировать тезис: человек “по природе” является примордиалистом/эссенциалистом. В других исследованиях, однако, этот тезис был поставлен под сомнение и было продемонстрировано, что в некоторых контекстах (напр., на Мадагаскаре [*Astuti 1995*] или в Восточной Европе [*Kanovsky 2007*]) люди скорее придерживаются противоположных позиций. В последующие годы новое направление, названное народной социологией этничности, набрало существенные обороты: методология становилась сложнее (*Hamer et al. 2020*), выводы – дифференцированнее (см.: *Erut 2017; Schraml 2014; Roberts, Gelman 2016*), а теоретические импликации соединяли это направление с самыми разными аспектами возрастной психологии (см.: *Astuti et al. 2004; Kinzler, Dautel 2012; Woods 2017*), эволюционной когнитивистики (см.: *Cosmides et al. 2003; Kurzban et al. 2002*) и проч. Эти исследования, за редким исключением (*Hussak, Cimpian 2019*), конструировали континуум “примордиализм/эссенциализм – конструктивизм”, противопоставляя представления об этнической принадлежности как о врожденной характеристике и как о категории культуры, в которую социализируется индивид.

В последние 20 лет в конструктивистских исследованиях этничности все чаще отмечается, что она в значительной степени производится под влиянием государств и их бюрократических машин (см.: *Appadurai 1993; Simon et al. 2015*), а люди в современных обществах идентифицируются с категориями, в том или ином виде “спущенными сверху” в рамках процедур подсчета и классификации населения для последующего управления им. Народная социология этничности, которая постепенно приходит к выводу, что представления простых людей об этничности не детерминированы человеческой психической конституцией однозначно, а существенно зависят от контекста (*Woods 2017*), и сегодня практически индифферентна к “документарному” повороту в исследованиях этничности и

в целом не склонна фокусироваться на различиях пре-модерных и сформированных при участии современных государств классификаций. Исследования же модерных классификаций *de facto* исходят из того, что они носят стабильный характер, в результате люди могут поверить, что на самом деле являются теми, кем их видит государство и тем самым “оестествить” соответствующие этнические категории.

Что, однако, происходит, если классификации “сверху” носят динамичный характер, а люди на протяжении относительно короткого времени приписываются к разным этническим категориям? Можно ли предположить, что такое положение вещей приведет к появлению особого типа конструктивистской народной социологии, согласно которой ключевая этническая реальность – это реальность официальных документов (документарная реальность), а человек этнически является не тем, кем являются его родители, не тем, в чью “культуру” он социализировался, а тем, кем он записан в документах, фиксирующих этническую принадлежность?

Дагестан, республика на юге России, представляет собой яркий пример изменчивости официальных классификаций. В данной статье на базе 130 глубинных интервью, проведенных в разных частях Дагестана, демонстрируется, что документарный конструктивизм как особый тип народной социологии этничности в Дагестане действительно возник и что люди, имеющие отношение к сообществам, фактически ставшим объектом реклассификации в советское время, тяготеют к такому взгляду на природу этничности значительно чаще остальных. На этом основании предлагаются к обсуждению следующие более широкие тезисы: (1) народно-социологические взгляды на этничность связаны с историей становления и изменения этнических классификаций и (2) вероятность распространения документарного конструктивизма как взгляда на природу этничности тем выше, чем “невнятнее” и “противоречивее” государственная классифицирующая политика.

### Обзор литературы

Согласно конвенциональной разметке (см.: *Berg-Sorensen et al. 2011; Williams 2015*), научные представления об этничности могут быть размещены в континууме, в одной части которого находятся конструктивизм и инструментализм, а в противоположной – примордиализм и эссенциализм. На данный момент – на основании существующего “конструктивистского консенсуса” (см.: *Wimmer 2013; Chandra 2012*) – основные положения этой оппозиции можно описать следующим образом. В фокусе примордиалистских и эссенциалистских исследований этнических явлений находятся по-разному называемые коллективы (племена, этнические группы, национальности и др.), имеющие собственную, не сводимую к прочим культуру, члены которых “такowymi” (этнически) рождаются, т.е. этническая принадлежность передается генетически и не может меняться в течение жизни. Конструктивизм и инструментализм, напротив, утверждают, что этническая принадлежность – это то, что приобретается в процессе социализации частью за счет освоения культуры, частью за счет категоризации и идентификации человека в качестве представителя того или иного коллектива, более того, этническая принадлежность может со временем меняться. Важной вехой развития конструктивизма стала проблематизация понятия “группа” (*Brubaker 2002*), в результате чего в фокусе анализа оказываются этнические категории и смыслы, с ними связанные.

Эта конвенциональная разметка, по всей видимости, не в полной мере точна и порой карикатуризирует (*Horowitz 2002*) примордиализм и эссенциализм, а

порой почти автоматически приписывает конструктивизму все, что автор соответствующего текста считает правильным и хорошим. Так, из публикации в публикацию кочуют представления, согласно которым родоначальником примордиализма является К. Гирц, который, однако, вполне конструктивистски противопоставил субъективную важность этнических и прочих социальных идентичностей (*Geertz 1963*)<sup>1</sup>, а классиком конструктивизма и инструментализма считается Ф. Барт, концептуализировавший этнические границы, который, однако, впал в “грех эссенциализма”, в целом не отказываясь от идеи существования группы как явления (*Barth 1998*)<sup>2</sup>. Эти примеры говорят о том, что к вопросу разметки поля, несмотря на призывы “перестать пинать мертвую лошадь примордиализма” (*Wimmer 2013: 2*), имеет смысл вернуться, в связи с необходимостью более полного понимания феномена этничности. Некоторые подобные попытки уже предпринимаются, заявляется, например, что пространство несогласия описывается не континуумом “эссенциализм-конструктивизм”, а континуумом “пердурабиллизм-инструментализм”, что предметом спора являются устойчивость этнических категорий и то, можно ли свести этничность исключительно к прагматическому инструментальному интересу (*Hale 2004*).

Важно отметить, что со временем стало складываться понимание, что конструктивизм борется не столько с учеными, придерживающимися эссенциалистских и примордиалистских позиций, сколько с ненаучными, вернакулярными представлениями о природе этничности (см.: *Wimmer 2013; Варшавер 2022б*), носители которой – простые люди, как следовало из некоторых исследований, склонны мыслить группистски, атрибутировать этническим группам особую культуру, а также полагать, что этничность содержится у людей “в крови”. Изучением того, как простые люди на самом деле представляют этничность, занимается народная социология.

Своего рода предтечей этого направления стало уже упомянутое выше исследование Л. Хиршфелда (*Hirschfeld 1996*), в котором он показал, что человек обладает специальным когнитивным механизмом для разделения социального мира на этнические (в частности расовые) категории, и эти категории формируются на основе того же механизма, который человек использует для различения биологических видов. Л. Хиршфелд подчеркивает, что такая глубинная классификаторная логика в принципе присуща человеку: он склонен натурализовать социальные различия путем разделения людей на стабильные группы, представители которых объединены между собой общей внутренней сущностью. Вслед за работой Л. Хиршфелда появляются два важных исследования, где авторы задаются вопросом: кем – эссенциалистом или конструктивистом по своей природе является человек? – и дают на него диаметрально противоположные ответы.

Первое исследование проведено Р. Астути (см.: *Astuti 1995, 2001*): на значительном эмпирическом материале, собранном на Мадагаскаре, автор изучила представления о сущности этнических категорий у везо. Р. Астути использовала ставший классическим тест “подмены при рождении” (*Switch at birth task, SaBT*)<sup>3</sup>, по результатам которого, сделала вывод: в представлении информантов, этническая категория ребенка, по какой-либо причине переданного в приемную семью, совпадает с этнической категорией приемных, а не биологических родителей. Таким образом, даже в традиционных контекстах информанты являются конструктивистами.

В вышедшей в 2001 г. статье Ф. Гила-Уайта, о которой уже упоминалось выше (см.: *Gil-White 2001*), описывается, как жители монгольских степей квалифицируют детей, воспитанных представителями иной, нежели у их родителей, этнической категории. Автор показывает, что даже степняки, убежденные



в том, что членство в этнической категории передается в процессе социализации, в конце концов начинают утверждать, что “монгольскость”/“казахскость” – это некоторая сущность, присущая человеку от рождения. Согласно объяснительной модели Ф. Гила-Уайта, представление об этничности всегда сосредоточено вокруг представлений о происхождении и нормативной эндогамии, и, если этнические группы достаточно отличаются друг от друга по некоторым значимым характеристикам, эти группы (здесь Ф. Гил-Уайт продолжает логику Л. Хиршфелда) будут эссенциализированы человеком как биологические виды. Подобные рассуждения позволили Ф. Гилу-Уайту сделать следующий вывод: именно эссенциализм является естественной для сознания человека оптикой восприятия этнических групп.

Интегрировать результаты Л. Хиршфелда, Р. Астути и Ф. Гил-Уайта попытался М. Кановски (*Kanovsky* 2007). Критикуя такой классический индикатор эссенциализма, как биологическое наследование членства в этнической категории, он указал, что связь между эссенциализмом и тем или иным каузальным механизмом приобретения сущности всегда эмпирична и никогда не конститутивна, а люди могут мыслить эссенциалистски, даже отрицая факт передачи национальности “по крови”. Выводы о неоптимальности существующей и о необходимости более сложной системы индикаторов были поддержаны в последующей литературе (*Hussak, Cimpian* 2019). Между тем результаты М. Кановски довольно однозначно указывают на то, что именно социализация является ключевым индикатором для определения этнической принадлежности ребенка простыми людьми, и в целом в споре об эссенциалистской или конструктивистской природе человека данные М. Кановски свидетельствуют в пользу народного конструктивизма.

Такое расхождение не могло не привести к пониманию необходимости кросскультурного изучения народных представлений о сущности этничности. Результаты исследований ряда ученых (см.: *Hamer et al.* 2020; *Rad, Ginges* 2018) продемонстрировали, что распространенность тех или иных представлений действительно существенно варьируется от контекста к контексту. Более того, было показано, что ни эссенциализм, ни конструктивизм не являются единственной или базовой народной теорией этничности: во всех изученных странах были идентифицированы как эссенциалисты, так и конструктивисты, при этом доля последних была выше. Кроме того, и метаанализ проведенных исследований не привел к значимым результатам; его автор Е.С. Ерут пришел к выводу, что как концептуализации конструктивизма и эссенциализма, так и полевые способы идентификации позиции исследуемых существенно различаются от работы к работе (*Erut* 2017).

Параллельно этому усилия, потенциально важные для реконструкции “естественной” для человека концепции этничности, предпринимались в рамках возрастной психологии: информация об изменении в течение жизни представлений об этничности могла бы многое сказать о том, какие из них ближе к человеческой природе. Однако и здесь нет определенности. Одни исследователи утверждают, что эссенциализация этнических категорий усиливается с возрастом (см.: *Hirschfeld* 1996; *Birnbaum et al.* 2010; *Kinzler, Dautel* 2012), другие говорят об обратном (*Astuti et al.* 2004; *Woods* 2017) или описывают более сложные связи между возрастом и представлениями об этничности (*Diesendruck et al.* 2012). В частности, Р. Вудс на выборке учащихся мультикультурной школы в Лондоне показывает, что в сообществе, где этническая принадлежность в первую очередь определяется на основе атрибутов, считающихся изменяемыми (в данном случае религии), дети в процессе обучения склонны накладывать усваиваемые знания о свободе вероисповедания на суждения об этнических категориях, и

перенос конструктивистских суждений о религии на этничность усиливается по мере взросления (*Woods 2017*).

В целом эти исследования свидетельствуют о том, что человек не является эссенциалистом или конструктивистом “по природе” и народная концепция этничности усваивается ребенком в процессе социализации. О социальной (и в данном случае дискурсивной) природе народных представлений об этничности свидетельствует и исследование К. Шрамл. На основании интервью, проведенных в Руанде и Бурунди, она показывает, что конструктивистские и эссенциалистские суждения переплетаются в риторике информантов и этничность не воспринимается ими однозначно и консистентно (*Schraml 2014*).

Все описанные работы, однако, концептуализируют эссенциализм и конструктивизм как так или иначе понимаемую дихотомию врожденного и приобретенного, “крови” и “культуры”. Вместе с тем конструктивизм, утверждая, что этничность имеет социальную природу, использует свою оптику при рассмотрении этнических явлений. В этой связи акцент делается на взаимосвязи этничности и государства и прежде всего на роли официальных классификаций в производстве этничности.

Старт таким исследованиям был дан в 1980-х годах. В 1987 г. У. Петерсен опубликовал работу, где проследил, как в США от переписи к переписи менялся перечень этнических категорий, а их выбор все больше политизировался (*Petersen 1987*). А годом ранее, в 1986 г. в журнале *Demography* была напечатана статья Х. Хлодин о том, что вопрос о *Hispanic* происхождении был внесен в перепись 1980 г. в результате переговоров статистического бюро США и *Hispanic* организаций, в обмен на облегчение последними доступа переписчикам к своим членам (*Choldin 1986*). В 1993 г. вышло влиятельное эссе А. Аппадурай, который на примере Индии показал, как введение официальных этнических классификаций приводит к возникновению новых социальных и этнических групп и существенному изменению конструкции этничности на большой территории (*Appadurai 1993*). Этот тезис был проанализирован С. Бэйли, подробно описавшей роль государств и государственных классификаций в складывании современной кастовой системы (*Bayly 1999*). Похожая логика использовалась Ф. Хирш, изучавшей формирование этнических категорий в Советском Союзе и наглядно показавшей, что посредством переписи и паспорта эти категории во многом навязывались крестьянскому населению, не определявшему себя в этнических терминах (*Hirsch 2005*). А Ш. Актюрк в статье 2011 г. показал, как упоминание этнической категории в паспорте влияет на складывание особых режимов этничности (*Akturk 2011*). В 2001 г. вышел сборник статей, посвященный связи переписи и идентичности. Его редакторы Д. Керцер и Д. Арель во введении сформулировали тезис, во многом резюмирующий описываемый подход: государственная статистика не только и не столько отражает социальную реальность в ее этническом аспекте, сколько конструирует ее (*Kertzer, Arrel 2001*). Ответ на вопрос, зачем вообще нужны официальные этнические категоризации, искали Дж.-Л. Раллу с коллегами; они пришли к выводу, что государства могут “считать, чтобы доминировать”, “не считать, чтобы объединять и ассимилировать”, “считать или не считать во имя мультикультурализма”, а также “считать для искоренения дискриминации” (*Rallu et al. 2006*). Таким образом, государство посредством бюрократических механизмов, к которым относятся переписи и паспортизация, не столько изучает и фиксирует существующее положение вещей, сколько активно категоризирует население. Если это так, то население должно “верить” в предлагаемые категории, и “вера” должна формироваться за счет эссенциализации этих категорий. Но для этого государство должно быть достаточно убедительным – идет ли речь о непротиворечивости

и последовательности этнических классификаций или об их значимости для распределения ресурсов.

Как, однако, простые люди будут воспринимать этнические категории, если государство ведет непоследовательную классификаторную политику? За редким исключением (*Todd et al.* 2013) в литературе вопрос так не ставился.

**Контекст исследования.** Что касается этнических и социальных категоризаций, Дагестан на начало XX в. представлял собой пеструю картину. Влияние феодальных государств и политических объединений, в разное время появлявшихся на его территории и в разной степени зависящих от Российской Империи, накладывалось на внешние и внутренние представления о культурных (языковых, ритуальных) сходствах и отличиях (*Тишков, Кисриев* 2007), при том что важнейшим элементом дагестанского общества, структурирующим социальные отношения, были патрилинейные кланы (тухумы) и сельские общины (*джамааты*) (см.: *Гаджиева* 1985; *Магомедова и др.* 2021; *Хашаев* 2007). Как и прочие территории, вошедшие в состав СССР в 1920-е годы, Дагестан стал объектом “концептуального завоевания” (*Hirsch* 2005), т.е. административной реорганизации и актуализации классификаторной деятельности, в рамках которой этнические категории получили название “народности” и “национальности”. Базой для официальных списков национальностей становились существовавшие ранее вернакулярные и научные классификации, при этом сами списки нередко становились предметом дискуссий. К переписи 1926 г. было выделено порядка 40 дагестанских “народностей”, однако к 1939 г., вследствие государственной политики по укрупнению национальностей, их стало около 16, в основном за счет включения проживавших в юго-западной, горной части Дагестана народностей в категорию “аварцы”<sup>4</sup>. Затем, однако, вопреки установке на укрупнение, в переписи 1959 г. были выделены “цахуры” и “рутульцы”. В постсоветских переписях список национальностей был приведен в почти полное соответствие со списком 1926 г., несмотря на существенное противодействие истеблишмента 14 “официальных” национальностей (*Тишков, Кисриев* 2007), от каждой из которых, согласно первой постсоветской конституции Дагестана, в основной республиканский орган исполнительной власти, Госсовет, делегировалось по представителю (*Ланда* 2016). Сейчас – частью в свете исламизации республики, частью по причине деполитизации национальностей – национальная классификация в современном Дагестане постепенно теряет свое значение как регулятор социальных отношений (см.: *Варшавер* 2022а, 2022в).

Эту тенденцию также можно связать с отменой обязательной фиксации национальности в личных документах – соответствующей графы, наличествующей в паспорте гражданина Советского Союза, а затем и России в 1932–1997 гг. (см.: *Arel* 2001; *Байбурун* 2017), а до этого – в личных карточках членов исполнительных комитетов, заключенных и проч.; графа заполнялась со слов заявителя. В конце 1930-х годов, однако, это правило изменилось с введением циркуляра НКВД СССР № 65, в котором указывалось, что запись национальности в документах, удостоверяющих личность, должна осуществляться в соответствии с национальным происхождением родителей (*Байбурун* 2017), на основании их документов. В случае, если мать и отец принадлежали к разным национальностям, можно было выбрать одну из этих национальностей, за исключением особых случаев (*Hirsch* 2005). Эти правила просуществовали до 1997 г., когда в России было принято “Положение о паспорте”, отменившее соответствующую графу<sup>5</sup>. На данный момент национальность в паспорте гражданина РФ не фиксируется, однако в некоторых документах, таких как, например, военный билет или свидетельство о регистрации брака, такая информация может указываться на добровольной основе.

“Положением о паспорте” была предусмотрена возможность использования национальными республиками специального вкладыша, в котором информация, приведенная в паспорте, дублировалась бы на языке республики. В Дагестане была сделана попытка сохранить во вкладыше графу “национальность”, однако из-за возникновения коллизии между нормами республиканского и федерального законодательства уже в 1998 г. эта графа была упразднена (Зайнитдинов 2020). Таким образом, в настоящее время в Дагестане, как и во всей остальной России, указание национальной принадлежности носит факультативный и скорее маргинальный характер.

**Методология исследования.** Эмпирическим материалом для статьи стали интервью, собранные авторами и их коллегами в августе 2022 г. в Дагестане. Интервью были посвящены этничности в широком смысле, затрагивали разнообразные темы: брачные установки, правила членства в этнических категориях, этнические шутки, но также – смысл этничности, с точки зрения респондента. Именно этот блок гайда стал базовым при анализе данных для написания статьи. Основным инструментом, направленным на выявление позиции информанта на континууме “эссенциализм–конструктивизм”, стала SaBT-виньетка, сформулированная следующим образом:

Представьте себе ситуацию. В семье, где папа аварец и мама аварка, родился ребенок, но сразу после его рождения его родители попали в аварию и погибли, и ребенка взяла семья лучшего друга отца, даргинца по национальности. В этой семье к нему относились как к родному, давали все то же, что и родным детям. Наравне с ними он выучил даргинский язык, а аварский он не знает. Кем этот ребенок, на Ваш взгляд, является по национальности? А если авария произошла не сразу после его рождения, а когда ему было шесть-семь лет? А если погибшие родители русские? А если национальность его родителей неизвестна?

В виньетке использовались различные формулировки в зависимости от того, какие национальности были упомянуты ранее в ходе интервью, однако фабула сохранялась. Помимо этого, для изучения представлений информанта о природе этничности задавался вопрос: “Как Вы считаете, национальности – они вообще важны сейчас? Для чего?” Мы учитывали и то, что релевантная информация могла содержаться в любом фрагменте интервью. Всего было собрано 135 интервью, транскрибировано 133 – они и стали объектом анализа.

Сбор данных проводился в столичной агломерации Дагестана (78 интервью) и в семи горных селах – в Кубачах (10), Уркарахе (6), Аракуле (8), Нижнем Катрухе (8), Ихреке (6), Бежте (8) и Тлядале (9). В четырех селах в советское время была проведена этническая реклассификация: жители Ихрека – “лезгинцы” – в переписи 1959 г. стали “рутульцами”; “кубачинцы”, в 1926 г. фиксировавшиеся как отдельная национальность, в 1939 г. оказались включены в категорию “даргинцы”; а жители сел Бежта и Тлядал, в первой советской переписи записанные “капучинами”, затем фиксировались как “аварцы”, а в последних переписях часть из них оказалась “бежтинцами”. Интервью, проведенные в столичной агломерации, также различались восприятием этничности, поскольку часть информантов или их родители происходили из реклассифицированных сел.

Транскрипты интервью были загружены в программу для анализа качественных данных “Атлас” и тематически закодированы. На первом этапе были созданы общие коды, обозначающие материал, релевантный теме. Затем были выделены частные коды, которые атрибутировались высказываниям, позволяющим определить взгляд информанта на природу этничности. Так, код “кровь/гены” присваивался высказываниям, где респондент утверждал, что этническая принадлежность имеет биологическую природу и передается генетически; код

“культура/воспитание” – высказываниям, из которых следовало, что этническая принадлежность обретается в процессе социализации; код “идентификация” применялся, если информант заявлял, что этническая принадлежность – это то, что человек думает про себя сам; код “идентификация другими” – если утверждалось, что этническая принадлежность – это то, как определяют человека другие люди; код “документы” закреплялся за высказыванием, из которого следовало, что этническая принадлежность – это то, как человека определяют официальные инстанции и документы, ими выдаваемые. Нередко один и тот же информант высказывал суждения, кодировавшиеся по-разному, поэтому на последнем этапе каждое интервью было проанализировано на предмет общего хода мысли информанта. Затем коллегиальным решением авторов статьи информант классифицировался либо как “эссенциалист” (что соответствовало доминированию в его высказываниях кода “кровь/гены”), либо как “конструктивист” (что соответствовало доминированию всех прочих кодов), и уже вслед за этим из “конструктивистов” были выделены “документарные конструктивисты” – информанты, в интервью которых доминировали высказывания, отмеченные кодом “документы”. Количество интервью позволило подготовить базу данных для статистического анализа, призванного проверить гипотезу, согласно которой документарный конструктивизм распространен в сообществах, ставших объектом этнической реклассификации. В базе данных по каждому информанту были заполнены переменные, отражающие наличие или отсутствие разного типа высказываний, его позицию, его происхождение (из “реклассифицированного села”), а также социально-демографические характеристики (пол, возраст, уровень образования и др.) Подсчет осуществлялся в статистическом пакете SPSS методом логистической регрессии, где зависимой переменной был взгляд информанта на природу этничности (коды: 1 – документарный конструктивизм, 0 – любая иная позиция).

### Результаты: реконструкция документарного конструктивизма

“Документарный конструктивизм” – это термин, который мы используем для описания высказываний и взглядов людей, сводящих этнические категории к документарной реальности. Этничность в этом мировоззрении – продукт систематизирующей деятельности государства, воплощенный в официальных документах и классификациях (напр., переписях). Как именно это проявляется в ответах людей? Вот одно из высказываний относительно SaBT, которое было классифицировано как выражающее документарно-конструктивистскую позицию:

*Инт.:* [Проговаривает виньетку]. Его выращивают в семье как родного, вот он в такой ситуации. Аварец или даргинец?

*Инф. 1:* Не важно, не важно, в какой он нации выращен. [Важно то, что] в свидетельстве о рождении... пишут. Национа же тоже пишут? Да, должно вроде, пишут. <...> То, что пишут, это уже остается на всю жизнь (м., 35, Тлядал).

Здесь информант, отвечая на вопрос о том, кем является ребенок, воспитанный в приемной семье, говорит, что важнейшей характеристикой, позволяющей отнести человека к той или иной национальности, является запись в документах. Эту запись, по мнению информанта, поменять уже нельзя. Во фрагменте интервью, приведенном ниже, информант утверждает, что национальности в Дагестане перестали быть важны и произошло это в связи (или параллельно) с тем, что в паспорте исчезла соответствующая графа:

**Инт.:** Ну вот национальности сейчас важны в Дагестане?

**Инф. 1:** Национальности – у нас такого нет. Какой бы национальности... Раньше было в паспорте написано “лакец”, “русская”, “даргинка”, “аварка”. Сейчас это нету. Так нету. Здесь национальности сейчас в паспорте нету.

**Инф. 2:** [По-лакски]. Почему же, лачка ведь написано?

**Инф. 1:** Подожди. Нету у нас. Нету. Покажи паспорт – если ты лачка написано, я сейчас повешусь. [Смех] Нету. Раньше было “лачка”, “лакец”, “даргинка”, сейчас нету. Нету такой уже. Уже общее все (м., 75, Аракул).

В этих двух примерах именно документарная реальность для информантов является если не основной модальностью существования этничности/национальности, то важнейшим индикатором ее релевантности.

Третий пример – это обсуждение возможности смены национальности:

**Инт.:** И что для этого надо?

**Инф.:** Для смены национальности? Паспорт [поменять]. Имя, наверное, менять... Я не знаю этой процедуры (м., 52, Бежта).

Здесь для информанта вопрос национальности, по сути, редуцируется к вопросу изменения записи в паспорте и приравнивается к процедуре изменения имени. А в следующем примере национальность прямо сводится к “бумажке”:

**Инт.:** Я просто думал, и некоторые считают, что это [национальность] такая врожденная тема.

**Инф.:** Врожденная тема – это раса. А нация это всего лишь бумажка (ж., 29, Махачкала).

Реконструированная позиция, таким образом, очевидно не эссенциалистская: в ней этничность лишена изначального примордиального статуса. Однако, эта позиция не совпадает и с логикой классического конструктивизма, прослеживаемой в исследованиях народно-социологических концепций. Этничность в классическом конструктивизме заземлена в культуру, воспитание и т.д., а в документарном конструктивизме – она просто строчка в документах, обусловленная волей государства или (в некоторых случаях) желанием человека. Документарный конструктивизм, таким образом, это реально существующая консистентная позиция, которую можно реконструировать из высказываний простых людей.

**Документарный конструктивизм – смешанный и чистый.** Довольно часто, однако, тезисы, которые можно было бы описать как документарно-конструктивистские, в нарративах информантов идут вперемешку с тезисами, соотносящимися с иными позициями. Вот как могут выглядеть такие смешанные нарративы:

**Инф.:** По большому счету я аварец. Я в паспорте записан как аварец, свидетельство о рождении – аварец. Я себя чувствую как аварец. Почему? Потому что мы, например, разговариваем по-бежтински, они если прислушаются, они могут понять наш язык (м., 52, Бежта).

В этом случае паспорт является одним из индикаторов “реальной” национальной принадлежности информанта, но далеко не единственным, и “в ход” идут языковые, самоидентификационные и другие аргументы, которые в совокупности призваны убедить интервьюера, что информант действительно аварец. А в следующем примере паспорт оказывается дополнительным индикатором национальной принадлежности, уступающим в важности другим:

**Инт.:** То есть получается, ты как бы чувствуешь себя...

**Инф.:** Больше ботхлинская, наверное.

**Инт.:** А аварка?

**Инф.:** Ну, аварка это как по паспорту, наверное. Но я не знаю аварский язык... (ж., 29, Махачкала).

Более того, были зафиксированы случаи, когда документарная модальность существования этничности противопоставлялась как искусственная прочим, которые и признавались “настоящими”:

**Инф.:** Когда я учился в техникуме, еще родители были аварцы, а когда написали их автоматически лезгинами, уже потом, когда взрослый стал, начал ознакоми́ваться. Потом уже говорил, что я аварец. <...> Моя свекровь, она аварка чистокровная была, отец анди, андиец, а мать... Ну, это тоже аварское село. А в паспорте у нее написано было кумычка. Знаешь почему? Тогда в Буйнакске, вот села в Буйнакске, – кто разговаривал на кумыкском языке, считали, что она кумычка. <...> Вот это моя подружка глаза мне открыла, что моя свекровь аварка. Она не стала же после этого бежать менять паспорт, как есть, так и написано (м., 59, Аракул).

Само по себе упоминание документарной реальности, таким образом, не говорит однозначно об общей документарно-конструктивистской позиции человека. Вместе с тем было зафиксировано два маркера, которые указывают на нее в диалогах между интервьюером и информантом. Первый (пожалуй, наиболее симптоматичный) характеризуется мгновенным обращением респондента к паспорту или иному официальному артефакту при вопросе об этничности: человек вспоминает о документах раньше, чем о чем-либо другом и именно через рамку документарной реальности интерпретирует вопрос. В одном из интервью зашел разговор о месте проживания информантки и о том, представители какой национальности там живут. Женщина сразу же отсылает к документам:

**Инт.:** Но при этом все даргинцы?

**Инф.:** При всем при этом – да, в паспортном столе пишут все даргинцы. Или просто пишут россиянин, гражданин, россиянин. Ну, там по ихним указаниям, когда каждый раз им указания разные приходят, по этим указаниям пишут в паспортах (ж., 60, Кубачи).

Второй маркер, “выдающий” документарного конструктивиста, – это обращение к документарной реальности как ультимативному аргументу в рассуждениях респондента об этнической принадлежности: размышляя об этом, человек сомневается, приводит доводы в пользу разных позиций, но в конечном счете обращается к документарной реальности как к финальному аргументу.

**Инф.:** [В ответ на SaBT-виньетку] Ну да, все у него – будет разговаривать по-аварски, все-все, ну, раз... Если там есть в этом селе даргинцы, и разговаривать с ними, он если уже знает даргинский язык, он и по-даргински, и по-аварски будет разговаривать. <...> Как он был даргинец, если у него в документах написано, например, в два-три года, если у него написано “даргинец”, это остается до конца “даргинец”. <...> Все равно то, что там есть, на этом, написано “даргинец” – все, до конца остается так же, никакой разницы нет (м., 55, Бежта).

Информант, по сути, говорит, что на фоне документарной реальности все его предыдущие рассуждения не имеют значения, “разницы нет”. Независимо от степени овладения культурой, традицией и языком, человек “до конца остается так же”, как написано в документах.

Каковы случаи документарного конструктивизма, максимально приближенные к “чистым типам”? Информантке 28 лет, она выросла в с. Ихрек, однако во взрослом возрасте переехала в Санкт-Петербург, вышла замуж за мужчину из

Центральной Азии, работает кавистом. В родное село женщина приезжает нечасто, с единственной, по ее словам, целью навестить родителей. Зашел разговор о национальности ее сына, на что она сказала: “[У него] национальност[и] нету. А можно дать национальность. Это можно в ЗАГСе сделать”. Когда же интервьюер спросил, не является ли национальностью ребенка национальность отца, она ответила, что “это просто, наверное, стереотипы старых времен”.

Не следует, впрочем, думать, что документарный конструктивизм – это позиция исключительно молодых, городских (“современных”) людей. Приведем дугой пример. Информант – мужчина 50 лет из с. Бежта, на данный момент работает охранником. После службы в армии он переехал в другое село, а чуть позже уехал на заработки в Волгоградскую область, где прожил некоторое время. В разговоре о различиях между национальностями информант первым делом отсылает к советской реальности и к тому, как в то время “перечерчивались” этнические общности: «Ну как можно вам объяснить? Вот, например, бежтинцы – это у нас называлось “Анцухо-капучинское горное общество”. <...> Но во время СССР объединили все горные и дали название – аварцы». Затем, при обсуждении виньетки, он утверждает, что ребенок, «если у него написано “даргинец”, это остается до конца». Но когда речь заходит о возможности смены национальности, выясняется, что сделать это можно путем изменения записи в документах: “Если [неаварка, вышедшая замуж за аварца] захочет написать, что она аварка – она аварка, и все, это от человека зависит”. Таким образом, документарный конструктивизм, в рамках которого этническая реальность оказывается полностью или преимущественно редуцирована к реальности официальных документов и классификаций, – это явление, реально существующее в Дагестане. Можно ли говорить о том, что оно распространено в тех или иных сообществах и социальных группах – что позволяет предположить механизм возникновения и закрепления такой позиции?

*Детерминанты документарно-конструктивистской позиции.* Чтобы определить, какими факторами обуславливается документарно-конструктивистская позиция информантов, был осуществлен базовый количественный анализ. Кроме того, в ходе базового анализа проверялась гипотеза, согласно которой документарно-конструктивистская позиция больше распространена в тех сообществах, члены которых были как минимум один раз реклассифицированы советской властью.

По результатам кодирования высказываний (Табл. 1), 46% информантов были квалифицированы как эссенциалисты, 54% – как конструктивисты, 12% от общего числа информантов (15 человек) – как документарные конструктивисты.

Таблица 1

### Распределение информантов по категориям

| Категория                     | Число (чел.) | Доля (%)   |
|-------------------------------|--------------|------------|
| Эссенциалисты                 | 56           | 46         |
| Конструктивисты               | 67           | 54         |
| Документарные конструктивисты | 15           | 12         |
| <b>Всего</b>                  | <b>123</b>   | <b>100</b> |

Такое распределение позволило сделать дополнительные расчеты и определить, какие факторы связаны с документарно-конструктивистской установкой.



Таблица 2

## Логистическая регрессионная модель

| Предиктор  | Кэф-фициент В       | Стан-дартная ошибка | $\chi^2$ Вальда | Степени свободы | Значи-мость | Отно-шение шансов |
|--|---------------------|---------------------|-----------------|-----------------|-------------|-------------------|
| Село было реклассифицировано:<br>1 – да, 0 – нет   | 1,639               | 0,681               | 5,791           | 1               | 0,016       | 5,15              |
| Возраст (лет)  | 0,05                | 0,018               | 7,711           | 1               | 0,005       | 1,052             |
| Гендер:<br>1 – мужчина,<br>2 – женщина   | -0,411              | 0,652               | 0,397           | 1               | 0,528       | 0,663             |
| Образование:<br>1 – высшее, неокончен-ное высшее;<br>0 – среднее и ниже                          | 0,148               | 0,367               | 0,162           | 1               | 0,687       | 1,159             |
| Жил вне Дагестана:<br>2 – да, долго,<br>1 – да, недолго, 0 – нет                                 | -0,058              | 0,365               | 0,026           | 1               | 0,873       | 0,943             |
| Constant   | -4,951              | 1,264               | 15,341          | 1               | 0           | 0,007             |
| Зависимая переменная: информант квалифицирован как документарный конструктивист; 1 – да, 0 – нет |                     |                     |                 |                 |             |                   |
| Сводка по модели   |                     |                     |                 |                 |             |                   |
| N  | 99                  |                     |                 |                 |             |                   |
| -2 log правдоподобие   | 65,270 <sup>a</sup> |                     |                 |                 |             |                   |
| $\chi^2$ Найджелкерка  | 0,304               |                     |                 |                 |             |                   |
| $\chi^2$ Кокса и Снелла  | 0,174               |                     |                 |                 |             |                   |

В расчеты было включено только 99 случаев, поскольку о некоторых информантах не было известно, из какого они села происходят, или же они сами себя квалифицировали как “городских”, не связанных с каким-либо селом. Полученные результаты свидетельствуют о том, что, переменная “происхождение из реклассифицированного села” является значимым предиктором документарно-конструктивистской позиции: ее вероятность у бывших или настоящих жителей таких сел в пять раз выше, чем у остальных. Другой фактор – возраст: чем старше человек, тем с большей вероятностью в его нарративе доминирует позиция “национальность – это строчка в паспорте”. А вот образование и опыт жизни вне Дагестана (переменные, включенные в расчеты исходя из предположения, согласно которому детерминантом конструктивистской позиции является усложнение опыта) документарно-конструктивистскую (равно как и просто конструктивистскую, как следует из расчетов, не включенных в финальный текст статьи) позицию не обуславливают.

Таким образом, документарный конструктивизм распространен в большей степени: а) среди людей старших возрастов; б) среди тех, кто имеет отношение к сообществам, чья национальность реклассифицировалась в советское время. Это может означать, что “перекрыжка” этничности является своего рода “шоковой терапией”, а опыт людей, прошедших реклассификацию, позволяет им задуматься о природе этничности и прийти к выводу, что этнические различия – это не естественная реальность, а продукт классифицирующей деятельности государства. По мере “забывания” этого опыта может меняться и доминирующая народная теория этничности.

## Выводы и дискуссия

Согласно результатам нашего исследования, в Дагестане существует мнение, что национальность – это всего лишь строчка в паспорте; значительно больше оно распространено среди людей, происходящих из сообществ, чья национальность на протяжении последнего столетия реклассифицировались государством. Это мнение, однако, не единственное (и, как можно предположить, не доминирующее), распространены и народно-социологические суждения, которые можно классифицировать как эссенциалистские и конструктивистские в традиционном смысле. Это позволяет нам говорить о том, что взгляд на природу этничности (хотя бы частично) является переменной, “значение” которой зависит от особенностей этнической реальности на определенной территории. Поэтому не удивительно, что кочевники Ф. Гила-Уайта, в исторической памяти которых этничность относительно статична, оказываются в большей степени эссенциалистами, респонденты М. Кановски из Западной Украины, где этничность имела более динамичный характер, – конструктивистами, а дагестанцы, чья национальность начиная с 1920-х годов была во многом результатом государственных классификаций – документарными конструктивистами. Иными словами, народная теория этничности носит эмпирический характер, и она будет тем больше конструктивистской, чем больше поводов дает для этого социальная реальность. Кроме того, эта теория становится несущим элементом представлений об этничности в соответствующих сообществах, что может иметь свои последствия: если национальность – это то, что навязывало (причем непоследовательно) государство, стоит ли ориентироваться на нее в повседневной жизни, в выборе брачных партнеров, в выстраивании политических коалиций и проч.

В такой логике можно было бы предположить, что государство в современных контекстах будет всегда “конструктивизировать” народные представления об этничности – просто по факту того, что оно часто так или иначе пытается контролировать этот вопрос (*Morning* 2015). Вопрос этничности, однако, так просто не решается: здесь играет свою роль, с одной стороны, глубина исторической памяти, позволяющая коллективно “не забывать” о когда-то произошедших реклассификациях и о соответствующих отметках в документах, с другой – убедительность государства как конструктора реальности. Убедительность в свою очередь может оградить, например, от инструментальной заинтересованности реклассифицируемых сообществ в интериоризации новых категорий. В Дагестане государство в своей классификаторной деятельности было непоследовательно, что, по всей видимости, и породило документарный конструктивизм, отрицающий любую природу национальностей, кроме “казенной”.

Эти соображения тем не менее не снимают, а лишь усложняют исходный вопрос о природных интуициях человека, регулирующих его восприятие этничности. То, что народная социология этничности иногда релятивизирует актуальные этнические классификации, не отменяет того, что человеческий мозг в целом склонен их эссенциализировать. Просто затем эта эссенциализация иногда получает подкрепление в виде народной теории, а иногда – ей противоречит; в последнем случае “исходные настройки” скрываются глубоко внутри (*below-the-surface*), однако не исчезают. Народные теории этничности и базовое представление человека о природе этничности – это, таким образом, два разных вопроса, друг с другом связанные, но не конфликтующие. Более того, использование нарративных методов в исследованиях народной социологии – не лучший способ ответить на вопрос, как воспринимает этнические классификации человеческий мозг. Не удивительно, что часть ученых удовлетворяются грубым континуумом “природа – культура”, не пытаясь более тон-

ко реконструировать представления об этничности простых людей. Например, явно не доисследован народный инструментализм – рефлексии простых людей над природой этничности в ситуации, когда существует возможность менять идентификацию в зависимости от обстоятельств; эта практика распространена и о ней широко известно. В Дагестане инструменталистский нарратив отражает, например, сюжет горских евреев, которые иногда переписывались в СССР как таты, что позволяло им избежать дискриминации, но на восприятие природы этничности это если и влияло, то не сильно. И в целом советская практика жесткой привязки национальности к документам и к национальности родителей стимулировала людей или эссенциализировать этничность (если они “верили” государству), или конструктивизировать ее в документарном ключе (если государственные классификации казались не заслуживающими доверия).

Таким образом, разнообразные народные теории этничности, не сводимые к дихотомии “врожденное–приобретенное”, еще только должны стать объектом изучения. Данная статья, в которой анализируется документарный конструктивизм как одна из таких теорий и объясняется ее распространенность в сообществах определенного типа, хочется надеяться, внесет свой вклад в исследования народной социологии этничности.

### *Благодарности*

Привлечение студентов к сбору данных стало возможным благодаря программе НИУ ВШЭ “Открываем Россию заново”, а подготовительный этап прошел в рамках мастерской Центра полевых исследований Свободного образовательного проекта “Летняя школа”.

Авторы статьи благодарны Н. Ивановой, Ю. Гупаловой, М. Гуцунаеву-Малиновскому, С. Кузнецовой, А. Куниной, А. Малиновскому, Д. Похильчуку, А. Ракачевой, А. Самосудовой, А. Хабибуллину, А. Шульц за участие в сборе данных, Р.С. Абдулмеджидову, Х.Н. Курбанову, И.Х. Курбановой, Р.М. Магомедовой, А.А. Мурзаеву и С.А. Ниналалову за помощь с организацией сбора данных, а также Р.А. Кадиеву и Н.А. Зайнитдинову за прояснение некоторых “паспортных” вопросов.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Фактически он говорил о различии типов социальных конструкторов, но его тезис был понят научным сообществом неверно: так, как будто он считал, что “социальные предзаданности” действительно существуют, а не конструируются. О рецепциях концепции примордиальности см.: *Geertz 1994*.

<sup>2</sup> Согласно тезису Ф. Барта, группы существуют, но, во-первых, их культура складывается не за счет адаптации к природе, как считалось в проблематизируемых им антропологических подходах, а за счет взаимодействий с представителями других этнических групп на пространственных и одновременно социальных границах, во-вторых, именно на границах складываются представления о культуре группы, которые могут существенно отличаться от того, что может наблюдать антрополог со стороны.

<sup>3</sup> SaBT – классическое для исследований в области народной социологии этничности задание, в рамках которого информантам предлагается ответить на вопрос об этнической принадлежности ребенка, родители которого погибли в автокатастрофе, и его отдали на воспитание представителям другой этнической категории. У этого вопроса есть вариации, касающиеся возраста ребенка и прочих значимых контекстуальных переменных.

<sup>4</sup> Расчеты авторов по материалам демографического электронного журнала Demoscope Weekly. <http://www.demoscope.ru>

<sup>5</sup> См.: Постановление Народного Собрания Республики Дагестан “О паспорте нового образца гражданина Российской Федерации” от 29.04.1998 № 1977.

### *Научная литература*

- Байбурун А.К.* Советский паспорт: история – структура – практики. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2017.
- Варшавер Е.А.* В ловушке двойной иррелевантности: (вос)производство этничности во взаимодействиях между переписчиками и переписываемыми в ходе всероссийской переписи 2021 г. в Дагестане // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2022а. № 4. С. 199–221. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2022.4.2150>
- Варшавер Е.А.* “Перестать пинать мертвую лошадь примордиализма”: актуальные повестки дня в конструктивистских исследованиях этничности // Социологическое обозрение. 2022б. Т. 21. № 3. С. 31–58. <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2022-3-31-58>
- Варшавер Е.А.* (ред.) По следам этнического разнообразия в современном Дагестане: сборник статей по результатам студенческой экспедиции. М.: ИД ВШЭ, 2022в. <https://doi.org/10.17323/978-5-7598-2666-8>
- Гаджиева С.Ш.* Семья и брак у народов Дагестана в XIX – начале XX в. М.: Наука, 1985.
- Зайнитдинов Н.А.* Указание национальности в паспорте гражданина Российской Федерации как форма реализации права на национальную принадлежность // Актуальные проблемы российского права. 2020. Т. 15. № 1 (110). С. 46–53.
- Ланда К.Г.* Место и роль Государственного совета в формировании властной системы Республики Дагестан // Власть. 2016. № 1. С. 63–67.
- Магомедова Р.М., Рамазанова Б.Ш., Гусеинова И.С., Нахибашев З.М.* Развитие института тухума у народов Западного Дагестана в XIX веке // Образование и право. 2021. № 8. С. 378–383. <https://doi.org/10.24412/2076-1503-2021-8-378-383>
- Тииков В.А., Кисриев Э.Ф.* Множественные идентичности между теорией и политикой (пример Дагестана) // Этнографическое обозрение. 2007. № 5. С. 93–123.
- Хашаев Х.-М.* Законы вольных обществ XVII–XIX вв. Махачкала: Эпоха, 2007.
- Akturk S.* Regimes of Ethnicity: Comparative Analysis of Germany, the Soviet Union/ Post-Soviet Russia, and Turkey // World Politics. 2011. Vol. 63. No. 1. P. 115–164. <https://doi.org/10.1353/wp.2011.0001>
- Appadurai A.* Number in the Colonial Imagination // Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia / Eds. C.A. Breckenridge, P. van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993. P. 314–339.
- Arel D.* Fixing Ethnicity in Identity Documents: The Rise and Fall of Passport Nationality in Russia. Washington: National Council for Eurasian and East European Research, 2001.
- Astuti R.* “The Vezo are not a Kind of People”: Identity, Difference, and “Ethnicity” among a Fishing People of Western Madagascar // American Ethnologist. 1995. Vol. 22. No. 3. P. 464–484. <https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.3.02a00010>
- Astuti R.* Are We All Natural Dualists? A Cognitive Developmental Approach: The Malinowski Memorial Lecture, 2000 // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2001. Vol. 7. No. 3. P. 429–447.
- Astuti R., Solomon G., Carey S.* Constraints on Conceptual Development: A Case Study of the Acquisition of Folkbiological and Folksociological Knowledge in Madagascar // Monographs of the Society for Research in Child Development. 2004. Vol. 69. No. 3. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5834.2004.00297.x>

- Barth F.* Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. Long Grove: Waveland Press, 1998.
- Bayly S.* Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521264341>
- Berg-Sorensen A., Holtug N., Lippert-Rasmussen K.* Essentialism vs. Constructivism: Introduction // *Distinktion Journal of Social Theory*. 2011. Vol. 11. No. 1. P. 39–45. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2010.9672754>
- Birnbaum D. et al.* The Development of Social Essentialism: The Case of Israeli Children's Inferences About Jews and Arabs // *Child Development*. 2010. Vol. 81. No. 3. P. 757–777. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2010.01432.x>
- Brubaker R.* Ethnicity without Groups // *European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie*. 2002. Vol. 43. No. 2. P. 163–189. <https://doi.org/10.1017/S0003975602001066>
- Chandra K.* Constructivist Theories of Ethnic Politics. Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199893157.001.0001>
- Choldin H.M.* Statistics and Politics: The “Hispanic Issue” in the 1980 Census // *Demography*. 1986. No. 23. P. 403–418. <https://doi.org/10.2307/2061438>
- Cosmides L., Tooby J., Kurzban R.* Perceptions of Race // *Trends in Cognitive Sciences*. 2003. Vol. 7. No. 4. P. 173–179. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(03\)00057-3](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(03)00057-3)
- Diesendruck G., Birnbaum D., Deeb I., Segall G.* Learning What is Essential: Relative and Absolute Changes in Children's Beliefs about the Heritability of Ethnicity // *Journal of Cognition and Development*. 2012. Vol. 14. No. 4. P. 1–15. <https://doi.org/10.1080/15248372.2012.691142>
- Erut E.S.* Ethnicity, Essentialism, and Folk Sociology among the Wichí of Northern Argentina. MA diss., University of California, Los Angeles, 2017.
- Geertz C.* The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States // *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa* / Ed. C. Geertz. N.Y.: The Free Press of Glencoe, 1963. P. 105–157.
- Geertz C.* Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identity: Public Lectures (Lecture No. 7). Budapest: Collegium Budapest; Institute for Advanced Study, 1994. [http://hypergeertz.jku.at/GeertzTexts/Primordial\\_loyalties.htm](http://hypergeertz.jku.at/GeertzTexts/Primordial_loyalties.htm)
- Gil-White F.J.* Are Ethnic Groups Biological “Species” to the Human Brain? Essentialism in Our Cognition of Some Social Categories // *Current Anthropology*. 2001. Vol. 42. No. 4. P. 515–554. <https://doi.org/10.1086/321802>
- Hale H.E.* Explaining Ethnicity // *Comparative Political Studies*. 2004. Vol. 37. No. 4. P. 458–485.
- Hamer K. et al.* What Is an “Ethnic Group” in Ordinary People's Eyes? Different Ways of Understanding It Among American, British, Mexican, and Polish Respondents // *Cross-Cultural Research*. 2020. Vol. 54. No. 1. P. 28–72. <https://doi.org/10.1177/1069397118816939>
- Hirsch F.* Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Hirschfeld L.A.* Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds. Cambridge: MIT Press, 1996.
- Horowitz D.L.* “The Primordialists”: Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism. L.: Routledge, 2002. <https://doi.org/10.4324/9780203166246>
- Hussak L.J., Cimpian A.* “It Feels Like It's in Your Body”: How Children in the United States Think about Nationality // *Journal of Experimental Psychology*

- General. 2019. Vol. 148. No. 7. P. 1153–1168. <https://doi.org/10.1037/xge0000567>
- Kanovsky M.* Essentialism and Folksociology: Ethnicity Again // *Journal of Cognition and Culture*. 2007. Vol. 7. No. 3–4. P. 241–281. <https://doi.org/10.1163/156853707X208503>
- Kertzner D.I., Arel D.* *Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. <https://doi.org/10.1017/S0143814X02212040>
- Kinzler K.D., Dautel J.B.* Children's Essentialist Reasoning about Language and Race // *Developmental Science*. 2012. Vol. 15. No. 1. P. 131–138. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2011.01101.x>
- Kurzban R., Tooby J., Cosmides L.* Can Race Be Erased? Coalitional Computation and Social Categorization // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2002. Vol. 98. No. 26. P. 15387–15392. <https://doi.org/10.1073/pnas.251541498>
- Morning A.* Ethnic Classification in Global Perspective: A Cross-National Survey of the 2000 Census Round // *Social Statistics and Ethnic Diversity: Cross-National Perspectives in Classifications and Identity Politics* / Eds. P. Simon, V. Piche, A.A. Gagnon. Cham: Springer Nature, 2015. P. 17–37.
- Petersen W.* Politics and the Measurement of Ethnicity // *The Politics of Numbers: Russell Sage Foundation* / Eds. W. Alonso, P. Starr. N.Y.: Russell Sage Foundation, 1987. P. 187–234.
- Rad M.S., Ginges J.* Folk Theories of Nationality and Anti-Immigrant Attitudes // *Nature Human Behaviour*. 2018. Vol. 2. No. 5. P. 343–347. <https://doi.org/10.1038/s41562-018-0334-3>
- Rallu J.-L., Piche V., Simon P.* *Demography and Ethnicity: An Ambiguous Relationship // Demography: Analysis and Synthesis: A Treatise in Population Studies* / Eds. G. Caselli, J. Vallin, G. Wunsch. Burlington: Elsevier Academic Press, 2006. P. 531–549.
- Roberts S.O., Gelman S.A.* Can White Children Grow up to be Black? Children's Reasoning about the Stability of Emotion and Race // *Developmental Psychology*. 2016. Vol. 52. No. 6. P. 887–893. <https://doi.org/10.1037/dev0000132>
- Schraml C.* How is Ethnicity Experienced? Essentialist and Constructivist Notions of Ethnicity in Rwanda and Burundi // *Ethnicities*. 2014. Vol. 14. No. 5. P. 615–633. <https://doi.org/10.1177/1468796813519781>
- Simon P., Piche V., Gagnon A.A.* (eds.) *Social Statistics and Ethnic Diversity: Cross-National Perspectives in Classifications and Identity Politics*. Cham: Springer Nature, 2015.
- Todd J., O'Keefe T., Rougier N., Bottos L.C.* Fluid or Frozen? Choice and Change in Ethno-National Identification in Contemporary Northern Ireland // *Nationalism and Ethnic Politics*. 2006. Vol. 12. No. 3–4. P. 323–346. <https://doi.org/10.1080/13537110600882429>
- Williams D.U.* How Useful are the Main Existing Theories of Ethnic Conflict? // *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*. 2015. Vol. 4. No. 1. P. 147–152. <https://doi.org/10.5901/mjss.2015.v4n1p147>
- Wimmer A.* Herder's Heritage and the Boundary-Making Approach: Studying Ethnicity in Immigrant Societies // *Sociological Theory*. 2009. Vol. 27. No. 3. P. 244–270.
- Wimmer A.* *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Woods R.* The Development of Non-Essentialist Concepts of Ethnicity among Children in a Multicultural London Community // *British Journal of Developmental Psychology*. 2017. Vol. 35. No. 4. P. 546–567. <https://doi.org/10.1111/bjdp.12194>

## Research Article

**Varshaver, E.A., A.A. Orlova, and A.E. Shulga. Documentary Constructivism as a Special Form of Constructivist Folk Sociology: Evidence from Dagestan [Dokumentarnyi konstruktivizm kak osobaia forma konstruktivistskoi narodnoi sotsiologii: svidetel'stva iz Dagestana]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 156–177. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060106> EDN: MOURPT ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

**Evgeni Varshaver** | <http://orcid.org/0000-0002-5901-8470> | [varshavere@gmail.com](mailto:varshavere@gmail.com) | Institute of Applied Economic Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82–84, bldg. 8, rm. 2004, Vernadsky Avenue, Moscow, 119571, Russia)

**Anastasia Orlova** | <http://orcid.org/0009-0001-4245-5113> | [aaorlova\\_10@edu.hse.ru](mailto:aaorlova_10@edu.hse.ru) | National Research University Higher School of Economics (11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russia)

**Andrei Shulga** | <http://orcid.org/0009-0002-6042-8546> | [rastrub00@gmail.com](mailto:rastrub00@gmail.com) | National Research University Higher School of Economics (11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russia)

### Keywords

ethnicity, folk sociology, Dagestan, constructivism, classification, documents

### Abstract

In this article, the existence of documentary constructivism is justified in the context of literature dedicated to folk theories of ethnicity. Documentary constructivism views ethnicity primarily as an administrative concept. This view is described based on 130 interviews conducted in Dagestan, where the state has changed ethnic classifications several times over the course of the 20th century and relocated entire communities from one nationality to another. It is shown that this view is significantly more prevalent in communities that have been the subject of such re-categorization. These conclusions are placed in the context of literature that traditionally describes folk constructivism solely as a view that ethnic affiliation is an acquired characteristic rather than an innate one. We argue that the prevalence of different folk theories of ethnicity is related to the characteristics of the social context. Furthermore, we suggest that further investigation into the variability of folk theories of ethnicity and their determinants is warranted.

### References

- Akturk, S. 2011. Regimes of Ethnicity: Comparative Analysis of Germany, the Soviet Union/Post-Soviet Russia, and Turkey. *World Politics* 63 (1): 115–164. <https://doi.org/10.1353/wp.2011.0001>
- Appadurai, A. 1993. Number in the Colonial Imagination. In *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, edited by C.A. Breckenridge and P. van der Veer, 314–339. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Arel, D. 2001. *Fixing Ethnicity in Identity Documents: The Rise and Fall of Passport Nationality in Russia*. Washington: National Council for Eurasian and East European Research.
- Astuti, R. 1995. “The Vezo are not a Kind of People”: Identity, Difference, and

- “Ethnicity” among a Fishing People of Western Madagascar. *American Ethnologist* 22 (3): 464–484. <https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.3.02a00010>
- Astuti, R. 2001. Are We All Natural Dualists? A Cognitive Developmental Approach: The Malinowski Memorial Lecture, 2000. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (3): 429–447.
- Astuti, R., G. Solomon, and S. Carey. 2004. Constraints on Conceptual Development: A Case Study of the Acquisition of Folkbiological and Folksociological Knowledge in Madagascar. *Monographs of the Society for Research in Child Development* 69 (3). <https://doi.org/10.1111/j.1540-5834.2004.00297.x>
- Baiburin, A.K. 2017. *Sovetskii pasport: istoriia – struktura – praktiki* [The Soviet Passport: The History, Nature, and Uses of the Internal Passport in the USSR]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta.
- Barth, F. 1998. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland Press.
- Bayly, S. 1999. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521264341>
- Berg-Sorensen, A., N. Holtug, and K. Lippert-Rasmussen. 2011. Essentialism vs. Constructivism: Introduction. *Distinktion Journal of Social Theory* 11 (1): 39–45. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2010.9672754>
- Birnbaum, D., et al. 2010. The Development of Social Essentialism: The Case of Israeli Children's Inferences About Jews and Arabs. *Child Development* 81 (3): 757–777. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2010.01432.x>
- Brubaker, R. 2002. Ethnicity without Groups. *European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie* 43 (2): 163–189. <https://doi.org/10.1017/S0003975602001066>
- Chandra, K. 2012. *Constructivist Theories of Ethnic Politics*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199893157.001.0001>
- Choldin, H.M. 1986. Statistics and Politics: The “Hispanic Issue” in the 1980 Census. *Demography* 23: 403–418. <https://doi.org/10.2307/2061438>
- Cosmides, L., J. Tooby, and R. Kurzban. 2003. Perceptions of Race. *Trends in Cognitive Sciences* 7 (4): 173–179. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(03\)00057-3](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(03)00057-3)
- Diesendruck, G., D. Birnbaum, I. Deeb, and G. Segall. 2012. Learning What is Essential: Relative and Absolute Changes in Children's Beliefs about the Heritability of Ethnicity. *Journal of Cognition and Development* 14 (4): 1–15. <https://doi.org/10.1080/15248372.2012.691142>
- Erut, É.S. 2017. Ethnicity, Essentialism, and Folk Sociology Among the Wichí of Northern Argentina. MA diss., University of California.
- Gadzhieva, S.S. 1985. *Sem'ia i brak u narodov Dagestana v XIX – nachale XX v* [Family and Marriage Among the Peoples of Dagestan in the 19 – Early 20 Centuries]. Moscow: Nauka.
- Geertz, C. 1963. The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, edited by C. Geertz, 105–157. New York: The Free Press of Glencoe.
- Geertz, C. 1994. *Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identity. Public Lectures (Lecture No. 7)*. Budapest: Collegium Budapest; Institute for Advanced Study. [http://hypergeertz.jku.at/GeertzTexts/Primordial\\_loyalties.htm](http://hypergeertz.jku.at/GeertzTexts/Primordial_loyalties.htm)
- Gil-White, F.J. 2001. Are Ethnic Groups Biological “Species” to the Human Brain? Essentialism in Our Cognition of Some Social Categories. *Current Anthropology* 42 (4): 515–554. <https://doi.org/10.1086/321802>



- Hale, H.E. 2004. Explaining Ethnicity. *Comparative Political Studies* 37 (4): 458–485.
- Hamer, K., et al. 2020. What Is an “Ethnic Group” in Ordinary People’s Eyes? Different Ways of Understanding It Among American, British, Mexican, and Polish Respondents. *Cross-Cultural Research* 54 (1): 28–72. <https://doi.org/10.1177/1069397118816939>
- Hirsch, F. 2005. *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hirschfeld, L.A. 1996. *Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child’s Construction of Human Kinds*. Cambridge: MIT Press.
- Horowitz, D.L. 2002. “The Primordialists”: Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203166246>
- Hussak, L.J., and A. Cimpian. 2019. “It Feels Like It’s in Your Body”: How Children in the United States Think about Nationality. *Journal of Experimental Psychology General* 148 (7): 1153–1168. <https://doi.org/10.1037/xge0000567>
- Kanovsky, M. 2007. Essentialism and Folksociology: Ethnicity Again. *Journal of Cognition and Culture* 7 (3–4): 241–281. <https://doi.org/10.1163/156853707X208503>
- Kertzer, D.I., and D. Arel. 2001. *Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/S0143814X02212040>
- Khashaev, K.-M. 2007. *Zakony vol’nykh obshchestv XVII–XIX vv.* [The Laws of Independent Societies in the 17–19 Centuries]. Makhachkala: Epokha.
- Kinzler, K.D., and J.B. Dautel. 2012. Children’s Essentialist Reasoning about Language and Race. *Developmental Science* 15 (1): 131–138. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2011.01101.x>
- Kurzban, R., J. Tooby, and L. Cosmides. 2002. Can Race Be Erased? Coalitional Computation and Social Categorization. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 98 (26): 15387–15392. <https://doi.org/10.1073/pnas.251541498>
- Landa, K.G. 2016. Mesto i rol’ Gosudarstvennogo soveta v formirovanii vlastnoi sistemy Respubliki Dagestan [Place and Role of the State Council in the Formation of the Power System of the Republic of Dagestan]. *Vlast’* 1: 63–67.
- Magomedova, R.M., B.S. Ramazanova, I.S. Guseinova, and Z.M. Nakhibashev. 2021. Razvitie instituta tukhuma u narodov Zapadnogo Dagestana v XIX veke [Development of the Tukhum Institute among the Peoples of Western Dagestan in the 19 Century]. *Obrazovanie i pravo* 8: 378–383. <https://doi.org/10.24412/2076-1503-2021-8-378-383>
- Morning, A. 2015. Ethnic Classification in Global Perspective: A Cross-National Survey of the 2000 Census Round. In *Social Statistics and Ethnic Diversity: Cross-National Perspectives in Classifications and Identity Politics*, edited by P. Simon, V. Piche, and A.A. Gagnon, 17–37. Cham: Springer Nature.
- Petersen, W. 1987. Politics and the Measurement of Ethnicity. In *The Politics of Numbers: Russell Sage Foundation*, edited by W. Alonso and P. Starr, 187–234. New York: Russell Sage Foundation.
- Rad, M.S., and J. Ginges. 2018. Folk Theories of Nationality and Anti-Immigrant Attitudes. *Nature Human Behaviour* 2 (5): 343–347. <https://doi.org/10.1038/s41562-018-0334-3>
- Rallu, J.-L., V. Piche, and P. Simon. 2006. Demography and Ethnicity: An Ambiguous Relationship. In *Demography: Analysis and Synthesis: A Treatise in Population Studies*, edited by G. Caselli, J. Vallin, and G. Wunsch, 531–549. Burlington: Elsevier Academic Press.
- Roberts, S.O., and S.A. Gelman. 2016. Can White Children Grow up to be Black?

- Children's Reasoning about the Stability of Emotion and Race. *Developmental Psychology* 52 (6): 887–893. <https://doi.org/10.1037/dev0000132>
- Schraml, C. 2014. How is Ethnicity Experienced? Essentialist and Constructivist Notions of Ethnicity in Rwanda and Burundi. *Ethnicities* 14 (5): 615–633. <https://doi.org/10.1177/1468796813519781>
- Simon, P., V. Piche, and A.A. Gagnon, eds. 2015. *Social Statistics and Ethnic Diversity: Cross-National Perspectives in Classifications and Identity Politics*. Cham: Springer Nature.
- Tishkov, V.A., and E.F. Kisriev. 2007. Mnozhestvennye identichnosti mezhdu teoriei i politikoii (primer Dagestana) [Multiple Identities between Theory and Politics (The Case of Dagestan)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 93–123.
- Todd, J., T. O'Keefe, N. Rougier, and L.C. Bottos. 2006. Fluid or Frozen? Choice and Change in Ethno-National Identification in Contemporary Northern Ireland. *Nationalism and Ethnic Politics* 12 (3–4): 323–346. <https://doi.org/10.1080/13537110600882429>
- Varshaver, E.A. 2022. “Perestat’ pinat’ mertvuiu loshad’ primordializma”: aktual’nye povestki dnia v konstruktivistskikh issledovaniiah etnichnosti [“Stop Beating the Dead Primordial Horse”: Actual Agendas in the Constructivist Research of Ethnicity]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* 21 (3): 31–58. <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2022-3-31-58>
- Varshaver, E.A. 2022. V lovushke dvoinoi irrelevantnosti: (vos)proizvodstvo etnichnosti vo vzaimodeistviiakh mezhdu perepischikami i perepisyvaemymi v khode vsrossiiskoi perepisi 2021 g. v Dagestane [Trapped in Double-Irrelevancy: (Re)Production of Ethnicity in Interactions between Census-Takers and Their Respondents Based on Results of Observations During 2021 All-Russian Census in Dagestan]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial’nye peremeny* 4: 199–221. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2022.4.2150>
- Varshaver, E.A., ed. 2022. *Po sledam etnicheskogo raznoobraziia v sovremennom Dagestane: sbornik statei po rezul’tatam studencheskoi ekspeditsii* [On Ethnic Diversity in Modern Dagestan: Students Field Trip Collection of Articles]. Moscow: Izdatel’skii dom Vysshei Shkoly Ekonomiki. <https://doi.org/10.17323/978-5-7598-2666-8>
- Williams, D.U. 2015. How Useful are the Main Existing Theories of Ethnic Conflict? *Academic Journal of Interdisciplinary Studies* 4 (1): 147–152. <https://doi.org/10.5901/mjss.2015.v4n1p147>
- Wimmer, A. 2009. Herder’s Heritage and the Boundary-Making Approach: Studying Ethnicity in Immigrant Societies. *Sociological Theory* 27 (3): 244–270.
- Wimmer, A. 2013. *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. Oxford: Oxford University Press.
- Woods, R. 2017. The Development of Non-Essentialist Concepts of Ethnicity among Children in a Multicultural London Community. *British Journal of Developmental Psychology* 35 (4): 546–567. <https://doi.org/10.1111/bjdp.12194>
- Zainitdinov, N.A. 2020. Ukazanie natsional’nosti v pasporte grazhdanina Rossiiskoi Federatsii kak forma realizatsii prava na natsional’nuu prinalozhnost’ [Indication of Nationality in the Passport of a Citizen of the Russian Federation as a Form of Exercising the Right to Nationality]. *Aktual’nye problemy rossiiskogo prava* 15 (1/110): 46–53.

## “ПРОКОНСУЛ АФРИКАНСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА”: НЬЕРЕРЕ И ТАНЗАНИЯ

Х.М. Турьинская

Христина Михайловна Турьинская | <http://orcid.org/0000-0001-5536-6278> | [krkri75@yandex.ru](mailto:krkri75@yandex.ru) | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия) | Институт Африки РАН (ул. Спиридоновка 30/1, Москва, 123001, Россия)

### Ключевые слова

Ньерере, Танзания, Танганьика, Занзибар, союз, национализм, panaфриканизм, уджамаа

### Аннотация

В 2022 г. праздновалось 100-летие Джулиуса Ньерере (1922–1999), лидера Танганьики, основателя и первого президента Объединенной Республики Танзания, выдающегося политического и государственного деятеля, африканского мыслителя. Социально-политическая динамика в Танганьике и на Занзибаре и политические инициативы Ньерере как руководителя союзного государства определили новейшую историю всего восточноафриканского региона, в том числе историю идеологических течений, африканского социализма, национального вопроса. Имя Ньерере ассоциируется одновременно и с африканским национализмом, и с panaфриканизмом. Достижения Ньерере-националиста – “собрание”, создание, структурирование, стабилизация и сохранение разноплеменной Танзании как целостной государственной единицы – представляются в то же время и как успех Ньерере-panaфриканиста, поскольку танганьикско-занзибарский союз является сравнительно удачным опытом политического объединения двух прежде суверенных территорий. В национальной политике при Ньерере использовались практика “перемешивания племен” и поддержка языка суахили в качестве лингва франка – языка межнационального общения и инструмента для строительства танзанийской нации.

### Информация о финансовой поддержке

Статья написана в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

Начало 2020-х годов ознаменовано рядом важных дат в истории Объединенной Республики Танзания (ОРТ). В 2021 г. отмечалось 60-летие независимости Танганьики – “мейнленда”, материковой части современной Танзании. В 2022 г. праздновалось 100-летие Джулиуса Ньерере (1922–1999), лидера Танганьики, основателя и первого президента ОРТ, выдающегося политического и государственного деятеля Восточной Африки и всего Черного континента. В 2022 г. отмечалось и 100-летие создания СССР, многонациональной социалистической федерации, с принципами устройства которой танзанийскую

---

Статья поступила 13.03.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 03.05.2023  
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Турьинская Х.М. “Проконсул африканского национализма”: Ньерере и Танзания // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 6. С. 178–191. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060118> EDN: MNKRMX

Turinskaya, K.M. 2023. “Prokonsul afrikanskogo natsionalizma”: N’erere i Tanzaniia [The “Proconsul of African Nationalism”: Nyerere and Tanzania]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 178–191. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060118> EDN: MNKRMX

модель пытались сравнивать. В декабре 2023 г. исполняется 60 лет независимости Занзибара – островной части Танзании, в январе 2024 г. – 60 лет вооруженного восстания на архипелаге и провозглашения Народной Республики Занзибара и Пембы<sup>1</sup>, а в апреле 2024 г. – 60 лет образования единого союзного государства Объединенная Республика Танганьики и Занзибара на базе суверенных Танганьики и Занзибара (с октября 1964 г. принято нынешнее название страны – Объединенная Республика Танзания; Танзания – от *Тан* и *Зан*).

Деятельность Мвалиму (в пер. с суах. “Учитель”) Ньерере, его политические инициативы, наряду с социально-политической динамикой в Танганьике и на Занзибаре определили новейшую историю всего восточноафриканского региона, в том числе и историю идеологических течений, национального вопроса, федерализма, национальных движений, – чем и обусловлена актуальность темы данной статьи. Продуктивно также изучение танзанийского материала в сравнении с национальной и федеративной политикой в СССР и РФ.

Джулиус Ньерере является одной из знаковых политических фигур Черного континента второй половины XX в., его имя ассоциируется одновременно и с африканским национализмом, и с панафриканизмом (см., напр.: *Chachage C.S., Chachage C.S.L.* 2004; *Kamata* 2019; *Хохолькова* 2022). Достижения Ньерере-националиста – “собрание”, создание, структурирование, стабилизация и сохранение разноплеменной Танзании как целостной государственной единицы – представляются в то же время и как успех Ньерере-панафриканиста, поскольку танганьикско-занзибарский союз – сравнительно удачный опыт политического объединения двух прежде суверенных территорий, разностатусных, неравновесных, значительно различающихся в социальном, экономическом, политическом отношениях.

### Панафриканизм и национализм

С.М. Шлёнская в биографическом очерке танзанийского лидера отмечает: «Дж. Ньерере недаром называют “Отцом нации”. После предоставления независимости Занзибару он принимал участие в переговорах относительно объединения двух бывших колониальных территорий». В результате в 1964 г. была образована ОРТ, что явилось безусловным достижением Ньерере в деле государственного строительства: подобное объединение двух стран в прочный союз было подлинным “панафриканским героизмом”. Для “укрепления единства страны большое значение имело решение руководства сделать с 1967 г. суахили, на котором говорит подавляющее большинство населения, государственным языком” (*Шлёнская* 2022: 11). “Героически панафриканским” стало объединение двух стран в сравнении с провалившимися попытками создания ряда федераций в Африке. Вместе с тем “запутанность” союзного договора между Танганьикой и Занзибаром породила у занзибарцев убежденность, что материковое правительство во главе с Ньерере пытается аннексировать архипелаг (*Yates* 2020: 707–709). Существующие юридические разночтения в связи с организацией отношений в ОРТ и образовавшиеся правовые лакуны были чреватны недопониманием, а сам “архитектор” союзного “здания” Джулиус Ньерере признавал, что именно характер и смысл объединения оставались “самым неправильно понятым аспектом” политического развития Танзании (*Nyerere* 1973: 176).

Памятные даты, связанные с восстанием на Занзибаре, обычно затеваются торжествами по случаю основания союзного танзанийского государства. Между тем без занзибарской революции Танзания в нынешнем ее виде вряд ли бы появилась и состоялась. Занзибарский вопрос регулярно фигурирует в повестке дня политической и общественной жизни ОРТ. Социально-экономический и

политический ландшафт Танганьики и Занзибара (и в колониальный период, и накануне обретения этими территориями независимости, и после объединения стран), их существование в рамках единого государства, развитие союзных отношений, вклад Ньерере во внутреннюю танзанийскую и в общую восточноафриканскую повестку – все это необходимо рассматривать в связи с процессами становления как африканского национализма, так и panaфриканизма в их страновой и региональной конкретно-исторической специфике.

В зарубежной и в отечественной африканистике насыщенная история Танзании и политическая фигура Джулиуса Ньерере традиционно являются популярными темами. Новые публикации российских ученых появились к 100-летию со дня рождения танзанийского лидера (*Бондаренко и др.* 2022). Танзания также дает богатый сравнительный материал по таким проблемам, как экономическая политика, региональная интеграция, перспективы африканского социализма в условиях наступления рынка и либерализма, внутривнутриполитическая борьба и партийная жизнь, правовые основы функционирования союзного государства или федерации, языковой и национальный вопросы, сепаратизм и многое другое, что так или иначе освещается в работах исследователей. В литературе обращено внимание на необходимость соединять анализ идейно-политического потенциала идеологий с анализом экономическим, рассматривать национальные отношения и panaфриканизм не сами по себе, а увязывать эти надстроечные явления с материальным базисом и вопросом о власти.

Трудно не согласиться с тем, что экономика значит больше, чем племенные узы (*Элез* 2011: 35). В исследованиях panaфриканизма встречается подход, который заключается в том, что panaфриканизм, а с ним и все национально-освободительное движение в Африке рассматриваются “скорее как следствие многовекового недоверия, подозрительности африканцев к белым и т.п., а не как следствие вполне актуальной колониальной эксплуатации” (Там же: 36). Таким образом, эмоциональная сторона движения представляется как нечто более важное, чем его социально-экономические основания. В освобождении же видится только расово-освободительная сторона, в то время как его классовая составляющая игнорируется, как зачастую игнорируется и тот факт, что за противостоянием “прозападных” и “прокоммунистических” сил в Африке стоит различие классовых позиций, противоположность интересов эксплуататора и эксплуатируемого (Там же: 36–40). Рассуждая “о национализме не нации, а именно Черной Африки вообще, т.е. о panaфриканском национализме”, восточноафриканский ученый-политолог Али А. Мазруи пришел к выводу о необходимости различать panaфриканизм как движение интеграции и panaфриканизм как движение освобождения. Мазруи был очевидцем событий, связанных с попыткой в 1960–1970-х годах создать Восточноафриканское сообщество (ВАС): объединить Кению, Танзанию и Уганду в рамках централизованного целого и с уровня экономики подняться на уровень политического регионального единства. Однако “политический оптимизм” длился недолго, а достигнутый поначалу “ощутимый уровень региональной интеграции” снизился (Там же: 52–53). Panaфриканизм в качестве движения интеграции оказался менее успешен, чем в качестве освободительной силы, – об этом говорит и пример ВАС, и другие подобные примеры. Шестой panaфриканский конгресс 1974 г. в Дар-эс-Саламе, “преодолевая национализм, фактически одновременно преодолевал и panaфриканизм как таковой” (Там же: 39). Panaфриканизм в начале 1970-х годов обрел “более интернационалистский характер”, “ясные классовые черты”, “подлинно антиимпериалистическое лицо” (Там же: 55–61). Сам Ньерере на вопрос, какой он видит Танзанию через 20 лет, ответил:

“Я надеюсь, что Танзании не будет. Если не Африка будет, то, по крайней мере, я надеюсь, будет Восточная Африка. Но если мы не сумеем использовать африканский национализм, если мы не сумеем сделать еще один шаг к panaфриканизму в течение этого периода, нам бы следовало иметь хотя бы Танзанию, которая сама предана panaфриканизму” <...>

И подытожил: “И к этому времени у нас будет общество, которым народ будет очень гордиться; мы должны будем реально построить бесклассовое общество. Так что, если Танзания все еще будет через 20 лет после сего момента, я надеюсь, что это будет бесклассовое общество, очень преданное африканской цели” <...>

Но, уходя в 1985 г. в отставку, он более чем заслуженно гордился уже тем, что из 127 племен и различных расовых и религиозных группировок уже вскоре после обретения независимости удалось хотя бы создать танзанийскую нацию, танзанийскую идентичность (Элез 2011: 61–62).

Популярной во франкоязычной африканской историографии стала теория негритюда, которая в некоторых работах “даже рассматривается как одно из течений в panaфриканском движении”. Основные понятия, общие для обоих этих направлений философско-политической мысли, такие как “культурный национализм”, “африканская личность”, сформулированы одними и теми же людьми – У. Блайденем и У. Дюбуа. “Родство между panaфриканизмом и негритюдом несомненно”: наряду с серьезными различиями обе эти теории содержали общие принципиальные характеристики – “антиколониализм и африканский национализм” (Давидсон 1979: 30, 28). Впрочем, негритюд, несмотря на наличие ряда прогрессивных черт, – идейно ограниченная теория, в которой экономика и классовый вопрос уступают в значимости культуре.

Один из основателей негритюда Э. Сезер “утверждал, что марксизм и коммунизм должны быть поставлены на службу цветных народов, а не цветные народы использованы для успехов марксистского и коммунистического движения” (Мазов 2020: 69). Об этом писал советский военный разведчик, дипломат, востоковед и экономист В.Я. Аболтин в экспертной докладной записке “О panaфриканизме” (1964) для ЦК КПСС. Там же автор высказывал свое мнение о том, что для образования “Союза африканских государств”, инициированного ганским лидером Н. Ккрумой, существуют непреодолимые препятствия. “Разъединяло африканцев значительно больше, чем объединяло”, и континентальный союз был маловероятным, поскольку: panaфриканизм являлся “идеологией расизма”, а такая идеология разобщала африканцев – “негров и арабов”; между лидерами движения существовали противоречия на почве личных амбиций; Африку отличают “чрезвычайная национально-племенная раздробленность, необычайное многоязычие, экономические противоречия, противодействие империалистических держав, религиозные распри, различия исторических традиций, социально-бытовые различия”. Поэтому “среди panaфриканистов не могло быть долговременных союзников СССР с общими фундаментальными ценностями, только временные попутчики, с которыми можно заключать лишь ситуативные союзы, не рассчитывая на эволюцию panaфриканизма в сторону научного социализма и интернационализма”. Официальная позиция советских ученых по panaфриканизму была более взвешенной. Первый директор академического Института Африки И.И. Потехин «разделял panaфриканское движение на позитивный panaфриканизм (объединение Африки для усиления борьбы против колониализма, империализма, эволюция идеологии panaфриканизма в сторону социализма советского образца) и panaфриканизм реакционный (негритюд, “противопоставление черной расы белой расе”, “антирасистский расизм”))» (Мазов 2020: 69–70).

Действительно, очевиден сравнительно скромный прогресс в деле политической региональной интеграции в Африке – в исторической ретроспекти-

ве и в современности. Так, лидеры возрожденного ВАС (ВАС как объединение Кении, Танзании и Уганды просуществовало с 1967 по 1977 г.; с 2000 г. началось возрождение Сообщества, к первым трем странам постепенно присоединились Руанда, Бурунди, Южный Судан, Демократическая Республика Конго) анонсировали переход к политической федерации, однако сроки ее создания отодвинуты на неопределенное время. Политическая консолидация сдерживалась следующими факторами: африканские руководители концентрировали усилия на удержании стабильности в своих странах, на сохранении их территориальной целостности; вопросы региональной интеграции решались лишь с учетом национальных интересов стран-участниц межгосударственных объединений; прорабатывались прежде всего экономические параметры региональных сообществ (РС).

Допускалось перекрестное членство: страна могла входить в состав более чем одного РС. Вступление стран ВАС в другие РС «затрудняет формирование механизма “давления партнеров”, т.е. их целенаправленного взаимодействия в рамках ВАС для дальнейшего развития интеграционных процессов» (Мансур 2020: 46). Проблема усложняется и вследствие вхождения в состав ВАС новых членов, менее развитых экономически и более нестабильных политически. Это ведет к ослаблению конфигурации ВАС (поскольку “слабых” стран в его составе прибавилось) и к затруднениям в процессе “достраивания” Общего рынка Сообщества (поскольку его цели не вполне соответствуют интересам всех стран-членов) (Там же). Так, президент ОРТ Джон П. Магуфули (2015–2021) рассматривал участие своей страны в ВАС и САДК (Сообщество развития Юга Африки) в качестве возможности получения торгово-экономических преференций для Танзании, а не в качестве пути к углублению политической интеграции (Денисова 2022: 102).

### **Ньерере, Танзания, африканский национализм**

Танзания была образована в ходе национально-освободительного движения в результате слияния двух суверенных государств. На Занзибаре произошла подлинная революция: январское восстание 1964 г. привело к ликвидации феодально-монархического режима вооруженным путем. Движение за независимость Танганьики характеризовалось как “мирная революция”. Но поскольку на мейнленде сохранялась память о массовых организованных выступлениях танганьикцев против немецких колонизаторов на рубеже XIX–XX вв., британская администрация Танганьики, считавшая всех местных африканцев националистами (“каждый африканец здесь – националист”), осознавала, что попытки отложить предоставление независимости могут привести к народным волнениям, сравнимым по масштабам с восстанием Маджи-Маджи в 1905–1907 гг. на территории Германской Восточной Африки. В 1960 г. (Год Африки), когда большая группа африканских стран обрела суверенитет, Танганьика только готовилась стать независимой: здесь было введено частичное внутреннее самоуправление, а Джулиус Ньерере, лидер победившей на выборах партии – Африканского национального союза Танганьики (ТАНУ), стал главным министром первого правительства африканского большинства. В 1961 г. страна получила полную автономию, а затем и политическую независимость в составе Британского содружества наций. Через год Ньерере был избран президентом Танганьики (Шлёнская 2014: 55, 56).

Танзания являет собой пример страны, выбравшей так наз. средний путь. В официальной идеологии присутствуют и принципы антиимпериализма, национальной демократии, борьбы с расизмом и эксплуатацией человека человеком,

и неоднозначное отношение к марксизму, и внятно артикулируемый национализм, и политика неприсоединения, и провозглашенная в Арушской декларации 1967 г. самобытная модель африканского социализма – “уджамаа” (familyhood; в пер. с суах. “большая семья”, “домохозяйство”, “братство”, “содружество”) – на бесклассовой основе и с опорой на собственные силы (по словам одного из наших информантов, Арушская декларация стала “дорожной картой” строительства нации; ПМА: Хамис). Ньереревская философия и практика танзанийского социализма стали своего рода индикаторами движения государства и общества “с низкого старта”: одна из беднейших стран континента пошла по некапиталистическому пути, который также именовали курсом социалистической ориентации (*Балезин* 2003). Этот курс обеспечил позитивные результаты в системах здравоохранения и образования, в развитии инфраструктуры.

При Ньерере ближайшими задачами национальной политики были ликвидация унаследованных от колониализма расистских порядков, сглаживание экономических и социальных диспропорций в стране, решение земельного вопроса, искоренение трайбализма и организация союзных отношений Танганьики и Занзибара. Объединение двух однопартийных систем в одну однопартийную систему, т.е. слияние двух правящих партий – ТАНУ и АШП (Партия Афро-Ширази) – в единую ЧЧМ (Чама ча Мапиндузи/Революционная партия), произошло в 1977 г., через 12 лет после создания союза и через четыре года после убийства занзибарского президента Абейда Аmani Каруме. Каруме сопротивлялся слиянию партий, считая их братскими, а также отстаивал максимальную самостоятельность Занзибара. Он видел ОРТ как федерацию двух автономных стран, а не как централизованное государственное образование, каковое предполагалось создать в соответствии со “Статьями о Союзе” и каковым в действительности стала Танзания. Каруме и его соратники, соглашаясь на объединение архипелага с мейнлендом, преследовали двоякую цель: они рассматривали союз с Танганьикой не только как средство обеспечения безопасности Занзибара, но и как гарантию его самостоятельного развития. При этом они не желали, чтобы Занзибар “растворился” в союзном государстве, став одной из его провинций. В отличие от Каруме, Ньерере не скрывал надежд на быструю интеграцию обеих частей Танзании (*Тетерин* 2012: 853–854). По выражению нашего информанта, Союз Танганьики и Занзибара был союзом двух лидеров (ПМА: Джейкоб). Объединенная партия ЧЧМ стала одной из “скреп” единого танзанийского государства, в котором Занзибар пользуется автономией.

Ньерере находился на посту президента ОРТ до 1985 г. и был председателем партии ТАНУ–ЧЧМ до 1990 г. На эти годы пришелся тяжелый экономический кризис в Танзании; курс на национальный социализм был свернут. Страна, которая оставалась слаборазвитой и преимущественно аграрной, перешла к неолиберализму в экономике, оказалась на пути к капиталистической модели. Усилилась зависимость от внешней помощи. С начала 1990-х годов в ОРТ вводилась многопартийная система, шло движение по пути буржуазного парламентаризма, происходило “схлопывание” социального государства, намечался поворот к более “прагматичному” курсу, Революционная партия признала политику свободного рынка. Наметились рост имущественного неравенства граждан и разбалансировка в распределении ресурсов, обострились внутританганьикские и внутризанзибарские противоречия, религиозная рознь, национализм, сепаратизм. Заметим, что в многопартийной системе танзанийцы видели угрозу “национальной стабильности” и причину разгула трайбализма (*Mwakikagile* 2010: 30). По мнению нашего информанта, трайбализм появляется вследствие экономического неравенства, из-за капитализма (ПМА: Шазмин). При этом в тексте действующей конституции ОРТ сохраняется пункт



о приверженности принципам уджамаа, а единая для мейнленда и Занзибара партия ЧЧМ сохраняет лидирующие позиции на политической арене страны. Несмотря на провозглашенную многопартийность, в Танзании доминирует одна партия, которая и стала фундаментальным институтом государственной власти (В соответствии с законодательством, в Танзании – многопартийность, де факто – однопартийность; ПМА: Джейсон).

Что касается танзанийского социализма, то сам его разработчик Джулиус Ньерере отрицал идею классовой борьбы и подчеркивал, что марксистом он не является (*Солодовников* 2002: 23–24). В период уджамаа в ОРТ госконтроль в ключевых отраслях народного хозяйства усиливался, при этом правительство не форсировало национализацию. В экономике сохранялась многоукладность, земля находилась в госсобственности, в аграрном секторе к началу 1980-х годов существовали единоличные, коллективные/кооперативные (деревни уджамаа, *уджамаа вилиджиз*), государственные и капиталистические (главным образом характерные для иностранных компаний) формы хозяйствования. Политолог-африканист Джон Сол оценивал экономические меры правительства Ньерере как сравнительно мягкие социал-демократические, а недоверие Ньерере к идеям марксизма и классовой борьбы объяснял в известной мере христианскими убеждениями Мвалиму (*Saul* 2005: 1395). В то же время религиозный и политически умеренный Ньерере был настроен скептически по поводу “благих намерений” Запада в отношении Африки и до конца своей жизни критиковал капитализм. Впрочем, танзанийскому лидеру пришлось столкнуться и с недовольством среди военных, и с рабочим движением в стране.

Танзания при Ньерере сотрудничала с Советским Союзом, с социалистическим Китаем. В событиях рубежа 1950–1960-х годов в Африке трудно переоценить фактор СССР как мировой социалистической державы. При предоставлении независимости Танганьике британские хозяева опасались перехода молодого суверенного государства в орбиту влияния Москвы. Метрополия стремилась и в постколониальный период сохранить позиции в своих бывших владениях в Восточной Африке, сделал ставку на лояльность Ньерере. Губернатор Тернбулл прямо заявлял, что для Британии принципиально важно использовать Ньерере, пока он “в силе”: “...если мы будем слишком долго ждать, его сместят экстремисты” (*Platteau* 2014: 192). Метрополия беспокоилась о будущем зависимых территорий, о перспективах иностранного бизнеса, о судьбе белых поселенцев и “азиатов” (индийцев, арабов) с их имуществом и землей, экспроприированной у африканцев.

В период массового национализма британцы стали поддерживать сравнительно умеренную, даже для Танганьики, националистическую силу – партию ТАНУ и ее лидера Джулиуса Ньерере, требовавших ускорить процесс деколонизации. В июле 1960 г., за несколько месяцев до введения внутреннего самоуправления, исполком ТАНУ заявлял о несогласии с курсом на капитализм и о поддержке принципа “африканского демократического социализма” на основе “кооперативной модели”. Изучавший историю Танзании Джон Илиффе полагал, что Мвалиму Ньерере был движим христианскими и социалистическими идеями, он выражал обеспокоенность по поводу бедности, неграмотности, болезней, царящих в отсталых районах страны, откуда сам был родом. В 1961 г. борьба африканцев за свободу (*суах. uhuru*) завершилась провозглашением независимости Танганьики (*Iliffe* 1979: 564–576).

В 1959 г., осмысляя свой опыт пребывания на посту губернатора Танганьики с 1949 по 1958 гг., Твайнинг, предшественник Тернбулла, предположил, что вестминстерская парламентская демократия не обязательно окажется настолько подходящей для африканских территорий, что ее следует слепо копировать

(Hunter 2015: 82). Выступая в Палате лордов в ноябре 1961 г., Твайнинг ото-звался о Ньерере как о признанном национальном лидере, добром христиани-не, человеке высоких принципов и проч., одним из достижений которого стало сохранение племенной системы – административно-территориальных единиц, созданных в Танганьике по племенному принципу. При этом, даже будучи, по выражению экс-губернатора, пламенным националистом, Ньерере был го-тов подчинить Танганьикку интересам будущей Федерации Восточной Афри-ки, которая включала бы также Кению и Уганду<sup>2</sup> (*Tanganyika* 1961: 732–758) (см. выше о ВАС).

Если германские колонизаторы вводили в Танганьике прямое управление, то после Первой мировой войны англичане установили косвенное: традицион-ные системы и институты использовались в целях колониального администри-рования (ПМА: Джейсон). В первые годы независимости в рамках новой нацио-нальной политики были ликвидированы племенные территориальные единицы наряду с институтом вождей (*Бондаренко* 2022: 78). В 1963 г. правительство молодого суверенного государства приняло декрет о лишении племенных во-ждей всякой административной власти в целях предупреждения трайбализма и сепаратизма. “Политически я танзаниец, а культурно я мзанаки”, – говорил Ньерере, происходивший из племени занакки. В то же время Ньерере считал племя атавизмом и призывал в 1990-е годы новое поколение отказаться от идеи “возвращения к племени” (*Shivji* 2011). После 1967 г. в переписях населения в Танзании не фиксировались ни племенное происхождение, ни религиозная принадлежность. Однако неофициально племен насчитывалось около 120–130. Что касается религиозной принадлежности, на мейнленде примерно поровну было христиан и мусульман, на Занзибаре же подавляющее большинство жите-лей (95%) составляли мусульмане. “Мы идентифицируем себя как хайя, чагга, ньямвези, сукума... но все больше возрастает фактор религии” (ПМА: Джей-сон). Впрочем, трайбализм сохраняется в некоторых районах и в ряде сфер об-щественно-экономической и политической жизни. Так, в полиции служат в ос-новном чагга (ПМА: Хамис), они более активны в бизнесе и в политике. В годы независимости шло становление однопартийной системы, укрепление власти ТАНУ и ее восприемницы – Революционной партии. В национальной политике при Ньерере использовались также практика “перемешивания племен”, переме-щения населения в ходе обучения и вилладжизации, поддержка языка суахили в качестве лингва франка, языка межнационального общения и инструмента формирования танзанийской нации. В процессе релокации индивидов и групп “племенной патриотизм умирает” (ПМА: Хамис). “Мы танзанийцы”, отвечали занзибарские солдаты на вопрос, кем они себя считают после объединения ар-хипелага с мейнлендом (*Тетерин* 2014: 64).

\* \* \*

На следующий день после провозглашения Объединенной Республики Тан-ганьики и Занзибара, 27 апреля 1964 г, СМИ уже сообщали о том, что объявлен состав правительства новообразованного восточноафриканского государства. В союзный кабмин вошли и танганьикцы-умеренные и, на начальном этапе, леворадикальные занзибарцы. В “Нью-Йорк таймс” образно характеризуется ситуация с Занзибаром в первые дни существования союза. Говорится, что Нье-рере, “проконсул африканского национализма”, назначает занзибарских марк-систов в правительство, что таким образом он пытается остановить движение архипелага “влево” в плане политики и экономики и предотвратить превраще-ние Занзибара в “африканскую Кубу” (*Nyerere Names* 1964) или, в понимании

американцев, в “еще одну Кубу” (*extra-Cuba*) (ПМА: Альберт). Через два месяца в прессе сообщается, что Ньерере форсирует союзные связи Танганьики с Занзибаром (*Foreign Countries* 1964). В конце 1950-х годов партия ТАНУ шла на выборы под лозунгом расового сотрудничества (*Шлёнская* 2014: 55). Ньерере, отстаивая инклюзивную модель африканского, танзанийского национализма, выступал против крайностей “черного” и арабского национализма, продвигал идею многорасового национального единства (*Yates* 2020).

Советские правоведы, рассуждая о “национально-территориальном принципе равноправности субъектов федерации в Танзании”, полагали, что правильнее “говорить о близости танзанийского опыта в организации союзных отношений к социалистическому демократизму решения национального вопроса вообще, нежели отыскивать отдельные черты сходства с конкретным опытом социалистических федераций”. Правоведы напоминали в то же время, что, по конституции, ОРТ – объединенная республика, а не федерация (*Графский, Страшун* 1968: 219–220). Танзания – это союз, настаивал Ньерере. В плане сравнения устройства ОРТ с СССР заметим следующее. За десятилетие до того, как Советский Союз прекратил существование, на последнем (XXVI) съезде компартии (1981) говорилось о недопустимости как “искусственного стирания национальных особенностей”, так и “искусственного их раздувания”. В период работы над проектом новой Конституции СССР конституционная комиссия “отвергла предложение ввести в Основной Закон понятие единой советской нации, ликвидировать союзные и автономные республики или резко ограничить суверенитет союзных республик, лишив из права выхода из СССР и права на внешние сношения. Было также отвергнуто предложение упразднить Совет Национальностей и создать однопалатный Верховный Совет СССР”. В год 60-летия СССР (1982) в советской социологической периодике отмечалось торжество сплоченности, дружбы всех наций и народностей, подлинного демократизма и социального оптимизма в стране (*Чхиквадзе* 1982: 9, 10).

Территориальную целостность ОРТ призваны обеспечивать единая правящая Революционная партия и союзные отношения, закрепленные в Конституции. С.М. Шлёнская отмечает, что нынешние сепаратистские настроения на Занзибаре происходят из желания части арабского населения архипелага вернуть былое превосходство, и путь к этому они видят в сецессии – выходе из Объединения. Среди же африканского населения островов идея отделения от материка малопопулярна. Сепаратисты пытаются оспорить законность союзного договора (*Шлёнская* 2021: 125, 130). Это подтверждают и наши информанты:

Они хотят иметь свою собственную нацию... все занзибарцы, народ Занзибара (ПМА: Хамис).

Занзибарцы чувствуют себя, как будто они нация, и хотят независимости, суверенитета. Проблема между мейнлендом и архипелагом – распределение ресурсов (ПМА: Джейсон).

Танзанийцы, сейчас хотят “сохранить союз только из соображений престижа, потому что в Африке союз Танганьики и Занзибара – единственный союз, который сохранился” (ПМА: Альберт).

Существование монархии, султаната на Занзибаре Ньерере считал анахронизмом, а раздельное развитие Занзибара и Танганьики – ненормальностью. Он подчеркивал, что совпадение классовых и расовых границ в султанском Занзибаре, установленное арабами и закрепленное в практике британского владычества, острый земельный вопрос, экономическое и политическое доминирование арабского меньшинства, арабской аристократии, – все это стало своего рода раздражителями для местных материковых африканцев и занзибарцев-ширази и в резуль-

тате спровоцировало революционные события на архипелаге. В танзанийской конституции право выхода из союза в принципе не оговаривается. Установленная при Ньерере система с двумя правительствами, союзным и занзибарским, дебатруется и на мейнленде, и на архипелаге, однако реформированию не подвергается. Залогом сохранения ОРТ являются социально-ориентированная, справедливая экономическая политика, внятная языковая, национальная и региональная политика, борьба с бедностью, трайбализмом и сепаратизмом. Мвалиму Ньерере полагал, что если два братских государства смогут создать союз и сохранить его, значит, есть надежда на объединение всех стран континента.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Революция, ликвидация монархии и установление республиканской формы правления стали результатом антисултанского, антифеодального, антиарабского движения.

<sup>2</sup> В 1961 г. был принят Билль о независимости Танганьки (Tanganyika Independence Bill), в котором была отражена позиция Ньерере по этому вопросу.

### *Источники и материалы*

ПМА – Полевые материалы автора. Экспедиция в Танзанию и Кению, август 2013 г. Города Додома, Аруша, Моши, Дар-эс-Салам. Информанты: Хамис, Джейкоб, Шазмин, Джейсон, Альберт.

Foreign Countries 1964 – Foreign Countries Strive for Influence in Zanzibar; Nyerere Speeds Zanzibar Unity; Curbs Marxists to Bolster Merger with Tanganyika // New York Times. 30.06.1964. P. 3.

Nyerere Names 1964 – Nyerere Names Zanzibar Marxists to Cabinet; Tanganyikan Seeks to End Island’s Drift to Left as Union Takes Effect // New York Times. 27.04.1964. P. 2. <https://www.pambazuka.org/pan-africanism/nyerere-nationalism-and-pan-africanism>

### *Научная литература*

Балезин А.С. Разработка теории некапиталистического пути развития для стран Африки в СССР: истоки и первые шаги // Становление отечественной африканистики, 1920-е – начало 1960-х / Отв. ред. А.Б. Давидсон. М.: Наука, 2003. С. 368–379.

Бондаренко Д.М. Формирование нации в Танзании: своеобразие условий, особенности процесса и результат // “Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации”. К 100-летию со дня рождения основоположника независимой Танзании Джулиуса Камбараре Ньерере / Под ред. Д.М. Бондаренко, Т.С. Денисовой, С.В. Костелянца. М.: Институт Африки РАН, 2022. С. 71–84.

Бондаренко Д.М., Денисова Т.С., Костелянец С.В. (ред.) “Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации”. К 100-летию со дня рождения основоположника независимой Танзании Джулиуса Камбараре Ньерере. М.: Институт Африки РАН, 2022.

Графский В.Г., Страшун Б.А. Федерализм в развивающихся странах (Азия и Африка). М.: Международные отношения, 1968.

Давидсон А.Б. (отв. ред.) Историческая наука в странах Африки. М.: Восточная литература, 1979.

Денисова Т.С. Внутренняя политика Танзании в контексте наследия Дж. Ньерере // “Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации”. К 100-летию со дня

- рождения основоположника независимой Танзании Джулиуса Камбараре Ньерере / Под ред. Д.М. Бондаренко, Т.С. Денисовой, С.В. Костелянца. М.: Институт Африки РАН, 2022. С. 85–106.
- Мазов С.В.* СССР и проект создания “Союза африканских государств”, 1963–1964 гг. (по материалам российских архивов) // *Азия и Африка сегодня*. 2020. № 5. С. 66–72.
- Мансур Н.М.* Восточноафриканское сообщество: 20 лет региональной интеграции // *Азия и Африка сегодня*. 2020. № 5. С. 42–46.
- Солодовников В.Г.* Джулиус Ньерере – теоретик социалистической ориентации // *Джулиус Ньерере: гуманист, политик, мыслитель* / Отв. ред. Ю.Н. Винокуров. М.: Институт Африки, 2002. С. 21–31.
- Тетерин О.И.* Абейд Аmani Каруме // *История Африки в биографиях* / Ред. А.Б. Давидсон. М.: РГГУ, 2012. С. 846–861.
- Тетерин О.И.* Занзибар: первый год после объединения // *Азия и Африка сегодня*. 2014. № 7. С. 64–66.
- Хохолькова Н.Е.* Наследие Джулиуса Ньерере в контексте panaфриканизма и афроцентризма // “Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации”. К 100-летию со дня рождения основоположника независимой Танзании Джулиуса Камбараре Ньерере / Под ред. Д.М. Бондаренко, Т.С. Денисовой, С.В. Костелянца. М.: Институт Африки РАН, 2022. С. 61–70.
- Чхиквадзе В.М.* Правовые основы сближения советских наций // *Социологические исследования*. 1982. № 3. С. 3–11.
- Шлёнская С.М.* Объединенная Республика Танзания. М.: Институт Африки РАН, 2014.
- Шлёнская С.М.* Сепаратизм на Занзибаре // *Сепаратизм в Африке южнее Сахары* / Ред. Т.С. Денисова. М.: Институт Африки РАН, 2021. С. 124–135.
- Шлёнская С.М.* Джулиус Камбараре Ньерере. Биография // “Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации”. К 100-летию со дня рождения основоположника независимой Танзании Джулиуса Камбараре Ньерере / Под ред. Д.М. Бондаренко, Т.С. Денисовой, С.В. Костелянца. М.: Институт Африки РАН, 2022. С. 9–15.
- Элез А.И.* К вопросу о соотношении panaфриканизма и национализма // *Научные труды Института бизнеса и политики*. 2011. Вып. 8. М.: ИБП. С. 26–66.
- Chachage C.S., Chachage C.S.L.* Nyerere: Nationalism and Post-Colonial Developmentalism // *African Sociological Review*. 2004. Vol. 8 (2). P. 158–179.
- Hunter E.* Political Thought and the Public Sphere in Tanzania: Freedom, Democracy and Citizenship in the Era of Decolonization. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Iliffe J.* A Modern History of Tanganyika. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Kamata N.* Julius Nyerere: From a Territorial Nationalist to a Pan African Nationalist // *The African Review*. 2019. Vol. 46. No. 2. P. 309–332.
- Mwakikagile G.* Nyerere and Africa: End of an Era. Dar es Salaam: New Africa Press, 2010.
- Nyerere J.K.* Freedom and Development: Uhuru na Maendeleo: A Selection from Writings and Speeches 1968–1973. L.: Oxford University Press, 1973.
- Platteau J.-P.* Redistributive Pressures in Sub-Saharan Africa: Causes, Consequences, and Coping Strategies // *Africa’s Development in Historical Perspective* / Eds. E. Akyeampong, R.H. Bates, N. Nunn, J. Robinson. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 153–207.
- Saul J.S.* Socialism in Postcolonial Africa // *Encyclopedia of African History* / Ed. K. Shillington. N. Y.: Fitzroy Dearborn; Taylor & Francis Group, 2005.

*Shivji I. Nyerere, Nationalism and Pan-Africanism. Decisive Moments in Nyerere's Intellectual and Political Thought.* Mar. 17, 2011. <https://www.pambazuka.org/pan-africanism/nyerere-nationalism-and-pan-africanism>

*Yates D. Bjerck Paul. – Julius Nyerere // Cahiers d'études africaines.* 2020. No. 239. P. 707–709. <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.31896>

## Research Article

**Turinskaya, K.M. The “Proconsul of African Nationalism”: Nyerere and Tanzania [“Prokonsul afrikanskogo natsionalizma”: N'erere i Tanzaniia].** *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 178–191. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060118>  
EDN: MNKRMX ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Khristina Turinskaya** | <http://orcid.org/0000-0001-5536-6278> | [krikri75@yandex.ru](mailto:krikri75@yandex.ru) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia) | Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences (30/1 Spiridonovka Str., Moscow, 123001, Russia)

## Keywords

Nyerere, Tanzania, Tanganyika, Zanzibar, union, nationalism, pan-Africanism, ujamaa

## Abstract

In 2022, the 100th anniversary of Julius Nyerere (1922–1999), the leader of Tanganyika, the founder and first president of Tanzania, an outstanding African politician and statesman, was celebrated. His political legacy in Tanzania, as well as the socio-political dynamics in Tanganyika and Zanzibar are the milestones in the recent history of the East African region, in the history of ideology, national question, national movements on the continent. His name is associated with both African nationalism and pan-Africanism. The achievements of Nyerere as a nationalist – “gathering”, creating, structuring, stabilizing and preserving a multi-tribal Tanzania as an integral state unit – are at the same time the success of Nyerere as a pan-Africanist, since the Tanganyika-Zanzibar union is a relatively successful experience in the political unification of two previously separate sovereign territories.

## References

- Balezin, A.S. 2003. Razrabotka teorii nekapitalisticheskogo puti razvitiia dlia stran Afriki v SSSR: istoki i pervye shagi [The Soviet Theory of Non-Capitalist Development in Africa: The Sources and the First Steps]. In *Stanovlenie otechestvennoi afrikanistiki, 1920-e – nachalo 1960-kh* [The Formative Years of African Studies in Russia 1920s – Early 1960s], edited by A.B. Davidson, 368–379. Moscow: Nauka.
- Bondarenko, D.M. 2022. Formirovanie natsii v Tanzanii: svoeobrazie uslovii, osobennosti protsessa i rezultat [Formation of a Nation in Tanzania: The Peculiarity of the Conditions, the Features of the Process, and the Result]. In *“Kazhdyi grazhdanin – neot'emlemaia chast' natsii”*. K 100-letiiu so dnia rozhdeniia osnovopolozhnika nezavisimoi Tanzanii Dzhuliusa Kambarage N'erere [“Every Citizen is an Integral Part of the Nation”: To the 100th Anniversary of the Birth of the Founder of Independent Tanzania, Julius Kambarage Nyerere], edited by D.M. Bondarenko, T.S. Denisova, and S.V. Kostelyanets. Moscow: Institut Afriki RAN, 71–84.

- Bondarenko, D.M., T.S. Denisova, and S.V. Kostelyanets, eds. 2022. *“Kazhdyi grazhdanin – neot’emlemaia chast’ natsii”*. K 100-letiiu so dnia rozhdeniia osnovopolozhnika nezavisimoi Tanzanii Dzhuliusa Kambarage N’erere [“Every Citizen is an Integral Part of the Nation”: To the 100th Anniversary of the Birth of the Founder of Independent Tanzania, Julius Kambarage Nyerere]. Moscow: Institut Afriki RAN.
- Chachage, C.S., and C.S.L. Chachage. 2004. Nyerere: Nationalism and Post-Colonial Developmentalism. *African Sociological Review* 8 (2): 158–179.
- Chkhikvadze, V.M. 1982. Pravovye osnovy sblizhenia sovetских natsii [Legal Foundations of the Soviet Nations Rapprochement]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 7: 3–11.
- Davidson, A.B., ed. 1979. *Istoricheskaia nauka v stranakh Afriki* [A Survey of Historical Studies in Sub-Saharan Africa]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Denisova, T.S. 2022. Vnutrenniaia politika Tanzanii v kontekste naslediiia Dzh. N’erere [Domestic Policy of Tanzania in the Context of the Legacy of J. Nyerere]. In *“Kazhdyi grazhdanin – neot’emlemaia chast’ natsii”*. K 100-letiiu so dnia rozhdeniia osnovopolozhnika nezavisimoi Tanzanii Dzhuliusa Kambarage N’erere [“Every Citizen is an Integral Part of the Nation”: To the 100th Anniversary of the Birth of the Founder of Independent Tanzania, Julius Kambarage Nyerere], edited by D.M. Bondarenko, T.S. Denisova, and S.V. Kostelyanets, 85–106. Moscow: Institut Afriki RAN.
- Elez, A.J. 2011. K voprosu o sootnoshenii panafricanizma i natsionalizma [On the Question of the Correlation Between Pan-Africanism and Nationalism]. *Nauchnye trudy Instituta biznesa i politiki* 8: 26–66. Moscow: IBP.
- Grafskii, V.G., and B.A. Strashun. 1968. *Federalizm v razvivaiushchikhsia stranakh (Aziia i Afrika)* [Federalism in Developing Countries (Asia and Africa)]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Hunter, E. 2015. *Political Thought and the Public Sphere in Tanzania: Freedom, Democracy and Citizenship in the Era of Decolonization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iliffe, J. 1979. *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kamata, N. 2019. Julius Nyerere: from a Territorial Nationalist to a Pan African Nationalist. *The African Review* 46 (2): 309–332.
- Khokholkova, N.E. 2022. Nasledie Dzhuliusa N’erere v kontekste panafricanizma i afrotsentrizma [The Legacy of Julius Nyerere in the Context of Pan-Africanism and Afrocentrism]. In *“Kazhdyi grazhdanin – neot’emlemaia chast’ natsii”*. K 100-letiiu so dnia rozhdeniia osnovopolozhnika nezavisimoi Tanzanii Dzhuliusa Kambarage N’erere [“Every Citizen is an Integral Part of the Nation”: To the 100th Anniversary of the Birth of the Founder of Independent Tanzania, Julius Kambarage Nyerere], edited by D.M. Bondarenko, T.S. Denisova, and S.V. Kostelyanets, 61–70. Moscow: Institut Afriki RAN.
- Mansour, N.M. 2020. Vostochnoafrikanskoe soobshchestvo: 20 let regional’noi integratsii [East African Community: 20 Years of Regional Integration]. *Aziia i Afrika segodnia* 5: 42–46.
- Mazov, S.V. 2020. SSSR i proekt sozdaniia “Soiuza afrikanskikh gosudarstv”, 1963–1964 gg. (po materialam rossiiskikh arkhivov) [USSR and “Union of African States” Project, 1963–1964 (Based on Russian Archival Materials)]. *Aziia i Afrika segodnia* 5: 66–72.
- Mwakikagile, G. 2010. *Nyerere and Africa: End of an Era*. Dar es Salaam: New Africa Press.
- Nyerere, J.K. 1973. *Freedom and Development: Uhuru na Maendeleo: A Selection from Writings and Speeches 1968–1973*. London: Oxford University Press.

- Platteau, J.-P. 2014. Redistributive Pressures in Sub-Saharan Africa: Causes, Consequences, and Coping Strategies. In *Africa's Development in Historical Perspective*, edited by E. Akyeampong, R.H. Bates, N. Nunn, and J. Robinson, 153–207. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saul, J.S. 2005. Socialism in Postcolonial Africa. In *Encyclopedia of African History*, edited by K. Shillington. New York: Fitzroy Dearborn; Taylor & Francis Group.
- Shivji, I. 2011. *Nyerere, Nationalism and Pan-Africanism: Decisive Moments in Nyerere's Intellectual and Political Thought*. Mar. 17, 2011. <https://www.pambazuka.org/pan-africanism/nyerere-nationalism-and-pan-africanism>
- Shlenskaya, S.M. 2014. *Ob'edinennaia Respublika Tanzania* [United Republic of Tanzania]. Moscow: Institut Afriki RAN.
- Shlenskaya, S.M. 2021. Separatizm na Zanzibare [Separatism in Zanzibar]. In *Separatizm v Afrike yuzhnee Sakhary* [Separatism in Sub-Saharan Africa], edited by T.S. Denisova, 124–135. Moscow: Institut Afriki RAN.
- Shlenskaya, S.M. 2022. Dzhulius Kambarage N'erere. Biografia [Julius Kambarage Nyerere: Biography]. In “*Kazhdyi grazhdanin – neot'emlemaia chast' natsii*”. *K 100-letiiu so dnia rozhdeniia osnovopolozhnika nezavisimoi Tanzanii Dzhuliusa Kambarage N'erere* [“Every Citizen is an Integral Part of the Nation”: To the 100th Anniversary of the Birth of the Founder of Independent Tanzania, Julius Kambarage Nyerere], edited by D.M. Bondarenko, T.S. Denisova, and S.V. Kostelyanets, 9–15. Moscow: Institut Afriki RAN.
- Solodovnikov, V.G. 2002. Dzhulius N'erere – teoretik sotsialisticheskoi orientatsii [Julius Nyerere – Theorist of Socialist Orientation]. In *Dzhulius N'erere: gumanist, politik, myslitel'* [Julius Nyerere – Humanist, Politician, Thinker], edited by Y.N. Vinokurov, 21–31. Moscow: Institut Afriki RAN.
- Teterin, O.I. 2012. Abeid Amani Karume [Abeid Amani Karume]. In *Istoriia Afriki v biografiakh* [History of Africa in Biographies], edited by A.B. Davidson, 846–861. Moscow: RGGU.
- Teterin, O.I. 2014. Zanzibar: pervyi god posle ob'edineniia [Zanzibar: First Year After Unification]. *Aziia i Afrika segodnia* 7: 64–66.
- Yates, D. 2020. Bjerk Paul. – Julius Nyerere. *Cahiers d'études africaines* 239: 707–709. <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.31896>



# СТАТЬИ И МАТЕРИАЛЫ

## ЖЕВАТЕЛЬНАЯ РЕЗИНКА В ЖИЗНЕННОМ МИРЕ СОВЕТСКИХ ДЕТЕЙ 1960–1980 ГОДОВ (РЕКОНСТРУКЦИЯ ПО СОВРЕМЕННЫМ ВОСПОМИНАНИЯМ)

**Б.В. Куприянов**

**Борис Викторович Куприянов** | <https://orcid.org/0000-0002-1041-6056> | [bvkupriyanov@yandex.ru](mailto:bvkupriyanov@yandex.ru) | д. пед. н., профессор департамента педагогики Института педагогики и психологии образования | Московский городской педагогический университет (2-й Сельскохозяйственный проезд 4, Москва, 129226, Россия)

### *Ключевые слова*

СССР, Советский Союз, советское детство, жевательная резинка, устная история, мемуары

### *Аннотация*

Изучению жевательной резинки в повседневности советских детей посвящены немногочисленные исследования (К.А. Богданова, В.В. Головина, А.В. Кудряшёва). Однако в освещении этого вопроса остались ниши, требующие особого внимания. В данной работе на основе 50 нарративно-ориентированных полуструктурированных интервью, проведенных в Костроме, Краснодаре, Москве, Рязани в 2020 г., и мемуаров шести авторов о детстве в СССР сделана попытка уточнить границы применения конструкции фетишизации к интерпретации роли “жвачки” в жизненном мире советского ребенка. Результаты исследования подтверждают исключительную субъективную значимость жевательной резинки, ее бытование в качестве предмета товарного обмена. В то же время зафиксированы многочисленные случаи безвозмездного дарения ее детьми. Приключенческие практики криминального приобретения этого “лакомства” в 1960–1970 годы были локализованы в городах – центрах международного туризма и морских портах СССР; в Москве в эти практики были вовлечены мальчишки-подростки, и без того имевшие маргинальный статус. Значительная часть московских школьников по убеждению или из страха дистанцировалась от авантюрного предпринимательства. Для детей, проживавших вдалеке от территорий, охваченных международными коммуникациями, фетишизация была существенно ограничена отсутствием у возможности самостоятельного приобретения жевательной резинки.

### *Информация о финансовой поддержке*

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 23–28–00651]

---

Статья поступила 02.02.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 12.05.2023  
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Куприянов Б.В. Жевательная резинка в жизненном мире советских детей 1960–1980 годов (реконструкция по современным воспоминаниям) // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 192–210. <https://doi.org/10.31857/S086954152306012X> EDN: МРАОАТ

Kupriyanov, B.V. 2023. Zhevatel'naia rezinka v zhiznennom mire sovetskikh detei 1960–1980 godov (rekonstruktsiia po sovremennym vospominaniiam) [Chewing Gum in the Life World of Soviet Children in the 1960s–80s (Reconstruction Based on Modern Memories)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 192–210. <https://doi.org/10.31857/S086954152306012X> EDN: МРАОАТ

*Жизнь замечательных людей  
Не замечательней нисколько  
Собственной жизни или дней,  
Памятных нам самим, и только.*  
(ЖЗЛ. О. Митяев)

Более 30 лет назад бывшие пионеры и комсомольцы с разной степенью успешности стали адаптироваться к рынку, включаясь в культурные практики потребления и предпринимательства. Они опирались на свой советский опыт, в том числе на опыт своего сосуществования в системе отношений “человек – вещь”. Новые экономические обстоятельства по-особенному подсветили вещную реальность человека, который “предстает не только как субъект, формирующий свою жизненную среду, но и как объект, изменяющийся под ее воздействием” (Рахманкулова 2005: 2). В качестве вещи, обеспечивающей любопытный ракурс рассмотрения идентичности последних советских поколений, может быть избрана жевательная резинка – своего рода товарный фетиш для советских подростков-мальчиков 1960–1980 годов (Богданов 2015: 69–74). На основании воспоминаний “об уличном ленинградском отрочестве” К.А. Богданов делит “тогдашних своих сверстников (мальчиков) на две категории: фарцовщики... покуповавших или выменивавших резинку у финнов, и тех, кто ее покупал у фарцовщиков”. И добавляет: “Вероятно, были и другие категории – те, кто жевательной резинкой не интересовался вовсе, и те, кому ее привозили родители” (Там же: 81). Теоретическая обстоятельность исследования К.А. Богданова, широкая источниковая база могли бы “закрыть” эту тему. Однако мы попытались отразить неоднозначность факторов, определяющих культурные практики советских детей второй половины XX в., опираясь на специфику выборки: преобладание среди респондентов женщин, проживавших в детстве на территориях, где международные коммуникации были ограничены.

В отношении к жевательной резинке наиболее ярко проявлялись отличия детской субкультуры мальчиков и девочек (межличностное общение, характер игр, собиране “сокровищ” и т.д.) (Головин 2013: 244–249; Осорина 2020: 186). Кроме того, в эпоху позднего социализма в СССР стали наглядно проявляться негативные тенденции в социализации юношей. Так, в письме представителя общественности в ЦК КПСС (1966) среди прочего говорится “о все ухудшающихся нравственных качествах парней”; автор письма озабочен “проявлениями эгоизма, поклонением заокеанским безделушкам и рекламным журналам”. В то же время поведение советских школьниц в эти годы характеризуется порядочностью, трудолюбием, дисциплинированностью (Синицын 2022: 59).

Расширение локального фокуса изучения жевательной резинки обусловлено тем обстоятельством, что это лакомство появляется именно в крупнейших городах СССР, т.е. специфика городского потребления (Бодрийяр 2006: 78, 145) содействует его фетишизации в подростковой и молодежной среде. Рассмотрение провинциальных особенностей этого процесса несомненно позволит уточнить наше знание о жизненном мире советских детей.

Подспорьем для исследования могут служить научные представления о функциях и культурных практиках употребления и приобретения жевательной резинки и пространственно-временные параметры ее бытования, сформулированные на основе анализа материалов детской и педагогической периодической печати 1960–1970 годов (Кудряшёв 2020: 61–65). На фактуре эго-документов показано функционирование вкладышей и оберток жевательной резинки в качестве игровых денег советских мальчиков и девочек (Головин 2013: 245–246, 250, 252–254). Для реконструкции детских культурных практик, возникших в “про-

странстве жевательной резинки”, важно учитывать результаты исследований Л. Мольм, которая “дифференцировала обменные отношения, разделив их на договорные и базирующиеся на взаимности” и уделив особое внимание “реципрокным, или обоюдным, обменам, охватывающим цепочку акторов, встроенных в ту или иную социальную сеть” (Якимова 2011: 71–72), а также теоретические разработки “экономики дара” в современной экономической антропологии (Д. Белл, А. Вайнер) – “изучение стереотипов безвозмездного дарения и разного рода помощи, распространенных в индустриально развитых странах” (Белик 2013: 38). Эти современные методологические подходы позволяют реконструировать практику реципрокных обменов, характерных для детей в СССР.

Общую рамку изучения роли жевательной резинки в жизненном мире советского ребенка помогают очертить тенденции, характерные для 1960–1980-х годов: вестернизация (“западнизация”) и консьюмеризация (утверждение общества потребления) (Иванова 2017: 159; Сеницын 2022: 66–68, 74–79; Ципурский 2013). Действительно, в конце 1950-х годов в СССР началась “вестернизация” еды – мода на европейское и американское, подкрепляемая возможностью привезти те или иные продукты из-за рубежа; в бытовом пространстве советских граждан (в большей мере горожан) появились и закрепились западные пищевкусные ориентиры (Лебина 2019: 423–431). Употребление жевательной резинки в полной мере соответствовало этой тенденции. В противовес новым культурным практикам и сменившейся государственной политике в области общепита советская пропаганда продолжала формировать представление обо всем западном как о девиации, “маркируемой как проявление социального паразитизма” (Лебина 2015: 419–426). Одним из примеров этого является развернувшаяся “травля” жевательной резинки. Советский подросток, употребляющий жвачку, изображался в прессе карикатурно копирующим поведение типичного американца. Но главное острие критики советских газет было направлено на незаконное приобретение жевательной резинки – покупка (иногда обмен) или выпрашивание у иностранцев (реже у моряков торгового флота) (Кудряшёв 2020: 60, 63–64).

Показательно колебание официального воспитывающего дискурса, касающегося жевательной резинки: от активного осуждения в 1961–1979 гг. к игнорированию после 1979 г.; фактически советская власть сдалась жевательной резинке. Одной из причин этой капитуляции могла стать давка в “Сокольниках” в 1975 г. Трагические события на московском стадионе, с жертвами среди несовершеннолетних были спровоцированы, с одной стороны, раздачей канадскими спортсменами жевательной резинки, а с другой – стремлением чиновников не допустить, чтобы советские дети позорились, выпрашивая у иностранцев жвачку (Богданов 2015: 75; Кудряшёв 2020: 65; Раззаков 2017: 211). Желание правящих кругов СССР продемонстрировать товарное благополучие в ходе Олимпиады-80 в Москве сыграло свою роль в изменении отношения к жевательной резинке (Богданов 2015: 75), однако перед Олимпийскими играми она продолжала оставаться объектом импорта – ввозилась из капиталистических стран (Орлов, Попов 2020: 128).

Для данного исследования важным методологическим ориентиром является изучение вещи в интеграции “практической” (утилитарная функция) и символической (семантика, ритуальные функции, образ в мифе) характеристик (Баранов 2005: 212–214). Для анализа семантики жевательной резинки в жизненном мире советских детей наиболее существенными оказываются культурные контексты, в которые она была включена.

**Задачи исследования.** В ходе исследования решались следующие задачи:

определить границы применения концепта фетишизации для изучения бытования жевательной резинки в жизненном мире советского ребенка 1960–1980-х годов; охарактеризовать культурные практики за рамками криминального приключения и корыстного обмена; осветить роль жевательной резинки в контексте социализации последних советских поколений.

**Хронологические рамки исследования.** К.А. Богданов предлагает в качестве начала фетишизации жвачки избрать 1957 г. – год, отмеченный проведением Всемирного фестиваля молодежи и студентов в Москве и “сопутствующими ему послаблениями погранично-визового режима, значительно увеличившими число иностранных туристов в СССР”. Однако отметим, что первая статья в “Пионерской правде”, осуждающая приобретение подростками жевательной резинки, появилась в 1961 г. – описывались события, происходившие в Риге<sup>1</sup> (Кудряшѳв 2020: 64). А в середине 1960-х годов в “Комсомольской правде” началась кампания по борьбе с вестренизированной молодежью, которая порицалась в том числе за незаконную торговлю с моряками-иностранцами “ради полосатых носков и дюжины упаковок жвачки” (Ципурский 2013: 61). Принимая во внимание эти бесспорные факты, рискнем утверждать, что первую волну массового приобщения советских детей к жвачке следует датировать серединой 60-х годов XX в. В определенной мере об этом свидетельствует справка Управления по иностранному туризму при Совете министров СССР, датированная 1967 г., где цитировались высказывания туристки из США: “Почему в Советском Союзе не производят жевательную резинку? <...> Ваши мальчишки постоянно выпрашивают... жевательную резинку” (Васькин 2017: 274). Важно подчеркнуть, что вхождение жвачки в жизнь советских детей растянулось на два десятилетия и при этом имело явно выраженную локальную дифференциацию. Что же касается конца процесса фетишизации жвачки, здесь мы солидаризируемся с К.А. Богдановым: это вторая половина 1980-х годов – эпоха перестройки. Действительно, в это время жвачка становится доступной для значительной части населения страны: отечественная продукция продается свободно, хотя и не везде, “из тени выходят” перекупщики, поэтому многие граждане приобретают и импортную жвачку (Богданов 2015: 74–75).

**Методология исследования.** Исследование предусматривало сбор и интерпретацию нарративно-ориентированных полуструктурированных интервью (Арапова 2018). В своих ответах на вопросы и в свободных повествованиях респонденты вспоминали свое детство (1950–1980-е годы). Фрагмент интервью, направленный на реконструкцию роли жевательной резинки в жизненном мире советских детей, включал опорные вопросы, призванные восстановить обстоятельства первого употребления этого лакомства (датирование события, источник приобретения, действия участников), его внешний вид, способ приобретения. Вопросы о субъективной значимости жевательной резинки не задавались, но многие респонденты проговаривали свое отношение к ней. Интервьюирование было проведено в 2018–2020 гг. в рамках экспедиций в Рязань, Кострому, Краснодар, в также в Москве и Московской области. Интервью записывалось на диктофон, а затем восстанавливалась стенограмма, которая и становилась объектом изучения. Для подробного анализа и интерпретации были отобраны 50 фрагментов интервью 36 женщин и 14 мужчин. Такой состав респондентов позволяет рассмотреть бытование жевательной резинки в среде советских девочек. В детстве участники опроса проживали: в Москве – 13 человек, в других крупных городах (от 250 до 500 тыс. жителей) – 19 человек, в селах и деревнях – 12 человек, в малых городах и поселках – 6 человек, т.е. в выборке преобладают горожане. В географическом плане выборка выглядит так: преимущественно

это европейская часть РСФСР (более 4/5), однако отдельные респонденты жили в Азербайджанской и Казахской ССР, в Сибири и на Дальнем Востоке. Таким образом, из рассмотрения выпали портовые города и приграничные территории. Фактически ниже анализируются две группы данных, характеризующих ситуацию с жевательной резинкой: это ответы респондентов, проживавших в Москве, где контакты с иностранцами были достаточно частыми, и тех, кто провел свое детство в регионах, ограниченных в таких коммуникациях.

Если опираться на отечественную интерпретацию теории поколений, то получается, что в выборке преобладают (более 2/3) представители “поколения X” (1968–1977 г.р.), а тех, кого можно отнести к поколению “бэбибумеров” (1946–1967 г.р.), – менее трети. Советские бэбибумеры попробовали жевательную резинку в среднем в 13 лет, а представители следующего поколения – поколения X – на три года раньше (в 10 лет).

Материалы полуструктурированных интервью были дополнены сведениями из мемуаров тех, чье детство прошло в крупнейших городах СССР: москвичей С.П. Проскурина (1950 г.р.), П.М. Алешковского (1957 г.р.), М.А. Ширвиндта (1958 г.р.) и К.Г. Цивилева (1965 г.р.), ленинградцев С.М. Миронова (1953 г.р.) и С.С. Гречишкина (1971 г.р.). В воспоминаниях С.М. Миронова и К.Г. Цивилева есть отдельный рассказ, названный “Жвачка” (*Миронов 2020: 17–19; Цивилев 2020: 79–86*). В мемуарах С.С. Гречишкина жевательная резинка упоминается четырежды (*Гречишкин 2020: 12–15, 102–104, 108, 176*), а у П.М. Алешковского, С.П. Проскурина и М.А. Ширвиндта – один раз – как иллюстрация к самостоятельным сюжетам (*Алешковский 2020: 246; Проскурин 2019: 26–28; Ширвиндт 2018: 112*). Представляют интерес отдельные эпизоды художественных произведений, связанные с жевательной резинкой. Речь идет об “Острове неопытных физиков” К.И. Домбровского и о “Мальчике на главную роль” К.Н. Михайловской и М. И. Шамкова.

Тексты интервью и мемуаров изучались с помощью контент-анализа (частотная и нечастотная модели), отдельные предположения формулировались на основе интерпретации текста “методом внимательного чтения”. Обобщение данных интервью позволяет предложить периодизацию употребления жевательной резинки советскими детьми. *Первый этап* (1965–1978 гг.) – 22 свидетельства респондентов, значительная часть которых – москвичи. В этот период товар в СССР массово не производился. Большинство опрошенных (2/3) указывают на то, что жевательная резинка была привезена из-за рубежа (подарки от иностранных делегаций, работа или служба за рубежом, зарубежный туризм и т.п.). *Второй этап* (1979–1986 гг.) – 20 свидетельств<sup>2</sup>. Жевательная резинка производится в Советском Союзе и продается в киосках “Мороженное” и “Союзпечать”; на покупку в сети розничной торговли по месту жительства указали 2/5 участников опроса, 1/3 – по-прежнему получали лакомство из-за рубежа, 1/4 респондентов связывали его приобретение с поездкой в Москву или в Прибалтику. Половина опрошенных первое употребление жвачки отнесли к периоду 1975–1981 гг.; эти данные соответствуют широкому распространению лакомства, к тому же, как указывает К.А. Богданов, к 1977 г. “символическая ценность жевательной резинки в подростковой среде достигает своего пика” (*Богданов 2015: 74–75*).

Из марок импортной жевательной резинки респонденты называют “Wrigley’s Spearmint”, “Love is”, “Bomby Bom”, “Turbo”, польский “Лёлик и Болик”, из отечественных – “Ну, погоди” и “Три поросенка” (Галлиннской фабрики “Kalev”), продукцию фабрики “Рот Фронт” (клубничная, апельсиновая, малиновая, кофейная и мятная). Респонденты хорошо помнят, сколько стоила жевательная резинка в официальной торговой сети: кубик (в форме “ириски”) импортного

или отечественного производства – 15–20 коп., упаковка с пятью пластинками советского производства – 50–60 коп. На рынке (“с рук”) жевательная резинка стоила 1–3,5 руб. (ПМА 1: Муравьев; ПМА 4: Литвинцева). Для одних лакомство было “дорогим” или “очень дорогим”, для других – “не дорого – всего 15 копеек”, “мы могли себе это позволить” – все зависело от достатка семьи.

### Очарованность и одержимость жевательной резинкой

*Подумаешь, соломенная шляпка!  
Безделица какая-то и тряпка...*

(Песня о соломенной шляпке. Б. Окуджава)

О том, что жевательная резинка действительно была символическим капиталом (П. Бурдые), фетишем в жизни некоторой части советских детей свидетельствует воспоминание К.Г. Цивилева: слухи о продаже “фирменной” жвачки в киосках “Мороженое” 1 мая привели к столпотворению подростков в этот выходной день возле павильонов (*Цивилев 2020: 79*). Для характеристики этого кондитерского изделия участниками опроса, даже спустя десятилетия, использовались эпитеты: “невероятное”, “восторг”, “чудо”, “сокровище”, “хит начальных классов, начала 80-х”. Респонденты отмечали, что употребление жевательной резинки было “овеяно ореолом вожеленности... продукт был редким и желанным среди детей” (*Ширвиндт 2018: 112; ПМА 1: Балабанова, Ефремов; ПМА 3: Бабкова, Бурова*).

Обратимся к предпосылкам фетишизации жевательной резинки в жизненном мире советских детей:

– прежде всего, *соответствие лакомства детской психофизиологической потребности что-то жевать*. Не знаящие жевательной резинки советские дети жевали битум, смолу деревьев и даже оконную замазку (*Миронов 2020: 18; Раззаков 2017: 211; ПМА 1: Аристова, Красицкая; ПМА 3: Гинц, Манохина*);

– *необычные вкус и аромат*, несомненно привлекавшие детей (ПМА 1: Балабанова; ПМА 2: Ефремова; ПМА 3: Бабкова, Бурова, Гинц и др.): “вкус ее был совершенно необыкновенным – смесь клубники, банана и ванили” (*Гречишкин 2020: 14*). Вспоминая сегодня вкус жевательной резинки, респонденты используют выражения: “натуральный” (ПМА 2: Печкур; ПМА 3: Нельзина); “нравился процесс жевания чего-то мягкого, ароматного... свои восторженные эмоции... помню до сих пор” (ПМА 3: Бабкова); “жевательная резинка была не такая, как сейчас... она была фруктовая” (ПМА 1: Муравьев). Это восторженное удивление от вкуса, которое участники опроса сохранили в памяти, объясняется, скорее всего, тем, что советские люди не были знакомы с пищевыми добавками, которыми пользовались за рубежом. Действительно, компании – изготовители жевательной резинки уделяли большое внимание вкусу изделия: резинка “Donald” выпускалась с комбинированным фруктовым вкусом (“тутти-фрутти”), “Turbo” – с ароматом персика, позже и других фруктов, “Love is” содержала два вкуса (“любовь двух фруктов”) и т.д. Справедливости ради нужно отметить, что не все вкусы воспринимались одинаково, так, мятный нравился далеко не всем детям (ПМА 1: Аристова);

– возможность *достаточно долго* использовать жевательную резинку (особенно импортную), – изделие длительное время не теряло вкуса: “ее можно жевать столько, сколько захочешь, пока не надоеет”; “жуешь долго-долго... вытацишь, в бумажку завернешь, а потом пройдет какое-то время опять жуешь, пойдешь гулять и жуешь жвачку, ну казалось, это классно, здорово”; “могла

целый день жеваться” в отличие от привычных конфет (ПМА 1: Костылева; ПМА 3: Бабкова, Макарова). Одну пластинку жевали месяц, приклеивая на ночь к нижней части парты (*Ширвиндт* 2018: 112).

Однако даже рассчитанная на длительное употребление импортная жевательная резинка рано или поздно теряла свой вкус. Тогда вступали в силу советские культурные практики многократного использования вещей (*Васькин* 2017: 185–187). В условиях дефицита советские дети изобретали способы продления времени эксплуатации изделия: “если изжевывалась, то да, макали в варенье и снова жевали, если она оставалась тянучей” (ПМА 1: Костылева; ПМА 2: Околов). В воспоминаниях отражаются и такие культурные советские практики, как сугубая бережливость (на ночь лакомство убрали в холодильник, клали в холодную воду, употребляли небольшими частями, растягивая удовольствие [ПМА 2: Киселев, Крупина; ПМА 3: Бабкова]), создание запасов (при возможности жвачку старались запастись впрок) (*Гречишкин* 2020: 176);

– *пластичность* жвачки (возможность растягивать, надувать пузыри, ничего аналогичного в советском пищевом производстве не производилось [*Богданов* 2015: 80]). Фактически советским детям жевательная резинка представлялась “не... лакомством, а какой-то необыкновенной забавой”; “старались ее растягивать... такими веревками... пожуешь и попытаешься растянуть – ох, красота”; “было прикольно, особенно пузыри из нее надувать”; “самой впечатляющей была та жвачка, которую можно надуть, это было забавно, интересно” (ПМА 1: Костылева; ПМА 3: Бабкова, Бурова; ПМА 4: Литвинцева);

– *разнообразие форм* импортной жевательной резинки. Они производились в виде сигареты, шарика, кубика, пластинки (ПМА 1: Красицкая; ПМА 2: Ситникова, Шушунина; ПМА 3: Голованова, Ермошина, Подгорная);

– *броская упаковка* также способствовала созданию привлекательного образа заморской диковинки: “красивого цвета, в разноцветной обертке, разной формы, яркая”; “ярко фиолетовая с золотистыми по краям окантовками обертка, очень красивая” (ПМА 2: Ефремова, Красицкая; ПМА 3: Гинц, Маляренко).

Кроме самого кондитерского изделия в упаковке был “вкладыш” – яркая картинка, выполненная на особой бумаге. Так, на вкладышах “Turbo” были фотографии автомобилей, мотоциклов, иногда других транспортных средств, у “Donald” – истории из диснеевских мультфильмов, у “Love is” – юмористические изображения взаимоотношений мальчика и девочки (шутливые образы любви). Вот как это вспоминают респонденты: «...жвачка была... с вкладышем, для нас это было в диковинку», “Bubble Gum” была... с Микки Маусом... “Turbo” – ...с автомобилями, на которые было интересно посмотреть, ведь таких машин у нас никогда не было»; “вкладыши нравились, даже больше, чем жвачка” (ПМА 1: Муравьев, Шиварева; ПМА 3: Епремян).

Найдены подтверждения демонстративного употребления жевательной резинки (*Богданов* 2015: 82) для поддержки статуса сверстников: “это было модно”; “считалось очень круто, если у кого-то была жвачка”; “можно было хвастаться среди одноклассников” (ПМА 1: Борисов; ПМА 2: Киселев, Н.И. Молторенко; ПМА 3: Таныгина).

Однако нужно признать, что далеко не для всех советских детей жевательная резинка становилась “тотемом”: “жвачке я предпочитала конфеты”; “не люблю жвачки и никогда не любила”; “я ее не любила”; “относилась к этому очень равнодушно”; “фанатизма к жвачкам не было, хоть они мне и нравились”; “я бы не сказала, что это любимое мое лакомство” (*Богданов* 2015: 81; ПМА 1: Аристова, Реснянский; ПМА 3: Илюхин, Подгорная, Сысоева, Макарова, Удод; ПМА 4: Самойлова). Среди тех, кто индифферентно относился к употреблению жевательной резинки, преобладали девочки.

## Жевательная резинка и монетарные практики советских детей

*Их тяжелая юность прошла  
Вдалеке от вещей,  
Тех, которые так переполнили  
Доверху нас.  
(Я получил эту роль. Ю. Шевчук)*

Причиной превращения жевательной резинки в обменный фетиш советских детей содействовала сама практика детского обмена – «завидев товарища, играющего с какой-нибудь новой интересной штуковиной, мы сразу говорили: “Круто! На что меняешь?”» (Михайловская, Шамков 1979: 101); “...ходовым объектом бартера оставалась жвачка” (Гречишкин 2020: 102). Именно жевательная резинка оказалась наиболее конвертируемой из всех привлекательных для детей вещей (Богданов 2015: 82).

Яркие и привлекательные вкладыши от импортной жевательной резинки стали объектом обмена, покупки и азартных игр. Нельзя сказать, что до этого в Советском Союзе не было соответствующих детских субкультурных практик – были и “орлянка”, и “расшибалочка”, и “пристенки”, и другие. Однако обертки и вкладыши оказались наиболее сообразными этой социокультурной функции. Младшие школьники ими менялись, покупали их друг у друга, коллекционировали; причем, как вспоминают очевидцы, “это какой-то бум был”. Вкладыши оценивались в детском сообществе в зависимости от степени престижности (дефицитности), учитывались физические параметры (размер и вес), материал или место изготовления, эстетичность исполнения (Головин 2013: 245; Раззаков 2017: 217; ПМА 1: Аристова, Костылева; ПМА 2: Киселев). Культурные практики обмена, покупки и азартных игр обеспечивали реализацию детьми права собственности на эти предметы. Вкладыши становились “детской валютой”, обладавшей стоимостью и полезностью, имеющей свой денежный эквивалент и курс конвертации (Головин 2013: 244–249). Не совсем линейно и прямо (в отличие от взрослых аналогов) вкладыши реализовывали такие социальные функции денег, как ликвидность, платежеспособность, накапливаемость, они могли рассматриваться в качестве сокровищ. Эти игровые деньги становились объектом долговых отношений, наследования и краж (Головин 2013: 251–254; Осорина 2020: 186).

Не только вкладыши, но и сама жевательная резинка выполняла функцию “сокровища”, а следовательно, также могла стать объектом кражи: “когда Дэн уехал домой, я в ужасе обнаружил, что весь мой неприкосновенный запас жвачки Donald, который лежал на полке в детской комнате, бесследно исчез. Естественно, моя дружба с Дэном закончилась” (Гречишкин 2020: 176). Жевательная резинка использовалась и как эквивалент денег (напр., выполняла функцию оплаты услуги). В воспоминаниях М.А. Ширвиндта есть эпизод, когда подросток жевательной резинкой подкупает одноклассницу, которой было поручено следить за его поведением и доносить завучу (Ширвиндт 2018: 112), а одна из респонденток отмечает, что за жвачку можно было приобрести возможность списать домашнюю работу у отличника (ПМА 1: Костылева). Собранные полевые материалы и проанализированные мемуары не подтверждают факты, изложенные в “Пионерской правде” (Кудряшёв 2020: 62), – об использовании жевательной резинки для подкупа школьниками хулиганов (чтобы компенсировать недостаток физической и нравственной силы), хотя полностью отрицать вероятность этого нельзя.



Производители жевательной резинки с помощью вкладышей стимулировали продажи, поскольку перед детьми открывались новые возможности в коллекционировании. Этот маркетинговый прием срабатывал и в ситуации дефицита – не по-советскому яркие вкладыши жевательных резинок не просто обеспечивали культурные практики коллекционирования (Кудряшёв 2020: 62), но и создавали ажиотаж: “мы, конечно, грезили этими жвачками, потому что в них были интересные цветные вкладыши с сюжетами мультфильмов, позже с автомобилями. Мы их собирали, коллекционировали, менялись друг с другом” (ПМА 1: Костылева); “не помню, как ее опробовала, не помню свои ощущения, но я помню, что у меня остались эти фантики, я их очень долго хранила” (ПМА 1: Аристова).

Дефицит жевательной резинки не только способствовал ее фетишизации (возникло стремление обладать ею), но и подвигал часть подростков к использованию практик незаконного или, по крайней мере, общественно порицаемого ее приобретения (Васькин 2018: 274): к покупке импортных образцов жвачки у швейцаров столичных гостиниц, где проживали иностранцы; к торговле на толкучке в подземном переходе на пересечении ул. Горького и пр. Маркса. “Это были, как правило, очень brutальные ребята, драчуны и хулиганы, из неблагополучных семей, они не боялись. Но единственная проблема: у них не было денег, поэтому в течение дня они отнимали карманные деньги у младших и слабых” (ПМА 3: Филимонов). Действия по приобретению импортных товаров были сопряжены с многочисленными рисками: с поимкой милицией, общественным осуждением по месту учебы, родительскими наказаниями, столкновениями с конкурентами (Кудряшёв 2020: 60, 63, 64). Подростками – добытчиками жевательной резинки двигали склонность к неизведанному, стремление к опасностям и риску, к игре с судьбой, к обретению славы и переживанию эмоций героя. Совокупность этих обстоятельств может быть квалифицирована как “подростковое приключение” (Куприянов 2011: 250–251; Турыгин, Миновская 2017: 219–220). Это приключение для его участников субъективно, скорее всего, было сродни игре в разбойники, в которой экзистенциально важно было ощущение свободы, не исключается и притягательность романтики воровского мира (Куприянов, Кудряшёв 2021). Кроме этого, приобретение жевательной резинки могло обуславливаться двумя мотивационными факторами: “стремлением пополнить собственные запасы” (Богданов 2015: 81) и собственно заработком. Есть основания полагать, что развитие предпринимательской позиции части последнего советского поколения происходило за счет участия в таких культурных практиках, как игра в фантики и “школьная фарцовка” (покупка или обмен у иностранных туристов жевательной резинки или других “ценностей” с последующей перепродажей в школе) (Головин 2013: 241). Для большинства же учеников московских школ конца 1960-х годов криминальные способы приобретения импортных товаров были неприемлемыми, а подростки, совершавшие подобные проступки, исключались из круга общения сверстников (ПМА 3: Подгорная). На школьников ощутимое влияние оказывала кампания 1961 г. по борьбе с валютчиками и фарцовщиками (ПМА 3: Филимонов).

В повести К.Н. Михайловской и М.И. Шамкова описываются два варианта обмена с использованием жевательной резинки: корыстный – с предложением махнуть на что-нибудь “ценное” и бескорыстный – дарение другу (Михайловская, Шамков 1979: 101–103). Реконструкция второго варианта – реципрокного обмена – расширяет наши представления о жизненном мире советских детей.

## Жевательная резинка как объект дарения

*Чтоб дружбу товарищ пронес по волнам,  
Мы хлеба горбушку – и ту пополам! <...>  
Тебе – половина, и мне – половина!  
(Товарищ. А. Прокофьев)*

Было бы ошибочно рассматривать жевательную резинку исключительно в контексте корыстного обмена, наоборот, лакомство становилось у советских детей объектом генерализованной реципрокности (М. Салинс) – безвозмездной помощью-распределением тем сверстникам и более младшим, которые “заведомо не смогут отдарить” (Белик 2013: 39).

Часть респондентов (2/5) на вопрос “При каких обстоятельствах Вы впервые попробовали жевательную резинку (жвачку)?” отвечали: “Угостили/угощали” или “Делились”. Пример показывали взрослые, приезжавшие из-за границы: в качестве небольших презентов они привозили жвачку. В позднесоветский период жевательная резинка стала актуальным объектом дарения (ПМА 1: Красицкая, Шиварева; ПМА 3: Макарова, Пикалёва). Угощали друг друга одноклассники и ученики разных классов одной школы (ПМА 1: Костылева; ПМА 2: Подгорная; ПМА 4: Самойлова). С.С. Гречишкин, несколько педалирующий контекст материальной выгоды в своих воспоминаниях, пишет:

Один раз мне сильно повезло. ...со мной разговорился добродушный девятиклассник Миша... Я поведал, как трудно в последнее время выменять “Дональда”. На что Миша сказал, что у него есть целый блок жвачки и что он мне принесет. Я не поверил, конечно. Но на следующий день он подошел ко мне и подарил целую пачку настоящей привозной Wrigleys. Это была незабываемая щедрость (Гречишкин 2020: 104).

Подобная история встретилась нам в интервью одной респондентки: «мне перепала жвачка от каких-то приятелей, либо во дворе, либо в классе. Помню одноклассник мне подарил целю пачку жвачки “Wrigley’s Spearmint”» (ПМА 3: Бабкова).

Кроме одноклассников агентами безвозмездного дарения становились близкие друзья, соседи (сверстники и взрослые), приятели во дворе: “Гуляем во дворе... К одной из девочек приехали гости, я думаю, из Москвы... Она выходит и показывает жвачку на ладони, мы все начали у нее просить. Девочка угостила нас этой жвачкой” (ПМА 2: Шушунина). В интервью участников опроса относительно дарения жевательной резинки используются безличные конструкции (“кто-то угощал”, “кто-то привозил”) либо обобщения (“все друг другу передавали, угощали”). В то же время респонденты отмечают: “Если тебя кто-то угостил жвачкой, это было каким-то особым даром” (ПМА 1: Реснянский). В некоторых классах или приятельских компаниях юных москвичей “существовало негласное правило: если ты вдруг становился счастливым обладателем жвачки, то немедленно ташил пачку-другую в класс и раздавал товарищам, иногда деля пластинку пополам, чтобы досталось всем” (Алешковский 2020: 246) – эту ситуацию советские писатели изображают как само собой разумеющееся проявление мальчишеской дружбы (Домбровский 1966: 70; Михайловская, Шамков 1979: 102).

Существовали и специфические практики обмена и “дележки”. Так, в рамках переписки со сверстниками из других стран, в подавляющем большинстве социалистических, пересылались различные сувениры, в число которых зачастую входила и жевательная резинка (“жвачка мне пришла в посылке от девочки по переписке из ГДР”; ПМА 2: Болдырева). Советские дети честно делились запо-

лученным лакомством. Наши респонденты вспоминают: “делили одну жвачку на несколько частей”; “могли друг с другом делиться жвачкой... половину я ей отламывала, а половину себе”; “делили пополам, откусывали друг у друга” (ПМА 3: Таныгина; ПМА 2: Антонова, Сейидова, Шушунина).

В детском фольклоре интересно переплетались желание употреблять жевательную резинку и желание делиться ею с окружающими. Один из респондентов рассказал характерную “байку”:

... была какая-то жвачка, которую можно было бы жевать, и она увеличивалась в размере. А это было неспроста, потому что в то время, если кому-то удавалось заполучить жвачку, то было не зазорно поделиться с другом, дать ему пожевать. Так вот мы мечтали о том, что любой друг мог бы поделиться с тобой, оторвать кусочек, которым ты бы впоследствии делился с другими (ПМА 1: Ефремов).

Вполне естественно для советских детей при виде жевательной резинки звучала просьба товарища “Дай дожевать!” (*Ширвиндт* 2018: 112). Свойства жевательной резинки породили культурную практику “дожевывания”: “было не зазорно поделиться с другом, дать ему пожевать”; “одну резинку жевали целой компанией”; “жевали друг за другом – один пожевал, дает другому пожевать, то есть на несколько человек хватало этого вкуса”; “могли жевать целый день, еще и приклеить ее вечером на бумажку, утром еще встать, пожевать”; «жвачка могла пройти по кругу, по очереди по 10 раз, говорили: “Дай пожевать”, пережевывали друг за другом, хранили ее... чтобы пожевать завтра» (ПМА 1: Аристова, Ефремов, Красицкая, Костылева; ПМА 3: Манохина, Макарова, Филимонов; ПМА 4: Самойлова).

### **Жевательная резинка в контексте вестернизации**

*Ковбой – герой волшебных снов  
Меня волнуешь ты, не скрою...*

(Ковбой – герой волшебных снов. Ю. Ким)

Приобретению жевательной резинкой статуса фетиша в жизненном мире советских детей 1960–1980-х годов несомненно содействовало то, что это кондитерское изделие выступало символом зарубежья, Запада. Кроме того, оно вписывалось в наметившуюся в СССР тенденцию вестернизации еды (*Лебина* 2019: 419, 425–431). Жевательная резинка была своего рода символом другой, недоступной советским людям жизни и неотъемлемой частью образа иностранца. Детский писатель К.И. Домбровский в своей книге “Остров неопытных фиков” так описывает американских моряков:

Морячки... жевали... Морячок переложил жвачку за другую щеку... Морячки стояли молча и продолжали жевать свою жвачку... Американский морячок... развернул один пакетик и показал, как надо обращаться с жевательной резинкой. Он энергично двигал челюстями и старался изобразить на своем простецком лице предельное удовольствие (*Домбровский* 1966: 66–69).

Мода на жевательную резинку приводила советских детей к невыгодным сравнениям и выводам о превосходстве качества и разнообразия импортных товаров над отечественными (*Рейли* 2015: 292). Привезенную из-за границы жевательную резинку характеризовали так: “роскошь... дефицит” (*Ширвиндт* 2018: 112); “цветомузыка вкусов у меня во рту контрастировала с унылостью пейзажа за окном... после того, как я попробовал жевательную резинку [возникло] чувство за-

висти к детям из дальних стран: там могли жевать такую резинку каждый день” (*Гречишкин* 2020: 14–15). В воспоминаниях о жевательной резинке очень часто встречаются сравнения зарубежных и отечественных изделий в пользу первых: “импортная долго вкуса не теряла, была и ароматная, и сладкая... советская так долго вкуса не держала... советские... были такие жесткие, тяжело жевались, надо было приложить усилие, чтобы их разжевать, быстро изжевывались” (ПМА 1: Костылева); “советская жвачка... мне тогда жутко не нравилась, была очень жесткой” (ПМА 3: Епремян); “появилась наша... но по сравнению с импортной ты ее чуть-чуть пожуешь, она уже как резина” (ПМА 1: Красицкая); “наши, советские... были похожи на каучук. Липучая такая, вязкая, пристаёт, когда ее жуешь и потом превращается в какую-то бесформенную массу, после нее оставалось искусственное послевкусие” (ПМА 3: Нельзина); “купил... советскую жвачку, апельсиновую. ...была плохого качества: плохо жевалась, во рту распадалась” (ПМА 3: Маляренко); “запах был вкусный и насыщенный, ну и вкус, не то что продавали в наших магазинах” (ПМА 3: Гинц); “жевательную резинку впервые привез родственник из Германии, потом покупали советскую, но ее вкус даже близко не был так хорош” (ПМА 2: О.С. Молторенко); “[если] советскую... жевать можно было только один день, то эту можно было жевать неделю, хранить и брать опять жевать” (ПМА 4: Литвинцева); “если была возможность купить импортную жвачку, покупали импортную” (ПМА 3: Манохина). Жевательная резинка вписывалась в волшебный мир импортных вещей, который был так притягателен для советских школьников, столкнувшихся с этим миром и очарованных им: «я лишь хотел много иностранных фломастеров, карандашей, разноцветных стирательных резинок и наклеек. <...> Хотел отдельную комнату, цветной телевизор... сладостей – “Киевских” тортов, шоколадок, пепси-колы, “Дональдов”» (*Гречишкин* 2020: 108). Принадлежность жевательной резинки к иномиру зарубежья, явно превосходящего СССР, можно проиллюстрировать сомнениями советских школьников в конце 1970-х годов: «Скорее китайцы в космос полетят, чем “Рот-Фронт” жвачку начнет выпускать» (*Цивилев* 2020: 80).

Формированию образа жевательной резинки как *заморской диковинки* в сознании советских детей содействовала культурная практика приобретения родственниками или близкими за рубежом этого кондитерского изделия для последующего дарения детям. В текстах интервью зафиксированы следующие *источники приобретения* импортной жвачки (ПМА 1: Красицкая; ПМА 2: Ефремова; ПМА 3: Епремян, Голованова, Илюхин, Подгорная, Филимонов; ПМА 4: Самойлова; *Раззаков* 2017: 211):

– *работа или военная служба за рубежом* (“папа работал в Германии”; “соседи работали в Африке по контракту”; “родители работали в Анголе”; “приятель родителей из командировки во Францию”; “брат папы работал на рыболовецком судне, по всему миру ездили”; “возвращались из армии ребята, которые служили за границей”; “дядя служил в Польше”; “сосед служил во внешней разведке”; “мой старший брат служил в армии за границей”; “родители подруги работали в Англии в дипкорпусе”);

– *туристические поездки за рубеж* (“привозили родственники из-за границы”; “родители одноклассницы поехали в Болгарию и привезли”; “родители вернулись из-за границы”; “привез родственник из поездки в Германию”; “из Алжира привезли родственники”; “папин ученик привез из Египта”; “друг ездил в Болгарию”; “сама в 10 классе привезла из поездки во Францию”);

– *общение с иностранцами в СССР или переписка с зарубежными друзьями* (“получила по почте от девочки – подружки по переписке из ГДР”; “участники иностранной делегации раздавали во Дворце пионеров”; “на зарубежной выставке в Москве”).

М.А. Ширвиндту жевательную резинку в подарок из-за рубежа привозил дядя – известный архитектор, С.С. Гречишкину – подарила родственница, вышедшая замуж за гражданина Судана. С.М. Миронов впервые попробовал жвачку благодаря поездке в г. Лиепая – лакомством угостила родственница, работавшая в морском порту. С.П. Проскурину жевательная резинка была подарена участницей финской делегации, посещавшей пионерский лагерь.

Как уже было отмечено выше, в “Пионерской правде” – главном подростковом периодическом издании была развернута настоящая “травля” жевательной резинки. Советские пропагандисты видели в потребителе этого продукта хрестоматийный образ американца – идеологического врага Советского Союза (Кудряшёв 2020). Однако взрослые, привозившие из-за границы жевательную резинку, на бытовом уровне преодолевали официальные идейные установки. В воспоминаниях респондентов не обнаруживается следов пережитого чувства вины за коллекционирование предметов, чуждых советскому пионеру. Такое отношение навязывалось воспитывающим дискурсом, но либо не воспринималось читателями “Пионерской правды” (Там же: 63), либо стерлось в сознании.

### **Жевательная резинка как индикатор социального неравенства в СССР**

*У нее, у нее на окошке – герань,  
У нее, у нее – занавески в разводах,  
У меня, у меня на окне – ни х...,  
Только пыль, только толстая пыль на комодах...  
(У нее все свое. В. Высоцкий)*

Культурные практики, связанные с приобретением и потреблением жевательной резинки, несомненно, обогащали представления советских детей о социальных отношениях (в том числе о социальном неравенстве в СССР). Образ жевательной резинки, хотя и не всегда осознанно, связывался с социальным статусом и материальным благополучием: “Дядя... работал по снабжению, зам. министром по торговле был... у них [дома] был такой ящичек в тумбочке в спальне, и там жвачки лежали” (ПМА 2: Титова); “чтобы купить [жевательную резинку] обычный советский человек должен был для начала стать необычным советским человеком” (Цивилев 2020: 80). Образ жвачки отражал и имущественные различия: “Люди жили по-разному – кто-то побогаче, кто-то победнее, конечно, такой сильной (как сейчас) градации не было, но семьи отличались: у кого-то много детей было, так что не могли себе позволить” (ПМА 1: Костылева).

Доступность жевательной резинки была связана с поездками за рубеж либо по работе, либо в качестве туриста, а следовательно, и с привилегированным положением. Привозились и собственно лакомство, и “чеки”, на которые можно было “отовариться” в специализированных магазинах “Березка” (Цивилев 2020: 80). Действия моряков торгового флота, которые могли купить резинку за рубежом или реализовать чеки в магазинах “Альбатрос” – аналоге “Березки”, можно отнести к этому сценарию (Кудряшёв 2020: 65).

Кроме того, жевательная резинка олицетворяла социальное и культурное неравенство между различными регионами страны: между обеспеченной столицей и находящимися на особом положении прибалтийскими республиками и испытывавшей дефицит самых разных товаров провинцией, между прогрессивным городом и отстающим селом. “В Москве... можно было купить... в Рязани этого ничего не было... Из Москвы возили все. ...в Рязани не было практически ничего” (ПМА 1: Аристова). Жительница д. Шлыково Костром-

ской области впервые попробовала жевательную резинку благодаря брату, который привез лакомство из Таллина (ПМА 2: Рагулина). Подростки, проживавшие в портовых городах, чтобы “разжиться жвачкой”, отправлялись в порт... (Миронов 2020: 18–19).

Приобретение жевательной резинки связывается в мемуарах и воспоминаниях наших респондентов с фарцовкой: “можно было купить только у фарцовщиков”; “импортную... фарцовщики продавали”; “у перекупщиков ее покупали”; “приезжал молодой парень, который перепродавал, мы у него покупали”; “ездили на барахолку и покупали различные вещи или жевательную резинку” (ПМА 1: Балабанова, Борисов; ПМА 2: Смирнова; ПМА 3: Корнеева, Манохина, Таныгина). Существовал еще один экзотический способ приобретения – покупка у цыган (ПМА 3: Корнеева; Цивилев 2020: 80).

Культурные практики приобретения жевательной резинки “просвещали” советских детей о такой стороне социальных отношений в обществе товарного дефицита, как “блат” (знакомства): “нужно было искать того, кто может через кого-то где-то достать... сначала нужно было найти тех людей, которые могут достать, выйти на тех, кто может ее достать” (ПМА 3: Гинц). Еще одна реальность советской жизни – очереди и ограниченность отпуска товара “в одни руки” (Раззаков 2017: 215–216). Вот типичная картина тех лет: “Стояла очередь, человек 100, наверное, поштучно или по две штуки продавали [жевательную резинку]” (ПМА 2: Титова).

\* \* \*

Антропологическое исследование роли жевательной резинки в жизненном мире советских детей предусматривает реконструкцию ее пространства (возникающих социальных связей и отношений) и редукцию ее социального значения. Анализ предпосылок фетишизации жвачки среди части подростков в СССР свидетельствует о взаимосвязи практического и символического аспектов бытования вещей, об обусловленности социального статуса утилитарными свойствами изделия. Физико-химические свойства жевательной резинки обеспечивали физиологическое удовольствие за счет удовлетворения потребностей в длительном жевании, в оральных забавах, в удивлении (вкус, аромат, пластические свойства, яркость упаковки).

Детские практики, связанные с жевательной резинкой, органично встроились в существовавшие ранее социальные и культурные конструкции (практики безвозмездного обмена и монетарные практики, практики коллекционирования). Обертки и вкладыши оказались объектами, подходящими для бартера, покупки/продажи и азартных игр, заменив конфетные фантики, а среди части советских детей они обрели функцию денег (обладали ликвидностью, выступали средством платежа и накопления, становились сокровищем, объектом долговых отношений, краж и наследования). В то же время в рамках специфической детской субкультуры жевательная резинка была и объектом безвозмездного дарения, а норма делиться с окружающими сверстниками, существовавшая в детских сообществах, породила своеобразную культурную практику дожевывания, жевания по кругу.

Анализ полевых материалов и мемуаров позволил уточнить представления о стратегиях приобретения и употребления жевательной резинки до массового ее распространения. Наиболее часто встречалась стратегия *регулярного инфантильного потребления* (характерна для детей разного возраста и пола), детерминированная фактической невозможностью самостоятельно добыть желанное лакомство, предусматривавшая ожидание подарка, уравнительное распределе-

ние жвачки. Много общего с первой стратегией имела стратегия *ситуативно-го инфантильного потребления*, когда получение жевательной резинки было связано с единичными случаями (неожиданным даром). Стратегия *индифферентного отношения* к жвачке выражалась в субъективной незначимости ее потребления, хотя и не означала сознательного отказа (эта линия поведения была более характерна для девочек). Наиболее яркой являлась стратегия *криминального приключения* (авантюрного предпринимательства), свойственная подросткам-мальчикам, проживавшим в местах активной международной коммуникации (туристические и политические центры, центры внешней торговли, территории присутствия иностранных специалистов).

Способы потребления этого кондитерского изделия вобрали в себя специфические культурные практики населения СССР: многократное использование одной и той же вещи (различные приемы продления времени эксплуатации), бережливое использование, создание запасов.

Жевательная резинка стала для советских детей своего рода символом Запада, наглядно иллюстрирующим превосходство качества и разнообразия импортных товаров над отечественными. мода на жвачку, привезенную из-за рубежа, с одной стороны, вносила свой вклад в формирование привлекательного образа зарубежного потребительского рая. С другой стороны, желание обладать лакомством приводило к осознанию детьми ряда аспектов реальной жизни: трудностей в приобретении товара, ограниченного доступа к нему, существования различных типов социального неравенства в стране. Процессы вестернизации и консьюмеризации в СССР стимулировали потребление жевательной резинки советскими детьми, однако используемые при этом культурные практики стали модификацией традиционных устойчивых способов поведения.

Собранный эмпирический материал не позволил в полной мере осветить различия в оценке детьми жевательной резинки (в зависимости от формы, вкуса, вкладыша и т.д.), охарактеризовать практики “школьной фарцовки” и модели взаимодействия школьников-фарцовщиков с представителями правоохранительных органов.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Рижский морской порт представлял собой к началу 1960-х годов крупный центр международной торговли, через который в СССР поступали экспортные товары.

<sup>2</sup> Часть респондентов не смогли точно вспомнить, когда впервые попробовали жевательную резинку.

### *Источники и материалы*

*Алешковский 2020* – *Алешковский П.М.* Секретики. М.: АСТ, 2020.

*Гречишкин 2020* – *Гречишкин С.С.* Все нормально: жизнь и приключения советского мальчика. М.: Захаров, 2020.

*Домбровский 1973* – *Домбровский К.И.* Остров неопытных физиков. М.: Детская литература, 1973.

*Миронов 2020* – *Миронов С.М.* Серёга. М.: БИНОМ; Лаборатория знаний, 2020.  
*Михайловская, Шамков 1979* – *Михайловская К.Н., Шамков М.И.* Мальчик на главную роль. М.: Детская литература, 1979.

*Проскурин 2019* – *Проскурин С.* Отрок. М.: Деловой двор, 2019.

*Ширвиндт 2018* – *Ширвиндт М.А.* Мемуары двоечника. М.: Э, 2018.

*Цивилев 2020* – *Цивилев К.Г.* Муравей: рассказы про бедное советское детство. М.: Издательские решения, 2020.

- Раззаков 2017 – Раззаков Ф.И.* Наше лучшее детство. М.: Алгоритм, 2017.
- ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Рязань, февраль 2020 г. (информанты: Т.А. Аристова, 1973 г.р.; А.А. Балабанова, 1973 г.р.; А.М. Борисов, 1971 г.р.; С.Н. Ефремов, 1972 г.р.; В.В. Костылева, 1970 г.р.; Н.Н. Красицкая, 1969 г.р.; О.В. Макарова, 1973 г.р.; С.Ю. Муравьев, 1973 г.р.; Д.В. Реснянский, 1971 г.р.; Е.В. Шиварева, 1968 г.р.).
- ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиции в г. Кострому, март–июнь 2020 г. (информанты: А.А. Антонова, 1966 г.р.; Н.Н. Гольшева, 1968 г.р.; Т.И. Ефремова, 1958 г.р.; В.Ю. Киселев, 1973 г.р.; А.С. Крупина, 1970 г.р.; Н.И. Молторенко, 1973 г.р.; О.С. Молторенко, 1971 г.р.; В.С. Околов, 1972 г.р.; О.В. Печкур, 1971 г.р.; Л.И. Рагулина, 1966 г.р.; Л.Н. Сейидова, 1968 г.р.; В.А. Ситникова, 1960 г.р.; Н.А. Смирнова, 1972 г.р.; У.Ю. Титова, 1967 г.р.; Е.А. Шушунина, 1959 г.р.).
- ПМА 3 – Полевые материалы автора, г. Москва, ноябрь–декабрь 2020 г., январь 2023 г. (информанты: В.А. Бабкова, 1958 г.р.; Н.И. Бурова, 1970 г.р.; И.А. Гинц, 1973 г.р.; О.В. Голованова, 1970 г.р.; М.В. Епремян, 1966 г.р.; С.В. Ермошина, 1973 г.р.; А.Е. Илюхин, 1967 г.р.; М.Г. Корнеева, 1973 г.р.; А.А. Маляренко, 1970 г.р.; О.В. Макарова, 1955 г.р.; Е.В. Нельзина, 1968 г.р.; А.Е. Манохина, 1970 г.р.; К.И. Пикалёва, 1960 г.р.; А.К. Подгорная, 1961 г.р.; М.П. Сысоева, 1961 г.р.; В.В. Таныгина, 1960 г.р.; С.В. Удод, 1971 г.р.; М.Б. Филимонов, 1954 г.р.).
- ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Краснодар, май 2020 г. (информанты: Е.В. Литвинцева, 1973 г.р.; Г.С. Самойлова, 1957 г.р.).

### *Научная литература*

- Аrapова П.И.* Нарративное интервью как метод исследования внешкольной повседневности советских школьников // Сибирский педагогический журнал. 2018. № 5. С. 29–38. <https://doi.org/10.15293/1813-4718.1805.03>
- Баранов Д.А.* Образы вещей (о некоторых принципах семантизации) // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 212–227.
- Белик А.А.* Экономическая антропология в конце XX – начале XXI в.: экономика дара // Экономический журнал. 2013. № 1 (29). С. 38–45.
- Богданов К.А.* Жевательная резинка, ленинградские подростки и товарный фетишизм в условиях развитого социализма // Антропологический форум. 2015. № 25. С. 69–90.
- Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция; Республика, 2006.
- Васькин А.А.* Повседневная жизнь советской столицы при Хрущеве и Брежневе. М.: Молодая гвардия, 2017.
- Головин В.* “Биржа фантиков”: детские игровые деньги // Фетиш и табу: антропология денег в России. М.: ОГИ, 2013. С. 241–255.
- Иванова А.С.* Магазины “Березка”: парадоксы потребления в позднем СССР. М.: НЛЮ, 2017.
- Кудряшёв А.В.* Жевательная резинка в контексте повседневности советских школьников (по материалам периодических изданий 1960–1970-х гг.) // Вестник ПСТГУ. Серия IV, Педагогика. Психология. 2020. Вып. 56. С. 57–73. <https://doi.org/10.15382/sturIV202056.57-73>
- Куприянов Б.В.* Воспитание XXI в.: экзистенциальная вспышка приключения // Народное образование. 2011. № 9. С. 249–255.
- Куприянов Б.В., Кудряшёв А.В.* Борьба советских пионеров с хулиганами по материалам “Пионерской правды” 1950-х – 1960-х гг. // Электронный на-



- учно-образовательный журнал “История”. 2021. Т. 12. № 4 (102). <https://doi.org/10.18254/S207987840014386-3>
- Лебина Н.Б. Повседневность эпохи космоса и кукурузы: деструкция большого стиля, Ленинград 1950–1960-е годы. СПб.: Книга; Победа, 2015.
- Лебина Н. Пассажиры колбасного поезда: этюды к картине быта российского города: 1917–1991. М.: НЛЮ, 2019.
- Орлов И.Б., Попов А.Д. Олимпийский переполох: забытая советская модернизация. М.: ИД ВШЭ, 2020.
- Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб.: Питер, 2020.
- Рахманкулова Д.Р. Вещь как мера культуры человека. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Нижегородский гос. педагогический ун-т. Нижний Новгород, 2005.
- Рейли Д.Д. Советские бэйби-бумеры: послевоенное поколение рассказывает о себе и о своей стране / Пер. с англ. Т. Эйдельман. М.: НЛЮ, 2015.
- Синицын Ф.Л. Эпоха Брежнева: советский ответ на вызовы времени, 1964–1982. М.: Вече, 2022.
- Турьгин А.А., Миновская О.В. Идеи педагогики приключений в трудах российских педагогов-новаторов первой четверти XX в. // Вестник Костромского государственного университета. Серия, Педагогика. Психология. СоциокINETика. 2017. Т. 23. № 4. С. 218–222.
- Ципурский Г. “Комсомолу приходится объявить беспощадную и решительную войну против всех типов стилей”. Политика в отношении “вестернизированной” молодежи в Советском Союзе при Н.С. Хрущеве // Новейшая история России. 2013. № 3. С. 55–83.
- Якимова Е.В. Социальная солидарность в ракурсе западной социальной психологии (аналитический обзор) // Социологический ежегодник, 2011 / Ред. и сост. Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. М., 2011. С. 69–94.

## Research Article

**Kupriyanov, B.V. Chewing Gum in the Life World of Soviet Children in the 1960s–80s (Reconstruction Based on Modern Memories) [Zhevatel’naia rezinka v zhiznennom mire sovetskikh detei 1960–1980 godov (rekonstruktsiia po sovremennym vospominaniiam)]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 192–210. <https://doi.org/10.31857/S086954152306012X> EDN: MPAOAT ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

**Boris Kupriyanov** | <http://orcid.org/0000-0002-1041-6056> | [bvkupriyanov@yandex.ru](mailto:bvkupriyanov@yandex.ru) | Moscow City University (4 Vtoroy Selskohoziastvenny proezd, Moscow, 129226, Russia)

## Keywords

USSR, Soviet Union, Soviet childhood, chewing gum, oral history, memoirs

## Abstract

Among the few niches left by isolated but fundamental studies of chewing gum in the everyday life of Soviet children (works by K. A. Bogdanov, V. V. Golovin, A.V. Kudryashev), ideas about the specific role of this confectionery product, depending on the child’s place of residence, his gender and social environment, deserve special attention. An attempt to clarify the boundaries of the application of the fetishization construct to the interpretation of the role of chewing gum in the life world of a Soviet child was carried out on the basis of 50 semi-structured narrative-

oriented interviews conducted in Kostroma, Krasnodar, Moscow, Ryazan in 2020, and memoirs about childhood in the USSR by six authors. The results of the study confirm the exceptional subjective significance of chewing gum, its functioning as an object of commodity exchange. At the same time, there is a more widespread practice of gratuitous donation of this confectionery by children. Adventurous practices of criminal acquisition of delicacies in the 1960s–70s were localized in the cities becoming the centers of international tourism and seaports of the USSR; in Moscow, teenage boys who already had a marginal status were involved in these practices. A significant part of Moscow schoolchildren distanced themselves from adventurous entrepreneurship out of conviction or out of fear. For children who lived far from the territories covered by international communications, fetishization was significantly limited by the unavailability of chewing gum – the lack of children’s ability to purchase it independently.

### Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 23-28-00651]

### References

- Arapova, P.I. 2018. Narrativnoe interv'iu kak metod issledovaniia vneshkol'noi povsednevnosti sovetskikh shkol'nikov [Narrative Interview as a Research Method for Studying the Out-of-School Everyday Life of Soviet Schoolchildren]. *Sibirskii pedagogicheskii zhurnal* 5: 29–38. <https://doi.org/10.15293/1813-4718.1805.03>
- Baranov, D.A. 2005. Obrazy veshchei (o nekotorykh printsipakh semantizatsii) [Images of Things (On Some Principles of Semantization)]. *Antropologicheskii forum* 2: 212–227.
- Belik, A.A. 2013. Ekonomicheskaiia antropologiia v kontse XX – nachale XXI v.: ekonomika dara [Economic Anthropology at the End of the 20<sup>th</sup> – the Beginning of the 21<sup>st</sup> Century: Gift Economics]. *Ekonomicheskii zhurnal* 29 (1): 38–45.
- Bodriiia, Z. 2006. *Obshchestvo potrebleniia. Ego mify i struktury* [The Consumer Society Myths and Structures]. Moscow: Kul'turnaia revoliutsiia; Respublika.
- Bogdanov, K.A. 2015. Zhevatel'naia rezinka, leningradskie podrostki i tovarnyi fetizizm v usloviakh razvitogo sotsializma [Chewing Gum, Leningrad Teenagers and Commodity Fetishism in the Conditions of Developed Socialism]. *Antropologicheskii forum* 25: 69–90.
- Golovin, V. 2013. “Birzha fantikov”: detskie igrovye den'gi [“The Exchange of Candy Wrappers”: Children’s Play Money]. In *Fetish i tabu: antropologiia deneg v Rossii* [Fetish and Taboo: Anthropology of Money in Russia]. 241–255. Moscow: OGI.
- Ivanova, A.S. 2017. *Magaziny “Berezka”: paradoksy potrebleniia v pozdnem SSSR* [Shops “Berezka”: Paradoxes of Consumption in the Late USSR]. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie.
- Kudryashyev, A.V. 2020. Zhevatel'naia rezinka v kontekste povsednevnosti sovetskikh shkol'nikov (po materialam periodicheskikh izdaniia 1960–1970-kh gg.) [Chewing Gum in the Context of Everyday Life of Soviet Schoolchildren (Based on the Materials of Periodicals of the 1960s – 1970s.)]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia IV, Pedagogika. Psikhologiia* 56: 57–73. <https://doi.org/10.15382/sturIV202056.57-73>
- Kupriyanov, B.V. 2011. Vospitanie XXI v.: ekzistentsial'naia vspyshka prikliucheniia: ekzistentsial'naia vspyshka prikliucheniia [Education of the 21<sup>st</sup> Century: An Existential Flash of Adventure]. *Narodnoe obrazovanie* 9: 249–255.
- Kupriyanov, B.V., and A.V. Kudryashyov. 2021. Bor'ba sovetskikh pionerov s khuliganami po materialam “Pionerskoi pravdy” 1950-kh – 1960-kh gg. [The

- Struggle of Soviet Pioneers with Hooligans Based on the Materials of the “Pioneer Truth” of the 1950s – 1960s]. *Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal “Istoriia”* 12/4 (102). <https://doi.org/10.18254/S207987840014386-3>
- Lebina, N.B. 2015. *Povsednevnost' epokhi kosmosa i kukuruzy: destrukttsiia bol'shogo stilia, Leningrad 1950–1960-e gody* [Everyday Life of the Epoch of Space and Corn: The Destruction of the Grand style, Leningrad 1950–1960s]. St. Petersburg: Kniga; Pobeda.
- Lebina, N. 2019. *Passazhiry kolbasnogo poezda: etyudy k kartine byta rossiiskogo goroda: 1917–1991* [Passengers of the Sausage Train: Sketches for a Picture of the Life of a Russian City: 1917–1991]. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie.
- Orlov, I.B., and A.D. Popov. 2020. *Olimpiiskii perepolokh: zabytaia sovetskaia modernizatsiia* [Olympic Commotion: The Forgotten Soviet Modernization]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Osorina, M.V. 2020. *Sekretnyi mir detei v prostranstve mira vzroslykh* [The Secret World of Children in the Sof the Adult World]. St. Petersburg: Piter.
- Rakhmankulova, D.R. 2005. *Veshch' kak mera kul'tury cheloveka* [Thing as a Measure of Human Culture]. PhD diss. Abstract, Nizhegorodskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet.
- Raleigh, D.D. 2015. *Sovetskie beibi-bumery: poslevoennoe pokolenie rasskazyvaet o sebe i o svoei strane* [Soviet Baby Boomers: The Post-War Generation Talks about Themselves and Their Country], translated by T. Eidelman. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Sinitcyn, F.L. 2022. *Epokha Brezhneva: sovetskii otvet na vyzovy vremeni, 1964–1982* [The Brezhnev Era: The Soviet Response to the Challenges of Time, 1964–1982]. Moscow: Veche.
- Tsipursky, G. 2013. “Komsomolu prikhoditsia ob'iavit' besposhchadnuiu i reshitel'nuiu voinu protiv vsekh tipov stiliag”. *Politika v otnoshenii “vesternizirovannoi” molodezhi v Sovetskom Soiuze pri N.S. Khrushcheve* [“The Komsomol Needs to Announce a Merciless and Decisive War to All Kinds of Stiliagi”: Managing Westernized Youth in the Soviet Union under Khrushchev]. *Noveishaia istoriia Rossii* 3: 55–83.
- Turygin, A.A., and O.V. Minovskaia. 2017. *Idei pedagogiki priklucheniia v trudakh rossiiskikh pedagogov-novatorov pervoi chetverti XX v.* [Ideas of Adventure Pedagogy in the Works of Russian Teachers-Innovators of the First Quarter of the 20 Century]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia, Pedagogika. Psikhologiya. Sotsiokinetika* 23 (4): 218–222.
- Vaskin, A.A. 2017. *Povsednevnaia zhizn' sovetskoi stolitsy pri Khrushcheve i Brezhneve* [Everyday Life of the Soviet Capital under Khrushchev and Brezhnev]. Moscow: Molodaia gvardiia.
- Yakimova, E.V. 2011. *Sotsial'naia solidarnost' v rakurse zapadnoi sotsial'noi psikhologii (analiticheskii obzor)* [Social Solidarity from the Perspective of Western Social Psychology (Analytical Review)]. *Sotsiologicheskii ezhegodnik, 2011*, edited by N. Pokrovskii and D. Efremenko, 69–94. Moscow.

# ШУМЕРСКАЯ ПОЭМА О ЛУГАЛЬБАНДЕ И ПАРАЛЛЕЛИ К ОДНОМУ ИЗ ЕЕ ЭПИЗОДОВ

Ю.Е. Березкин

Юрий Евгеньевич Березкин | <http://orcid.org/0000-0001-6001-7339> | [berezkin1@gmail.com](mailto:berezkin1@gmail.com) | д. и. н., заведующий отделом Америки | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

## Ключевые слова

Шумер, Лугальбанда, Ригведа, европейский фольклор, сравнительная фольклористика, волшебная сказка

## Аннотация

Статья начинается с пересказа шумерских поэм о походе Энмеркара, в котором участвует Лугальбанда. Пересказ выполнен Р.М. Нуруллиным с учетом недавних уточненных переводов поэм о Лугальбанде. Отмечена параллель между шумерской поэмой и Ригведой. Далее предложена классификация зафиксированных в XIX–XX вв. повествовательных эпизодов, сходных с эпизодом встречи Лугальбанды и птицы Анзу. Прослежено распространение двух основных вариантов. Согласно первому, человек убивает змею, собирающую сожрать птенцов могучей птицы, а благодарная птица ему помогает. Этот вариант, в Старом Свете известный от Алжира до Индии и от Маньчжурии до Карпато-Балкан, имеет параллели в Америке. Во втором варианте змея не фигурирует, а человек заботится о птенцах – кормит, укрывает от непогоды и т.п. Именно этот вариант зафиксирован у шумеров. В поздних текстах он редок на юге (от Магриба до Индии), зато господствует у восточных славян, прибалтийских финнов и, видимо, балтов. Единичные сибирские фиксации локализованы от северных ханты до азиатских эскимосов. Учитывая американские аналогии, первый вариант оценивается как более ранний. Сам же мотив героя, помогающего птенцам, есть пример эпизода, распространившегося еще в палеолите, а затем использованного в волшебных сказках.

## Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00232]

**Н**ад темой “Мотивы и сюжеты древневосточных письменных памятников в сравнительно-исторической перспективе” мы работаем третий год. Часть результатов оказалась ожидаемой. Закономерно, что в библейских текстах – более поздних, сохранившихся без лакун и плотнее насыщенных длинными нарративами, чем месопотамские и угаритские – встречается наибольшее число совпадений с мотивами позднего евразийского фольклора. Также неудивительно, что

---

Статья поступила 23.05.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 29.06.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

*Березкин Ю.Е.* Шумерская поэма о Лугальбанде и параллели к одному из ее эпизодов // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 6. С. 211–227. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060131> EDN: MPCXIX

Berezkin, Y.E. 2023. Shumerskaia poema o Lugal'namde i paralleli k odnomu iz ego epizodov [Sumerian Poem about Lugalbanda and Parallels for One of Its Episodes]. *Etнографическое обозрение* 6: 211–227. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060131> EDN: MPCXIX

при определенном сходстве западносемитских и месопотамских традиций между ними есть и значительные различия. Но кое-что предугадать было трудно. Новые закономерности удалось заметить благодаря сплошному обследованию публикаций по фольклору Евразии и сравнению результатов с данными древних текстов. В частности, евразийские параллели выявлены в описании путешествия царя Урука Лугальбанды в страну Аратта. Это одно из тех шумерских фольклорно-мифологических повествований, которые называют эпическими поэмами или песнями. Такие термины условны. Говорить о фольклорных жанрах для столь раннего времени следует с осторожностью.

Русскоязычным читателям данный сюжет известен как минимум в переводе В.К. Афанасьевой (*Афанасьева* 1997: 192–203). Мы используем пересказ Р.М. Нуруллина, опирающийся на недавние уточненные переводы поэм о Лугальбанде (*Black et al.* 1998–2006: 1.8.2.1, 1.8.2.2; *Wilcke* 1987–1990, 2015).

### Шумерское сказание о путешествии Лугальбанды

Начнем с резюме двух шумерских поэм, связанных сквозным сюжетом и носящих условные названия “Лугальбанда в горной пещере” и “Лугальбанда и птица Анзу”. Интересующий нас эпизод содержит вторая, но знать содержание первой необходимо для понимания общего контекста. Обе поэмы известны прежде всего по табличкам старовавилонского периода, большая часть которых происходит из Ниппура (ок. XVIII в. до н.э.). Кроме того, сохранились фрагменты версии эпохи третьей династии Ура (XXI в. до н.э.) – также из Ниппура – и двуязычной (шумеро-аккадской) версии (I тыс. до н.э.) из Ниневии. Предполагается, что Лугальбанда (буквально “юный царь”) – один из царей легендарной первой династии Урука, время правления которого можно с осторожностью отнести к первой половине Раннединастического периода (ок. XXVII в. до н.э.). Историчность Лугальбанды остается недоказанной. Наличие исторических реминисценций не исключает, естественно, включения в повествование мифологических эпизодов.

Относительно имени шумерской мифической птицы (Анзу, Анзуд или Имдугуд) долгое время велась дискуссия, но сейчас специалисты предпочитают чтение “Анзу” (*Zand* 2010). Для темы статьи это не очень существенно.

В начале поэмы “Лугальбанда в горной пещере” рассказывается о том, как в далекие времена царь Урука Энмеркар решает идти войной против Аратты.

Аратта неоднократно упоминается в месопотамских источниках, но вопрос, какую страну имели в виду авторы поэм, остается дискуссионным (*Mittermayer* 2009: 26–39). Ясно лишь, что речь идет о цивилизации, находящейся за горами, на восток от Плодородного Полумесяца. Теоретически это могут быть как центры на Иранском плато типа Шахдада и Джирофта в Кермане или Шахри-Сохте в Систане, так и северо-западная окраина Хараппской культуры, в пользу чего представлены весомые доводы (*Васильков, Гуров* 1995). Вместе с тем от отражающих фольклорную традицию литературных источников вряд ли надо ждать географической точности. В них образ Аратты мог совместить сообщения о нескольких странах и городах.

Войско Энмеркара следует через горы под предводительством семи братьев, рожденных богиней земли Ураш. Они вскормлены молоком дикой коровы (вероятно, имеется в виду одна из богинь шумерского пантеона) и выросли за столом у бога неба Ана. Вместе с ними в поход отправляется их восьмой – видимо, младший – брат Лугальбанда. На середине пути он тяжело заболел. Поскольку братья не могут вернуть Лугальбанду в Урук, они решают отнести его в горную пещеру и оставить ему обильные запасы еды, питья и фимиама. Если Лугальбанда выздоровеет, он сможет вернуться в Урук, а если умрет, братья заберут его тело на обратном пути.

Спустя три дня, когда пещеру озаряют лучи вечернего солнца, Лугальбанда молит бога солнца Уту об исцелении. Уту принимает молитву и дает Лугальбанде жизненные силы. То же самое происходит, когда на ночном небе появляется вечерняя Венера (астральное воплощение богини Инанны), а затем луна (Лугальбанда молится ее божеству Нанне-Суэну). Когда утреннее солнце озаряет пещеру, Лугальбанду окружают божества-защитники, а то божество, которое наслало болезнь (вероятно, какой-то демон), отступает.

Данному эпизоду соответствует мотив M7a1 нашего каталога (Березкин, Дувакин б.г.). Не связанный с основной темой статьи, этот эпизод все же заслуживает комментария, ибо находит параллель в Ригведе (Елизаренкова 1989: 126–128). В обоих случаях персонаж попадает в место, откуда не может выбраться. По мере того как мимо него или над ним проплывают небесные светила (не менее трех разных), он замечает их (и обращается к ним за помощью). Согласно Ригведе (I, 105) и более позднему комментарию к ней (Топоров 2006: 480–483), мудрец (риши) Трита был оставлен братьями. Он вглядывается в небо (сначала ночное, затем предрассветное, утреннее), по которому плывут месяц, отражающийся в глубине вод, и звезды. Трита вызывает к Небу и Земле, чтобы они узнали о его положении, просит о спасении за ранее принесенные жертвы богам, умоляет Агни и Варуну о заступничестве и, наконец, получает спасение от Брихаспати. Прямо об обращении Триты к отдельным светилам не говорится и лишь в конце каждой строфы повторяется “О Небо и Земля, узнайте обо мне (в таком положении)”. Однако в отдельных строфах упоминаются сперва Месяц, затем “те семь лучей” (Плеяды?), “те пятеро быков, которые стояли посреди великого неба” (Телец?), “те прекраснокрылые посреди подъема на небо, они прогоняют с дороги волка” (еще одно созвездие?) и, наконец, “путь Адитьев, созданный на небе” (видимо, Млечный Путь).

Эта ранее не замеченная параллель для Евразии уникальна. Аналогии есть только в Меланезии у добуанцев и ведау (Fortune 1932: 216–220; Ker 1910: 7–13), а также в Южной Америке к востоку от Анд у трио (Koelewijn, Rivière 1987: 49–52; Magaña 1987: 135–136), барасана (Hugh-Jones 1979: 287–293), шипибо (Gebhaert-Sayer 1987: 51, 371–372; Roe 1991: 23–25) и, вероятно, макуши, хотя у последних отожествление проплывающих мимо героя персонажей с созвездиями ненадежно (Soares Diniz 1971: 87–88). Есть несколько мотивов, частично совпадающих с M7a1, но и они имеют циркумтихоокеанское, а не континентально-евразийское распространение и входят в огромную совокупность эпизодов и образов, связывающих тихоокеанскую окраину Азии с Новым Светом. Индоарии и шумеры отношения к заселению Америки не имели, однако и случайное совпадение не кажется вероятным. Скорее данный эпизод мог быть когда-то известен по крайней мере на юге континентальной Евразии, но сохранился лишь в древнейших доступных нам текстах – индийском и месопотамском.

Вернемся к шумерским поэмам. Совершив молитву восходящему солнцу, Лугальбанда выходит из пещеры и приносит жертвы богам. Конец повествования оборван и не во всем ясен, поэтому перейдем ко второй поэме – “Лугальбанда и птица Анзу”. Она начинается с того, как исцелившийся Лугальбанда решает найти могучую птицу Анзу, имеющую облик орла с головой льва. Именно с помощью Анзу он надеется догнать войско Урука. В гнезде, расположенном на огромном дереве, Лугальбанда обнаруживает только птенца. Он кормит и украшает его, а затем прячется, дожидаясь возвращения взрослых птиц. Когда самец Анзу, неся в когтях диких быков, подлетает к гнезду, он окликает птенца и, не слыша его ответа, кричит от страха. Но затем Анзу видит, что гнездо богато украшено, а птенец накормлен и ухожен. Обращаясь к тому, кто все это сделал, Анзу воспевает свое могущество.

Я – князь, повелевающий бурными реками. Я – шоры на глазах праведника, следующего воле бога Эндлия. Мой отец Эндиль привел меня сюда. Как огромной дверью, он преградил мною путь через горы. Если я определю судьбу, никто не сможет изменить ее. Если скажу слово, никто не смеет перечить. Тот, кто так украсил мое гнездо, – если ты бог, я хочу говорить с тобой, хочу сделать тебя своим другом; если ты человек, я назначу тебе судьбу. Ты станешь тем, кого Анзу наделил силой.

Лугальбанда выходит из укрытия, в свою очередь хвалит Анзу и просит назначить себе судьбу. Анзу делает Лугальбанде несколько предложений (неспешно вернуться в Урук; стать великим лучником; иметь могучую броню; получить маслособойку Думузи, в которой не иссякают масло и сливки), но Лугальбанда каждый раз отказывается. Хотя Анзу раздосадован, он соглашается назначить Лугальбанде ту судьбу, которую он сам себе пожелает. И тогда Лугальбанда просит Анзу наделить его способностью перемещаться с огромной скоростью, достигая любого места. После этого он отправляется догонять войско Урука, которое Анзу высматривает для него с высоты своего полета. Когда Лугальбанда внезапно появляется среди войска, друзья и братья пытаются узнать, чем он питался во время пути и как сумел перебраться через горы и реки. Однако Лугальбанда соблюдает данное Анзу обещание не рассказывать об их встрече. После года безуспешной осады Аратты Лугальбанда просит назначить его единоличным посланником к богине Инанне. Когда он предстает перед Инанной в ее храме, богиня рассказывает, что именно следует сделать, дабы урукскому войску сопутствовала удача и Аратта была взята. На этом рассказ кончается.

### “Герой помогает птенцам” как кластер мотивов: вариант K38b

Эпизод “Герой помогает птенцам” (в нашем каталоге это мотив K38; *Березкин, Дувакин б.г.*) относится к числу известнейших в Старом Свете. С несколько иными подробностями и реже он представлен Америке. Тем поразительнее, что фольклористы его не заметили. В “Энциклопедии сказки” (*Schenda R. et al. 1975–2015*) в словарных статьях “Adler”, “Rabe” или “Rabe und seine Jungen” мы ничего интересного для себя не найдем. “Greif” и “Simorgh” отсылают к статье “Phönix”. В ней есть фраза, из которой понятно, что авторы соответствующие тексты читали: “Птица поднимает героев из нижнего мира в благодарность за спасение своих птенцов”. Но написано это в связи с эпизодом не спасения птенцов, а полета на спине птицы. Данный мотив не упомянут в указателе ATU (*Aarne-Thompson-Uther*) (*Uther 2004*). ATU описывает сюжеты, а не мотивы, однако определения типов в нем настолько пространны, что повторяющиеся и нетривиальные мотивы обычно отмечены – пусть случайно и мимоходом. И любопытно, что как раз те публикации немецкого фольклора, в которых мотив удалось обнаружить (*Jahn 1891; Vernaleken 1889*), в библиографии к ATU отсутствуют.

Мы хотели бы заполнить эту лагуну. При этом мы не станем рассматривать семиотические и структурные аспекты месопотамских повествований и представлений. Наши интересы сосредоточены на поиске общих мотивов в древневосточных нарративах, с одной стороны, и в поздних текстах, записанных этнографами, филологами и лингвистами как в Евразии, так и за ее пределами – с другой. Если бы подобные совпадения были распределены равномерно или зависели от географического расстояния между Месопотамией и местами фиксации поздних текстов, то в подобной работе большого смысла бы не было. Однако, как мы стараемся показать, параллели распределяются неравномерно. Это значит, что они не обусловлены ни простой культурной диффузией, ни закономерностями человеческого мышления. Их распределение отражает конкретные исторические процессы. Реконструировать такие процессы в желательной полноте пока невозможно, но презентация соответствующих данных – необходимый шаг на пути к этой цели.



**Рис. 1.** Распространение двух главных вариантов мотива К38.

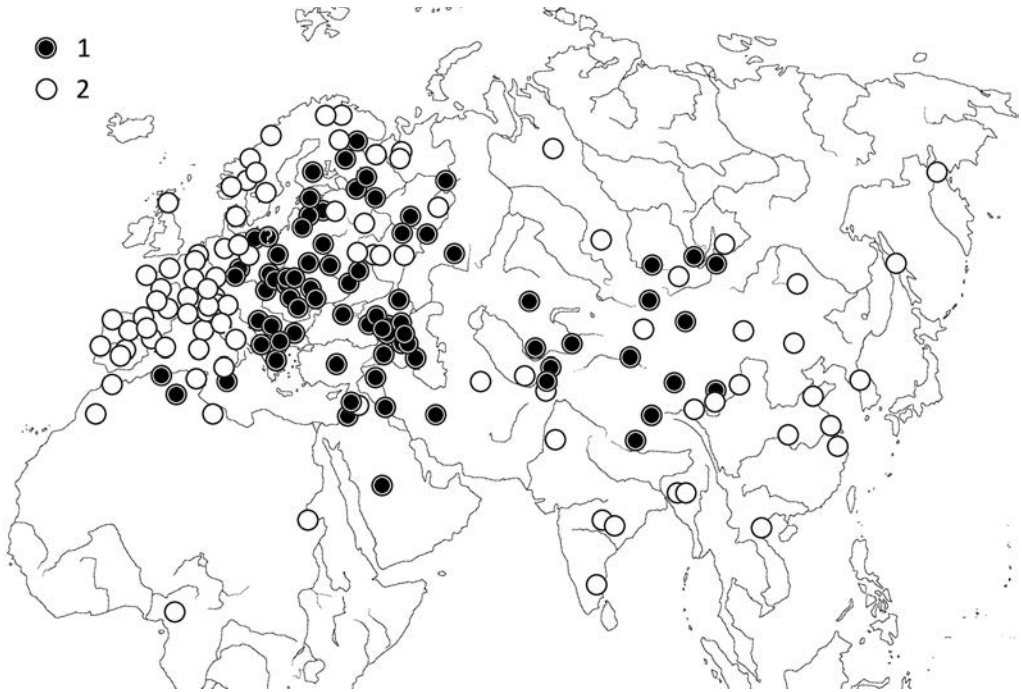
- (1) Змея либо чудовище водно-хтонической или неопределенной природы поедает или калечит детенышей могучего летающего существа – в большинстве случаев птенцов птицы. Мать бессильна перед чудовищем, но человек убивает его (мотив К38b).
- (2) Аномальный вариант илимпийских эвенков, в котором птенцам железной птицы Кингит угрожает громовая птица Агды.
- (3) Могучая птица или другое летающее существо помогает человеку за то, что тот позаботился о ее птенцах/детенышах: накормил их, укрыл, украсил и т.п. (мотив К38b3)

Эпизод встречи Лугальбанды с птицей Анзу подходит под определение нашего мотива К38 (*Березкин, Дувакин б.г.*). За то, что человек делает добро детенышам могучего летающего существа (обычно – птицы), их мать или отец оказывает человеку услугу. В подобной формулировке эпизод встречается только в Старом Свете – в основном в континентальной Евразии (см.: Рис. 1). В Африке есть лишь несколько арабских и берберских версий. Область встречаемости мотива резко обрывается как на западе, так и на востоке. В пределах атлантического края Европы и основной части Китая, а также далее на юго-восток от него мотив отсутствует.

Сразу же подчеркнем, что мотив К38 используется исключительно в приключенческих повествованиях. Под таковыми мы имеем в виду нарративы определенного содержания. О значении этих нарративов для носителей традиции трудно судить с уверенностью, причем сам этот аспект исследования находится, как было сказано, вне наших интересов.

На Кавказе и на Балканах мотив К38 в норме связан со сказками типа АТУ 301, а точнее с нашим мотивом К2А. Персонажа спускают в нижний мир (в пропасть, в колодец и т.п.). После того как он отправляет наверх добытые ценности (женщин), завистливые спутники обрезают веревку, однако ему удается вернуться на землю. Вместе с тем в Южной Азии и вдоль атлантического края Европы фантасматическое сцепление между мотивами К2А и К38 не встречается и эпизод встроено в другие сюжеты (см.: Рис. 2).





**Рис. 2 (1)** Традиции, в которых мотив К38 – птицы помогают человеку за то, что он помог их птенцам – сочетается с мотивом К2а – персонажа спускают в нижний мир (в пропасть, в колодец и т.п.); завистливые спутники обрезают веревку, герой остается внизу, но ему удастся вернуться на землю.  
**(2)** Традиции, в которых мотив К2А не связан с мотивом К38

В некоторых случаях он изложен красочно и подробно. Так, в мансийском варианте Усынг-отыр обещает дочь тому, кто убьет двух птиц-людоедов Товлынг-карс, живущих на вершине лиственницы посреди горячего моря. Эква-пырьсь, надев шкурки горностая и мыши, забирается по стволу и убивает топориком Не Имеющую Сердца и Печени Железную Лягушку. Она жила под гнездом и обгрызала перья птенцам. За это птицы обещают больше не убивать людей, относят героя назад и помогают ему (Лукина 1990: 346–352). Но есть тексты, в которых тот же эпизод использован в череде прочих и выглядит необязательным в отношении главного содержания.

Тексты с эпизодом К38 включают мотивы, уточняющие варианты развития действия. Главных вариантов два: либо герой спасает птенцов, убивая ползущую к ним змею или чудовищную рептилию (мотив К38b), либо он заботится о птенцах – кормит, укрывает от непогоды и пр. (мотив К38b3). Ареалы встречаемости К38b и К38b3 местами перекрывают друг друга, но в целом К38b3 смещен к северу и характерен главным образом для Восточно-Центральной Европы и (много реже) Северной Сибири (см.: Рис. 1). Это заставляет предполагать, что распространение двух вариантов эпизода встречи героя с могучей птицей связано с разными историческими процессами. На это указывают и материалы Нового Света. Представленный там мотив К38b2 (о нем чуть ниже) есть вариант К38, но не К38b3.

Прежде чем перейти к мотиву К38b3, который представлен в шумерской поэме, кратко опишем альтернативный вариант К38b.

Он имеет следующее определение. Змея либо иное чудовище водно-хтонической или неопределенной природы поедает или калечит детенышей могучего летающего существа – в большинстве случаев птенцов птицы. Мать бессильна перед чудовищем, но человек убивает его (см.: Рис. 1). Этот вариант известен от Алжира и Чехии до Монголии и Южной Сибири.

Что касается Нового Света, то в индейских текстах убийство героем чудовища есть не результат его спонтанных действий, а стратагема птиц, которым чудовище угрожало. Птица намеренно приносит героя к себе, чтобы тот спас птенцов. Данный вариант описывает наш мотив K38b2. Персонаж (всегда птица, которая у индейцев Равнин воплощает грозу) приносит/приводит героя к своему гнезду, после чего тот случайно или по ее просьбе убивает пожирившее птенцов чудовище.

Вот для примера один из вариантов, записанных на Средней Миссури у арикара (*Parks* 1996: 209–215). Когда человек спит, появляются громовые птицы – самец и самка. Молнии вылетают из их глаз, при взмахах крыльев сыплются искры. Птицы переносят человека на вершину скалы и дают ему две стрелы. Ими он должен убить змею, которая выходит из озера и пожирает громовых птенцов. У змеи есть голова на каждом конце тела, целиться надо в пятно под челюстями обеих голов. Человек убивает змею, громовые птицы велют разрезать труп на куски, другие собравшиеся птицы пируют. Летом перед грозой эту историю не рассказывали. Поедание водного змея птицами – известная тема индейских мифов, но сейчас мы ее не касаемся.

Аналогичную схему имеют не только все варианты у индейцев Равнин (ассинибойн, кроу, хидатса и арикара), но и миф коги на севере Колумбии (*Reichel-Dolmatoff* 1985: 76–79). Лишь у мауэ Восточной Амазонии герой встречается с птицей случайно (*Uggé* 1991: 147–156).

Систематическое отличие американских версий от евразийских исключает заимствование эпизода от европейцев, тем более что в испанском, португальском, французском и английском фольклоре мотив K38 отсутствует. Характерный для Нового Света мотив K38b2 дважды зафиксирован в Евразии (*Марченко* 1993: 150–152; *Woycicki* 1920: 71–74). Надо признать, что данные тексты (казахский и польский) в подробностях на американские не похожи и случайное совпадение общей структуры возможно. Но что мотив K38b был принесен в Новый Свет из Азии – в этом мало сомнений. Он есть у индейцев, однако распространен вовсе не по всему миру – его нет в Африке южнее Сахары, на юге Китая, в Индокитае, равно как и в Океании. Учитывая, что Америка была заселена со стороны Азии, в предположении о параллельном возникновении сходной фабулы нет нужды. В Евразии и Америке зафиксированы десятки и даже сотни одинаковых эпизодов и образов, которые в Африке южнее Сахары отсутствуют, так что перенос мотива K38 в Новый Свет не удивителен.

### “Герой помогает птенцам”: вариант K38b3

Обратимся теперь к мотиву “Герой заботится о птенцах”. Поскольку в шумерской поэме представлен именно этот вариант, хотелось бы дать ссылки на все источники, в которых мотив K38b3 обнаружен.

Чаще всего он встречается в восточнославянском и прибалтийско-финском фольклоре. Среди русских текстов замечены следующие.

*Терский берег*. Оказавшись на вершине горы, с которой невозможно спуститься, человек зипуном прикрыл от грозы трех птенцов птицы. Птенцы просят мать не убивать человека, и та согласилась спустить его на землю. В другом варианте “погода пала страшна, на дубе птенцы Ногуй-тётушки”. “Голь кабацкой” хотел съесть одного птенца, но тот говорит, что сыт не будешь, а мать тебя найдет. Тогда

“голь кабацкой снял оболочину” и прикрыл птенцов. Птица-мать дала перо, делающее невидимым (Балашов 1970: 94–97, 1991: 26–32).

*Карельское Поморье.* Царевич и кухаркин сын бросили Ивана-коровича в пропасть. В гнезде пищат орлята, он их накормил и согрел. За это орлица ему помогает (Разумова, Сенькина 1987: 104–108).

*Прионежье* (былина “Ванька Удовкин сын”). Ванька приходит к дубу на берегу моря, укрывает от холода птенцов птицы Могуоль. Птица-мать дает три пера. С их помощью удается заклясть Волшана Волшанского, и тот не может найти Ваньку (Путилов 1957: 316–323).

*Олонецкая губ., Петрозаводский уезд.* Иван Ветрович провалился в яму. “Его там вьюноши едва не заклевали”. Но когда прилетела мать, “вьюноши зарычали”, чтобы она Ивана не тронула: он их спас, под шапку собрал, согрел, а то бы замёрзли. Их мать вынесла Ивана на землю (Ончуков 2008: 370–372).

*Вологодская губ.* (1) Иван спустился под землю, там красавица. Она говорит, что ее “муж рядом в цепях”. Иван его освободил, но тот сразу умер. Из гнезда выпал орленок. Иван прикрыл его своей одеждой. За это орел вынес его и красавицу на белый свет (Бурцев 1895: 13–16). (2) Ивана-царевича сбросили в яму, он попал в нижний мир. На дубу у моря пищат птенцы Нагай-птицы. Иван их “прикрыл одеяньем”. Птица вынесла его на землю (Азадовский 1934: 186–199). (3) Попав в нижний мир, Медвежье Ушко убил дракона и спас царевну. У моря гнездо птицы Нагай. Началась непогода, “птенцы зарыкали в гнезде, Медвежье Ушко прикрыл их своим балахончиком”. За это птица-мать вынесла его на землю (Соколов Б.М., Соколов Ю.М. 1981, № 54: 204–209). (4) Матюша отправился в путь. Налетел дождь с градом, а на дереве гнездо птицы Магус. Матюша прикрыл птенцов своей одеждой и накормил хлебом. Прилетевшая птица помогла ему достать живую воду (Мици, Савушкина 1955: 62–66).

На большей части русской этнической территории мотив за пределами Севера не встречается. Северные же русские версии территориально и содержательно примыкают к традициям прибалтийско-финских народов.

*Карелы (Южная Карелия).* Иван, сын попа и медведицы, спускается в нижний мир. Там у моря гнездо орлицы, началась непогода, орлята мерзнут. Иван заткнул щели в гнезде, орлята согрелись. Орлица прилетела, хотела напасть на Ивана, но птенцы объяснили, что он их спас. Орлица выносит его обратно на землю (Конкка, Тупицына 1967: 251–262).

*Вепсы.* (1) Солдат спасает царских дочерей. Оказавшись в нижнем мире, избавляет там от голодной смерти ястребиных птенцов. За это ястреб выносит его на землю (Винокурова 2006: 70). (2) (рассказано по-русски) Дий-попович спущен в нижний мир, спасает царевен, но спутники не стали поднимать его самого. Он накормил и укутал птенцов коршуна. За это их мать вынесла его на землю (Власьев 1941: 15–25).

*Финны.* Сержант спас принцессу, но она пропала. Он собирается повеситься на дубе. Началась гроза, слышен писк. Это драконята страдают от ливня. Сержант прикрыл их шинелью. Дракон прилетел, хотел его съесть, но, узнав от детенышей, как было дело, отнес к принцессе (Конкка 1993: 111–122).

*Сету.* Сын женщины и медведя спустился в нижний мир, спас царевен, спутники подняли их наверх, а его оставили. На сосне орлиное гнездо. Из-под сосны черти лезут как мыши. Человек поубивал их, отрезал языки и накормил ими орлят. Когда орлица приносит им лошадь, они отказываются от такой пищи и объясняют, что получили лучшую. Благодарная орлица выносит человека на землю (Sandra 2004: 270–275).

*Эстонцы (Харьюма, записано в Сухум-кале).* Король севера едет искать дочь короля юга. Возле огненного моря дерево с гнездом ястребов, в нем пи-

шат птенцы. Человек зарезал коня, накормил птенцов мясом, укрыл шкурой от града. Благодарная орлица перенесла его через море (*Mälk et al.* 1967: 246–264).

*Лутси* (латышская *Лудза*; ныне ассимилированный эстонский анклав в Латгалии) (смешанная южноэстонско-латгальско-русская традиция). Женщина съела горошину, родила богатыря. Спутники спустили его в нижний мир, он освободил трех девиц. Спутники подняли их, а героя оставили. Орлята в гнезде на елке просят укрыть их от грозы – их мать поможет спасителю. Орлица переносит героя через огненное море (*Annom et al.* 2018: 93–100).

Тот же эпизод встречается в латышском и литовском фольклоре. В литовском указателе при описании сюжета 301 подробности опущены (*Balys* 1936), но Б.П. Кербелите их, к счастью, упоминает: в литовских волшебных сказках “герои-люди... прикрывают от дождя или града птенцов, змей или червяков” (*Кербелите* 2019: 11).

*Латыши.* (1) Родился волосатый сын – Медвежий Ян. Он спускается в нижний мир. Спутники стали его поднимать и бросили. Ян укрыл от грозы орлят, за это орлица вынесла его на землю (*Ниедре* 1952: 92–103). (2) Сын кобылы – силач. Он спустился в нижний мир, освободил принцесс, но сам подняться не может. После того, как он прикрыл от града птенцов, птица перенесла его через море (*Ниедре* 1952: 142–146). (3) Кузнец выковал себе сына – Железного Мартына. Тот спустился в нижний мир, отправил наверх похищенную принцессу, но его самого спутники не вытащили. Он прикрыл орлят от дождя, и орлица перенесла его через море (*Ниедре* 1952: 92–103).

Западнее Балтики эпизод не известен, и лишь в одном *шведском* тексте есть, кажется, отголосок. Девушка идет за катящимся яблоком, видит двоих детей, спящих под жарким солнцем. Она их прикрыла, и за это морская царица ей помогла (*Stroebe* 1921: 93–111).

В волго-уральском регионе мотив К38b3 известен по крайней мере марийцам и башкирам.

*Марийцы.* Два опубликованных текста сюжетно похожи: девушка случайно оказывается женой хтонического персонажа. В одной версии это подземный царь и хозяин ветров (*Веке* 1938: 324–334), в другой – просто черт (*Акзорин* 1995: 142–147). В первом случае парень отправляется на поиски девушки, кормит в лесу птенцов, птица несет его в хтонический мир. Во втором случае оставленный под землей человек прячет от дождя птенцов огромной птицы, и та выносит его наверх.

*Башкиры.* Желая извести Уртан-Султана, правитель отправляет его с поручением в нижний мир. Тот прикрыл от грозы птенцов птицы Самригуш, за это она вынесла его на землю (*Бараг* 1989: 153–159).

Белорусские варианты и особенно южнорусский географически локализованы ближе к украинским, чем к северным русским, хотя по содержанию все они сходны.

*Белорусы* (*Могилевская губ.*). Иван, сын медведя и женщины, спускается в нижний мир, убивает Кашея, отправляет наверх царевен, а его самого спутники оставили внизу. Он прячется от тучи под дубом, слышит крик птенцов. Забравшись на дуб, укрывает птенцов от дождя. Их мать выносит его на землю (*Романов* 1901: 340–347). Сходный эпизод есть в белорусском тексте из Брянской губ. (*Афанасьев* 1958: 247–251).

*Русские* (*Белгородская обл., граница с Украиной*). Вдовый сын спускается в нижний мир, освобождает и отправляет наверх трех красавиц. Его самого спутники не подняли. Во время грозы он прикрывает птенцов плащом, птица-мать выносит его на землю (*Аристов, Павлов* 1939: 73–76).

*Украинцы* (*юг Киевской губ.*). Покатигорошек спускается в нижний мир,

отправляет наверх красавицу, а его самого спутники поднимать не стали. Увидев гнездо орла на дубе, он во время бури прикрывает орлят своей одеждой. Благодарная орлица вынесла его на землю (*Чубинский* 1878: 231–235). Сходный вариант записан на юго-востоке Киевской губ. (Там же: 322–329).

*Украинцы (Екатеринославская губ.)*. Трех старших сыновей змей победил, мать проглотила горошину, родила Катигорошка. Он убил змея. Завистливые братья столкнули его в яму. В нижнем мире он закрыл от ливня птенцов, птица вынесла его на землю (*Новицкий* 2007: 71–73).

*Украинцы (Волынь)*. Покорив всю землю, царь велел проделать дыру в нижний мир и спустился туда. Он убил змея, освободил и отправил наверх трех девушек, но его самого приближенные не подняли. Царь увидел на дереве гнездо птицы-грифа, закрыл птенцов от дождя. Старый гриф вынес его на землю (*Чубинский* 1878: 207–214).

*Украинцы (Покутье)*. Иван Коровий сын спускается в нижний мир, освобождает и отправляет наверх трех принцесс. Его самого спутники не подняли. Во время грозы он слышит, как трое змеят пищат в гнезде. Он их укрыл, они велят ему спрятаться – сейчас их отец прилетит. Благодарный змей выносит Ивана на землю (*Зінчук* 2005: 5–14).

*Украинцы (русины Закарпатья)*. Иван сосал молоко вместе с теленком, назван Коровьим сыном. Он спускается в колодезь, отправляет наверх трех освобожденных царевен, а его самого спутники не подняли. На дереве три змееныша, он прикрывает их от огненного дождя, благодарный змей вынес его на землю (*Сказки Верховины* 1970: 5–14). Сходный текст записан среди *русинов Восточной Словакии* (*Гиряк* 1978: 215–237).

*Словаки*. Старуха в 90 лет рождает богатыря. Он спущен в колодезь, убивает драконов, отправляет принцесс наверх, его самого спутники обратно не подняли. Он закрыл от дождя птенцов кнофты – гигантской мифической птицы. Ранее одна капля дождя птенцов всегда убивала. Птица выносит богатыря на землю (*Dobšinský* 1970: 50–66).

Вариант терских казаков похож на другие восточнославянские, причем “птица-гриф” указывает скорее на украинские, чем на северорусские связи (*Бутова* 1889: 128–141). Иван-царевич ищет похищенных сестер, спускается в нижний мир, побеждает змеев, отправляет царевен наверх, его самого спутники оставляют внизу. Во время грозы царевич забрался в огромное гнездо на дереве, накрыл птенцов “последней полонь”, согрел их. Благодарная птица-гриф выносит его на землю.

В балкано-карпатском регионе мотив K38b3 в том же контексте, что и у восточных славян, популярен только у *венгров*. Герой (сын лошади; мальчик, рожденный от проглоченного матерью боба; найденный, которого пастух 14 лет выкармливал овечьим молоком) спускается в нижний мир, убивает драконов, отправляет наверх освобожденных принцесс, брошен своими спутниками. Он находит гнездо грифа и укрывает птенцов от дождя или огненного града. Гриф выносит его на землю (*Гидау* 1953: 81–89; *Ортутау* 1974: 141–150; *Jones, Kropf* 1889: 244–249). Все остальные балкано-карпатские версии, кроме явно девиантной молдавской (*Ботезату* 1981: 200–210), основаны на мотиве K38b (герой убивает угрожающую птенцам рептилию).

Удалось найти три немецких фиксации – две в Померании и одну в Австрии или Богемии.

*Немцы (Померания)*. (1) Выполняя трудные поручения короля, младший сын батрака отправляется за принцессой. Заметив гнездо аистов на сосне, он во время бури и града прикрывает птенцов ветками. За это взрослые аисты помогли добыть воду жизни (*Jahn* 1891: 48–61). (2) Сын крестьянина с рожденья ходит и

разговаривает. Его отправили странствовать. Он спустился в нижний мир, убил трех драконов. Карлик учит его накормить птенцов огромной птицы, взрослая птица вынесла его на землю (*Jahn* 1891: 120–128).

*Немцы (Австрия либо Богемия)*. Солдат идет отыскать трех пропавших принцесс, спустился в нижний мир, убил трех драконов, отправил принцесс наверх. Его самого спутники поднимать не стали. Солдат накормил сидевших в гнезде орлят, их отец вынес его на землю (*Vernaleken* 1889, № 54: 316–321).

Можно было бы допустить, что эти немецкие тексты восходят к славянским, однако у западных славян, не считая наиболее удаленных от немецкоязычных областей словаков, вариант K38b3 отсутствует, есть только K38b.

Еще одним изолированным анклавом является *Мальта*. Несколько записанных здесь текстов сюжетно близки восточнославянским и прибалтийско-финским. Младший царевич спускается в нижний мир, отправляет наверх спасенных царевен, а его самого братья не поднимают. Он кормит голодных птенцов могучей орлицы, и те, либо сама орлица, объясняют, как можно убить дракона. Затем орлица выносит героя на землю (*Mifsud-Chircop* 1978: 33–41).

У кабиллов в Алжире эпизод включен в сказку о жене-предательнице. Людоедка учит дать мяса птенцам орла, чтобы взрослый орел принес героя назад из далекого места, где тот окажется (*Frobenius* 1922: 11–24). В общем контексте длинного нарратива этот эпизод выглядит необязательным.

В кавказско-малоазийском регионе эпизод K38b3 зафиксирован у турок (*Стеблева* 1986: 293–299) и *аварцев* (*Амаев* 1972: 140–147). В обоих случаях он включен в рассказ о добывании героем живой воды. Герой не кормит и не защищает птенцов от непогоды, а освобождает застрявшего в дупле птенца либо подбирает выпавших. В ответ птица помогает выполнить трудные задания.

Как в Магрибе, так и особенно на Кавказе вариант K38b намного популярнее варианта K38b3. То же касается Южной Азии. Одна версия K38b3 записана в долине Мустанг в *Непале*. Сын оклеветанной жены царя, выкормленный собакой, коровой и лошадей, убивает змею, собиравшуюся съесть тигрят, а затем промывает слипшиеся глаза птенцам Гаруды. Благодарные тигры и Гаруда ему помогают (*Kretschmar* 1985: 158–164). У *бенгальцев* двое братьев слышат разговор птиц: если братья прикоснутся к их слепым птенцам, те прозреют, а птицы за это отблагодарят. Так и произошло (*Bradley-Birt* 1920: 168–173). Мотив слепоты эти две версии явно связывает.

Три варианта записаны на севере Сибири. У *казымских ханты* двое братьев пропали, третий идет на поиски. В гнезде орла кричат птенцы, он их накормил рыбой. Птенцы велят спрятаться, пока не прилетели их родители. Орлы удивлены, что птенцы не хотят принесенного мяса; благодарят юношу. Тот просит помочь оживить убитых ведьмой братьев. Орлы заставляют ворону принести живой воды (*Лукина* 1990: 211–213). У *якутов* (точное место записи не известно) мальчик, возникший из половины разорванного ведьмой ребенка, странствует, спасает от голода муравья и от наводнения орлиных птенцов. За это орел делает его богатырем (*Эргис* 1967: 185). В варианте *азиатских эскимосов* (*Наукан*) человек ищет пропавшего сына, видит гнездо орлов, согревает и кормит птенцов. Те сперва прячут его от матери и объясняют, что человек их спас. Тогда орлица приносит его к “небесным горам”, где живет орел, похитивший его сына (*Меновицков* 1985: 97–101). Маловероятно, что данный сюжет попал на Чукотку от русских, ибо частично похожий текст записан у атапасков северо-западной Канады, для которых русское, да и вообще европейское влияние исключено. У *атапасского* нарратива другая фабула, но герой там, как и в тексте из Наукана, летит на орле и кормит его, отрезая мясо от собственных ляжек (*Petitot* 1886: 169–176). Если данный мотив попал к эскимосам и атапаскам в

доколониальную эпоху, то и эпизод с птенцами нет оснований считать недавним заимствованием.

\* \* \*

Хотя клинописные таблички, благодаря которым древний нарратив стал известен, были созданы за несколько тысяч лет до Гуттенберга, шумерский вариант, соответствующий нашему мотиву K38b3 (герой заботится о птенцах), скорее всего, распространился позже варианта K38b (герой убивает ползущего к гнезду змея).

В пользу этого – наличие в Америке исключительно варианта K38b, точнее K38b2 (птица сама заставляет героя убить змея). Существует много мотивов, связывающих Южную Сибирь с Америкой. Ареал их распространения неизменно разорван: Центральная и Западная Евразия, с одной стороны, и Новый Свет – с другой, причем в Америке такие мотивы представлены прежде всего на Равнинах. И напротив: в Восточной Сибири и на северо-западе Северной Америки их нет. Вероятная причина состоит в постепенной смене населения к западу от Байкала и к северу от верховьев Алдана в период от конца ледникового максимума до среднего голоцена (*Березкин 2022a; Питулько 2022: 28, 181*). Параллели между Новым Светом и западом Евразии указывают не на сверхдальние миграции, а на разрыв культурного континуума, который сформировался в Северной Евразии до ледникового максимума и затем был продолжен в Америку. Те же параллели, которые связывают Восточную Сибирь с Аляской или Чукоткой, обусловлены возникновением более поздних информационных сетей. Ареал мотива K38b3 соответствует именно такой ситуации.

Отдельный вопрос – концентрация K38b3 на Русском Севере и в Восточной Прибалтике. На юге (от Эгеиды до Месопотамии) и на севере (Фенноскандия) зафиксировано немало общих мотивов: пленение громовержца и похищение его орудия, исчезновение и возвращение божества плодородия, выкованное небо и пр. (*Курпу 1990: 38, 175–176; Frog 2011: 81–87*) (наши мотивы I4c, I4d, I4d1, I35b и др.). Данная тема требует отдельного исследования.

Все случаи использования эпизодов с мотивом K38 (в любых вариантах) касаются приключенческих текстов и к мифологии в узком смысле отношения не имеют. Шумерского, сибирских и индейских текстов это тоже касается. В соответствующих нарративах есть образы, заимствованные из локальных космологий, но нет этиологии и космогонии. Хотя волшебная сказка как жанр возникла поздно, некоторые характерные для нее эпизоды явно появились еще в палеолите.

Приключенческие мотивы-эпизодов, распределение которых позволяло бы отнести их распространение к эпохе освоения ойкумены людьми современного типа, не выявлено (*Березкин 2022b: 161*). С африканской прародины были принесены лишь немногие этиологические сюжеты и мифологические образы (*Березкин 2021*). Однако к началу заселения Нового Света (примерно 15 тыс. л.н.) и тем более в эпоху формирования первых цивилизаций приключенческие повествования уже, безусловно, существовали.

### *Благодарности*

Автор благодарит Р.М. Нуруллина и Е.Н. Дувакина, без которых подготовить этот текст было бы невозможно.

### *Источники и материалы*

*Азадовский 1934 – Азадовский М.К.* Русская сказка. Избранные мастера. Т. 1. Л.: АCADEMIA, 1934.

- Акцорин* 1995 – *Акцорин В.А.* Марийский фольклор. Сказки горных мари. Йошкар-Ола: Марийское книжное изд-во, 1995.
- Аристов, Павлов* 1939 – *Аристов В.П., Павлов М.* Фольклор. Частушки, песни и сказки, записанные в Курской области. Курск: Курское областное книжное изд-во, 1939.
- Атаев* 1972 – *Атаев Д.М.* Аварские народные сказки. М.: Наука, 1972.
- Афанасьев* 1958 – *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. Т. 1. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1958.
- Афанасьева* 1997 – *Афанасьева В.К.* От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997.
- Балашов* 1970 – *Балашов Д.М.* Сказки Терского берега Белого моря. Л.: Наука, 1970.
- Балашов* 1991 – *Балашов Д.М.* Птичка – железный нос деревянный хвост. Сказки Терского берега. Мурманск: Мурманское книжное изд-во, 1991.
- Бараг* 1989 – *Бараг Л.Г.* (отв. ред.) Башкирское народное творчество. Т. 4, Волшебные сказки. Сказки о животных. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1989.
- Березкин, Дувакин б.г.* – *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Электронный аналитический каталог. Последнее обновление в январе 2022 г. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>
- Ботезату* 1981 – *Ботезату Г.Г.* Молдавские народные сказки. Кишинев: Литература артистикэ, 1981.
- Бурцев* 1895 – *Бурцев А.Е.* Деревенские сказки крестьян Вологодской губернии. СПб.: Типография Ф. Вайсберга, 1905.
- Бутова* 1889 – *Бутова Е.* Станица Бороздинская Терской области Кизлярского округа // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. 1889. Вып. 7. Отд. 1. С. 3–156.
- Винокурова* 2006 – *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ.
- Власьев* 1941 – *Власьев Г.Е.* Вепские сказки. Петрозаводск: Гос. изд-во Карело-Финской АССР, 1941.
- Гидаш* 1953 – *Гидаш А.* Венгерские народные сказки. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1953.
- Гиряк* 1978 – *Гиряк М.* Українські народні казки Східної Словаччини. Т. 6. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1978.
- Елизаренкова* 1989 – *Елизаренкова Т.Я.* Ригведа. Мандалы I–IV. М.: Наука, 1989.
- Зінчук* 2006 – *Зінчук М.А.* Українські народні казки. Кн. 14, Казки Бойківщини. Тернопіль: Богдан, 2006.
- Кербелите* 2019 – *Кербелите Б.П.* Люди и природа. Литовские народные сказания, притчи и рассказы. М.: Редкая птица, 2019.
- Киуру* 1990 – *Киуру Э.С.* Ингерманландская эпическая поэзия. Петрозаводск: Карелия, 1990.
- Конкка* 1993 – *Конкка У.С.* Волшебный короб. Финские народные сказки. Петрозаводск: Карелия, 1993.
- Конкка, Тупицына* 1967 – *Конкка У.С., Тупицына А.С.* Карельские народные сказки. Южная Карелия. Л.: Наука, 1967.
- Лукина* 1990 – *Лукина Н.В.* Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука, 1990.
- Марченко* 1993 – *Марченко В.Т.* Золотой караван. Сказки тюркоязычных народов Казахстана. Алматы: Өнер, 1993.
- Меновицков* 1985 – *Меновицков Г.А.* Сказки и мифы эскимосов Сибири, Аляски, Канады и Гренландии. М.: Восточная литература, 1985.



- Мици, Савушкина* 1955 – *Мици С.И., Савушкина Н.И.* Сказки и песни Вологодской области. Вологда: Областная книжная редакция, 1955.
- Ниедре* 1952 – *Ниедре Я.* Латышские народные сказки. Рига: Латгосиздат, 1952.
- Новицкий* 2007 – *Новицкий Я.* Твори у 5 томах. Т. 2. Запорижжя: Тандем-У, 2007.
- Ончуков* 2008 – *Ончуков Н.Е.* Северные сказки в собрании Н.Е. Ончукова. СПб.: Издательский дом “Мирь”, 2008.
- Ортутай* 1974 – *Ортутай Д.* Венгерские народные сказки. Будапешт: Корвина, 1974.
- Путилов* 1957 – *Путилов Б.Н.* Былины. Л.: Советский писатель, 1957.
- Разумова, Сенькина* 1987 – *Разумова А.П., Сенькина Т.И.* Поморские сказки. Петрозаводск: Карелия.
- Романов* 1901 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 6, Сказки. Могилев: Типография Губернского Правления, 1901.
- Сказки Верховины* 1970 – *Сказки Верховины.* Закарпатские народные сказки. Ужгород: Карпаты, 1970.
- Соколов Б.М., Соколов Ю.М.* 1981 – *Соколов Б.М., Соколов Ю.М.* Сказки Белозерского края. Архангельск: Северо-Западное книжное изд-во, 1981.
- Стеблева* 1986 – *Стеблева И.В.* Турецкие сказки. М.: Наука, 1986.
- Чубинский* 1878 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом. Материалы и исследования, собранные д.-чл. П.П. Чубинским. Т. 2. Петербург: типография В. Безобразова, 1978.
- Эргис* 1967 – *Эргис Г.У.* Сюжеты якутских сказок. Отд. отт. Приложений ко II тому “Якутских сказок”. Якутск: Якутсккнигоиздат, 1967.
- Annom et al.* 2018 – *Annom I., Järv R., Kaasik M., Toomeos-Orglaan K.* Vaese mehe õnn. Muinasjutte Lutsimaalt. Tartu: Eesti Kirjanduse Muuseumi Teaduskirjastus, 2018.
- Balys* 1936 – *Balys J.* Lietuvių Pasakojamosios Tautosokos Motyvų Katalogas. Motif-Index of Lithuanian Narrative Folk-Lore. Kaunas: Lietuvių Tautosakos Archyvo Leidinys, 1936.
- Beke* 1938 – *Beke Ö.* Tscheremissische Märchen, Sagen und Erzählungen. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura, 1938.
- Bradley-Birt* 1920 – *Bradley-Birt F.B.* Bengal Fairy Tales. L.: John Lane, 1920.
- Dobšinský* 1970 – *Dobšinský P.* Traditional Slovak Folktales. Armonk: Sharpe, 1970.
- Fortune* 1932 – *Fortune R.F.* Sorcerers of Dobu: The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific. L.: Routledge.
- Frobenius* 1922 – *Frobenius L.* Atlantis: Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas. Bd. 2, Volksmärchen der Kabylen. Jena: Diederichs, 1922.
- Gebhaert-Sayer* 1987 – *Gebhaert-Sayer A.* Die Spitze des Bewusstseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo. Hohenschlächtlarn: Klaus Renner Verlag, 1987.
- Hugh-Jones* 1979 – *Hugh-Jones S.* The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in North-West Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Jahn* 1891 – *Jahn U.* Volksmärchen aus Pommern und Rügen. Erster Teil. Norden: Soltau, 1891.
- Jones, Kropf* 1889 – *Jones W.H., Kropf L.L.* The Folk-Tales of the Magyars. L.: Stock, 1889.
- Ker* 1910 – *Ker A.* Papuan Fairy Tales. L.: MacMillan, 1910.
- Koelewijn, Rivière* 1987 – *Koelewijn C., Rivière P.* Oral Literature of the Trio Indians of Surinam. Dordrecht: Foris Publications, 1987.
- Kretschmar* 1985 – *Kretschmar M.* Märchen und Schwänke aus Mustang (Nepal). Sankt Augustin: VGH Wissenschaft Verlag, 1985.

- Magaña* 1987 – *Magaña E.* Contribuciones al estudio de la mitología y astronomía de los Índios de las Guayanas. Amsterdam: CEDLA, 1987.
- Mälk et al.* 1967 – *Mälk V., Sarv I., Viidalepp R.* Eesti muinasjutud. Tallinn: Eesti raamat, 1967.
- Parks* 1996 – *Parks D.R.* Myths and Traditions of the Arikara Indians. Lincoln: University of Nebraska Press, 1996.
- Reichel-Dolmatoff* 1985 – *Reichel-Dolmatoff G.* Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Vol. 2. Bogotá: Procultura, 1985.
- Petitot* 1886 – *Petitot É.* Traditions Indiennes du Canada Nord-Ouest. Paris: Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc, 1996.
- Roe* 1991 – *Roe P.G.* Panó Huëtsa Nētē: the armadillo as scaly discoverer of the lower world in Shipibo and comparative Lowland South Amerindian perspectives // *Latin American Indian Literature Journal*. 1991. Vol. 7. No. 1. P. 20–72.
- Sandra* 2004 – *Sandra J.* Kahrukõrvaga Ivvan. Valimik setu ja Vastseliina muinasjutte Jaan Sandra kirjapanekutest. Tartu: Tartu Ülikool, 2004.
- Soares Diniz* 1971 – *Soares Diniz E.* O xamanismo dos Índios Makuxí // *Journal de la Société des Américanistes*. 1971. T. 60. P. 65–103.
- Stroebe* 1921 – *Stroebe C.* The Swedish Fairy Book. N.Y.: Stokes, 1921.
- Uggé* 1991 – *Uggé E.* Mitología Sateré-Maué. Quito: Ediciones Abya-Yala; Roma: Movimiento Laicos para América Latina, 1991.
- Vernaleken* 1889 – *Vernaleken T.* Folk-Tales from Austria and Bohemia. L.: Swan Sennenschein, 1889.
- Woycicki* 1920 – *Woycicki K.W.* Volkssagen und Märchen aus Polen. Breslau: Verlag von Priebatschs Buchhandlung, 1920.

### Научная литература

- Березкин Ю.Е.* Африканское наследие в мифологии // *Антропологический форум*. 2021. № 48. С. 91–114.
- Березкин Ю.Е.* Культурный континуум бореальной зоны Евразии и восточно-сибирский клин (по данным сравнительной мифологии и палеогенетики) // *Археология, этнография и антропология Евразии*. 2022а. Т. 50. № 2. С. 28–40.
- Березкин Ю.Е.* После Проппа: мировое распределение популярных мотивов, отражающих конфликты внутри семьи // *Этнографическое обозрение*. 2022б. № 5. С. 148–165.
- Васильков Я.В., Гуров Н.В.* Страна Аратта по древним письменным источникам // *Вестник Восточного института*. 1995. Т. 1. № 1. С. 12–66.
- Питулько В.В.* Расселение и адаптация древнего населения Восточно-Сибирской Арктики в позднем плейстоцене – раннем голоцене. Дис. ... докт. ист. наук. МАЭ РАН, Санкт-Петербург, 2022.
- Топоров В.Н.* Авест. Θrita, Θтаēтаона, др.-инд. Trita и др. и их индоевропейские истоки // *Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 2 (Кн. 2). М.: Языки славянских культур, 2006. С. 479–504.
- Black J.A. et al.* The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. Oxford: University of Oxford, 1998–2006. <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>
- Frog.* Circum-Baltic Mythology? The Strange Case of the Theft of the Thunder-Instrument (ATU 1148B) // *Archaeology, Religion, and Folklore in the Baltic Sea Region* / Ed. D. Vaitkevičėnė, V. Vaitkevičius. Klaipėda: Klaipėda University, 2011. P. 78–96.
- Mifsud-Chircop G.* Type-Index of the Maltese Folktales within the Mediterranean Tradition Area. PhD diss. Abstract. The University of Malta, Valetta, 1978.

- Mittermayer C.* Enmerkar und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit. Fribourg: Academic Press Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- Schenda R. et al.* (Hrsg.) Enzyklopädie des Märchens. Bd. 1–15. Berlin: De Gruyter, 1975–2015.
- Uther H.-J.* The Types of International Folktales. Pt. 1–3. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 2004.
- Wilcke C.* Lugalbanda // Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie / Hrsg. D.O. Edzard. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 1987–1990. Bd. 7. S. 117–132.
- Wilcke C.* Vom klugen Lugalbanda // Erzählungen aus dem Land Sumer / Hrsg. K. Volk. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2015. S. 203–272, 421–434.
- Zand K.V.* Zu den Schreibungen des Anzud-Vogels in der Fära-Zeit // Von Göttern und Menschen: Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg / Hrsg. D. Shehata, F. Weiershäuser, K.V. Zand. Leiden: Brill, 2010. S. 415–442.

## Research Article

**Berezkin, Y.E.** Sumerian Poem about Lugalbanda and Parallels for One of Its Episodes [Shumerskaia poema o Lugal'namde i paralleli k odnomu iz ego epizodov]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 211–227. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060131> EDN: MPCXIX ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Yuri Berezkin** | <http://orcid.org/0000-0001-6001-7339> | [berezkin1@gmail.com](mailto:berezkin1@gmail.com) | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

## Keywords

Sumer, Lugalbanda, Rigveda, European folklore, comparative folklore studies, fairytale

## Abstract

This article begins with the paraphrase of the Sumerian poems “Lugalbanda in the Mountain Cave” and “Lugalbanda and the Anzu Bird”. The retelling is made by Rim M. Nurullin who consulted the recent studies related to these texts. A parallel between “Lugalbanda in the Mountain Cave” and the Rigveda is specifically discussed. Further, a classification of episodes found in the narratives recorded in Eurasia and America ca. A.D. 1850–1950 that contain the same motifs as the episode of Lugalbanda’s meeting with the Anzu bird is provided. The area distribution of two main variants is revealed. According to the first one, a man kills a serpent that was going to devour the nestlings of a mighty bird, and the grateful bird helps him. This variant is attested from Algeria to India and from Manchuria to the Carpathian-Balkan region. The American parallels also exist. According to the second variant, the man cares for nestlings (feeds them, covers from a storm, etc.) while the serpent is not mentioned. In the Sumerian poem, the hero decorates the nestlings. Concerning late traditions, such an episode being rare in the south (from the Maghreb to India) is predominant among the Eastern Slavs, Baltic Finns, and probably Balts. Rare Siberian cases are scattered from the Northern Khanty to Asiatic Eskimo. Considering the American parallels, the first variant looks like the earlier one. The basic motif of a hero who helps the nestlings is an example of a narrative element that had spread at least in the Terminal Paleolithic and has survived until recent times when it was incorporated into the fairytales.

## Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 21-18-00232]

## References

- Berezkin, Y. 2021. Afrikanskoe nasledie v mifologii [African Heritage in Mythology]. *Antropologicheskii forum* 48: 91–114.
- Berezkin, Y. 2022. Posle Proppa: mirovye raspredelenie populiarnykh motivov, otrazhaiushchikh konflikty vnutri sem'i [After Propp: World Distribution of Popular Motifs that Reflect Intrafamily Conflicts]. *Ethnograficheskoe obozrenie* 5: 148–165.
- Berezkin, Y. 2022. The Cultural Continuum of the Eurasian Boreal Zone and the Eastern Siberian Wedge (Based on Comparative Mythology and Paleogenetics). *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia* 50 (2): 29–40.
- Black, J.A., et al. 1998–2006. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Oxford: University of Oxford. <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>
- Frog. 2011. Circum-Baltic Mythology? The Strange Case of the Theft of the Thunder-Instrument (ATU 1148B). In *Archaeology, Religion, and Folklore in the Baltic Sea Region*, edited by D. Vaitkevičėnė, and V. Vaitkevičius, 78–96. Klaipėda: Klaipėda University.
- Mifsud-Chircop G. 1978. Type-Index of the Maltese Folktale within the Mediterranean Tradition Area. PhD diss. Abstract, The University of Malta.
- Mittermayer, C. 2006. *Enmerkar und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit* [Enmerkas and the Lord of Arata. The Unequal Competition]. Fribourg: Academic Press Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pitulko, V.V. 2002. Rasselenie i adaptatsia drevnego naseleniia Vostochno-Sibirskoi Arktiki v pozdnem pleistotsene – rannem golotsene [Spread and Adaptation of the Early Population of the Eastern Siberian Arctic in the Late Pleistocene – Early Holocene]. PhD diss., Museum of Anthropology and Ethnography.
- Schenda, R., et al., eds. 1975–2015. *Enzyklopädie des Märchens* [The Encyclopedia of the Folktale]. Vol. 1–15. Berlin: De Gruyter.
- Toporov, V.N. 2006. Avest. *Ōrita*, *Ōtaētaona*, dr.-ind. *Trita* i dr. i ikh indoevropskie istoki [Avest. *Ōrita*, *Ōtaētaona*, Anc.-Ind. *Trita*, etc. and Their Indo-European Sources]. In *Issledovaniia po etimologii i semantike* [Studies in Etymology and Semantics], by V.N. Toporov 2 (2): 479–504. Moscow: Yazyki slavianskikh kultur.
- Uther, H.-J. 2004. *The Types of International Folktales*. Pt. 1–3. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Vassilkov, Y.V., and N.V. Gurov. 1995. Strana Aratta po drevnim pis'mennym pamiatnikam [Aratta Country according to Ancient Written Sources]. *Vestnik Vostochnogo instituta* 1 (1): 12–66.
- Wilcke, C. 2015. Vom klugen Lugalbanda [About the Smart Lugalbanda]. In *Erzählungen aus dem Land Sumer* [Stories from the Land of Sumer], edited by K. Volk, 203–272, 421–434. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Wilcke, C. 1987–1990. Lugalbanda. In *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* [The Specialist Dictionary of Assyriology and Near Eastern Archaeology], edited by D.O. Edzard, 7: 117–132. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Zand, K.V. 2010. Zu den Schreibungen des Anzud-Vogels in der Fāra-Zeit [Concerning the Descriptions of Anzud-Bird from Tell Fara]. In *Von Göttern und Menschen: Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Gronenberg* [About Gods and Men: Contributions on the Literature and History of the Ancient Near East], edited by D. Shehata, F. Weiershäuser, and K.V. Zand, 415–442. Leiden: Brill.

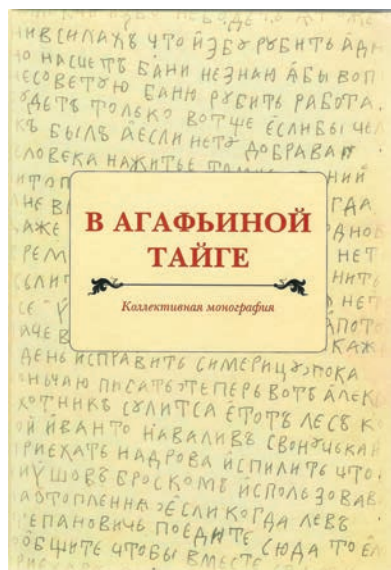
# КРИТИКА, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

## БЫТИЕ И ВРЕМЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

(РЕЦ. НА: В АГАФЬИНОЙ ТАЙГЕ: КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ /  
ОТВ. РЕД. Г.С. ШИРОКАЛОВА. 2-Е ИЗД. ПЕРЕРАБ. И ДОП. Н. НОВГОРОД:  
ФГБОУ ВО НИЖЕГОРОДСКАЯ ГСХА, 2020. 568 С.)

Л.В. Денисова

Любовь Владиленовна Денисова | <https://orcid.org/0000-0002-4108-9828> | [lvladilen@yandex.ru](mailto:lvladilen@yandex.ru) | д. филос. н., профессор кафедры теории и методологии государственного управления | Академия управления МВД России РАН (ул. Зои и Александра Космодемьянских 8, Москва, 125171, Россия)



В 2020 г. вышла коллективная монография “В Агафьиной тайге”, представляющая особый интерес как с точки зрения изучения истории и практики старообрядчества в России, так и с точки зрения чисто этнографической. Книга содержит материалы для изучения не только жизни сибирских старообрядцев и тех старообрядческих групп, которые сохраняются в Центральной России, но и бытовых взаимоотношений старообрядцев с людьми, их окружавшими и ныне живущими поблизости. Авторами коллективной монографии выступили нижегородские ученые-религиоведы Г.С. Широкалова – доктор социологических наук, профессор, О.К. Шиманская – кандидат философских наук, доцент и А.С. Лебедев – потомственный старообрядец, почетный директор воскресной школы Русской Православной Старообрядческой Церкви Нижнего Новгорода (как отмечено

в сведениях об авторах). Этнографический материал, включенный в монографию, содержит, во-первых, описание экспедиции в Сибирь (1989 г.) к Агафье Лыковой, живущей в далекой абаканской тайге, а во-вторых, изложение основных вопросов старообрядческого учения в том виде и понимании, которые свойственны современным старообрядцам.

---

Рецензия поступила 09.03.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 22.03.2023  
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Денисова Л.В. Бытие и время старообрядчества (рец. на: В Агафьиной тайге: коллективная монография / Отв. ред. Г.С. Широкалова. 2-е изд. перераб. и доп. Н. Новгород: ФГБОУ ВО Нижегородская ГСХА, 2020) // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 228–232. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060143> EDN: MPGLVW

Denisova, L.V. 2023. Bytie i vremia staroobriadchestva [Being and the Time of Old-Believers]: A Review of V Agaf'inoi taige: kollektivnaia monografiia [In Agafia's Taiga], edited by G.S. Shirokalova. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 228–232. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060143> EDN: MPGLVW

В первых трех главах монографии представлен очерк путешествия к заимке Лыковых, расположенной в тайге на территории Республики Хакассия, а также посещения небольшого старообрядческого беспоповского женского монастыря в Тыве, куда экспедиция попала в поисках Агафьи Карповны.

В состав экспедиции по личному благословению главы Русской православной старообрядческой церкви митрополита Алимпия (Гусева; 1929–2003) в августе 1989 г. вошел Александр Семенович Лебедев (с. 7–8). Его дневниковые записи содержат заметки об отношениях старообрядцев с местным населением и с сотрудниками геолого-разведочных партий, об истории миграции семьи Лыковых и их единоверцев; нельзя не отметить и важную с точки зрения источниковой базы характеристику членов самой экспедиции, а также рассказы о других подвижниках – ученых, писателях, журналистах из Москвы, Красноярска и т.д., периодически посещавших отшельников Лыковых. В начале 90-х годов XX в. на основании этих записей А.С. Лебедевым была составлена рукопись. На одной из религиозно-научных конференций в Нижнем Новгороде А.С. Лебедев рассказал об этой рукописи – по прошествии времени она нуждалась в серьезной доработке и дополнениях. Доктор социологических наук профессор Г.С. Широкалова убедил А.С. Лебедева взяться за подготовку имеющихся у него материалов, а поскольку автор был далек от организационно-издательской деятельности, предложила свои участие и помощь. Дневники и записи были обработаны и систематизированы, кроме того, Г.С. Широкалова абсолютно бескорыстно и самоотверженно подготовила рукопись к изданию. Таким образом, целиком материалы А.С. Лебедева опубликованы впервые.

По поручению митрополита А.С. Лебедеву предстояло идентифицировать религиозные убеждения Агафьи Лыковой. Этот вопрос ранее специально не исследовался, научный интерес к Агафье проявляли в основном лингвисты, а в публикациях о сибирских старообрядцах семью Лыковых относили то к бегунам (*Шварц* 2022), то к часовенному согласию (*Калмыков, Трифанова* 2021). Последняя точка зрения стала преобладающей, поскольку для ушедших в далекие скитания приверженцев старой веры оказалось невозможным поддержание собственно церковной традиции во всей ее полноте (*Покровский, Зольникова* 2002). Следует иметь в виду, что информация о принадлежности Лыковых к старообрядческому толку извлекалась из вторичных источников, часто со ссылкой не на специалистов-религиоведов, а на журналистов (в том числе на В. Пескова, который в 1982 г. впервые рассказал о Лыковых в газете “Комсомольская правда”).

А.С. Лебедев добросовестно и скрупулезно относится к заданию, и хотя его подходы, конечно, нельзя назвать в полной мере научными, в данном случае его несомненное преимущество в том, что он исследует ситуацию “изнутри”, оценивая взгляды встретившихся ему единоверцев с позиций квалифицированного в вопросах веры человека. Будучи сам потомственным старообрядцем белокрыницкого согласия, А.С. Лебедев на протяжении всего повествования наглядно демонстрирует примеры старообрядческого мировосприятия вне зависимости от того, кто выступает субъектом этого мировосприятия – городской цивилизованный верующий (сам А.С. Лебедев) или далекая от цивилизации, всю жизнь прожившая в тайге Агафья Лыкова.

Принадлежность А.С. Лебедева к Русской православной старообрядческой церкви питает его стремление обнаружить единоверцев в глухой тайге. Он четко фиксирует отличия беспоповских согласий от церковных направлений, но главную задачу видит, безусловно, в гуманитарной и просветительской миссии: “... моя цель – встретиться, пообщаться со старообрядцами... Выслушать просьбы, пожелания, претензии, уменьшить отчужденность, защитить интересы меньшинств, ознакомить с хроникой жизни Русской Православной Старообрядче-

ской церкви, решить вопросы снабжения календарями и другой христианской литературой” (с. 28).

Добравшись до заимки Лыковых, расположенной на р. Еринат, притоке р. Большой Абакан (Хакассия), участники экспедиции ежедневно занимаются работами по хозяйству, стараясь оказать всю возможную помощь одиноко живущей в тайге Агафье Карповне. Одновременно А.С. Лебедев тактично исследует взгляды Агафьи, описывает ее религиозную практику, изучает “тетрадочку со стихами”, а одно из стихотворений приводит полностью в своих записях, так как считает его “археологической находкой”. Этот образец народного старообрядческого творчества одновременно является и своеобразной летописью исторического события – разорения в 1853 г. Оленийского скита на Керженце. “Этот стих мы, конечно, попросили Агафью спеть, и Лев Степанович (Черепанов) записал стих на пленку” (с. 132).

А.С. Лебедев приводит важные факты из жизни Агафьи и из ее религиозной практики, позволяющие сделать аргументированный вывод о принадлежности Лыковых к поповскому течению в старообрядчестве (с. 103–104, 145–146, 151). У Агафьи сохраняются Святые Дары, которых нет у беспоповцев. Из разговора с женщиной А.С. Лебедев делает вывод, что “у Лыковых все соблюдено. Все правильно”, и приводит слова Агафьи: “Мы знаем, что священство есть, и о нем молимся. За весь священнический и иноческий чин” (с. 146). Дополнением к этим аргументам становится собранный и представленный в тексте материал об истории переселения семьи Лыковых в Сибирь (с. 151, 191–193, 214–218).

Нельзя не согласиться и с выводом А.С. Лебедева о том, что “на Лыковых большой отпечаток оставило беспоповство, оно окружало их всю жизнь. Церкви они никогда не видели” (с. 197). Однако при этом фактом остается сознательное решение Агафьи покинуть беспоповский монастырь, расположенный в Тыве, в верховьях Каа-Хема (Малого Енисея) в местечке Чадыралыг. По сведениям, полученным А.С. Лебедевым от О.С. Дерябина, Агафья провела в этом монастыре около месяца (с. 70). Одни монахи приняли Агафью, другие же разошлись с ней в вопросах веры. В монографии представлено достаточно подробное описание жизни и быта беспоповского женского монастыря и взглядов его насельниц. А.С. Лебедев, опираясь на собственные убеждения и религиозный опыт, показывает специфические особенности верований старообрядцев-беспоповцев.

Сформулированное А.С. Лебедевым в начале работы утверждение “многие старообрядцы даже не знают, к каким толкам относятся” (с. 28) нашло эмпирическое подтверждение и подробно аргументировано в повествовании. А.С. Лебедев приводит характерные особенности эсхатологии беспоповцев, с которыми в ходе сложного путешествия ему самому удалось побеседовать. Все эти свидетельства, приведенные в первой части монографии, представляют собой, на наш взгляд, ценные с этнографической точки зрения материалы, отражающие особенности жизни и быта современных старообрядцев Сибири. Кроме того, сама экспедиция с участием А.С. Лебедева, по-видимому, стала первым шагом к духовному возвращению Агафьи Карповны в церковную организацию. Итогом этого возвращения стало посещение заимки Лыковых на Еринате председателем Русской православной старообрядческой церкви митрополитом Корнилием в 2014, а затем и в 2021 гг.

Четвертая и пятая главы, по моему мнению, составляют отдельную, сюжетно обособленную часть монографии. Здесь изложено авторское (но не индивидуальное, а общее для образованных старообрядцев) представление об истории и практиках старообрядчества, сформулированное самим А.С. Лебедевым по итогам бесед с хакасской писательницей Валентиной Кирилловной Татуровой и писем к ней с ответами на ее вопросы. Автор приводит множество сведений

о перипетиях старообрядческой истории, воспроизводит трагические сюжеты преследования старообрядцев, перечень великих и малых гарей. Эта часть монографии примечательна не только личностной интерпретацией прошлого и религиозной практики, она интересна и с исторической точки зрения: автор раскрывает детали известных событий и, как мне представляется, добавляет малоизвестные факты. Рассказывая историю старообрядчества, А.С. Лебедев приводит сведения, почерпнутые из разговоров с близкими родственниками, сопровождая их личными воспоминаниями и преданиями, сохранившимися в той среде, в которой он вырос и был воспитан. Тексты А.С. Лебедева по жанру напоминают дневниковые записи, дополненные ссылками на исторические исследования старообрядческой жизни. Безусловно, эта история изложена сквозь призму личного переживания и понимания сложившегося в старообрядческой культуре положения. Эта часть монографии грешит слабой систематизацией материала, не дотягивающей до научных стандартов. Но в противовес этому недочету – возможность приобщения к личному старообрядческому опыту проживания своей истории. А.С. Лебедев, без всякого сомнения, написал удивительный, энергетически мощный текст, завораживающий яркими примерами противостояния старообрядцев своим гонителям.

Коллективная монография “В Агафьиной тайге” в той части, которая представляет собой записи А.С. Лебедева, вряд ли может быть названа научным изданием – да авторы и не ставили задачи провести строгое историческое или религиозноведческое исследование. Однако публикация записей А.С. Лебедева уже является важным итогом понимания старообрядческой культуры и ее места в современной российской многоконфессиональной палитре. Эти записи могут стать основой социально-философского и философско-антропологического анализа современной российской действительности. В монографии нет указания на методологию исследования, однако налицо герменевтический опыт и важные культурологические результаты, полученные на его основе.

Заключительная часть монографии – собственно научная. Она написана кандидатом философских наук О.К. Шиманской и представляет собой комментарий к тексту А.С. Лебедева. Здесь дается краткий очерк истории старообрядчества и современного состояния конфессии. Однако наибольший интерес, с моей точки зрения, имеет раздел, посвященный особенностям старообрядческой культуры, нашедшим свое воплощение в мировоззрении и мироощущении староверов (с. 544–552). Выделенные признаки – онтологизм, этический максимализм, книжность и др. – кратко, но сущностно охарактеризованы, что позволяет понять смыслы этой удивительной культуры.

В условиях жестких политических конфликтов Россия снова стоит перед необходимостью своего духовного самоопределения. Вопросы сохранения духовных, в первую очередь нравственных, традиций снова актуальны как никогда. Старообрядческая культура является одним из глубочайших резервуаров, хранящих эти традиции и питающих наши, даже секулярные, корни. Коллективная монография нижегородских исследователей помогает осмыслить и прочувствовать роль и значение старообрядческой культуры в многообразии культурных традиций нашего Отечества.

### *Научная литература*

*Шварц Е.М.* Об археографической экспедиции в Усть-Цильму в 1973 году // Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук. 2022. № 1–2 (21–22). С. 75–79.

*Калмыков И.В., Трифанова С.В.* Деятельность алтайской духовной миссии в



окрестностях Телецкого озера и в долине Чулышмана // Полевые исследования в Алтайском биосферном заповеднике. 2021. № 3. С. 122–134.

Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002.

## Book Review

Denisova, L.V. Being and the Time of Old-Believers [Bytie i vremia staroobriadchestva]: A Review of *V Agaf'inoi taige: kollektivnaia monografiia* [In Agafia's Taiga], edited by G.S. Shirokalova. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 228–232. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060143> EDN: MPGLVW ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Lubov Denisova | <https://orcid.org/0000-0002-4108-9828> | [lvladilen@yandex.ru](mailto:lvladilen@yandex.ru) | Academy of Management of the MIA of Russia (6 Zoi i Aleksandra Kosmodem'ianskikh Str., Moscow, 125171, Russia)

**РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КАК ПОНЯТИЕ, ПРОБЛЕМА И МЕТОД  
(РЕЦ. НА: АНТРОПОЛОГИЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ: ПАМЯТЬ,  
ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРОСТРАНСТВА И ВИЗУАЛЬНОСТЬ /  
ОТВ. РЕД. А.А. ПЛЕХАНОВ, Н.А. БЕЛОВА.  
М.: ИЭА РАН, 2021. 300 с., 35 ил.)**

**Н.С. Любимова**

**Наталья Сергеевна Любимова** | <https://orcid.org/0000-0002-1364-0280> | [lyubimova@iea.ras.ru](mailto:lyubimova@iea.ras.ru) | младший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Рецензия написана в рамках плана НИР ИЭА РАН



Репрезентация – одно из самых широко используемых понятий в современных социогуманитарных науках вообще и в социокультурной антропологии в частности. Особенный интерес к репрезентации как отдельному феномену ученые стали проявлять в последней трети XX в. Так, в конце 1970-х годов постколониальная теория (*Said* 1978) проблематизировала и подвергла жесткой критике репрезентацию Востока, Других и в западной культуре, и в целом в научном дискурсе, что привело к пересмотру практически всех аспектов антропологической дисциплины – от исследовательских оптик и постановок проблем до стилей описания. Уже в середине следующего десятилетия велась речь о “кризисе репрезентации” в антропологии (*Stocking* 1995: 956). Ученые активно рефлексировали над репрезентацией объекта исследования в своих текстах и одновременно

все чаще делали репрезентацию самим объектом исследования, изучая, как создаются образы и нарративы о прошлом, о далеком, о чуждом и о родном и какую функцию эти образы и нарративы выполняют в культуре и обществе. Вслед за

---

Рецензия поступила 11.06.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 15.06.2023  
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Любимова Н.С. Репрезентация как понятие, проблема и метод (рец. на: Антропология репрезентации: память, общественные пространства и визуальность / Отв. ред. А.А. Плеханов, Н.А. Белова. М.: ИЭА РАН, 2021) // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 233–237. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060155> EDN: MPIJTH

Liubimova, N.S 2023. Representatsiia kak poniatie, problema i metod [Representation as a Concept, Problem, and Method]: A Review of *Antropologiiia reprezentatsii: pamiat', obshchestvennye prostranstva i vizual'nost'* [Anthropology of Representation: Memory, Social Spaces, and Visuality], edited by A.A. Plekhanov and N.A. Belova. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 233–237. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060155> EDN: MPIJTH

этим в начале XXI в. мощное развитие получил деколониальный дискурс, оказавший огромное влияние на музейную среду. Музеи зачастую имеют колониальную природу, поскольку они возникли как хранилища и центры изучения культурных ценностей, которые свозились в метрополии с захваченных территорий. Деколонизация музеев стала, пожалуй, главной и пока не решенной задачей последних десятилетий. В поисках способов ее решения были предложены разнообразные теории, программы и предпринято множество попыток как крупнейшими музеями мира, так и на уровне локальных инициатив, предполагающих не уничтожение, а в некотором роде переизобретение музеев (Короткова 2021). Таким образом, проблема репрезентации давно и прочно заняла одно из центральных мест в антропологической дисциплине, а сам термин “репрезентация” встречается в научных текстах регулярно и в самых разных контекстах.

Множество концептуальных рамок и исследовательских подходов, в которых этот термин используется, огромный массив литературы в каждом течении могут показаться ошеломляющими и размывать понимание как самого понятия, так и способов работы с ним. Авторы-составители рецензируемого издания А.А. Плеханов и Н.А. Белова сначала обратились к этой проблеме в рамках секции на Конференции молодых ученых ИЭА РАН, на которой собрались исследователи из разных институций и где была спровоцирована дискуссия, которую можно с полным правом назвать плодотворной, ведь ее результатом стала коллективная монография. Целью этой книги является не поиск общей рамки или выработка конкретного определения репрезентации, а напротив, демонстрация разнообразия подходов к данному феномену и методов работы с ним в современной российской науке.

В попытке систематизировать эти подходы составители выделили четыре тематические части, в которых собраны статьи, посвященные: (1) поиску новых форм репрезентации культур в этнографических музеях, (2) привлечению недооцененных визуальных источников (комиксов, графических новелл и т.п.) для изучения социальных процессов и отношений, (3) роли социально-политических институтов в формировании властных иерархий и общественных дискурсов, а также (4) опыту анализа отдельных кейсов репрезентации сообществ на полевом этнографическом материале.

Тон первой части задает статья А.С. Бородулиной, в которой автор, отталкиваясь от кейса Всемирного музея в Вене, анализирует современные дискуссии в антропологии и музейном деле о том, чем должны (и чем не должны) быть этнографические музеи, приводит примеры поиска новых форм репрезентации культур в российских музеях, подчеркивает разницу в общественном запросе к музеям на Западе и в России и постулирует необходимость более тесного диалога между академическими антропологами и музейным сообществом. Стоит отметить, что акцент сделан не на крупных этнографических музеях, таких как Кунсткамера и РЭМ, которые сами по себе являются исследовательскими институтами, а на краеведческих и частных музеях, концептуальной основой которых остается унаследованная от раннесоветского времени схема типа “природа–история–общество”, и кураторы вынуждены сами искать и изобретать способы актуализации своей экспозиции. В этом же разделе размещены статьи Д.А. Мухина, описывающего опыт создания антропологического театра на базе Архитектурно-этнографического музея “Семеново” в Вологодской области, и А.М. Сбитневой, обращающейся к истории клубов исторической реконструкции в России и практикам их взаимодействия с существующими историческими музеями и создания собственных экспозиций.

Главы второй части говорят о способах представления сложных, травматических исторических и социальных сюжетов в форме комикса. И.В. Соколовский анализирует изображение казахских степей в комиксе “Военная одиссея Антка

Сребрного 1939–1944”, изданном польским Институтом национальной памяти, М.-В.В. Моррис – рамки допустимых в “мэйнстримном” комиксе нарративов о гражданской войне в Ирландии, а А.Н. Арканов – репрезентацию ключевых социокультурных процессов, проходивших в странах Латинской Америки, в комиксах Аргентины, Чили и Перу.

Институциональное измерение феномена репрезентации (третья часть) раскрывается в исследовании попыток создать новые нарративы школьной истории в Украине (А.А. Пляханов), борьбы нескольких акторов за контроль – как финансовый, так и идеологический – над почитаемой могилой суфийского шейха в Дели (Г.Д. Стукалин), брендинга г. Боровска как города воинской славы через создание местного пантеона героев-воинов (Д.А. Каунов).

В четвертой части монографии собраны статьи, представляющие способы репрезентации пространства. Саморепрезентации, “Я-образу” жителей российского провинциального города на материалах полевого исследования в г. Костроме, отражающих депрессивное состояние региона, посвящена статья Н.А. Беловой. Д.Г. Чубукова анализирует практики монументальной коммеморации в Крыму до и после 2014 г., обнаруживая важные различия в украинской и российской политиках монументализации. Е.А. Закревская представляет результаты своей полевой работы в карельской д. Евгора, где местные жители четко выделяют собственное “деревню” – старое карельское поселение и “поселок” – дома, построенные в 50-х годах XX в. для переселенцев из Белорусской и Украинской ССР; автор фиксирует ряд нарративов, подчеркивающих это разделение деревни на “карельскую” и “переселенческую” части. Завершающая статья А.Р. Лагно посвящена историческим нарративам, сложившимся вокруг четырех братских могил поляков, убитых украинскими националистами в 1944 г.

В целом составителям удалось представить разнообразие подходов к изучению исторических, социальных и культурных явлений через их репрезентацию, не претендуя при этом на всеохватность. Очевидно, например, что в разделе о визуальной репрезентации был сделан акцент именно на малоиспользуемых источниках (комиксах), за скобками были оставлены более привычные их типы (в том числе живописные и кинематографические материалы).

Тем не менее, на мой вкус, монографии не хватает более обстоятельного введения. Во-первых, хотя сама важность понятия репрезентации в современных антропологических исследованиях не требует дополнительного обоснования, оно используется в таком количестве самых разнообразных дискурсов, что было бы уместно обозначить некие принципы или оптику(и) изучения феномена репрезентации (и через репрезентацию других феноменов человеческой культуры), которые имеют в виду авторы данной книги. Во-вторых, очевидно, что разделы монографии довольно условны, и теоретически можно было бы пересобрать эту книгу иначе, поэтому, мне кажется, важно было бы представить редакторское обоснование предложенной классификации текстов.

Ближе всего к тому, чтобы задать теоретический контекст отдельной части книги, подошла А.С. Бородулина: ее текст служит своего рода введением к “музейному” разделу, предлагая одновременно оптику для чтения остальных его статей. Однако три других части книги остались без таких обобщающих текстов, что заставляет читателя самостоятельно догадываться, почему статьи было решено сгруппировать именно таким образом.

Заканчивая с критическими замечаниями, не могу не упомянуть о досадном техническом аспекте: изданию крайне не хватает корректуры. По всей книге раскиданы самого разного рода опечатки, что производит удручающее впечатление, особенно учитывая то, что в остальном уровень технического исполнения монографии довольно высок – красивая концептуальная обложка, хорошая

бумага, цветные иллюстрации... Остается надеяться, что это несчастливое обстоятельство не отпугнет придирчивого читателя.

Невзирая на вышеизложенные соображения, которые могут показаться несколько резкими, отмечу, что рецензируемая монография может представлять интерес как для специалистов, так и для широкого круга читателей. Все главы книги так или иначе касаются перечисленных в подзаголовке тем: памяти, общественных пространств и визуальности. Трудное прошлое и сложное настоящее, конкуренция в обществе разных исторических нарративов, борьба разных акторов, в том числе государственных, за укрепление собственного нарратива, низовые стратегии по актуализации важных для людей тем и смыслов, вербализации (или визуализации) социальных проблем и противоречий – эти сюжеты, которые в большей или меньшей степени затронуты в каждой статье, сегодня весьма актуальны.

Отдельно можно отметить эту книгу как удачный опыт по интеграции исследований комикса в широкий академический контекст. Хотя произведения разных жанров популярной культуры уже давно используются в качестве источников в культурологии, филологии, истории и антропологии, до сих пор иногда можно наблюдать отношение к таким работам как к нишевым, если не сказать маргинальным. И.В. Соколовский, М.-В.В. Моррис и А.Н. Арканов предложили убедительные исследования сложных, трагических тем на материале комиксов, ничуть не уступающим соседствующим с ними работам, основанным на более традиционных источниках.

Статьи Е.А. Закревской, Н.А. Беловой и Г.Д. Стукалина представляют собой образцовые антропологические полевые исследования, погружающие читателя в изучаемое сообщество, передающие его колорит и своеобразие, а затем выходящие на уровень теоретических обобщений и трактовок.

А.А. Плеханов, Д.А. Каунов и Д.Г. Чубукова (а также Г.Д. Стукалин, И.В. Соколовский, М.-В.В. Моррис и А.Р. Лагно, хотя в их текстах эта тематика менее акцентирована) на разнообразном материале, в том числе богатом полевом, изучают политику и стратегии государственных институтов в сфере коммеморации.

А.А. Плеханову и Н.А. Беловой удалось привлечь в коллектив авторов исследователей из разных институций, объединенных интересом к изучению феномена репрезентации и его трактовок. Этот успех, конечно, – большая заслуга составителей, “нашупавших” тему, которая вызвала живой отклик. Важно отметить и участие в этой работе представителей музейного сообщества (Д.А. Мухин). Этот опыт можно рассматривать как попытку наладить взаимодействие академической науки с музеями, о необходимости которого писала А.С. Бородулина.

О важности подобных междисциплинарных коопераций много говорят и пишут, но часто на практике все остается в области абстрактных рассуждений. Зачастую умозрительны и споры о концептуальных рамках и понятиях, которые распространяются за пределы породившей их дисциплины и обрастают новыми смыслами, пока не станут совершенно разными по наполнению концептами. “Антропология репрезентации” имеет ценность и как опыт рефлексии над этим процессом, и как попытка на практике свести вместе, под одной обложкой, разные толкования одного феномена.

### *Научная литература*

Короткова О.А. Концепция деколонизации музея: проблемы и возможности // Кунсткамера. 2021. № 3 (13). С. 28–38. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-3\(13\)-28-38](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-3(13)-28-38)

Said E.W. Orientalism. N.Y.: Pantheon Books, 1978.

*Stocking G.W., Jr.* Delimiting Anthropology: Historical Reflections on the Boundaries of a Boundless Discipline // *Social Research*. 1995. Vol. 62 (4). P. 933–966.

## **Book Review**

**Liubimova, N.S. Representation as a Concept, Problem, and Method [Reprezentatsiia kak poniatie, problema i metod]: A Review of *Antropologična reprezentatsii: pamiat', obščestvennye prostranstva i vizual'nost'* [Anthropology of Representation: Memory, Social Spaces, and Visuality], edited by A.A. Plekhanov and N.A. Belova. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 233–237. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060155> EDN: MPIJTH ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

**Nataliia Liubimova** | <https://orcid.org/0000-0002-1364-0280> | [lyubimova@iea.ras.ru](mailto:lyubimova@iea.ras.ru) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

**ЧТО ЗНАЧИЛО БЫТЬ “ПУБЛИЧНОЙ ЖЕНЩИНОЙ”  
В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ  
(РЕЦ. НА: СИНОВА И.В. ЖИЗНЬ ПО “ЖЕЛТОМУ” БИЛЕТУ.  
СПБ.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2021. 208 С., ИЛ.)**

**А.И. Громова**

**Анна Игоревна Громова** | <https://orcid.org/0000-0001-5628-8750> |  
[anna4gromova@yandex.ru](mailto:anna4gromova@yandex.ru) | младший научный сотрудник центра гендерных исследований  
| Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Рецензия написана в рамках плана НИР ИЭА РАН



Монография И.В. Синовой посвящена комплексному рассмотрению такого сложного социального явления, как проституция, в Российской империи XIX – начала XX в. Как пишет сама автор, основная идея исследования состояла в том, чтобы показать на основе разного рода исторических источников (правовые акты, статистические материалы, отчеты о работе комиссий и съездов, труды ученых и врачей, периодическая печать, публицистическая и художественная литература и т.д.), что значило быть женщиной с “желтым” билетом в дореволюционной России с точки зрения государства и общества. После прочтения монографии можно с уверенностью сказать, что автору удалось достичь поставленной цели.

Особое внимание обращает на себя детальный обзор законодательных актов, касающихся регулирования проституции и формирования врачебно-полицейских комитетов по надзору за ней, представленный в первой главе. Все главы монографии (кроме, пожалуй, четвертой, последней) снабжены внушительным корпусом исторических источников, однако нельзя не отметить контраст между широкой источниковой базой и весьма скромным для формата академической монографии количеством научной литературы. Проституция как социальное явление достаточно подробно изучалась представителями

---

Рецензия поступила 10.09.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 15.09.2023  
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Громова А.И. Что значило быть “публичной женщиной” в Российской империи (рец. на: Синова И.В. Жизнь по “желтому” билету. СПб.: Дмитрий Буланин, 2021) // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 238–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060167> EDN: MPLJSV

Gromova, A.I. 2023. Chto znachilo byt' “publichnoi zhenshchinoi” v Rossiiskoi imperii [What It Meant to Be a “Public Woman” in the Russian Empire]: A Review of *Zhizn' po “zheltomu” biletu* [Life on the Yellow Ticket], by I.V. Sinova. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 238–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060167> EDN: MPLJSV

различных академических дисциплин; проституции в России, в том числе дореволюционной, ее различным аспектам посвящен целый ряд исторических работ и междисциплинарных проектов – как в нашей стране, так и за рубежом. Тем не менее в монографии отсутствует содержательный историографический обзор. Существует целый ряд значительных научных исследований (в том числе специализирующихся на проблеме государственного регулирования, которой посвящен большой объем рецензируемого издания), которые, на мой взгляд, были незаслуженно обойдены вниманием автора (см.: *Stites* 1983; *Engelstein* 1988; *Engel* 1989; *Bernstein* 1995; *Энгельштейн* 1996; *Голосенко, Голод* 1998; *Тарасова* 2016; и мн. др.).

И.В. Синова указывает, что одна из основных задач исследования – показать отношение различных категорий общества к проституции. Во второй половине XIX – начале XX в. проблема проституции и торга “белыми рабынями” была неотъемлемой частью (пожалуй, едва ли не самой болезненной и сложной) “женского вопроса” и публичных дискуссий в контексте борьбы за равноправие, поэтому эта тема неизбежно поднималась в академических работах, посвященных истории женского движения и феминизма в России. В связи с этим возникает закономерный вопрос, почему автор не обращается к целому ряду академических трудов, в которых анализируется данная проблематика (об этом см., напр.: *Юкина* 2007; *Хасбулатова, Гафизова* 2003; *Стайтс* 2004; *Крадецкая* 2012; и мн. др.). Четвертая глава, как было отмечено выше, снабжена довольно ограниченным (даже с учетом ее небольшого объема) числом ссылок как на источники, так и на научные работы, хотя художественному осмыслению проституции в дореволюционной литературе посвящено достаточное количество исследований – литературоведческих, исторических, междисциплинарных.

Что касается понятийной составляющей рецензируемой монографии – как во введении, так и в основном тексте автор употребляет следующие словосочетания: “падшие женщины”, “продажные женщины”, “продажная любовь”, “место разврата” и т.д. без кавычек и какой-либо дополнительной информации. Анализируя такой комплексный социальный феномен, как проституция, важно помнить, насколько большое значение здесь имеют формулировки; по поводу того, каким языком говорить о сфере “коммерческого секса” и о людях, вовлеченных в нее, до сих пор идут дискуссии (см., напр.: *Ефимова* 2021). По моему мнению, во вступительной части не хватает пояснения к терминологическому аппарату – краткой исторической справки о том, что такого рода обозначения использовались в дореволюционной России и считались абсолютно приемлемыми применительно к женщинам, занимавшимся проституцией (см., напр.: *Вдовин* 2022: 12–15). Разумеется, использование такого понятия, как “продажная женщина”, полностью правомерно в рамках того исторического контекста, о котором идет речь в монографии (и в этом случае совершенно оправдано отсутствие кавычек). Однако без поясняющей исторической справки эти выражения можно воспринять излишне буквально – они не являются нейтральными и, употребленные без дополнительных комментариев, приобретают характер оценочных суждений, эмоционально и даже в какой-то мере идеологически окрашенных.

Во введении было указано, что “автора в данном исследовании интересовало отношение общества в целом и общественности” к проституции (с. 5), но, на мой взгляд, собственно анализу этого вопроса уделено достаточно мало внимания. Глава II, в которой (судя по названию) должна была идти речь об отношениях, сложившихся между “буржуазной общественностью” и “наемным удовлетворением любовной страсти”, по содержанию не вполне отвечает обозначенной тематике (собственно заявленной теме посвящена меньшая ее часть), во многом повторяет и дублирует содержание Главы I.



Кроме того, во введении автор говорит, что не собирается высказывать свое личное мнение по поводу проституции как явления и женщин, вовлеченных в нее, – и с такой исследовательской позицией я полностью согласна. Тем более удивительно читать в следующем же абзаце фразы: “девушки с пониженной социальной ответственностью”, “легкие способы зарабатывания средств”, “отсутствии моральных принципов”, “неспособность или нежелание “заниматься другим видом трудовой деятельности” (с. 6). К слову, несколькими абзацами ранее автор отмечала, что “теория Ч. Ломброзо, согласно которой проститутки в основном представляют собой умственно отсталых женщин, ищущих легких денег”, в современном мире уже не актуальна (с. 5). Подобного рода оценочные суждения и не вполне обоснованные выводы, не подкрепленные конкретными данными, вызывают некоторое недоумение и выглядят скорее как субъективная позиция автора. В результате игнорируется опыт огромного числа женщин, вовлеченных в проституцию против их воли (буквально находящихся в секс-рабстве), мигранток и представительниц других уязвимых и маргинализированных социальных категорий, занимающихся продажей собственного тела именно из-за тяжелых условий жизни. Достаточно ознакомиться с информацией из открытых источников, чтобы понять, насколько эта “теневая” сфера связана с сексуальной эксплуатацией, насилием и принуждением (см., напр.: *Старикова 2023; Ушакова 2023; Торговля б.г.*). Даже само словосочетание “трудовая деятельность” далеко не всеми признается корректным (см.: *Ефимова 2021*). Проституция в современном обществе – сложное явление, дать однозначную и объективно оценку которому, на мой взгляд, практически невозможно. Насколько этично говорить об “отсутствии моральных принципов”, даже если известно, что есть женщины, которые избрали этот путь “добровольно”? Например, М. Рахманинова пишет следующее: «Даже те немногочисленные случаи, когда этот вид “труда” принимается “добровольно”, как нельзя лучше указывают на психическую и когнитивную трансформацию интерпеллируемого субъекта в условиях тотальной фетишизации человека в целом и объективации женщины рыночной экономикой патриархатных систем в частности» (*Рахманинова 2020: 276*).

Вторая глава начинается с краткого экскурса в историю проституции; при этом И.В. Синова опирается исключительно на работы ученых XIX – начала XX в., содержащие информацию, соответствующую уровню исторических и этнографических изысканий указанного временного периода. Возможно, автор задумывала эту часть текста не как очерк истории проституции, а как обзор взглядов дореволюционных исследователей на возникновение и развитие данного социального явления, возможно, исторический экскурс должен глубже погрузить читателя в контекст представлений о проституции, существовавших в науке прошлого, – однако указания на это нет. К сожалению, не совсем понятно, что даст современному читателю, в особенности “академическому”, краткое изложение полумифологических рассказов о проституции в Древнем мире.

Не могу оставить без внимания еще один момент. Во второй главе автор приводит цитату из журнала “Женский вестник” (который его редактор М.И. Покровская, феминистка и аболиционистка, по сути, сделала рупором антирегламентристской пропаганды): «...“живой товар” беззащитно свидетельствуется правительственными мерами. Это что-то вроде санитарного надзора за свинными окороками. Недостает еще ставить на лбу у проституток штампель, как на тушах» (с. 130). Использование подобного сравнения изданием, которое позиционирует себя “как борца за гендерное равенство и за униженных и оскорбленных представителей женского пола”, И.В. Синовой расценивается как “унизительное и оскорбительное” (с. 130). Однако даже поверхностного анализа отношения представителей либерального феминизма к регламентации проституции доста-

точно, чтобы понять, что к самим женщинам, вовлеченным в проституцию, эти “унизительные” сентенции не имели никакого отношения. Очевидно, на мой взгляд, что столь эмоциональное сравнение было призвано показать, как чудовишно, бездушно и цинично государство в лице врачебно-полицейского комитета дегуманизирует женщин, лишает их субъектности и превращает в товар. Сама М.И. Покровская упорно, на протяжении многих лет призывала общество смотреть на публичную женщину как на личность, человека, сестру, а не на предмет, вещь, “орудие мужского произвола”. Не даром в приведенной выше цитате “проститутки” сравниваются именно с мертвыми телами, “тушами” – возможно, чтобы метафорически показать: для общества они уже социально мертвы.

О государственном регулировании проституции в Российской империи (в том числе и об истории его институализации), об отношении общественности к данному социальному феномену, о его отражении в классической литературе написано большое количество научных работ. Однако, как автор указала во введении, в исследовательском поле все еще существуют лакуны, которые требуют заполнения, и, на мой взгляд, монография И.В. Синовой, безусловно, будет полезна коллегам, изучающим проституцию в Российской империи, а также широкому кругу читателей, интересующихся данным вопросом.

### *Источники и материалы*

*Ефимова* 2021 – *Ефимова Л.* Не работа, а насилие. Какими словами говорить о проституции? // Нужна помощь. 28.12.2021. <https://nuzhnapomosh.ru/media/post/ne-rabota-a-nasilie-kakimi-slovami-govorit-o-prostituticii>

*Старикова* 2023 – *Старикова М.* Купля-продажа человека: кто и как в России становится жертвой траффинга // Консорциум женских неправительственных объединений. 28.07.2023. <https://wcons.net/novosti/kuplja-prodazha-cheloveka-kto-i-kak-v-rossii-stanovitsja-zhertvoj-traffikinga>

*Торговля б.г.* – Торговля людьми // Безопасный Дом. <https://safehouse.foundation/about-humantrafficking> (дата обращения: 10.08.2023).

*Ушакова* 2023 – *Ушакова М.* “В секс-эксплуатацию может попасть любой человек”: главное о сексуализированном рабстве // Нужна помощь. 01.03.2023. <https://nuzhnapomosh.ru/media/post/v-seks-ekspluataciju-mozhet-popast-ljuboj-chelovek-glavnoe-o-seksualizirovannom-rabstve>

### *Научная литература*

*Вдовин А.В.* (сост., ред.) *Дамы без камелий: письма публичных женщин* Н.А. Добролюбову и Н.Г. Чернышевскому. М.: ИД Высшей школы экономики, 2022.

*Голосенко И.А., Голод С.И.* Социологические исследования проституции в России (история и современное состояние вопроса). СПб.: Петрополис, 1998.

*Крадецкая С.В.* Гражданская идентичность феминисток в России в начале XX в. Дис. ... канд. ист. наук. Московский педагогический государственный университет, Москва, 2005.

*Рахманинова М.* Власть и тело. М.: Радикальная теория и практика, 2020.

*Стайтс Р.* Женское освободительное движение в России: феминизм, нигилизм и большевизм, 1860–1930. М.: РОССПЭН, 2004.

*Тарасова И.А.* Историко-правовой опыт деятельности полиции Российской империи по предупреждению распространения проституции (XVIII – начало XX в.). Старотеряево: Московский областной филиал Московского ун-та МВД России им. В.Я. Кикотя, 2016.

- Хасбулатова О.А., Гафизова Н.Б. Женское движение в России (вторая половина XIX – начало XX века). Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2003.
- Энгельштейн Л. Ключи счастья: секс и поиски путей обновления России на рубеже XIX–XX веков. М.: Терра, 1996.
- Юкина И.И. Русский феминизм как вызов современности / Под ред. Т.А. Мелешко. СПб.: Алетейя, 2007.
- Bernstein L. Sonia's Daughters: Prostitutes and Their Regulation in Imperial Russia. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Engel B.A. St. Petersburg Prostitutes in the Late Nineteenth Century: A Personal and Social Profile // *The Russian Review*. 1989. Vol. 48 (1). P. 21–44.
- Engelstein L. Gender and the Juridical Subject: Prostitution and Rape in Nineteenth-Century Russian Criminal Codes // *The Journal of Modern History*. 1988. Vol. 60. P. 458–495.
- Stites R. Prostitute and Society in Pre-Revolutionary Russia // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1983. Bd. 31 (3). P. 348–364.

### Book Review

Gromova, A.I. What It Meant to Be a “Public Woman” in the Russian Empire [Chto znachilo byt’ “publichnoi zhenshchinoi” v Rossiiskoi imperii]: A Review of *Zhizn’ po “zhelтому” biletu* [Life on the Yellow Ticket], by I.V. Sinova. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 6, pp. 238–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060167>  
EDN: MPLJSV ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Anna Gromova | <https://orcid.org/0000-0001-5628-8750> | [anna4gromova@yandex.ru](mailto:anna4gromova@yandex.ru) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)