

Этнографическое Бозрение

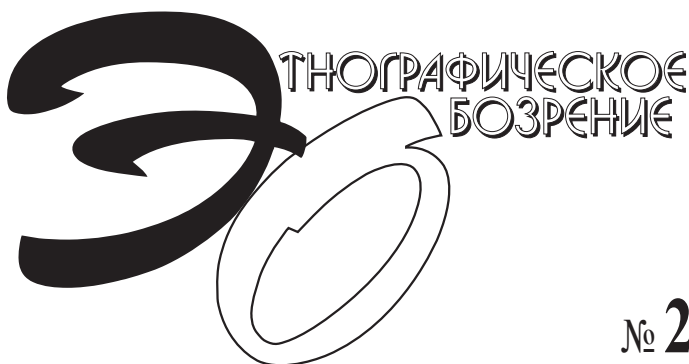


№ 2

2023



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



№ 2

МАРТ–АПРЕЛЬ 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

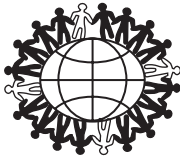
С.Н. Абашии (д.и.н., Европейский ун-т, Санкт-Петербург),
С.С. Алымов (к.и.н., ИЭА РАН, Москва), **С.А. Арутюнов** (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН),
В.О. Бобровников (к.и.н., НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург),
М.Л. Бутовская (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН, Москва),
М.В. Добровольская (д.и.н., Ин-т археологии РАН, Москва),
А.Л.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

НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

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

Заведующая редакцией *И.А. Кучерова*

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



ETNOGRAFIČESKOE OBOZRENIÉ

№ 2
MARCH–APRIL 2023

Founded in 1889
Published as *Etnograficheskoe Obozrenie* (1889–1916, 1992–present);
Etnografia (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 (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Valery Tishkov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vadim Trepavlov (Inst. of Russian History, Moscow), **Elena Trubina** (Ural Federal U., Ekaterinburg)

ADVISORY BOARD

Yuri Berezkin (Kunstkamera, St. Petersburg), **Liudmila Chvyr** (Inst. of Oriental Studies, Moscow),
Nadezhda Lebedeva (Higher School of Economics, Moscow),
Marina Mogilner (U. of Illinois at Chicago, USA), **Vladimir Mukomel** (Inst. of Sociology, Moscow),
Boris Pétrie (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 Kuchero*va Editorial Office Manager

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

Специальная тема номера:

**Икона и топор: дискурсы о богохульстве
и святотатстве в российской истории и современности**

(отв. ред.: А.А. Панченко)

А.А. Панченко. Ритуальная агентность и моральные паники: к антропологии богохульства и святотатства	5
А.А. Панченко. Крестьяне, иконы и матерная брань.....	21
Ю.Н. Сенина. Осквернение портретов государственных лидеров в советской культуре второй половины 1950-х – начала 1960-х годов.....	52
Н.В. Петров, Б.С. Пейгин. Сакрализация секулярного в современной России: “осквернение” вечного огня.....	66
С.А. Штырков. “Трогать это кладбище – кошунство”: как археологические раскопки могут оскорбить чувства верующих и укрепить этнорелигиозную идентичность в Северной Осетии – Алании	93
Е.Л. Капустина, Е.А. Хонинева. “Извинистан”: публичные извинения и моральный порядок в современном Дагестане	111
С.Т. Дроздов. <i>Non diis curae</i> : риторика и практики естественного наказания за святотатство	134

Статьи и материалы

А.А. Кирзюк, А.С. Архипова, М.В. Гаврилова, И.В. Козлова, С.В. Белянин. Предки против порядка: две модели Бессмертного полка	153
А.Д. Васюков. “Народ, который каким-то чудом сохранился”: этническая самопрезентация кашубов.....	176
М.Л. Бутовская, Ю.И. Адам, А.А. Мезенцева, В.В. Ростовцева. Мужчины, практикующие рискованные хобби, отличаются большей физической маскулинностью.....	199

Критика, обзоры, рецензии

М.В. Осипова. Неизвестные страницы жизни айнов (рец. на: Щепкин В.В. Айны глазами японцев: неизвестная коллекция А.В. Григорьева. СПб., 2022)	222
К.В. Шевченко. пляж как социокультурный феномен глазами чешских этнологов (рец. на: Lozoviuk P., Vítková M. <i>Etnologie pláže</i> . Brno, 2022)	227
И.А. Кучерова. Смерть автора дипломной работы (рец. на: Давыдов А., Абрамов П. Этнография туфты. Кто и как пишет заказные учебные работы в России. М., 2021)	232
А.Г. Козинцев. Homo sapiens – эволюционная случайность? (рец. на: Таттерсол И., Де Салль Р. Человек неожиданный: генетика, поведение и свобода выбора. М., 2023).....	238

Special Theme of the Issue:**The Icon and the Axe: Discourses on Blasphemy and Sacrilege in the Russian Culture** (guest editor *A.A. Panchenko*)

<i>Panchenko A.A.</i> Ritual Agency and Moral Panics: Toward the Anthropology of Blasphemy and Sacrilege [Ritual'naia agentnost' i moral'nye paniki: k antropologii bogokhul'stva i sviatotatstva]	5
<i>Panchenko A.A.</i> Peasants, Icons, and Obscenities [Krest'iane, ikony i maternaia bran']	21
<i>Senina I.N.</i> Defiling the Portraits of State Leaders in the Soviet Culture of the Later Half of the 1950s–Early 1960s [Oskvernenie portretov gosudarstvennykh liderov v sovetskoi kul'ture vtoroi poloviny 1950-kh – nachala 1960-kh godov]	52
<i>Petrov N.V., and B.S. Peigin.</i> The Sacralization of the Secular in Contemporary Russia: The “Desecration” of the Eternal Flame [Sakralizatsiia sekuliarnogo v sovremennoi Rossii: “oskvernenie” Vechnogo ognia]	66
<i>Shtyrkov S.A.</i> It Is “Blasphemy to Touch This Burial”: How Archaeologists Can Hurt the Feelings of Believers and Strengthen the Ethnic-Religious Identity in the North Ossetia – Alania [“Trogat' eto kladbishche – koshchunstvo”: kak arkhologicheskie raskopki mogut oskorbit' chuvstva veruiushchikh i ukrepit' etnoreligioznuiu identichnost' v Severnoi Osetii – Alanii]	93
<i>Kapustina E.L., and E.A. Khonineva.</i> The “Sorrystan”: Public Apologies and Moral Order in Today's Dagestan [“Izvinistan”: publichnye izvineniia i moral'nyi poriadok v sovremennom Dagestane]	111
<i>Drozdov S.T.</i> <i>Non diis curae</i> : The Rhetoric and Practices of Natural Punishment for Sacrilege [Non diis curae: ritorika i praktiki estestvennogo nakazaniia za sviatotatstvo]	134

Research Articles

<i>Kirziuk A., A. Arkhipova, M. Gavrilova, I. Kozlova, and S. Belyanin.</i> Ancestors against Order: Two Models of Immortal Regiment [Predki protiv poriadka: dve modeli Bessmertnogo polka]	153
<i>Vasiukov O.D.</i> The People That Survived by a Miracle: On Ethnic Self-Presentation of the Kashubians [“Narod, kotoryi kakim-to chudom sokhranilsia”: etnicheskaia samoprezentatsiia kashubov]	176
<i>Butovskaya M.L., Y.I. Adam, A.A. Mezentseva, and V.V. Rostovtseva.</i> Men Who Practice Risky Hobbies Are More Physically Masculine [Muzhchiny, praktikuishchie riskovannye khobbi, otlichaiutsia bol'shei fizicheskoi maskulinnost'iu]	199

Book Reviews and Critiques

<i>Osipova M.V.</i> Unknown Pages from the Life of the Ainu [Neizvestnye stranitsy zhizni ainov]: A Review of <i>Ainy glazami yapontsev: neizvestnaia kollektsiia A.V. Grigor'ieva</i> [Ainu through the Eyes of the Japanese: An Unknown Collection by Alexander Grigoriev], by V.V. Shchepkin	222
<i>Shevchenko K.V.</i> Beach as a Sociocultural Phenomenon through the Eyes of Czech Ethnologists [Pliazh kak sotsiokul'turnyi fenomen glazami cheshskikh etnologov]: A Review of <i>Etnologie pláže</i> [Ethnology of the Beach], by O.D. Lozoviuk and M. Vítková	227
<i>Kucherova I.A.</i> The Death of the Author of the Term Paper [Smert' avtora diplomnoi raboty]: A Review of <i>Etnografiia tufty. Kto i kak pishet zakaznye uchebnye raboty v Rossii</i> [Ethnography of Baloney: Who, and How, Ghostwrites Academic Papers in Russia], by A. Davydov and P. Abramov	232
<i>Kozintsev A.G.</i> Homo Sapiens—An Evolutionary Accident? [Homo sapiens—evolyutsionnaia sluchainost'?]: A Review of <i>Chelovek neozhidannyi. Genetika, povedenie i svoboda vybora</i> [The Accidental Homo Sapiens: Genetics, Behavior and Free Will], by Y. Tattersall and R. DeSalle	238

**СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА:
ИКОНА И ТОПОР: ДИСКУРСЫ О БОГОХУЛЬСТВЕ
И СВЯТОТАТСТВЕ В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ
И СОВРЕМЕННОСТИ
(отв. ред. – А.А. Панченко)**

А.А. Панченко

Александр Александрович Панченко | <http://orcid.org/0000-0002-7292-0303> | aranchenko2008@gmail.com | д. филол. н., профессор | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия) | Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (наб. Макарова 4, Санкт-Петербург, 199034, Россия) | Тартуский университет (ул. Юликооли 18, Тарту, 50090, Эстония)

Ключевые слова

богохульство, кощунство, святотатство, ритуальная агентность, моральные паники, идентичность, социальный порядок

Аннотация

Вступительная статья к тематическому блоку посвящена теоретическим вопросам антропологического исследования дискурсов и практик, связанных с богохульством, кощунством и святотатством. История религиозных, секулярных и постсекулярных культур от Средневековья до современности позволяет изучать различные типы представлений о святотатстве. Локальные культы священных объектов, чудотворных изображений и предметов используют тему кощунства для артикуляции норм и правил взаимодействия со сверхъестественными агентами. Организованные формы святотатства, подобные реформационному иконоборчеству или советским антирелигиозным кампаниям, ориентированы на трансформацию привычных форм ритуальной деятельности и создание новых представлений о человеческой и нечеловеческой агентности. Современные паники, связанные со святотатством, ведут к формированию новых идентичностей и представлений о моральном порядке. В российской истории и культуре последних столетий мы можем наблюдать и сосуществование, и эволюцию всех этих типов. В тематический блок вошли статьи А.А. Панченко, Ю.Н. Сениной, Н.В. Петрова и Б.С. Пейгина, С.А. Штыркова, Е.Л. Капустиной и Е.А. Хониневой, С.Т. Дроздова.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00508]

Статья поступила 24.11.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 15.03.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Панченко А.А. Ритуальная агентность и моральные паники: к антропологии богохульства и святотатства // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 5–20. <https://doi.org/10.31857/S086954152302001X> EDN: QJMKCJ

Panchenko, A.A. 2023. Ritual'naia agentnost' i moral'nye paniki: k antropologii bogokhul'stva i sviatotatstva [Ritual Agency and Moral Panics: Toward the Anthropology of Blasphemy and Sacrilege]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 5–20. <https://doi.org/10.31857/S086954152302001X> EDN: QJMKCJ

Дискурсы и практики, связанные с богохульством, кощунством и святотатством, в последние десятилетия сравнительно редко привлекали внимание антропологов, особенно по сравнению с историками (среди современных работ, посвященных истории богохульства и кощунства в христианской культуре, см.: *Nash 2007; Cabantous 2002; Loetz 2009*). Ж. Фавре-Саада высказала предположение, что это обусловлено “чувствительными” политическими контекстами самой темы: в современном мире слова, изображения и действия, воспринимаемые в качестве кощунственных, по-прежнему могут привести к гибели или суровому наказанию святотатцев (*Favret-Saada 2016*). Дело, как мне кажется, не только в этом. Нарушение границ сакрального нередко воспринимается исследователями как нечто вторичное и факультативное по отношению к существующему религиозному и социальному порядку, как маргинальные проявления “вольномудства” или “девиантности”, если иметь в виду ценности и нормы, разделяемые большинством.

Возможен, однако, и другой взгляд на эту проблему. И в исторической перспективе, и в современном мире границы священного зачастую оказываются чрезвычайно подвижными: различные социальные и политические акторы постоянно участвуют в своего рода “переговорах о сакральном”, переопределяя представления о моральном порядке и смещая границы запретного и неприкосновенного в различных сферах публичной жизни. В этом контексте дискурсы и нарративы о трансгрессии таких границ, т.е. о святотатстве, осквернении и оскорблении, играют не факультативную, а, наоборот, ключевую роль.

В последние десятилетия появился ряд антропологических работ, посвященных анализу кощунства и святотатства с похожих теоретических позиций. Так, в сборнике “Секулярна ли критика? Кощунство, оскорбление и свобода слова” Т. Асад и С. Махмуд проблематизируют понятие кощунства в европейской культуре Нового и Новейшего времени (*Asad et al. 2009*). С. Махмуд, в частности, отмечает, что религиозные представления о кощунстве и святотатстве необходимо интерпретировать в контексте различных семиотических идеологий и что восприятие конкретного действия в отношении различных материальных форм сакрального зависит от того, каким образом эти последние оказываются связаны с религиозными агентами и наделены ли они соответствующей харизмой, какова “медialная дистанция”, скажем, между божеством и его изображением. Сходным образом рассуждает А. Бернштейн в статье “Осторожно, религия! Иконоборчество, секуляризм и способы видеть в постсоветских войнах вокруг искусства” (*Bernstein 2014*). Она утверждает, что борьба между различными группами православных и светских активистов, связанная с публичной демонстрацией “кощунственных” произведений искусства, основана на взаимодействии различных “скопических режимов”, т.е. опять-таки семиотических и медialных идеологий, приписывающих священным изображениям различные смыслы и значения.

Предлагаемый вниманию читателей блок статей посвящен вопросам антропологического изучения категорий богохульства, кощунства и святотатства, а также связанных с ними практик и нарративов в России Нового и Новейшего времени. Применительно к российской истории и культуре эта проблематика исследовалась преимущественно правоведами (*Познышев 1906; Тимашев 1916; Андросчук 2016* [здесь же см. подробный библиографический обзор]), историческими антропологами и историками фольклорных сюжетов (см., в частности: *Смилянская 2003; Бабкова 2014; Антонов 2014; Алпатов 2020*), специалистами по истории низовых религиозных движений XVIII–XX вв. и по истории православия в XX в. (*Белякова 2022*), этнографами и фольклористами, изучавшими нарративы об осквернении и разрушении святынь в совет-

ское время (Добровольская 1999; Штырков 2001, 2006; Мороз 2006; Липатова 2012, 2020; Буйских 2014; Юрчук, Казаков 2018; Дранникова 2020; Рычкова 2020). Вопросам трансгрессии “светского сакрального” в СССР также иногда уделяется внимание в работах антропологов и фольклористов (см., напр.: Архипова 2013). Тема кощунства и “оскорбления чувств верующих” обсуждается в современных работах, посвященных социальным исследованиям идеологии и риторики секулярности и постсекуляризма (Узланер 2013; Микиртумов 2016). Однако систематического антропологического исследования дискурсов, нарративов и практик, связанных с богохульством, кощунством и святотатством в русской культуре Нового и Новейшего времени, пока что не предпринималось. Публикуемые здесь статьи представляют собой промежуточные результаты коллективного исследовательского проекта, призванного заполнить эту лакуну. В своем вступлении к тематическому блоку я хотел бы остановиться на нескольких теоретических аспектах антропологии богохульства и святотатства в культурах Нового времени.

Святотатство и ритуальная агентность

Очевидно, что нарушение границ и норм сакрального можно исследовать как форму ритуальной коммуникации – сообщение, передаваемое вербальными, акциональными или иконическими средствами. Однако кому адресовано это сообщение и какие последствия может вызвать? С какими агентами или акторами взаимодействует реальный или воображаемый богохульник или кощунник?

В контексте обсуждаемой темы представляется важным анализ ритуальной деятельности как формы коммуникации со специальным вниманием к “агентности” человеческих и нечеловеческих участников ритуального процесса, т.е. к их когнитивным и социальным статусам и возможностям, определяющим порядок и полномочия в сфере поведенческих стратегий и принятия решений. Этот подход позволяет понять, каким именно образом ритуал формирует и воспроизводит различные представления о субъектности, характерные для того или иного сообщества.

Важная особенность типологии ритуальных агентов – их предполагаемая позиция в отношении обрядового действия, которую в самом обобщенном виде можно описывать как активную или пассивную. Статус агенса как субъекта действия подразумевает активную позицию с определенными интенциями, тогда как статус пациенса – объекта действия – лишает участника ритуала независимости, хотя и не отказывает ему в интенциях и возможности (или необходимости) реактивного действия. Эти статусы в равной степени применимы как к человеческим, так и к не- или сверхчеловеческим существам: пациенсами в обрядовом действии могут оказаться и божество, которому приносят жертву, и икона, подвергающаяся ритуальному наказанию, и “лиминальные” участники обрядов перехода. Кроме того, все действующие лица ритуала наделяются различными возможностями и полномочиями. Наконец, ритуальная агентность может быть и персональной, и коллективной: в определенных ситуациях участники ритуала должны действовать или подвергаться действию как группа, а не как отдельные персонажи. Эта “агентная” модель не подразумевает отказа от идей Э. Дюркгейма и возвращения к концепции Э. Тайлора, где ритуал рассматривался как средство взаимодействия с “духовными существами”. Вера в духов или сверхчеловеческих агентов здесь оказывается вторичной по отношению к возможным социальным, психологическим или когнитивным функциям ритуала, формирующим поведенческие стратегии его участников. Так,

Е. Сёренсен полагает, что сверхчеловеческие агенты необходимы для мотивации ритуальной активности, где, в отличие от обычного человеческого поведения, отсутствует “непосредственная” прагматика.

Сочетание двух этих аспектов ритуального действия делает представления о сверхчеловеческой агентности крайне важными, благодаря: (а) соединению ближайших интенций ритуальных действий с окончательными (объясняя, почему совершаются именно *эти* действия) и (б) обеспечению связи между совершаемыми действиями и их ожидаемым результатом (объясняя, почему эти действия *приносят результат*) (Sørensen 2007: 297).

Иными словами, представления о сверхчеловеческих агентах не то чтобы вторичны по отношению к ритуальной деятельности, но становятся значимыми и эффективными именно в ее контексте.

Специфика представлений о ритуальной агентности, характерных для конкретной культуры или эпохи, зависит от типологии обрядовых действий и их функций. В этом контексте идеи, мотивы, практики и т.п., связанные с трансгрессией сакрального и ее возможными последствиями, позволяют выявить не только космологические и моральные ожидания, ассоциирующиеся с не- или сверхчеловеческими агентами, но и функциональные особенности широко понимаемой ритуальной деятельности.

Исследователи христианской культуры Средних веков и Нового времени неоднократно писали, что святотатственное насилие католиков и православных в отношении сакральных объектов и изображений зачастую было “оборотной стороной... горячего почитания” (Майзульс 2017: 43), а не проявлением вольнодумства либо атеизма. Дело, однако, не только в антитезе веры и неверия. Если мы возьмем, например, культы локальных святынь в восточнославянской аграрной культуре, мы увидим, что тема трансгрессии сакрального лежит в основе соответствующих “ритуальных онтологий”. Люди, пытающиеся нанести ущерб или оскорбления чудотворным иконам и другим почитаемым артефактам и объектам, могут быть наказаны болезнью, увечьем или даже смертью, однако это не означает “разрыва отношений” между святыней и ее почитателями, а, напротив, указывает на правила и нормы социального взаимодействия между общиной и нечеловеческим агентом или агентами. Таким образом, нарративы о святотатстве и в повседневной аграрной религиозной культуре, и в средневековом христианстве повествуют не столько о наказании, сколько об установлении норм и правил, которые делают ритуалы более эффективными, а коммуникацию между людьми и нечеловеческими существами более предсказуемой (Панченко 2021).

Понятно, что сами по себе святотатственные поступки и высказывания формируют тем не менее своеобразные зоны коммуникативной неопределенности: трудно заранее предсказать, какой именно будет реакция ритуального агента на насилие, оскорбление или унижение и кто именно из почитателей святыни либо святого может стать жертвой ответной агрессии. Вероятно, именно поэтому функция кощунства в христианских сюжетах о святотатстве нередко делегируется персонажам, не принадлежащим к общине верующих: иноверцам, иноплеменикам или социальным маргиналам. Локальное сообщество таким образом как бы снимает с себя ответственность за их действия. Эта социальная модель, однако, существенно усложняется, когда речь заходит о представлениях о святотатстве, основанных не на локальных, а на более сложных идентичностях. В такой перспективе реальные либо воображаемые кощунственные действия могут восприниматься как угроза или вызов конфессиональным и социальным группам, а также политическому или моральному порядку как таковому. Это позволяет обсуждать дискурсы о кощунстве и святотатстве с точки зрения концепции моральных паник, к которой я обращусь чуть дальше. Сначала, однако,

нужно сказать несколько слов о применимости “агентной” модели ритуала к различным формам секулярной культуры.

“Гражданские” или “политические” ритуалы и культы могут формироваться и функционировать как в религиозных, так и в сугубо светских контекстах. Вместе с тем они в любом случае ведут к появлению более сложных и по-своему противоречивых представлений об агентности. В российском контексте это легко продемонстрировать на примере эволюции советской и постсоветской ритуалистики, где персонифицированные сверхъестественные существа (икона, святой/святая и т.п.) заменяются аллегорическими (свобода, родина), коллективными (предки/потомки, жертвы войны, нация) или сверхчеловеческими (политические лидеры) персонажами. Очевидно, что статус и, скажем так, модусы социализации агентов такого рода отчасти проблематичны. Будучи по-своему “потусторонними” (по отношению к повседневной реальности), они вместе с тем обладают особым символическим статусом, отсылающим к представлениям о социальности и сопричастности (кровное родство, этническая идентичность, нация и т.п.). При этом их “ритуальная эффективность” все равно, по-видимому, определяется не только абстрактным социальным символизмом, но и персонифицированным взаимодействием с конкретными людьми, участвующими в ритуальной деятельности. Эта двойственность может исследоваться также в терминах медийальности, поскольку и агенты, и предметные символы секулярных обрядов оказываются своего рода посредниками между человеком и абстрактными социальными силами.

Обсуждаемые особенности гражданской ритуалистики, судя по всему, оказали существенное влияние и на представления о святотатстве и “оскорблении религиозных чувств”, характерные для постсекулярной религиозной культуры последних десятилетий. Христос или Мухаммед, чьи “оскверненные” изображения могут вызывать возмущение и агрессию со стороны верующих, здесь, вероятно, тоже воспринимаются не только как могущественные сверхъестественные существа, но и как персонажи, символизирующие социальную принадлежность и сопричастность, – родственники, единоплеменники и т.п.

Итак, применительно и к секулярной и постсекулярной культуре речь, по-видимому, должна идти о специфическом типе агентов, медирующих коллективные идентичности и чувства сопричастности и обладающих своего рода “политическими телами” в терминах Э. Канторовича.

Эмпирические наблюдения, высказанные в публикуемых статьях, демонстрируют описанную вариативность представлений о ритуальной агентности. Моя работа, посвященная религиозным интерпретациям “матерной лаи” в Московском государстве, показывает, что в XVII в. правительственная и церковная дисциплинарная политика, направленная, в частности, на борьбу со сквернословием, употреблением табака и пьянством, могла приводить к низовым визионерским “паникам”. Однако социальная драматургия последних была основана на традиционных формах “производства сакрального”, ведущих к появлению новых культов священных локусов и чудотворных икон, а трансляция официальных запретов, подкрепленных эсхатологическими угрозами, играет здесь роль эмфатической рамки. Случаи “иконоборческих” актов в отношении портретов Сталина, исследуемые в статье Ю.Н. Сениной, можно интерпретировать и как форму символического сопротивления советскому режиму в целом, и как попытки осквернить или разрушить “политическое тело” диктатора. Вместе с тем политическая мифология и ритуалистика той эпохи превращали Сталина в существо, наделенное сверхчеловеческими чертами и персонально присутствующее в повседневной жизни советских граждан. В результате осквернение его портретов, не будучи магическим действием в традиционном смысле,

во многих отношениях напоминает средневековое иконоборчество, исходящее из “неразрывного единства конкретного образа и его прообраза, который через это изображение принимает молитвы людей и являет им свою силу” (Майзульс 2017: 43). С точки зрения официальных норм и дискурсов, однако, такое нарушение границ “советского сакрального” представляло собой демонстрацию политической нелояльности и вызов социальному порядку.

Тема социального и морального порядка оказывается центральной и в постсоветских дискурсах о святотатстве, осквернении и оскорблении чувств верующих. В статье Н.В. Петрова и Б.С. Пейгина, посвященной случаям “осквернения” Вечного огня в России 2010-х – начала 2020-х годов, демонстрируется, как на протяжении этого десятилетия в обществе формируются дискурсы о “мемориальном святотатстве”, отражающие, как представляется, общие тенденции формирования квазирелигиозного культа Второй мировой войны. Этот культ, кстати сказать, вызвал к жизни и новые ритуальные формы, и новые представления об агентности (на что, в частности, указывают быстро получившие популярность “шествия мертвецов” – процессии так наз. бессмертного полка). В нашем случае важно, однако, что с памятью о войне стали ассоциироваться представления о моральном порядке, генеалогия которого теперь объясняется и обосновывается коллективными жертвами и победами. Общественная дискуссия, исследуемая Н.В. Петровым и Б.С. Пейгиным, формирует не только новые дискурсы об осквернении и святотатстве, но и ранее не существовавшие границы секулярного сакрального, репрезентирующего моральный порядок в ритуальных терминах.

Как показывает С.А. Штырков в своей статье, похожим образом может использоваться тема “чувств верующих”, позволяющая религиозному сообществу, которое борется за легитимность и стремится к формированию нормативной идентичности, апеллировать к моральным ценностям и праву на коллективные эмоции. Упомянутая в этой работе концепция “эмоциональных сообществ” Б. Розенвейн вообще представляется достаточно важной для понимания процессов сакрализации и эволюции дискурсов о святотатстве. Именно “ожидаемые эмоции” (гордость, стыд, негодование и т.п.) и “эмоциональные идентичности”, декларируемые в качестве общего достоинства группы, призваны демонстрировать аутентичность ее ценностей и легитимность притязаний. В известном смысле ритуализованные формы публичных извинений, исследуемые в статье Е.Л. Капустиной и Е.А. Хониневой, тоже можно обсуждать как механизм создания эмоциональных сообществ, объединяющих “оскорбленных” представителей социальных, этнических либо религиозных групп с “кающимися” оскорбителями и осквернителями. Хотя, как показано в этой работе, практика публичных извинений – в качестве «источника моральных значений для “проработки” прошлого, “валидации” опыта жертв исторической несправедливости, разделения коллективной ответственности» – вообще характерна для современной глобальной культуры; ее трансформации в России XXI в. отличаются существенной спецификой. И применительно к сегодняшнему Дагестану, о котором идет речь в статье, и в более широком контексте публичные извинения, записываемые на видео и распространяемые при помощи современных медиа, оказываются значимым и эффективным средством воспроизводства и формирования социальных иерархий и идентичностей. Хотя здесь вряд ли стоит искать прямую преемственность с советскими формами “критики и самокритики”, типологическое сходство представляется достаточно важным. Если, следуя Дж.А. Гетти, видеть в сталинских ритуалах обличения и покаяния способ поддержания символического порядка правящей элитой, испытывавшей тревогу относительно стабильности и защищенности собственного политического ре-

жима (Getty 1999: 68–69), можно допустить, что похожие факторы вызвали и “эпидемию” публичных извинений в России второй половины 2010-х годов и что речь идет об осознанно либо неосознанно ожидаемых угрозах идентичностям и иерархиям. Это позволяет вернуться к теме моральных паник в связи с историей представлений о кошунстве.

Святотатство и моральные паники

Термин “моральная паника” (*moral panic*) получил популярность в англоязычной социологии в первой половине 1970-х годов – после публикации книги С. Козна о массовых страхах и тревогах, связанных с молодежными субкультурами в послевоенной Британии. С. Козн писал:

Время от времени общества переживают периоды моральной паники. То или иное обстоятельство, эпизод, человек или группа начинают восприниматься в качестве угрозы общественным ценностям и интересам; характер этой угрозы подается средствами массовой информации в условной и стереотипной манере... Иногда предмет паники – это нечто достаточно новое, а в других случаях он уже существовал долгое время, но внезапно оказался в центре внимания (Cohen 2011: 1).

Специалисты, занимавшиеся историей стигматизации и преследования меньшинств, разными типами фундаментализма, а также проблемой социального насилия в целом, писали о подобных процессах и до С. Козна. Однако концепция моральных паник позволила несколько иначе расставить акценты применительно к этой проблеме. Во-первых, она подчеркивает роль воображаемого ценностного кризиса в формировании соответствующих тревожных ожиданий:

использование словосочетания “моральная паника” подразумевает, что угроза направлена на нечто, считающееся священным или фундаментальным для общества. Панику называют *моральной* именно для того, чтобы подчеркнуть: воображаемая угроза относится не к чему-то заурядному, скажем – производительности экономики или образовательным стандартам, а к социальному порядку как таковому либо идеализированному (“идеологическому”) представлению о какой-то его части (Thompson 1998: 8).

Во-вторых, речь шла о неочевидных и требующих специального объяснения причинах такого кризиса. Что предопределяет – на первый взгляд, случайный – выбор предмета моральной паники? Почему та или иная угроза внезапно становится (а потом перестает быть) столь значимой и как это связано с реальными либо воображаемыми ценностями, разделяемыми обществом?

Наконец, концепция С. Козна делала специальный акцент на социальных и медиальных факторах, обуславливающих формирование и распространение моральных паник. Если реальное общественное значение предмета паники не соответствует его воображаемой опасности, то почему одни паники оказываются, так сказать, успешными, а другие – нет? Какова общественная драматургия моральной паники? Кто оказывается ее акторами, бенефициарами и жертвами? Надо сказать, что за прошедшие полвека концепция моральных паник неоднократно вызывала критику, причем с достаточно разных позиций. Больше всего, пожалуй, досталось идее диспропорции между реальной и воображаемой угрозами как одной из специфических особенностей моральных паник. Критики утверждали, что эта концепция не подразумевает “какого-либо критерия пропорциональности, позволяющего определить, насколько обосновано беспокойство касательно той или иной проблемы”, в результате сам термин оказывается “идеологически нагруженным и оценочным”: “когда мы называем не-

что моральной паникой, мы подразумеваем, что речь идет об иррациональных или ложных тревогах” (Thompson 1998: 9). Сторонники концепции С. Козна пытались прибегать к эмпирическим аргументам относительно возможных критериев обоснованности и диспропорции. Они утверждали, в частности, что отличительной чертой моральной паники является вольная либо невольная манипуляция статистическими данными, что нередко воображаемые угрозы вообще не подтверждались какими-либо эмпирическими свидетельствами, что моральные паники, как правило, сопровождаются широким распространением устойчивых сюжетов, передаваемых в форме слухов и городских легенд, и, наконец, что сами по себе моральные паники зачастую подразумевают особое внимание к общественным явлениям, не вызывающим повышенного интереса или беспокойства ни до ни после паники (Goode, Ben-Yehuda 2009: 75–77).

Э. Гуд и Н. Бен-Иегуда предлагают говорить о трех теориях моральной паники, обсуждаемых в современной социологии: “низовой” модели (*grassroots model*), концепции “заинтересованных групп среднего уровня” (*middle-level interest groups*) и модели “управляющих элит” (*elite-engineered model*) (Goode, Ben-Yehuda 2009: 52–72; Thompson 1998: 16–20). Первая подразумевает, что моральные паники имеют преимущественно спонтанный характер и представляют собой выражение “присущих значительному количеству людей страхов и беспокойства по поводу реально существующей либо мнимой угрозы” (Goode, Ben-Yehuda 2009: 55). Речь, правда, не идет об обществе в целом: движущей силой моральной паники может быть и меньшинство (напр., евангельские христиане или феминистки), не обладающее, однако, сколько-нибудь развитыми властными полномочиями или рычагами административного либо экономического влияния. “Низовая модель” подразумевает, что моральные паники, как правило, имеют популистскую окраску и исходят из идеи “заговора элит”: ожидаемая угроза в этом случае ассоциируется с тайными и вредоносными действиями аристократии, государственного аппарата, спецслужб, крупных корпораций и т.д.

Концепция “управляющих элит”, наоборот, утверждает, что именно правящие группы

вызывают к жизни, создают, контролируют и “направляют” моральные паники, что самые богатые и могущественные члены общества сознательно устраивают кампании, провоцирующие общественное беспокойство, страх и панику... Как правило, такие кампании призваны отвлечь внимание общества от тех реальных проблем, чье разрешение угрожает интересам элиты (Ibid.: 62).

Надо сказать, что здесь, по справедливому замечанию К. Томпсона, Э. Гуд и Н. Бен-Иегуда не делают необходимого различия между конспирологически окрашенной “элитарной” и “классовой” моделями (Thompson 1998: 17). Классовый (т.е. неомарксистский) подход подразумевает, что действия элит определяются не осознанным стремлением к защите групповых интересов, а структурными факторами, выражающимися в гегемонии. Именно так рассуждали представители “бирмингемской школы” в опубликованной в 1978 г. работе о британской моральной панике, связанной с уличной преступностью (*mugging*) (Hall et al. 1978). Что касается концепции паник, сознательно провоцируемых и направляемых элитами, то граница между теорией заговора и аналитической моделью здесь должна быть связана с тем, как мы понимаем и описываем социальную группу, ее интересы и перспективы согласованных действий. При этом собственно признак “элитарности”, т.е. особого экономического или административного могущества, оказывается в этом случае не столь уж важным по сравнению с проблемами солидарности, планирования и управления. Любая – даже самая могущественная – элита вряд ли сможет предсказать и проконтро-

лизовать ход и последствия моральной паники, приобретающей массовый характер. Речь, таким образом, должна идти не об управлении, а о провокации, сознательном формировании “повестки дня” для паники со стороны тех или иных элитарных сообществ.

Наконец, концепция “заинтересованных групп” исходит из того, что главным двигателем моральных паник оказываются сообщества “среднего уровня”, преследующие собственные цели как экономического, так и идеологического характера. Такими группами могут быть “профессиональные ассоциации, отделения полиции, медиа, религиозные сообщества, образовательные организации и т.д.” (*Goode, Ben-Yehuda* 2009: 67). Главные вопросы, обсуждаемые в контексте этой модели: *cui bono?* и в чем состоит выгода или выгоды предполагаемого бенефициара? При этом, как подчеркивают Э. Гуд и Н. Бен-Иегуда, здесь довольно сложно провести границу между материальными, моральными и идеологическими задачами “заинтересованной группы”. Ее “активисты могут искренне верить, что преследуют благородные цели. Деятельность на ниве идеологии и морали неизбежно затрагивает статус и материальные интересы занимающейся этим группы, а защита статуса и материальных интересов группы может вместе с тем сказаться на ее идеологии и морали” (*Ibid.*: 67). Собственно говоря, три “идеальных типа”, описанных Э. Гуд и Н. Бен-Иегудой, можно рассматривать как своего рода шкалу интенциональности: от спонтанной и мало осознанной эскалации “низовых” страхов и тревог к целенаправленной манипулятивной деятельности “управляющих элит” (ср.: *Rohloff, Wright* 2010: 407–408).

В действительности, судя по всему, моральные паники представляют собой сочетание различных (в том числе и всех трех) описанных моделей, как, впрочем, и многообразных интенций. Об этом пишут и сами Э. Гуд и Н. Бен-Иегуда (*Goode, Ben-Yehuda* 2009: 62, 69–72). Таким образом, для понимания механизма эмпирически наблюдаемой моральной паники нам необходимо уделять специальное внимание ее акторам, а также расстановке их сил, конфигурации их возможностей и интересов. По всей видимости, особая роль в драматургии паник принадлежит “моральным антрепренерам” – публичным деятелям и общественным активистам, берущим на себя ответственность за борьбу с воображаемыми угрозами и антагонистами (*Ibid.*: 26, 121–122, 126). Нередко моральные антрепренеры являются или становятся лидерами участвующих в панике групп, однако они могут действовать и независимо, причем в разных социальных слоях и контекстах.

По справедливому замечанию К. Уолби и Д. Спенсера, социологи, занимавшиеся исследованием моральных паник, уделяли преимущественное внимание анализу медиальных дискурсов, тогда как собственно “этнографическая” сторона вопроса оставалась сравнительно мало изученной (*Walby, Spencer* 2011: 105–107). Вместе с тем попытки описать социальные и культурные механизмы моральных паник как специфической формы коллективного поведения все же предпринимались. Э. Гуд и Н. Бен-Иегуда упоминают о нескольких факторах, формирующих и направляющих это поведение: распространение слухов и городских легенд, массовая истерия и массовые иллюзии. Действенность этих факторов американские исследователи объясняют преимущественно в психологическом ключе. Так, роль слухов и городских легенд в эскалации моральных паник они соотносят с репрезентацией и драматизацией коллективных страхов (*Goode, Ben-Yehuda* 2009: 134–135). Эти соображения, впрочем, не дают оснований для анализа социальной драматургии моральных паник, авторы оперируют довольно абстрактным образом субъекта коллективного поведения.

По-своему проблематичным остается и вопрос о социальных функциях и значении моральных паник, если оставить в стороне вышеупомянутые постро-

ения, исходящие из того, что паники продуцируются общественными группами или классами, осознанно либо бессознательно преследующими свои статусные, властные и экономические интересы. В социологических работах последних десятилетий моральные паники иногда предлагается интерпретировать в более широком контексте “морального регулирования”, формирования и воспроизводства конвенционально приемлемых и управляемых “этических субъектов”¹. Этот подход, опирающийся на идеи М. Фуко и Н. Элиаса, подразумевает, что паника сигнализирует о своего рода кризисе рутинных процессов регулирования и служит средством проблематизации существующего баланса социальных сил, имеющих отношение к моральным конвенциям. В этом смысле, по-видимому, наибольшее значение имеет не конкретное содержание той или иной паники, а ее структурные и процессуальные особенности: важно, кто и кого (но не в чем) обвиняет.

Очевидно, что обсуждаемые нами дискурсы о богохульстве и святотатстве, по крайней мере, отчасти укладываются в концепцию моральных паник. Мы видим, что соответствующие идеи, нарративы и практики – будь то эсхатологические видения XVII в. с запретами матерной брани или охота на “оскорбителей чувств верующих” в современной России – нередко приобретают эпидемический характер и воспринимаются обществом в связи с внезапно возникшими угрозами социальному и моральному порядку. В статье С.Т. Дроздова, посвященной социальной драматургии преследований и наказаний за святотатство в секуляризованной культуре Нового времени, показано, что основные группы акторов, участвующие в навлечении “посюстороннего” возмездия на святотатцев, – государство, религиозные специалисты и экспертные институции, а также “низовые” религиозные активисты – отчасти соответствуют моделям и предполагаемым общественным источникам моральных паник, выделенным Э. Гудом и Н. Бен-Иегудой. Сами святотатцы и осквернители, соответственно, оказываются в позиции антагонистов, которых С. Козн называл *folk devils*. Важно, наконец, иметь в виду, что особую роль и в моральных паниках, и в современных преследованиях святотатцев играют уже упоминавшиеся “антрепренеры”, т.е. люди, пытающиеся возгласить общественную борьбу с воображаемой угрозой. Примеры деятелей такого рода, зачастую пытающихся упрочить либо повысить свой статус или расширить социальные полномочия благодаря преследованию антагонистов, можно найти и в публикуемых статьях.

Не останавливаясь сейчас подробно на проблеме социальных функций моральных паник в разных культурно-исторических и медиальных контекстах, отмечу, что, на мой взгляд, подобные “социальные неврозы” нередко формируют новые категории и языки для описания социальной реальности. Одним из факторов, вызывающих моральные паники, служит кризис конвенционального понимания реальности и сосуществование в обществе противоречащих друг другу фреймов и интерпретативных систем. В такой перспективе моральная паника предстает по-своему эффективным средством достижения социальной солидарности и создания устойчивых иерархий. Иными словами, подобные “переговоры о реальности” оказываются способом “фреймирования” или “переструктурирования” повседневного опыта, позволяющим заново устанавливать и укреплять общественные границы и идентичности. Паники, связанные с темами богохульства и святотатства, таким образом, можно рассматривать как процессы создания новых форм и границ сакрального. Речь здесь может идти и о появлении новых культов и святынь, имеющих публичное значение, и о перераспределении властных полномочий в обществе, и о создании ранее не существовавших символических ресурсов.

* * *

История религиозных, секулярных и постсекулярных культур от Средневековья до современности позволяет говорить о различных типах дискурсов и практик, связанных с богохульством, кощунством и святотатством. Локальные культы священных объектов, чудотворных изображений и предметов используют тему кощунства для артикуляции норм и правил взаимодействия со сверхъестественными агентами. Организованные формы святотатства, подобные реформационному иконоборчеству или советским антирелигиозным кампаниям, ориентированы на трансформацию привычных форм ритуальной деятельности и создание новых представлений о человеческой и нечеловеческой агентности. Современные паники, связанные со святотатством, ведут к появлению новых идентичностей и представлений о моральном порядке. В российской истории и культуре последних столетий мы можем наблюдать и сосуществование, и эволюцию всех этих типов. Представляется, что именно исследование дискурсов о святотатстве в этом контексте позволяет понять, как именно в общественной жизни разных эпох связаны различные формы ритуальной деятельности, идентичностей, представлений об агентности, а также о моральном и социальном порядке. Некоторые примеры таких связей читатель найдет в публикуемых эмпирических исследованиях.

Примечания

¹ Дискуссию по этому поводу см.: *Hier* 2002, 2008; *Critcher* 2009; *Rohloff, Wright* 2010.

Научная литература

- Алпатов С.В.* Мышь и икона: к проблеме фольклорных корней поэтики Ф.М. Достоевского // *Studia Litterarum*. 2020. Т. 5. № 1. С. 272–287.
- Андрощук В.В.* Преступления против религии по законодательству России конца XIX – начала XX вв. Дисс. ... канд. юридич. н. Москва, НИУ “Высшая школа экономики”, 2016.
- Антонов Д.И.* У святых очи вертел? Фигуры без глаз на русских миниатюрах // *Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии* / Отв. ред. Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2014. С. 14–42.
- Архипова А.С.* Убить портрет Сталина: отношения между советским человеком и изображением вождя в “дискурсе власти” и неподцензурных практиках // *Визуальное и вербальное в народной культуре. Тезисы и материалы Международной школы-конференции по фольклористике и культурной антропологии* / Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев. М.: РГГУ, 2013. С. 42–44.
- Бабкова Г.О.* “Обман”, “суеверие”, “невежество”: преступления против веры в “Уставе благочиния” 1782 г. (к вопросу об источниках) // *О вере и суевериях: сборник статей в честь Е.Б. Смилянской* / Сост. В.Е. Борисов; отв. ред. Д.И. Антонов. М.: Индрик, 2014. С. 179–206.
- Белякова Н.А.* “Долго же нас попы дурачили!” Богохульство, святотатство и насилие в советской России // *Вестник Свято-Филаретовского института*. 2022. Вып. 44. С. 101–137. https://doi.org/10.25803/26587599_2022_44_101
- Буйских Ю.* “Кара Божья” и “Чудо Господнее” в рассказах об осквернении святынь в текстах современной украинской крестьянской традиции // *Acta Baltico-Slavica*. 2014. № 38. С. 263–278.

- Добровольская В.Е.* Несказочная проза о разрушении святынь // Русский фольклор. Т. XXX / Отв. ред. А.Н. Розов. СПб.: Наука, 1999. С. 500–512.
- Дранникова Н.В.* Разрушение православных церквей и культовых сооружений в повествовательной традиции Архангельской области // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 2. С. 91–102.
- Липатова А.П.* Наказание святотатцев // Традиционная культура Ульяновского Присурья: Этнодиалектный словарь. Т. 2 / Отв. ред. И.А. Морозов, М.П. Чередникова. М.: Индрик, 2012. С. 87–97.
- Липатова А.П.* Рассказы о разрушении святыни в контексте цикла: наблюдение над одной закономерностью // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 2. С. 103–114.
- Майзульс М.* Наказание святых: благочестивое богохульство в Средние века и в раннее Новое время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2 (35). С. 15–51.
- Микиртумов И.Б.* Риторика оскорбленных чувств // РАЦИО.ru. 2016. № 17 (2). С. 80–101.
- Мороз А.Б.* Устная история русской церкви в советский период (народные предания о разрушении церквей) // Ученые записки Российского православного университета апостола Иоанна Богослова. 2006. Вып. 6. С. 177–185.
- Панченко А.* “Моральная экономика” жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре // Quaestio Rossica. 2021. Т. 9. № 4. С. 1241–1258.
- Познышев С.В.* Религиозные преступления с точки зрения религиозной свободы: к реформе нашего законодательства о религиозных преступлениях. М.: Университетская типография, 1906.
- Рычкова Н.Н.* Lex talionis: нарративы о наказании святотатцев в православном городском сообществе // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 2. С. 115–123.
- Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII века. М.: Индрик, 2003.
- Тимашев Н.С.* Религиозные преступления по действующему русскому праву. Петроград: Сенатская типография, 1916.
- Узланер Д.* Дело “Пусси райот” и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 93–133.
- Штырков С.А.* Наказание святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема // Труды факультета этнологии / Ред. А.К. Байбурин. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2001. С. 198–210.
- Штырков С.А.* Рассказы об осквернении святынь // Традиционный фольклор Новгородской области: пословицы и поговорки. Загадки. Приметы и поверья. Детский фольклор. Эсхатология. По записям 1963–2002 гг. / Сост. М.Н. Владова, В.И. Жекулина. СПб.: Тропа Троянова, 2006. С. 208–230.
- Юрчук Л.А., Казаков И.В.* Псковские легенды о наказании за святотатство (по материалам фольклорного архива Псковского государственного университета) // Беларуская паэзія: вопыт, метадыка і вынікі папярэдняга даследавання. Паліцк: Паліцкай гос. ун-т, 2018. С. 328–337.
- Asad T., Brown W., Butler J., Mahmood S.* Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech. Berkeley: The Townsend Center for the Humanities, University of California, 2009.
- Bernstein A.* Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars // Public Culture. 2014. Vol. 26 (3). P. 419–448.
- Cabantous A.* Blasphemy: Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century. N.Y.: Columbia University Press, 2002.
- Cohen S.* Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers. L.: Routledge, 2011.

- Critcher C.* Widening the Focus: Moral Panics as Moral Regulation // *British Journal of Criminology*. 2009. Vol. 49. P. 17–34.
- Favret-Saada J.* An Anthropology of Religious Polemics: The Case of Blasphemy Affairs // *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2016. Vol. 6. No. 1. P. 29–45.
- Getty J.A.* Samokritika Rituals in the Stalinist Central Committee, 1933–38 // *Russian Review*. 1999. Vol. 58. No. 1. P. 49–70.
- Goode E., Ben-Yehuda N.* Moral Panics: The Social Construction of Deviance. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Hall S. et al.* Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order. L.: Macmillan, 1978.
- Hier S.* Conceptualizing Moral Panic through a Moral Economy of Harm // *Critical Sociology*. 2002. Vol. 28. P. 311–334.
- Hier S.* Thinking beyond Moral Panic: Risk, Responsibility, and the Politics of Moralization // *Theoretical Criminology*. 2008. Vol. 12. P. 171–188.
- Loetz F.* Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness. Farnham: Ashgate, 2009.
- Nash D.* Blasphemy in the Christian World: A History. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Rohloff A., Wright S.* Moral Panic and Social Theory: Beyond the Heuristic // *Current Sociology*. 2010. Vol. 58 (3). P. 403–419.
- Sørensen J.* Acts That Work: A Cognitive Approach to Ritual Agency // *Method and Theory in the Study of Religion*. 2007. No. 19. P. 281–300.
- Thompson K.* Moral Panics. L.: Routledge, 1998.
- Walby K., Spencer D.* How Emotions Matter to Moral Panics // *Moral Panics and the Politics of Anxiety* / Ed. S.P. Hier. N.Y.: Routledge, 2011. P. 104–117.

Editor's Introduction

Panchenko, A.A. Ritual Agency and Moral Panics: Toward the Anthropology of Blasphemy and Sacrilege [Ritual'naia agentnost' i moral'nye paniki: k antropologii bogokhul'stva i sviatostatstva]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 5–20. <https://doi.org/10.31857/S086954152302001X> EDN: QJMKCJ ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexander Panchenko | <http://orcid.org/0000-0002-7292-0303> | apanchenko2008@gmail.com | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia) | The Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Science (Pushkin House) (4 Makarova Emb., St. Petersburg, 199034, Russia) | The University of Tartu (18 Ülikooli Str., Tartu, 50090, Estonia)

Keywords

blasphemy, sacrilege, desecration, ritual agency, moral panics, identity, social order

Abstract

The introduction to the journal issue's special theme on “The Icon and the Axe: Discourses on Blasphemy and Sacrilege in the Russian Culture” deals with some theoretical aspects of anthropological research focusing on blasphemy, sacrilege, and desecration. The history of religious, secular, and post-secular cultures from the Middle Ages to the present day involve different types of discourses on blasphemy and sacrilege. Local cults of sacred sites, miraculous images and objects employ the concept of desecration to articulate the rules and norms of communication between humans and supernatural agents. Organized

forms of sacrilege, like Reformation iconoclasm or Soviet anti-religious campaigns, aim at transformation of habitual ritual activities along with formation of new types of human and non-human agency. Present day “blasphemy panics” produce new identities and ideas of the moral order. The Russian history and culture of the recent centuries provides examples of coexistence and evolution of all these types.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 21-18-00508]

References

- Alpatov, S.V. 2020. Mysh' i ikona: k probleme fol'klornykh kornei poetiki F.M. Dostoevskogo [The Mouse and the Icon: On the Ethnographic Roots of Dostoevsky's Poetics]. *Studia Litterarum* 5 (1): 272–287.
- Androshchuk, V.V. 2016. Prestupleniia protiv religii po zakonodatel'stvu Rossii kontsa XIX – nachala XX vv. [Crimes against Religion in the Russian Legislation of the Late 19th – Early 20th Centuries]. PhD diss., NIU “Vysshiaia shkola ekonomiki”.
- Antonov, D.I. 2014. U sviatykh ochi vertel? Figury bez glaz na russkikh miniatiurakh [“Did You Scratch Out Saints' Eyes?” Eyeless Images in Russian Miniatures]. In *Sila vzgliada: glaza v mifologii i ikonografii* [The Power of Glance: Eyes in Mythology and Iconography], edited by D.I. Antonov, 14–42. Moscow: RGGU.
- Arkipova, A.S. 2013. Ubit' portret Stalina: otnosheniia mezhdru sovetskim chelovekom i izobrazheniem vozhdia v “diskurse vlasti” i nepodtsenzurnykh praktikakh [To Kill Stalin's Portrait: Relationship between Soviet People and Images of the Leader in the Official Discourse and in the Uncensored Practices]. In *Vizual'noe i verbal'noe v narodnoi kul'ture. Tezisy i materialy Mezhdunarodnoi shkoly-konferentsii po fol'kloristike i kul'turnoi antropologii* [Visual and Verbal in Popular Culture. Abstracts and Materials of the International School and Conference on Folkloristics and Cultural Anthropology], edited by A.S. Arkipova, S.Y. Nekliudov, and D.S. Nikolaev, 42–44. Moscow: RGGU.
- Asad, T., W. Brown, J. Butler, and S. Mahmood. 2009. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: The Townsend Center for the Humanities, University of California.
- Babkova, G.O. 2014. “Obman”, “sueverie”, “nevezhestvo”: prestupleniia protiv very v “Ustave blagochiniia” 1782 g. (k voprosu ob istochnikakh) [“Deception”, “Superstition”, and “Ignorance”: Crimes against Religion in the Police Statute of 1782 (A Question of Sources)]. In *O vere i sueveriiakh: sbornik statei v chest' E.B. Smilianskoi* [On Belief and Superstition: Essays in Honor of E.B. Smilianskaia], edited by V.E. Borisov and D.I. Antonov, 179–206. Moscow: Indrik.
- Beliakova, N.A. 2022. “Dolgo zhe nas popy durachili!” Bogokhul'stvo, sviatotatstvo i nasilie v sovetskoi Rossii [“How Long Have the Priests Been Fooling Us!” Blasphemy, Sacrilege, and Violence in Soviet Russia]. *Vestnik Sviato-Filaretovskogo instituta* 44: 101–137. https://doi.org/10.25803/26587599_2022_44_101
- Bernstein, A. 2014. Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars. *Public Culture* 26 (3): 419–448.
- Buyskykh, I. 2014. “Kara Bozh'ia” i “Chudo Gospodne” v rasskazakh ob oskvernenii sviatyn' v tekstakh sovremennoi ukrainskoi krest'ianskoi traditsii [“Lord's Punishment” and “Lord's Miracle” in the Oral Stories about the Violation of Sanctities in the Texts of Contemporary Ukrainian Rural Tradition]. *Acta Baltico-Slavica* 38: 263–278.
- Cabantous, A. 2002. *Blasphemy: Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century*. New York: Columbia University Press.

- Cohen, S. 2011. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. London: Routledge.
- Critcher, C. 2009. Widening the Focus: Moral Panics as Moral Regulation. *British Journal of Criminology* 49: 17–34.
- Dobrovol'skaia, V.E. 1999. Neskazochnaia proza o razrushenii sviatyn' [Legends about the Destruction of Shrines]. In *Russkii fol'klor* [Russian Folklore], edited by A.N. Rozov, XXX: 500–512. St. Petersburg: Nauka.
- Drannikova, N.V. 2020. Razrushenie pravoslavnykh tserkvei i kul'tovykh sooruzhenii v povestvovatel'noi traditsii Arkhangel'skoi oblasti [The Destruction of Orthodox Churches and Religious Buildings in the Modern Folklore Tradition of the Arkhangel'sk Region]. *Traditsionnaia kul'tura* 21 (2): 91–102.
- Favret-Saada, J. 2016. An Anthropology of Religious Polemics: The Case of Blasphemy Affairs. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 29–45.
- Getty, J.A. 1999. Samokritika Rituals in the Stalinist Central Committee, 1933–38. *Russian Review* 58 (1): 49–70.
- Goode, E., and N. Ben-Yehuda. 2009. *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hall, S., et al. 1978. *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*. London: Macmillan.
- Hier, S. 2002. Conceptualizing Moral Panic through a Moral Economy of Harm. *Critical Sociology* 28: 311–334.
- Hier, S. 2008. Thinking beyond Moral Panic: Risk, Responsibility, and the Politics of Moralization. *Theoretical Criminology* 12: 171–188.
- Lipatova, A.P. 2012. Nakazanie sviatotattsev [Punishment for Sacrilege]. In *Traditsionnaia kul'tura Ul'ianovskogo Prisure'ia: Etnodialektnyi slovar'* [Traditional Culture of the Ul'ianovsk Prisure'ie Region: Ethnodialect Dictionary]. Vol. 2, edited by I.A. Morozov and M.P. Cherednikova, 87–97. Moscow: Indrik.
- Lipatova, A.P. 2020. Rasskazy o razrushenii sviatyni v kontekste tsikla: nabliudenie nad odnoi zakonomernost'iu [Stories About the Destruction of a Shrine in the Context of a Cycle: Observing a Particular Pattern]. *Traditsionnaia kul'tura* 21 (2): 103–114.
- Loetz, F. 2009. *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*. Farnham: Ashgate.
- Maizul's, M. 2017. Nakazanie sviatykh: blagochestivoe bogokhul'stvo v Srednie veka i v ranee Novoe vremia [The Punishment of Saints as Pious Blasphemy in the Middle Ages and Early Modern Period]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (35): 15–51.
- Mikirtumov, I.B. 2016. Ritorika oskorblennykh chuvstv [Rhetoric of Insulted Feelings]. *RATsIO.ru* 17 (2): 80–101.
- Moroz, A.B. 2006. Ustnaia istoriia russkoi tserkvi v sovetskii period (narodnye predaniia o razrushenii tserkvei) [Oral History of the Russian Church in the Soviet Period (Folk Legends about the Destruction of Churches)]. *Uchenye zapiski Rossiiskogo pravoslavnogo universiteta apostola Ioanna Bogoslova* 6: 177–185.
- Nash, D. 2007. *Blasphemy in the Christian World: A History*. Oxford: Oxford University Press.
- Panchenko, A. 2021. “Moral'naia ekonomika” zhertvoprinosheniia i sviatotatstva v russkoi krest'ianskoi kul'ture [The Moral Economies of Sacrifice and Sacrilege in Russian Agrarian Culture]. *Quaestio Rossica* 9 (4): 1241–1258.
- Poznyshchev, S.V. 1906. *Religioznye prestupleniia s tochki zreniia religioznoi svobody: k reforme nashego zakonodatel'stva o religioznykh prestupleniiakh* [Religious Crimes and Religious Freedom: To the Reform of Our Legislation on Religious Crimes]. Moscow: Universitetskaia tipografia.

- Rohloff, A., and S. Wright. 2010. Moral Panic and Social Theory: Beyond the Heuristic. *Current Sociology* 58 (3): 403–419.
- Rychkova, N.N. 2020. Lex talionis: narrativy o nakazanii sviatotattsev v pravoslavnom gorodskom soobshchestve [Lex Talionis: Narratives about the Punishment of Blasphemers in the Orthodox Urban Community]. *Traditsionnaia kul'tura* 21 (2): 115–123.
- Shtyrkov, S.A. 2001. Nakazanie sviatotattsev: fol'klornyi motiv i narrativnaia skhema [Punishment for Sacrilege: Folklore Motif and Narrative Scheme]. In *Trudy fakul'teta etnologii* [Works of the Faculty of Ethnology], edited by A.K. Baiburin, 198–210. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Shtyrkov, S.A. 2006. Rasskazy ob oskvernenii sviatyn' [Stories about the Violation of Shrines]. In *Traditsionnyi fol'klor Novgorodskoi oblasti: poslovitsy i pogovorki. Zagadki. Primety i pover'ia. Detskii fol'klor. Eschatologiya. Po zapisiam 1963–2002 gg.* [Traditional Folklore of the Novgorod Region: Proverbs and Sayings; Riddles; Omens and Beliefs; Children's Folklore; Eschatology: Recorded in 1963–2002], edited by M.N. Vlasova and V.I. Zhekulina, 208–230. St. Petersburg: Tropa Troianova.
- Smilianskaia, E.B. 2003. *Volshebnyi. Bogokhul'nyi. Eretiki. Narodnaia religioznost' i "dukhovnye prestupleniia" v Rossii XVIII veka* [Magicians, Blasphemers, and Heretics: Popular Religiosity and "Spiritual Crimes" in Eighteenth-Century Russia]. Moscow: Indrik.
- Sørensen, J. 2007. Acts That Work: A Cognitive Approach to Ritual Agency. *Method and Theory in the Study of Religion* 19: 281–300.
- Thompson, K. 1998. *Moral Panics*. London: Routledge.
- Timashev, N.S. 1916. *Religioznye prestupleniia po deistvuiushchemu russkomu pravu* [Religious Crimes according to the Present Day Russian Legislation]. Petrograd: Senatskaia tipografiia.
- Uzlaner, D. 2013. Delo "Pussy riot" i osobennosti rossiiskogo postsekuliarizma ["The Pussy Riot Case" and the Peculiarities of Russian Postsecularism]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (31): 93–133.
- Walby, K., and D. Spencer. 2011. How Emotions Matter to Moral Panics. In *Moral Panics and the Politics of Anxiety*, edited by S.P. Hier, 104–117. New York: Routledge.
- Yurchuk, L.A., and I.V. Kazakov. 2018. Pskovskie legendy o nakazanii za sviatotatstvo (po materialam fol'klornogo arkhiva Pskovskogo gosudarstvennogo universiteta) [Pskov Legends about the Punishment for Sacrilege (From the Folklore Archives of the Pskov State University)]. In *Belaruskae padzvinne: vopyt, metodyka i vyniki paliavykh dasledavanniay* [The Region of Belarusian Padzvinne: The Experience, Methodology, and Results of Field Studies], 328–337. Polotsk: Polotskii Gosudarstvennyi universitet.

КРЕСТЬЯНЕ, ИКОНЫ И МАТЕРНАЯ БРАНЬ

А.А. Панченко

Александр Александрович Панченко | <http://orcid.org/0000-0002-7292-0303> | aranchenko2008@gmail.com | д. филол. н., профессор | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия) | Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (наб. Макарова 4, Санкт-Петербург, 199034, Россия) | Тартуский университет (ул. Юликооли 18, Тарту, 50090, Эстония)

Ключевые слова

матерная брань, богохульство, святотатство, история русской культуры, дисциплинарная революция, культы чудотворных икон, культы сакральных локусов, эсхатология, моральные паники

Аннотация

В статье рассматриваются различные религиозные, ритуальные и моральные контексты, определявшие семантические, социальные и культурные траектории представлений о матерной брани в России Нового и Новейшего времени. Эссенциальное и лишенное исторического измерения восприятие “русского мата” как устойчивого набора лексем и формул представляется некорректным. Более того, стоит задуматься не только об исторических трансформациях этого понятия, но и о его генеалогии и даже, так сказать, изобретении. Одна из немногих последовательных концепций касательно религиозно-мифологического значения русской матерной брани была сформулирована в 1980-е годы Б.А. Успенским, полагавшим, что сквернословие в дохристианской культуре славян было связано с магией плодородия. В настоящей статье предлагается альтернативная гипотеза, согласно которой “изобретение” и религиозное прочтение “матерной лаи” как особого и святотатственного вида сквернословия происходит в Московском государстве в XVI–XVII вв. в контексте попыток “дисциплинарной революции” в сфере религиозной культуры, повседневных обычаев и ритуальных практик. Крестьянские визионерские эпидемии XVII в., включавшие запреты на матерную брань, употребление табака и пьянство, представляли собой своеобразные моральные паники, обусловленные дисциплинарной политикой государства и церковных элит, но вместе с тем функционально ориентированные на создание либо развитие новых культов чудотворных икон и сакральных локусов. Крестьянские верования и запреты, связанные с матерной бранью в XIX–XX вв., имели, по-видимому, полигенетическую природу и не были связаны с единым дохристианским источником.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00508]

Статья поступила 24.11.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 15.03.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Панченко А.А. Крестьяне, иконы и матерная брань // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 21–51. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020021> EDN: QOPPRX

Panchenko, A.A. 2023. Krest'iane, ikony i maternaia bran' [Peasants, Icons, and Obscenities]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 21–51. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020021> EDN: QOPPRX

Хотя к настоящему времени существует ряд лингвистических, антропологических и культурно-исторических исследований, посвященных русскому мату, т.е. табуированной obscene лексике и фразеологии (последний по времени обзор проблематики и научной литературы см.: *Пильщиков* 2021), эта тема остается малоизученной и в силу фрагментарности лексикографических, исторических и этнографических источников, и вследствие довольно низкого уровня исследовательской рефлексии касательно антропологических и социолингвистических аспектов брани, клятвы и проклятия, богохульства и языковых табу в истории русской культуры.

Так обстоит дело и с религиозно-мифологическими контекстами obscene лексике и фразеологии. Одна из немногих последовательных концепций в этой области¹ была сформулирована в 1980-е годы Б.А. Успенским, полагавшим, что сквернословие в дохристианской культуре славян было связано с магией плодородия. Сопоставляя гипотетический ритуальный смысл матерных выражений с античной “эсхрологией”, исследователь предположил, что в языческую эпоху они, по-видимому, были связаны с представлениями об оплодотворении земли, а затем подвергались “разнообразным переосмыслениям (семантическим трансформациям), обусловленным включением в разные мифологические коды” (*Успенский* 1996: 63)², в том числе христианские. Реконструкция древнейшей семантики и последующих переосмыслений матерных формул была предпринята исследователем на материалах русской письменности преимущественно XVI–XVII вв., а также фольклорно-этнографических материалов XIX–XX вв., и при этом обсуждалась в контексте предложенной Вяч.Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым концепции генезиса и эволюции индоевропейской мифологии (так наз. теория основного мифа). В результате получалась следующая картина:

На глубинном (исходном) уровне матерное выражение соотнесено, по-видимому, с мифом о сакральном браке Неба и Земли – браке, результатом которого является оплодотворение Земли. На этом уровне в качестве субъекта действия в матерном выражении должен пониматься Бог Неба, или Громовержец, а в качестве объекта – Мать Земля. Отсюда объясняется связь матерной брани с идеей оплодотворения... На этом уровне матерное выражение имеет сакральный характер, но не имеет характера кощунственного. <...> На другом – относительно более поверхностном – уровне в качестве субъекта действия в матерном выражении выступает пес, который вообще понимается как противник Громовержца. <...> Соответственно, матерная брань приобретает кощунственный характер. На этом уровне смысл матерного выражения сводится к идее осквернения земли псом, причем ответственность за это падает на голову собеседника. <...> На следующем... уровне в качестве объекта матерного ругательства мыслится женщина, тогда как пес остается субъектом действия. На этом уровне происходит переадресация от матери говорящего к матери собеседника, то есть матерная брань начинает пониматься как прямое оскорбление... Наконец, на наиболее поверхностном и профаническом уровне в качестве субъекта действия понимается сам говорящий, а в качестве объекта – мать собеседника (*Успенский* 1996: 63–64).

Идеи, высказанные Б.А. Успенским, продолжают пользоваться популярностью у российских исследователей и сегодня. Так, А.Б. Мороз пишет по этому поводу:

В основательной работе, посвященной мифологическому аспекту матерной брани, Б.А. Успенский отмечает абсолютный характер запрета на использование мата – вне зависимости от контекста (серьезного, шуточного, метатекстового), что, по мнению автора, свидетельствует о культовом характере матерщины. На то же указывает широкое применение матерной брани в разных обрядах “языческого происхождения”. На многочисленных примерах Б.А. Успенский показывает, в частности, что уже в XV в. матерщина воспринималась как бесовская речь и осуждалась наравне с “языческими обрядами и обычаями” (*Мороз* 2021: 81).

И.А. Пильщиков полагает, что

общий вывод Б.А. Успенского о процессе десакрализации и профанизации мата представляется убедительным. Ритуальные тексты постепенно теряли связь с ритуалами и начинали функционировать самостоятельно, приобретая новые функции. По всей видимости, это происходило не только с матерной идиоматикой, но и с другими нарративами, предположительно отколовшимися от мифа и ритуала... Утратив связь с ритуалом, мат начал развивать свои экспрессивные и обценные потенции (Пильщиков 2021: 713).

Из похожих методологических принципов исходил и В.Ю. Михайлин, связывавший, впрочем, генезис матерных идиом не с аграрными ритуалами, а с архаической мифологией воинских мужских союзов и считавший формулу *canis matrem tuam subagit* средством «магического «уничтожения» оппонента»:

С точки зрения территориально-магических коннотаций, смысл ее сводится к следующему. Мать оппонента была осквернена псом – причем разница между воином-псом и животным рода *canis* не просто не существенна. Ее не существует. Следовательно, оппонент нечист, проклят и – фактически – уже мертв сразу по трем позициям (Михайлин 2005: 82–83).

Мне, однако, реконструкции такого рода представляются спорными и с теоретической, и с источниковедческой точки зрения³. Прежде всего, эволюционистская модель, где известная нам по материалам Средних веков и Нового времени культурная реальность, объясняется “десакрализацией”, деградацией, контaminaцией или фрагментацией некогда целостных архаических “мифа и ритуала”, вряд ли может сегодня считаться убедительной и тем более исчерпывающей. Так же обстоит дело и с Obsessивным акцентом на “магию плодородия”, привнесенным в культурно-исторические реконструкции Дж.Дж. Фрэзером. Еще меньше оснований имеется у нас для рассуждений о, скажем так, историческом подсознании культуры, позволяющем опознавать гипотетическую древнейшую семантику по якобы сохранившимся “пережиткам”. Образ древних (пра)славян или (пра)славянок, всерьез думающих, что они способствуют “сакральному браку неба и земли” при помощи матерных формул, выглядел бы, наверное, привлекательно для немецких филологов эпохи Романтизма, писателей-модернистов начала XX в. или современных язычников, но вряд ли найдет отклик у антрополога, занимавшегося полевой работой в земледельческих общинах. Иллюзии такого рода применительно к аграрной магии и ритуалистике были развеяны уже Б. Малиновским, однако именно на них основаны мифологические реконструкции Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова, с которыми солидаризировался Б.А. Успенский.

Одна из наиболее уязвимых черт подобных реконструкций – небрежное обращение с относительно недавними культурно-историческими материалами, выражающееся в игнорировании их контекстов и произвольной “подгонке” разрозненных данных под метаисторическую дедуктивную схему. Так, на мой взгляд, обстоит дело и в обсуждаемой работе Б.А. Успенского. Ниже я попробую более последовательно и систематически оценить использованные им источники, однако сначала нужно сделать еще одно замечание методологического характера.

Сквернословие – т.е. в той или иной степени социально табуированные лексика и фразеология – включает довольно разные в прагматическом отношении классы формул и соответствующих им коммуникативных (а также ритуальных) ситуаций (инвективы, проклятие, клятва, божба и богохульство и т.п.). В этом контексте эссенциальное и лишенное исторического измерения представление о “русском мате” как диахронно устойчивом наборе лексем и формул следует

признать некорректным. Более того, стоит задуматься не только об исторических трансформациях этого понятия, но и о его генеалогии и даже, так сказать, изобретении. Настоящая работа задумана как первая из серии статей, где рассматриваются различные религиозные, ритуальные и моральные контексты, определявшие семантические, социальные и культурные траектории представлений о матерной брани в России Нового и Новейшего времени.

“Матернее лаение” и русская культура XVI–XVII вв.

Как напоминают И.А. Пильщиков и Д.Г. Иоффе (ср.: Вечеслова 2007: 97),

связь “мата” и “матери” – опосредованная, этимологически они не родственны, однако ассоциируются друг с другом паронимически и семантически. *Мат* в современном языке – это ‘грубая брань’, но первоначально это слово обозначало ‘громкий голос, крик’; такое значение сохранилось в белорусском языке, в русских диалектах, а также в общерусской идиоматике – в выражении “*кричать благим матом*” (Пильщиков, Иоффе 2021: 695–696).

Одна из возможных этимологий связывает это значение с общеславянским глаголом **matati* (в числе прочего “страшить, пугать”) (ЭССЯ 1993: 10–11; ЭССЯ 1990: 235–236). В результате в русских говорах встречаем не только “благой”, но и “божий”, “лихой”, “дурной”, “недаровой”, “непутный” *мат* (СРНГ 1982: 19–20). Диалектные *матить* и *матиться* в этом смысле корреспондируют с глаголами *ротить* (“бранить, ругать, клясть, проклинать”) и *ротиться* (“клясться, божиться, присягать”) (СРНГ 2001: 204–205), восходящими к древнерусскому обозначению клятвы. Когда именно в истории русского языка произошла семантическая ассоциация *мата* как громкого крика (с инвективными либо ритуальными целями) и бранных выражений с “материнской темой”, сказать, на первый взгляд, сложно, но вряд ли она была устойчивой везде и всегда. Тем не менее мы можем попытаться хотя бы отчасти проследить генеалогию ассоциаций такого рода по известным нам письменным памятникам XV–XVII вв.

Судя по всему, бранные формулы, обращенные к родителям (и, соответственно, нарушающие пятую заповедь Декалога⁴) либо оскорбляющие отца и мать адресата, действительно обладали особым статусом в древнерусской культуре или приобрели его в какой-то период. Это выделяет их в контексте табуированной “срамословной” лексики. В тексте, связанном с именем митрополита Петра (ум. 1326; “Третье поучение Петра митрополита всея Руси”) и обращенном “к епископом, и попом, и архимандритом, и игуменом, и дьяконом, и ко всем православным крестьяном”, говорится: “Аще учите детей духовных от сквернословья, неподобно что лают отцем или матери, занеже того в крестьянх нет” (ПСЛ 1862: 187). Далее поучение запрещает “баять басни” и принимать “лихих баб”, занимающихся ворожей и гаданием (Там же). Те же запреты с некоторыми вариациями (“лаяти именем отцевым и материным”, “лаются отцевым и матерным”) повторяются в посланиях митрополита Фотия в Новгород и Псков 1410–1417 гг. (РИБ 1880: 274, 282–283).

Первым древнерусским текстом, где предлагаются и семантическое объяснение, и религиозная критика матерной брани как особого типа инвектив, можно считать “Почение против сквернословия” старца Волоколамского монастыря Фотия (ум. 1554) (ПСЛ 1862: 189–191). Здесь прямо указывается, что под “матерней лаией” следует понимать конкретное выражение “блядин сын”, и разъясняется, в чем состоит его кощунственный смысл: поскольку все люди, принявшие святое крещение, нарицаются сыновьями божьими и братьями о Христе, подобное обращение фактически адресуется не конкретному человеку, но

самому Богу: “Ино то мы не брату своему сие скаредное и гнусное глаголем слово, но Господу Богу своему досажаем, яко Господа Бога отца себе нарицаем, темже скверным словом ему и согрешаем и его святое имя на гнев зело воздвизаем и в том негодование на себе от Бога наводим” (ПСЛ 1862: 189). По словам Фотия, при Иосифе Волоцком в их монастыре так браниться было не принято, “ныне же зело умножилось то скверное слово во многих братиях” (ПСЛ 1862: 190).

Б.А. Успенский замечает по этому поводу, что “выражение *блядин сын* первоначально, по-видимому, не отождествлялось с матерщиной и само по себе не являлось предосудительным, т.е. не относилось к разряду непристойных выражений” (Успенский 1996: 17). О том, что эта и подобные формулы были употребительны в разговорной речи и в целом мало табуированы, свидетельствует, например, известная подпись к инициалу, изображающему двух бранящихся рыбаков, из Фроловской псалтири (первая половина XIV в.): “Потяни, корвин с<ы>н – Сам еси таков” (Столярова 2000: 443, № 514). “Блядин сын/блядины дети” – одно из самых любимых просторечных ругательств протопопа Аввакума, если судить, в частности, по “Книге толкований и нравоучений” (ок. 1673–1676) (РИБ 1927: 425–576). С другой стороны, в записях Адама Олеария середины XVII в. “блядин сын” и “сукин сын” фигурируют именно как запретная грубая брань наряду с формулой *matrem tuam futuo (futui)* (см. ниже). Стоит, по-видимому, задуматься, имел ли Фотий в виду только одно выражение, или все экспрессивные фразеологизмы, связанные с оскорблением матери адресата. Так или иначе, содержание “Поучения” вполне позволяет предположить, что в середине XVI в. представления о “матерной лае” были связаны не столько с лексическими табу в целом, сколько с семантикой конкретных ругательств с упоминанием родителей. Материалы покаянных книг XIV–XVI вв. также не дают оснований говорить о матерной брани как устойчивой группе табуированных лексем. Обычно мы опять-таки встречаем здесь запрет на ссоры и проклятия в отношении родителей. «“Отцю или матери лаял, или клял, или бил?” – пишет М.В. Корогодина, – статья, которая встречается почти во всех исповедных вопросниках, адресованных мужчинам, и во многих текстах для женщин» (Корогодина 2006: 251). Вместе с тем упоминания о “матерной лае” как особом виде брани попадают в русских пенитенциалах гораздо реже и лишь с середины XVI в. (“отца и мать лаивал еси или бивал, или ближнему роду своему до матерна лаял еси” – в требнике середины XVI в.; “отца и мать не лаяла ли, братью и сестр и всякого человека на лаивала ли по-жидовски матерны” – в требнике последней четверти XVI в. [Корогодина 2006: 430, 473]). Особые вопросы “или лаял еси кого матерны”/“или лаяла еси кого матерны и всячески неподобно” появляются лишь в XVII в. (печатный требник 1623 г.) (Там же: 441, 477). С другой стороны, в покаянных книгах обнаруживаются и иные формы для обозначения непристойной или табуированной лексики («“рекше соромно слово кому-либо” – в первой половине XIV в.; “или жидовиному кому прорекл или ересником” – в последней четверти XVI в.; “в брани кого соромотным словом укорила ли” – в первой трети XVII в.» [Там же: 409, 437, 484]).

Можно полагать, таким образом, что устойчивые словосочетания “лаяться матерны” и “матерная лая” появляются в русском языке лишь в середине XVI в. и указывают на инвективные формулы, оскорбляющие чужих или собственных родителей, – в этом и видится особая греховность такой брани. Применительно к истории законодательства Московского государства, насколько мне известно, впервые выражение “матерны лаяться” специально упоминается среди порицаемых и запретных обычаев в указе Ивана Грозного (1552), где речь идет о пьянстве и бесчинствах священников и иноков, а также нормах поведения, предписываемых всем православным:

Велети по торгам кликати, чтобы все православнии христиане, от мала и до велика, именем Божиим во лжу не клялись, и накриве креста не целовали, и иными неподобными клятвами не клялись, и матерны бы не лаялись, и отцем и матерью скверными речми друг друга не упрекали, и всякими б неподобными речми скверными друг друга не укоряли, и бород бы не брили и не обсекали, и усов бы не подстригали, и к волхвом бы и к чародеем и к звездочотцом волхвовати не ходили, и у поль бы чародеи не были (АИ 1841: 252, № 154/II).

Здесь, по-видимому, “матерная лая” понимается приблизительно так же, как и у Фотия Волоколамского: считается разновидностью (хотя и особо выделенной) “скверных речей” и порицается наряду с некоторыми другими формами повседневного поведения – ложными крестоцелованием и клятвой, обращением к магическим и мантическим специалистам, а также бритьем и стрижкой бороды и усов.

Эта тенденция получила продолжение и развитие в русской религиозной и правовой культуре XVII в. Судя по всему, впервые матерная брань в качестве особого греха, “оскверняющего душу”, фигурирует в “памяти” патриарха Иоасафа (1636), основанной на челобитной нижегородских священников во главе с Иваном Нероновым “о мятежи церковнем и о лжи христианства” (ААЭ 1836: 401–405, № 264); *Рождественский* 1902; *Kefeli-Clay* 1990; *Лавров, Морохин* 2021: 68–72, 123–124). В обоих текстах, как известно, специально порицаются литургические нарушения, упущения и нестроения, непристойное поведение священников и прихожан в церкви, святочные ряжения, игры и обходы домов, народные празднования Вознесения, Семика, Троицы и Иванова дня, употребление в пищу удушенной птицы и зайцев, кулачные бои, а также обходы скоморохов и качели на пасхальной неделе. Про ругательства протопопы писали: “Да еще, гсдрь, друг другу лаются позорную лаею, отца и мтре блудным позором, в род и в горло, безстудною самою позорною нечистотою языки своя и дши оскверняют” (*Рождественский* 1902: 30). В “памяти” эта формулировка повторялась почти дословно: “Такожде бо и друг друга позорною и безстудною бранию, матерны и подобных сих словес отца и матери скверными срамными словесы поношающе, отнюд бы не бранилися, такими словесы языка и душ своих не сквернили” (ААЭ 1836: 404).

Порицание матерной брани мы находим также в царских указах 1648–1649 гг., направленных против народных обычаев и, как полагают А.С. Лавров и А.В. Морохин, оказавшихся своего рода “побочным продуктом” работы над Соборным уложением (*Лавров, Морохин* 2021: 125–128). Тут, впрочем, сквернословие упоминается довольно конспективно. В “первом” или “большом” указе от 5 декабря 1648 г. (*Иванов* 1850: 296–299; *Харузин* 1897: 147–149; АИ 1842: 124–126, № 35) говорится лишь о “бесовских песнях” и “срамных словах” на свадьбах. В царской грамоте в Шую от 22 декабря о матерных ругательствах сообщается более четко:

Да в Москве-ж чинится безчинство: многие люди поют бесовския, сквернословныя песни, и против Воскресных дней в субботу ввечеру, и в Воскресные дни, и в Господские и Богородичные праздники топят бани и платья моют; и многие-ж люди бранятся меж себя матерны и всякою неподобною лаею, и жены и девицы бранят позорными словесы. <...> А которые люди ныне и впредь учнут коледу и плуги и усени и петь скверныя песни, или кто учнет кого бранить матерны и всякою лаею, – и тем людям за такия супротивныя Христианскому закону за неистовства, быти от нас в великой опале и в жестоком наказанье (*Белкин* 1975: 177).

В неопубликованном указе, выпущенном до 22 января 1649 г. в ответ на челобитную холмогорцев, говорится, что

в трапезах приходских церквей живут нищие и другие лица, включая женщин и детей, которые там часто ночуют и готовят мясные и рыбные блюда. Эти постояльцы выходят по ночам, они гадят неподалеку от церкви. Дети “бьются в кулачки и ругаются матерно”. Но в довершение ко всему они еще рассказывают “бесовские сказки, небылицы” после литургии и до вечерни, а также после вечерни (Лавров, Морохин 2021: 127–128).

Наконец, еще один царский указ, написанный в 1652 г. на основании челобитной протопопа Даниила из Темникова, содержит следующую формулировку: “И матерны б никакою скверною бранью православные христиане не бранились и от всяких иных козней удалялись, и детям и работником своим, и на свадьбах по песней бесовских не пели, и никаких кощун и срамных слов не говорили” (Уставная грамота 1886: 73).

Напомню, что упомянутые указы Алексея Михайловича представляли собой развернутую программу борьбы с массовой праздничной культурой, магическими и мантическими практиками, а также разными “бесчинными” формами повседневного поведения. “Большой” указ запрещал представления скоморохов, кулачные бои, устройство качелей на праздники, различные формы “чародейства и волхования”, “вождение” медведей и дрессированных собак, игру в шахматы, карты, зернь и бабки, святочные игры и колядование, “бесовские песни” на свадьбах, рассказывание “небыльных сказок” и загадывание загадок. “Домры, и сурны, и гудки, и гусли, и хари, и всякие гуденные бесовские сосуды” предписывалось изымать и уничтожать. Нарушителям указа грозило битье батогами и ссылка в “украинные городы”. Грамота в Шую запрещала, кроме того, топить бани по субботам и в канун праздников, стирку в воскресные и праздничные дни и бритье бород. Грамота в Темников упоминала еще больше запретных обычаев: порицалась, например, чехарда, а также катание на санях и лыжах, завивание берез в Семик, “насвистывание” ветра во время молотьбы и т.п.

По распространенному среди исследователей мнению, кампания против народных обычаев в середине XVII в. была частью реформаторского проекта кружка “боголюбцев”. Вместе с тем, как справедливо заметил П. Берк, ее можно обсуждать и в более широком контексте реформационной и контрреформационной “борьбы с народной культурой” в XVI–XVII вв. (Burke 1978: 207–243). Позицию, по-своему близкую этой, занял и В.М. Живов, считавший деятельность “ревнителей благочестия” и поддерживавшего их царя Алексея Михайловича “первым этапом дисциплинарной революции в России”, т.е. попыткой административного “реформирования религиозной жизни русского населения” (Живов 2012: 351–360). Стоит, впрочем, добавить, что нечто похожее мы наблюдаем и в середине XVI в. при митрополите Макарии и Иване Грозном, когда и начинается борьба с “матерным лаянием”. Так или иначе, речь, вероятно, действительно должна идти о продолжавшихся более столетия попытках религиозного и социального дисциплинирования, увенчавшихся в конечном счете петровской церковной реформой.

Матерная брань в эсхатологических видениях

Можно предположить, что именно попытки регулировать повседневную культуру при Алексее Михайловиче сделали запрет на матерную брань одной из значимых тем крестьянских эсхатологических видений на Русском Севере и в Сибири во второй половине XVII–XVIII вв. Еще А.С. Орлов, впрочем, отметил, что существует и более ранняя запись видений о матерной брани, включенная в 159 главу “Русского Хронографа” редакции 1617 г. (Орлов 1913: 53; см. также: Попов 1869а: 174–175; Щанов 1906: 601; Летописец 1892: 455–456; Орлов 1906: 34):

В лето 7008 ходила в Ростове девица из Заозерья именем Гликерия, а сказывала, что явился ей Илия Пророк, а святая мученица Парасковья, нарицаемая Пятница, и потом на память Рождества Иованна Предтечи восхищена бысть невидимою силою и мнящи ей быти на небеси, и видела Пречистую Богородицу, и по двоя дню паки явилася и говорила: чтобы люди молилися Богу, а матерны бы не бранилися, и страшными бы клятвами не клялися, и всякого зла удалялися, Божественныя бо церкви украшали и милостыню творили невозбранно. Того же лета в заостровии поп Кирилловский именем Александр сказывал, что явилась ему Пречистая Богородица и повелела ему говорити людям, чтобы по церквам и по домам молебная совершали, а матерны бо не бранилися, и жидовином между себе христиане не называлися и удалялися бы от всякого зла (*Попов* 1869а: 174–175).

Запись эта следует в “Хронографе” почти сразу же за статьей “О новгородских еретиках, откуда явишася и в кое время”, посвященной жидовствующим и представляющей собой сокращенное заимствование из вступительной части “Просветителя” Иосифа Волоцкого (*Попов* 1869б: 117)⁵. Можно предположить, таким образом, что составитель “Хронографа” 1617 г. видел какую-то связь между “новгородской ересью” и явлениями святых и Богородицы в Ростове и Кириллове.

Насколько мне известно, история о видениях Гликерии и Александра не фигурирует в русских летописях XVI в., поэтому и ее источник, и реальную датировку определить довольно сложно: очевидно лишь, что известия, следующие за статьей о еретиках, относятся к истории Ростовской епархии и что они были внесены в “Хронограф” в начале XVII в. Если автор редакции 1617 г. не ошибался с датой и дело действительно происходило на рубеже XV и XVI вв., можно предположить, что эти видения были каким-то образом связаны с эсхатологическим кризисом 7000 (1492) (обзор и анализ материалов по этой теме см.: *Алексеев* 2002). С другой стороны, если допустить, что он в действительности не знал, когда именно случились эти события, существует соблазн связать их с вышеупомянутым указом Ивана Грозного, где речь тоже идет и о матерной брани, и о “неподобных” клятвах.

Обращает на себя внимание и одновременное упоминание пророка Илии и св. Параскевы Пятницы, что, по-видимому, указывает на одну – “ильинскую” – из пятницы апокрифического сказания (обзор редакций и исследовательской литературы см.: *Толстая* 2015: 200–214). В этом же контексте необходимо вспомнить и сообщение Стоглава о “лживых пророках”:

Да по погостом и по селом ходят лживые пророки – мужики и жонки, и девки, и старья бабы, наги и босы, и, волосы отравив и распустя, трясутся и убиваются и сказывают, что им являются святые Пятница и Настасия и велят им заповедати христианом каноны завечати. Они же заповедают в среду и в пяток ручнаго дела не делати, и женам не прясти, и платия не мыти, и камения не разжигати, а иные заповедают богомерзкие дела творити кроме божественных писаний... (Стоглав 1863: 138).

Выражение про каноны, на мой взгляд, здесь стоит понимать не как призыв к обетным приношениям, а как запрет на те или иные виды работ в канун праздников. Что касается запретов на женские/домашние работы и топку бань по средам и пятницам, то они связаны с представлениями о персонифицированных днях недели и своего рода “календарных демонах”, широко распространенными в средневековом христианстве, в том числе – у балканских и славянских народов (*Свешникова, Цивьян* 1973; *Mesnil, Popova* 1993; *Drettas* 1995; *Бурић* 2020). Вполне возможно, что видения Гликерии и Александра следует анализировать именно в связи с этой визионерской традицией XVI в.

Однако взрывообразное распространение видений о матерной брани, свидетельствующее о своего рода моральной панике, пришлось именно на годы борьбы с народными обычаями при первых Романовых. Самый известный случай такого рода произошел в 1641 г. и описан в “Сказании о чудесах от иконы Спаса Нерукотворного из села Красноборска на Северной Двине” (Никольский 1912; Орлов 1913; Буланин, Романова 2004; Власов 2011: 133–165). В начале 1620-х годов местный крестьянин нашел на пустынном речном берегу чудотворный образ Спаса. В 1628 г. здесь был построен храм, куда съезжались богомольцы, а 13 лет спустя начались чудеса, записи о которых составили особую летопись. Девятого июня 1641 г. красноборский Нерукотворный Образ явился просвирнице Варваре и повелел, “чтобы съезжались священники и дьяконы со образы на Красной Бор ко всемилостивому Спасу и веру бы держали велию и молилися Господу Богу и все бы православные христиане съезжались и молилися Господу Богу и грехов своих почасту каелись”.

Через месяц, 9 июля, в храме случилось другое чудо: крестьянка Акилина Никитична Башмакова, шесть лет страдавшая слепотой, исцелилась от своей “очной болезни”. Когда она вышла после молебна из церкви и осенила себя крестным знамением, “рука у нея десная к челу прилпе... И некая Божия сила поверже ея о землю и бысть аки мертва на долг час, и жены подвигнути не могли”. После этого Акилина сказала, что у нее в головах, между церковными дверями стоят три иконы – две Богородицы из соседних церквей и Красноборский Спас, а еще “жена светлообразная лицом, покрывшыся убрусом”. Жена приказала визионерке призвать трех названных по именам крестьянок, те подняли Акилину “и Божиим промыслом и изволением руку <у> нея... от головы отвели, и умом стала цела, якоже и первие”. Потом визионерка рассказала, что “светлообразная жена” велела ей “сказывати во всем мире”, чтобы священники и миряне приходили на Красный Бор ко всемилостивому Спасу “и молились бы и милости просили у него, а хмельные бы люди отнюдь в церковь не ходи(ли) и табака бы отнюдь не пили и матерно бы отнюдь не бранились и жили быи по святых отец правилу и друг на друга гнева не имили никотораго”. Если же православные не исполнят этих заповедей, “будет на них... мраз люты и снег и лед и камение горящее... и будет молние огненное и лица своего воображенного и храмов не пощажу и их каминием побую и по иным местом хлебы и трава озябнет и скоти ваши с голоду погибнут”. Кроме того, Акилина слышала голос и от иконы Красноборского Спаса: “Украсил я горы и холми и всю <в>селеную, а от хмельных людей, и от табака, и от всякия скверны лице свое отвращаю и зрети на них не могу” (Никольский 1912: 11–12).

Летом 1641 г. здесь совершилось еще несколько исцелений, преимущественно от глазных болезней и “расслабления”. В праздник Успения в с. Юрьев Наволок случилось новое чудо. Местную крестьянку Феклу, у которой была парализована левая рука, тоже ударила о землю “некая Божия сила”, после чего женщина долго лежала без сознания, а очнувшись, рассказала, что к ней пришли Красноборский Спас и Тихвинская Богородица из церкви Пачеозера и “велели литии молебный звоном на Красном Бору всемилостивому Спасу да в Юрьеве Наволоке Георгию страстотерпцу”. На следующий день те же иконы явились ей за заутренией в Красноборском храме и приказали людям, приходящим на богослужение, непрестанно молиться со слезами и не разговаривать друг с другом, отказаться от табака и матерной брани и не ходить в церковь в хмельном виде. Здесь в текст видения включена цитата из анонимного “Слова о матерной брани”, к которому я обращаюсь ниже: “А в которое время хто матерно избранит, и в то время небо и земля потрясется и Богородица, стоя, вострепещет, а о токовом словеси, а уста его того днии кровью воскипают. И теми устами не подобает тайны Господнии вкушати,

ни креста целовати”. Кроме того, видение запрещало работать в праздничные дни и сопровождалось такими же эсхатологическими угрозами, что и у Акилины Башмаковой (Никольский 1912: 14–17).

Три года спустя похожие чудеса произошли в соседнем Сольвычегодске (Романова 2004; Власов 2011: 166–205). Девятилетнему мальчику Михаилу явилась икона Одигитрии, хранившаяся в одной из городских церквей. Вечером накануне Отдания Пасхи он упал замертво и пролежал так долгое время. Очнувшись, Михаил не мог говорить и лишь показывал пальцем в сторону храма Успения Богородицы, а когда его привели туда, припал со слезами к образу Одигитрии Цесарской и попросил отслужить молебен. По прошествии трех дней отрок рассказал, что ему явилась Богородица и приказала, чтобы

отнюдь не быти в православной и христианской вере празднословию, сиречь неподобныя брани, еже укороения матерем срамнаго, понеже укороает и свою ему рождшую мать сим сквернословием. <...> И за сие великое сквернословие и брань неподобную и досаждения Господь наш Иисус Христос прогневаясь, хошет послати за презельная беззакония наша с небеси камене горящие и тучи огненные на наш град и на всю вселенную и страшным трусом потрясет. И по сих же всех хошет нас конечней погибели предати, якоже древле возда Содому и Гомору (Власов 2011: 176–178).

Видение повторялось несколько раз, но люди не верили Михаилу и, насмехаясь, называли его “новым пророком”. Тогда сольвычегодцам было дано знание – “мразы, и снегии, и великия студени месяца июня с 8 числа по 11 день, и дожди невеликия часты”, но и оно их не вразумило. Наконец, 11 июля внезапно наступили сильнейшие заморозки, которые могли погубить посевы. После этого горожане, опасаясь голода, поверили мальчику. Икона Одигитрии вновь явилась Михаилу, потребовала, чтобы он рассказал о своих видениях “начальнику града сего” князю М.А. Кольцову-Мосальскому, и заповедала установить себе праздник 12 июля. Князь послушался, приказал “кликати... по торгам и по улицам” о явлении иконы, а также совершить ей соборный молебен. В результате заморозки прекратились. Через некоторое время выяснилось, что Одигитрия обладает даром исцеления – она избавила от слепоты еще одного сольвычегодского мальчика по имени Василий, а затем вылечила от “огницы” отрока Стахия из соседней деревни. Хотя записи об этих чудесах указывают на своего рода “детскую специализацию” иконы, она помогала и взрослым людям.

Запрет матерной брани играет значимую роль и в “Повести о явлении чудотворного образа Тихвинской Богородицы в Устюжском уезде”, известной всего в одном списке⁶. Описанные в ней события происходили в 1663–1664 гг. в Пермской волости – чуть ниже Красноборска по течению Двины. Крестьянину Ивану Трифонову сыну Минаханову в ночь на Пасху приснились Богородица и “неведомый человек” в багряно-черных ризах, оказавшийся Кириллом Белозерским.

И Богородица рече: “Иванне, иде ко церкви Вознесения Христова, сея же в Пермской волосте, извести мое чудное явление тоя церкви попу Козме со всем крилосом и всем крестьянам со всем народом, чтоб есте матерно не бранились, друг друга любили, и хмельново пития не упивались, и табака чтобы не курили. И подаст вам Господь на земле изобилно и великаго хлеба много. Аще ли не послушают тебе, то ся страх что будет имейя (Власов 2011: 240–242).

Кроме того, Богородица приказала Ивану искать “на горе подле Двину реку на ручье на Волчьем на нижней стороне” явленный образ Знамения, а также заказать иконописцу “на цке святой образ Явление Тихвинская Богородица, а на другой цке преподобнаго Кирила Белозерскаго” (Власов 2011: 242). Иван рассказал о явлении приходскому священнику и отправился с другим крестьянином на Волчий ручей. Правда, иконы Знамения они там не нашли и сочли видение

ложным. Однако в ночь на Петров день Ивану опять приснилась Богородица и снова приказала искать явленный образ. На сей раз поиски увенчались успехом.

И после того многия крестьяне прохожие, всех чинов люди на тое святое место и к новопоявленной Богородице с священники приходили и многие молебны по обещанию служат и на священника деньги в казну кладут. И с того время от того святого образа Пречистыя Богородицы Честнаго и Славнаго Ея Знамения многия исцеления явления православным крестьяном, многия недуги одержимым (Власов 2011: 244–246).

Из позднейших документов явствует, что Иван выполнил и другое повеление, поскольку иконы Тихвинской Богоматери и Кирилла Белозерского действительно хранились в часовне на Волчьем ручье. Сам визионер постригся в монахи, а затем принял схиму с именем Иаков (Зенкова, Копытков 2020).

По-своему примечательным в этнографическом отношении представляется опубликованное Д. Уо по списку 1704 г. “Сказание о чудотворной иконе Успения Богородицы в Обвинском Верх-Язвенском Успенском монастыре” (Уо 2003: 83–84, 296–298). Составлено оно, если верить тексту, было в 1692 г. Дело происходило в Соликамском уезде за семь лет до этого. В мае местный житель Родион Иванов сын Титков отправился в лес и видел там “по дороге идущих людей ему встречу зраком страшным, ростом велики, долговолосы два человека, один черн а другой чермен, а между ними идет видом страшен ни весть зверь или бык збура черн”. На вопросы о том, кто они, страшные люди сначала молчали, а потом свирепе ответили: “Что де тебе надобно?”. Пройдя еще немного, испуганный Родион встретил еще одного человека – «образом светла, а платье на нем бело и длинно, а ноги его малая ча[с]ть видети. И он Родион того человека устрасился наипаче и помнил себе во уме: “Что де они таким видением за люди ходят?”» (Уо 2003: 296).

Однако человек в светлых ризах успокоил Родиона и растолковал ему прежнее видение:

Черноволосой де человек и то де черная немощь, а чермной де человек, то де огненная немощь, а между ими что шел звериным образом и то де будет на скот падеж. А то де Бог попустил на вас свой праведной гнев за вашу матерную лаю и за вашу праздничную работу и за братонелюбие и за табак проклятой. И по[й]ди де ты Родион и скажи в мире, чтоб отнюдь матерно не бранилися и табаку б у себя в домех не держали и друг друга любили и по воскресным дням и в господские праздники не робили. А будет де впред того не отстанут, и на людей де будет мор и на скот падеж, а после де того будет на пять лет засуха и хлебной недород и по земли будет глад велик (Там же: 296).

Потом он приказал Родиону взять в приходской церкви “межу врат образ Успения Пресвятыя Богородицы” и отнести вместе с двумя церковными колоколами на “гарь над лугами” (т.е. поле на месте выгоревшего леса) близ р. Язвы. Там надлежало поставить крест, затем часовню, а впоследствии “завести монастырь”. К новой святыне следовало три года ходить крестным ходом на Вознесение, Успение и праздник Спаса Нерукотворного.

Затем человек объяснил, что он и есть “Успение Пресвятыя Богородицы, что де образ мой стоит в церквви у Рожества Богородицы между врат”, и после этого исчез. Родион, впрочем, отнесся к словам человека в светлых ризах не вполне внимательно и сразу же получил за это наказание. Пройдя немного, он споткнулся, упал на землю

и в то время избранился матерны. И в то ж время схватился и выговорил: “Что де я согрешил окаянной, избранился матерны”. И в то же де время явился шум велик и вихор с ту ж сторону, где ему явился Пресвятая Богородица, и как де будет вихор над него Родиона, и за матерную де лаю подняло де его высоко и ударило о землю. И от того де он Родион стал во иступлении ума своего, и вне ума своего лежал на том месте двои сутки (Там же: 296–297).

Очнувшись, он стал рассказывать о своем видении местному причту и прихожанам, и вскоре на указанном месте был поставлен крест. Выяснилось, кроме того, что в августе “Успение Пресвятыя Богородицы” явилось еще одному местному жителю Викуле Ельфимову и заповедовало,

чтобы де матерною бранью не бранилися и проклятого табаку не пили и хмелного канону к церкви и к часовни не приносили. И в том же месте велела церковь строить Успение Пресвятыя Богородицы и монастырь заводить в том же месте по видению того ж Родиона. А будет де матерные лай впред не отстанут и учнут пить проклятое питье табак и безмерное пьянство и меж себя будет братонелюбие, и только де жития вашего будет пять лет, а после те ж пять лет будет и[з] небес на землю камень горящее, и после де того будет потоп, а после потопа встанут ветри и развеют де всю землю (Там же: 296–297).

На следующий год на Язве был основан Успенский монастырь (Грамоты 1892: 9–11), и вскоре в нем начались исцеления от чудотворного образа. Записи об этих чудесных событиях в целом вполне типичны для истории подобных святынь: паломники и насельники новой обители избавлялись здесь от “расслабления”, “очной болезни”, безумия и т.п. Присутствует среди них и еще одно наказание от иконы – на сей раз за употребление табака:

Некто именем плотник Федор с Обвы и в том Язвенском Успенском монастыре строил часовню и выговорил, чтоб де я ныне испил табаку, и в то же время топором ударил и щепкою вышиб у себе глаз. И после того обещался, что ему табаку впред не тянуть и хмельного питья не пить и при смерти в том же монастыре постритчися, и помолился Успению Пресвятыя Богородицы и бысть от той очной болезни здрав (Уо 2003: 298).

Помимо упомянутых видений, запреты на матерную брань присутствуют и в составе сказаний середины XVII в. о некоторых других чтимых святынях и святых того же региона: “Житии Сергия Малописнежского” (“И с суботы на воскресенье в банях бы не мылися, и в воскресенье Христово не робили, празновали бы духовно, а не телесно. И другъ друга бы любили, миръ и любовь межъ себя имели, и матерно не лаялись” [Савельева 2010: 336, 358]), ранней редакции “Сказания о чудотворной иконе Николы Великорецкого” (“...еже бы православнии христиане не бранилися матерны и всякою неподобною бранию, и на питье бы душевредное не уклонялися, но приходили бы к Божиим святым церквам почасту и слушали святого писания...” [Романова 2016: 361]), “Сказании о иконе Богоматери Тихвинской в Чердынском уезде” (“А иных православнаго христианства народу падет, которые меж собою лаются, аки пси, матерною бранью и проклятую траву носом тянут ради мерзскаго пьянства, а иных много в плен ведоша” [Романова 2016: 358]).

Наконец, эта же тема встречается и в визионерских нарративах второй половины XVII в. из Западной Сибири. В 1661 г. дьячку Знаменского монастыря в Тобольске Иоанникию явился во сне человек в святительском облачении, которого визионер счел митрополитом Филиппом, и сказал, что Бог, разгневавшись на горожан, наслал на них “великия мухи и повеле скот... изморити”, а всех людей “живых поясти”:

А вы всемогущему Богу и Пречистой Богородицы не воздаете псалмов и песней духовных, но матерною бранию лающесе, яко пси. И тоя убо ради скверныя брани сама Владычица наша трепещет непрестанно день и ночь со всеми небесными силами. Не дадите нам покоя, окаяннии людие! Вместо же фимьяна наполняете воздух проклятым шаровным (т.е. табачным. – А.П.) дымом, смрадно убо зловоние и гнусно не токмо Богу и святым его, но и человеком (Ромодановская 1989: 51).

Святитель приказал за три дня выстроить в монастыре деревянный храм,

перенести туда стоящую в церковном чулане икону Казанской Богородицы и совершать ей празднование трижды в год.

В том же году крестьянской вдове Авдотье Бакшеевой был голос от другого чтимого в епархии образа Богородицы – Абалацкого Знамени. Икона наказывала,

чтоб православные христиане молились Господу Богу и Пречистой Богородицы. И пришли бы в покаяние, и от всех злых дел и неправды отстали. И матерны и всякою скверною бранию меж себя не бранились, и друг з другом в любви пребывали. А будет де православные христиане от матерные брани и от всех злых дел не отстанут, и на них де пошлет Господь Бог глад и мор, и пламя огненное (Ромодановская 2002: 324).

На следующий год Богородица обратилась к Авдотье с порицанием реформ патриарха Никона:

И чтоб де православные христиане то латынское пение оставили и прибегнули б к церквам Божиим с чистыми сердцы и с покаянием, и пели б по-прежнему. И им, православным христианом, будет милость Божия. А будет де православные христиане латынского пения не отставят и всяких злых дел и неправды не отстанут, и на них де Господь Бог пошлет мор и глад, и огненное запаление (Там же: 325).

Сочетание антиниконовских идей с порицанием матерной брани встречаем и в видении тюменского ямщика Петра Денисова Шадры, тоже случившемся в 1662 г. (Ромодановская 2002: 327–329).

Особое место среди урало-сибирских видений второй половины XVII в. с запретом матерной брани занимает корпус текстов, происходящих из Верхотурского уезда и относящихся к 1687–1691 гг. (Ромодановская 2002: 292–293; Шашков 2013: 433, 490–491; Борисов 2009, 2014). Высказывалось предположение, что эти видения были инсценированы слободскими приказчиками, заинтересованными в сборе штрафов за сквернословие, однако, судя по всему, оно не находит подтверждения, и речь все же идет о спонтанной “визионерской эпидемии”, хотя, вероятно, и спровоцированной “памятью” воеводы Г.Ф. Нарышкина, где предписывалось наказывать за матерную брань и употребление табака (Борисов 2014).

В ответ на это письмо в июне 1687 г. в Верхотурье поступили отписки о видениях из Тагильской и Ирбитской слобод. Сообщалось, что в ночь на 20 мая тагильской крестьянской девочке Марине Васильевой явилась во сне женщина в богато украшенной одежде, со светлым лицом и золотым венцом на голове, пришедшая, по ее словам, “из деревни из Горскины из часовни”. Она приказала Марине поведать

во всех градах и селех, чтоб матерною бранью не бранились и табаку не пили и молились бы ей по три дни с постом на всяк день и пели б по однежды. <...> А буде матерные брани бранитца и табаку пить не престанут, и за то их прегрешение будут мрази великия и сушь и ветры. И что посеяной хлеб из земли ветрами весь будет выдут и рождение хлебу ничего не будет (Борисов 2014: 124).

Через шесть дней похожий случай произошел в Ирбитской слободе с дочерью кузнеца Дарьей Ивановой Затыкиной. Была сильная гроза, и девочка стала молиться, но тут дверь в избу отворилась и вошла “девица, сияющи светлыми лучами в белой одежде”. Дарья испугалась и хотела спрятаться в голбце, но девица схватила ее за косу и сказала:

Явление мое – Одегитрие Пресвятая Богородица, что в Ирбитцкой слободе в церкви над престолом. <...> И скажи де всем ирбитцким жителем, чтоб де матерною бранью никто не бранились и чтоб де отцы и матери детей своих от матерной брани унимали. А буде не престанут от матерной брани, и на тех де людей будет с небеси туча огненная (Борисов 2014: 126).

Наконец, почти в то же самое время 16-летнему тагильскому крестьянину Самсону Климентьеву Шерстобитову явился его покойный отец и сказал: “Стань де ты обумися и матерно не бранись и шару де не пей и скажи де в мир, чтоб матерно не бранились”. Следом показался образ отцовского небесного покровителя – Климента папы Римского – “и пошел... на погост к В(в)едению Пресвятые Богородицы” (Борисов 2014: 129).

Вскоре после получения этих известий воевода Г.Ф. Нарышкин отправил по слободам новое предписание, согласно которому за матерную брань следовало бить батогами и собирать штрафы по рублю с человека, а употребляющих табак присылать в Верхотурье. Однако в 1689 г. эти наказания за сквернословие были отменены, поскольку выяснилось, что приказчики присваивают штрафные деньги себе (Борисов 2014: 108, 131). Видения между тем продолжались. В мае 1688 г. 12-летний крестьянский сын из Белослудской слободы Павел Игнатьев Порадеев видел во сне “девицу во светлой белой одежде”, потребовавшую, “чтобы перестали матерною бранью бранитца” и тоже угрожавшую сквернословом гневом Божиим, огненной тучей и камнями, падающими с неба (Борисов 2014: 132–133). Через три года Богородица явилась 12-летней крестьянке Марфе из Краснопольской слободы, сказала, что идет “с Абалаку два годы в Подволошную деревню вверх по Нейве реке”, и повторила те же запреты и угрозы (Борисов 2014: 134–135).

Рассказы о видениях такого рода продолжали распространяться в разных регионах Сибири на протяжении XVIII в. (Ромодановская 2002: 293–294; Шашков 2013: 434–439), несмотря даже на петровский указ 1722 г., по которому разглашение ложных чудес наказывалось вечной ссылкой на галеры с вырезанием ноздрей. Запреты на матерную брань здесь чаще всего соседствуют с порицанием “немецкого платья”.

Я столь подробно остановился на этих материалах, поскольку, как мне кажется, они позволяют понять, какую роль играли паники, связанные с матерной бранью, в массовой религиозной культуре XVII в. Отмечу, во-первых, что в географическом отношении ареал обсуждаемых видений ограничен несколькими соседствующими регионами: Средним Подвиньем и Прикамьем (Устюжский и Соликамский уезды), а также Юго-Восточным Приуральем. Более того, мы можем говорить о своего рода “эпидемиях” однотипных видений, спровоцированных, по всей вероятности, внешними факторами, т.е. распространением официальных запретов на матерную брань и другие порицаемые формы поведения. Показательно, что чаще всего сквернословие осуждается наряду с употреблением табака, запрещенного светской властью еще при Михаиле Федоровиче, а затем и Соборным уложением 1649 г. (Romaniello 2009; Chrissidis 2009). История этих запретов по-своему примечательна.

Адам Олеарий пишет про москвитов:

Они также являются большими любителями табаку, и некоторое время тому назад всякий носил его при себе: бедный простолюдин столь же охотно отдавал свою копейку за табак, как и за хлеб. Когда, однако, увидели, что отсюда для людей не только не получалось никакой пользы, но, напротив, проистекал вред (на употребление табаку не только у простолюдины, но и у слуг и рабов уходило много времени, нужного для работы; к тому же, при невнимательном отношении к огню и искрам, многие дома сгорали, а при богослужении в церквях перед иконами, которые должно было чтить лишь ладаном и благоуханными веществами, поднимался дурной запах), то, по предложению патриарха, великий князь в 1634 г., наряду с частными корчмами для продажи водки и пива, совершенно запретил и торговлю табаком и употребление его (Олеарий 2003: 180).

Слова Олеария повторяет швейцарец Гай (Гвидо) Мьеж, путешествовавший по России в 1663 г.: “Вместо того, чтобы покупать хлеб, бедняки тратили все

свои деньги на табак. Кроме того (и это особенно раздражало патриарха), они представляли перед своими образами со столь дымным и пахучим дыханием, что он, вероятно, боялся, что они отравят святых зловонием своего табака” (*Miege* 1669: 46). Эти сообщения корреспондируют с вышеупомянутым тобольским видением 1661 г., где табачный дым именуется “зловонием”, “противным Богу и святым”, и прямо противопоставляется фимиаму. Вообще говоря, частое объединение запретов на матерную брань, употребление табака и пьянство в обсуждаемых текстах примечательно еще и тем, что косвенно указывает на три телесные характеристики икон – зрение, обоняние и слух: чудотворные образа как бы не хотят видеть пьяных людей, нюхать табачный дым и слушать матерную брань. С другой стороны, употребление табака в ту эпоху непосредственно ассоциировалось с алкогольным опьянением, поскольку подразумевало сильную интоксикацию, сопровождавшуюся соответствующими соматическими эффектами (*Levin* 2009). Тот же Мьеж описывает “водяное курение” русских следующим образом:

Взамен трубок у них есть приспособление, сделанное из коровьего рога с отверстием посередине, куда помещают сосуд с табаком. Этот сосуд, который обычно делается из дерева, очень широкий и столь же глубокий. Когда они наполняют его табаком, в рог наливается вода, чтобы смягчить дым. Затем они поджигают табак при помощи головни и вдыхают дым через рог с таким рвением, что одной трубки хватает не больше, чем на две затяжки. Когда они выдыхают дым изо рта, поднимается такое облако, что закрывает все лицо. Сразу же после этого они в опьянении падают на землю. Я видел, как пять или шесть из них падали так по очереди, и они были настолько одурманены, что едва успевали отдавать свои трубки товарищам и по половине четверти часа лежали в таком опьянении настолько бесчувственно, как будто в падучей болезни (*Miege* 1669: 101–102).

Похожим образом эту практику, заимствованную, вероятно, из Средней Азии (*Шаповалов* 2000), описывают в конце XVII в. и другие западные путешественники (*Идес, Бранд* 1967: 103, 116–117; *Levin* 2009: 51–52). По всей видимости, такая форма никотиновой интоксикации могла восприниматься не только как вид опьянения, аналогичного алкогольному, но и как вид одержимости демоническими силами, сходный по внешнему облику с “исступлением”, которое испытывали визионеры. В рукописных повестях о табаке, созданных, предположительно, также в середине или второй половине XVII в. и получивших особое распространение в старообрядческой среде, параллели между курением и пьянством тоже встречаются достаточно часто (*Бровкина* 2020; *Бабалык* 2021). Впрочем, соответствующая рукописная традиция, “обличающая пороки пьянства, сквернословия и табакокурения”, вообще демонстрирует стремление к циклизации и обмену мотивами (*Бабалык* 2016: 302).

Во-вторых, обсуждаемые севернорусские видения представляют собой лишь часть по-своему довольно сложных культурных процессов “производства сакрального”, приводящих, как правило, к появлению новых святынь, а также сообществ и сетей верующих и, скажем так, религиозных антрепренеров (храмы и приходы, небольшие монастыри и т.п.). Главным действующим лицом этой социальной драматургии обычно является конкретный чудотворный образ Богородицы, взаимодействующий с людьми в разных медийных режимах – от “сонного видения” до прямого физического контакта. В этом контексте довольно показательной представляется история о явлении Обвинской иконы Успения крестьянину Родиону. Напомню, что она является визионеру в виде человека в светлых ризах, в котором легко узнается центральная фигура соответствующей иконографической композиции: Христос, держащий на руках душу своей матери в образе спеленутого младенца. Очевидно, однако, что в “Сказании” Родион имеет дело не с Христом и не с Богородицей, а с особым потусторонним агентом,

репрезентирующим одновременно и персонифицированный праздник Успения, и конкретную икону, требующую поклонения и создания нового сакрального локуса. Онтологическая специфика крестьянского иконопочитания, вообще говоря, состоит в том, что чудотворные образа не только обладают особой телесностью, но и оказываются специфическими метаматериальными агентами, сочетающими в различных ритуальных и коммуникативных контекстах черты артефакта (изображения, созданного людьми), живого существа (человека, но в более широком понимании и животного – птицы или рыбы) и календарного праздника. В терминах когнитивного религиозведения эта метаматериальность может быть описана как серия минимальных контр-интуитивных эффектов, находящихся в отношениях дополнительного распределения.

Рассматриваемая социальная драматургия зачастую основана на двух лишь отчасти связанных друг с другом сюжетных линиях. С одной стороны, икона требует внимания, почтения и конкретных ритуальных действий: ее нужно поместить в определенное место либо обрести в указанном локусе; так должна появиться новая святыня, дарующая людям исцеление от болезней и помощь в повседневной жизни. С другой стороны, икона сообщает о грядущих или уже случившихся бедствиях (эпидемия и эпизоотия, неурожай и т.п.), объясняя их нарушениями поведенческих запретов (матерная брань, употребление табака, пьянство и т.п.), и угрожает людям еще большими карами с очевидным эсхатологическим оттенком (мор, голод, оледенение, огненные тучи, раскаленные камни, падающие с неба, потоп, ураганы, развеивающие землю, и пр.). Иногда эти угрозы дополняются индивидуальным наказанием нарушителей запрета. Таким образом, эсхатологическая моральная паника, связанная со сквернословием, курением и пьянством, служит своего рода эмфатическим дополнением или социально-психологической рамкой, сопутствующей “открытию” новой святыни. Типологически сходные ситуации можно, как мне кажется, увидеть в западноевропейской религиозной культуре Средневековья и раннего Нового времени, где появлению сакральных предметов и локусов могли сопутствовать паники, основанные на сюжетах о еврейском ритуальном убийстве и осквернении гостии (*Ланченко* 2012: 194–195). В нашем случае важно, что исследуемые визионерские эпидемии, несмотря на свой локальный и “низовой” характер, были (по крайней мере, отчасти) спровоцированы внешними факторами, т.е. борьбой светских властей и части церковной элиты с матерной бранью и запретами на употребление и распространение табака. Борьба эта, в свою очередь, была связана с проектами социального и религиозного дисциплинирования, направленными на массовую культуру и повседневный обиход.

По всей видимости, именно в таком контексте появилось и анонимное “Слово о матерной брани” (описание, анализ и более подробную библиографию см.: *Буланин* 2004; *Бабалык* 2014, 2015, 2016), которое, по мнению Б.А. Успенского, указывает на связь соответствующих бранных формул с аграрной магией и культом матери-земли (*Успенский* 1996: 22–43). Его фрагмент цитируется в видении Феклы из повести о чудесах Красноборского Спаса, что, впрочем, не обязательно говорит о действительном знакомстве северодвинских визионерок 1641 г. с этим памятником: цитата могла быть добавлена и составителем повести. Так или иначе, “Слово”, судя по всему, было написано в XVII в.: его более ранние списки неизвестны. По наблюдениям М.Г. Бабалык, уже в этом столетии сформировались две основные редакции памятника,

сохранившиеся вплоть до XX века: редакция, в которой сообщается о связи матерной брани с лаем пса (РГБ, собрание Большакова, № 422: “сия брань псом дана есть, а не православным христьяном”), и редакция, где упоминание “песьей брани” отсутствует, а акцент делается на всевозможных наказаниях за срамословие (РГБ, Вологодское собра-

ние, № 57: “и за то спускает казни, мор и кровопролитие, и в воде утопление, и в многия беды, и напасти, и скорби”) (Бабалык 2014: 67–68).

Позднее, по-видимому, появляется третья редакция.

Все версии “Слова о матерной брани” включают три устойчивых мотива. Во-первых, бранящийся оскорбляет трех матерей: Богородицу, родную мать и мать-землю (“от нея же кормимся и питаемся и одеваемся... к ней же паки во<з>вращаемся” [Родосский 1893: 425]). Во-вторых, если человек “матерны излает, и в тот день уста его кровию запекутца, злые ради веры и нечистаго смрада, исходящаго изо уст его, и тому человеку не подобает того дни в церковь Божию входить, ни креста целовати ни евангелия, и причастия ему отнюд не давати” (Там же). Наконец, в-третьих, что от каждого матерного ругательства сотрясаются небо и земля, да и “сама Пресвятая Богородица” трепещет на своем престоле (Там же).

Хотя не все исследователи разделяют мнение о текстуальной связи “Слова о матерной брани” с упомянутым выше поучением Фотия Волоколамского (см.: Бабалык 2014: 67), представляется очевидным, что оба памятника используют один и тот же риторический прием, варьируя лишь гендерную тематику: в первом случае бранящиеся оскорбляют не только земных отцов, но и Бога, во втором – не только матерей, но и Богородицу. Что касается образа матери-земли, который предлагается возводить к воображаемым языческим культам славян, то в нашем контексте его гораздо проще объяснить сугубо христианскими ассоциациями и коннотациями: и в святоотеческом богословии, и в православной литургике довольно часто встречается параллелизм Богородицы и земли (Паришин 2011: 76–79). История, космологические и метафорические контексты этих ассоциаций заслуживают отдельного обсуждения. Важно, однако, что они позволяют интерпретировать генезис “Слова о матерной брани” без отсылок к дохристианской архаике, по крайней мере – применительно к культуре восточных славян.

* * *

Вернемся к вопросу о лексическом составе “матерной лаи” в понимании жителей Московского государства XVI–XVII вв. Мы помним, что Фотий Волоколамский относил к ней выражение “блядин сын”. Его современник Сигизмунд Герберштейн упоминает другую формулу: «Обычное их ругательство, как и у венгров, такое: “Пусть собака спит с твоей матерью” и т.д.» (в латинском тексте – *canis matrem tuam subagitet*, в немецком издании – *das dir die hund dein Muetier unrainigen*) (Герберштейн 1988: 103; Успенский 1996: 45). Это свидетельство позволило исследователям предполагать, что “субъектом действия в полной форме матерного ругательства оказывается пес (*canis*)” (Isačenko 1964; Успенский 1996: 45) или эвфемистически обозначаемый дьявол (Храмов 2000). Если, однако, принимать во внимание многозначительное *et cetera* Герберштейна, а также позднейшее свидетельство Олеария, в чьей фонетической записи фигурируют бранные формулы *Bledinsin*, *Suckinsin*, *Sabac*, *butfui matir*, *jabona mat* (Olearius 1647: 130), то ситуация выглядит несколько иначе: “собачья тема” значима для порицаемого сквернословия, однако не доминирует лексически и семантически. Как мне представляется, замечание Герберштейна все же указывает не на гипотетическую “полную” или “архаическую” форму “матерного ругательства”, но лишь на один из вариантов последнего.

Инвективы, связанные с “материнской темой”, не уникальны для славянских культур или индоевропейских языков. Если ограничиться их современным рас-

пространением у христианских народов Европы, выясняется, что здесь более важны культурные, а не языковые факторы: соответствующие формулы есть во всех романских языках, у греков, у славян, у венгров, но отсутствуют или имеют малое распространение в германских и финских языках Северной Европы и Скандинавии (*Ljung* 2011: 121–122). Причины такой дистрибуции заслуживают отдельного анализа, однако бросается в глаза отсутствие “материнской темы” преимущественно в протестантских странах. По-разному распространены и ругательства, использующие табуированные обозначения половых органов и различных форм сексуального акта, также отсутствующие в ряде германских языков (напр., в немецком и шведском), где “предпочитаются религиозные и скатологические термины” (*Ljung* 2011: 121–122).

И лексикография, и культурные функции табуированных слов и формул в восточнославянской крестьянской культуре XVIII–XX вв. исследованы довольно плохо. Можно, однако, предположить, что на “низовое” восприятие сквернословия с “материнской темой” довольно значимое влияние оказало “Слово о матерной брани” и восходящие к нему устные тексты (духовные стихи, легенды, запреты и т.п.). Об этом, в частности, говорят полесские записи начала 1980-х годов, опубликованные А.Л. Топорковым (*Топорков* 1984: 231–232). В них также устойчиво встречаются мотивы оскорбления трех матерей и горящей либо проваливающейся от брани земли, причем особенно грешным или опасным считается женское сквернословие. Другая характерная функция табуированной лексики в крестьянской культуре – использование брани в качестве магической защиты от различных демонов, вредоносного колдовства, сглаза или приходящих покойников. Эта практика опять-таки исследована недостаточно хорошо, однако в таких случаях, по-видимому, были в ходу не только и не столько формулы с “материнской темой”, но и обозначения гениталий. Стоит иметь в виду, что ритуальное обнажение, а также демонстрация гениталий и коитальных жестов в качестве апотропея имеет широкое распространение в культурах Европы и Средиземноморья и выходит далеко за пределы восточнославянского ареала (*Dundes* 1981; *Агапкина, Топорков* 2001; *Левкиевская* 2002: 146–148; *Агапкина и др.* 2004). Показательный пример – западноевропейские паломнические реликвии XIV–XV вв. с изображением мужских и женских половых органов, служившие, как предполагается, амулетами от сглаза и чумы (*Gimbel* 2012). Наконец, еще один религиозно-мифологический контекст восприятия матерной брани в восточнославянской аграрной культуре XIX–XX вв. – это атрибуция и “материнской формулы”, и иных табуированных лексем различным демоническим существам. “Матюки” – типичная примета речевого поведения одержимых “икотой” и подобными ей демонами, насылаемыми вредоносным колдуном. При этом бранные формулы могут восприниматься как повод, позволяющий демоническому существу проникнуть в тело человека (см., напр.: *Русинова и др.* 2019: 394–397). С другой стороны, способность матерно ругаться может приписываться домовому и многим другим демоническим существам (*Успенский* 1996: 19; *Мороз* 2021: 81), хотя и здесь, по всей видимости, речь может идти о довольно разнообразных лексемах и формулах. Все это опять-таки говорит, как мне кажется, не о едином дохристианском источнике крестьянских верований и запретов, связанных с матерной бранью, а об их полигенетическом характере, обусловленном разными факторами, культурно-историческими контекстами и влияниями.

По всей вероятности, инвективные формулы, получившие в Московском государстве название “матерной лаи”, имеют достаточно древнее происхождение. Однако их генезис вовсе не обязательно объяснять мифологическими или магическими функциями и контекстами. Более вероятной кажется их связь с

системами родства, типами семьи, спецификой гендерной и возрастной стратификации и сегментации сообществ. В качестве одного из возможных контекстов здесь стоит вспомнить практику мужских (нередко юношеских или подростковых) словесных поединков, известных в разных культурах и зачастую подразумевающих взаимные оскорбления (см, напр.: *Dundes et al.* 1970). Так, например, обстоит дело с афроамериканскими *dozens*, из которых выросли современные нам рэп-баттлы: здесь инвективные высказывания, основанные на “материнской теме” вообще и формуле *matrem tuam futuo (futui)* в частности, имеют доминирующий характер (*Abrahams* 1962; *Lefever* 1981). Впрочем, мы не предполагаем необходимыми источниками, чтобы проверить эту или подобные гипотезы применительно к славянской архаике.

Так или иначе, можно заключить, что “изобретение” и религиозное прочтение “матерной лаи” как особого и святотатственного вида сквернословия происходит в Московском государстве в XVI–XVII вв. в контексте нескольких волн борьбы с “народными обычаями”, иначе говоря, – первых попыток “дисциплинарной революции” в сфере религиозной культуры, повседневных обычаев и ритуальных практик. Крестьянские визионерские эпидемии, включавшие запреты на матерную брань, употребление табака и алкоголя, представляли собой своеобразные моральные паники, обусловленные дисциплинарной политикой государства и церковных элит, но вместе с тем функционально ориентированные на создание либо развитие новых культов чудотворных икон и сакральных локусов.

Появление в XVII в. “Слова о матерной брани” и его центральных мотивов – оскорбления трех матерей; крови, заполняющей или “запекающей” уста бранящегося; сотрясения неба и земли; разнообразных “казней”, посылаемых людям за сквернословие – можно объяснять по-разному. Во-первых, разумеется, не исключается автохтонное формирование этого текста, поскольку его риторику можно считать вторичной по отношению к поучению Фотия Волоколамского. При этом “Слово” вполне соответствует религиозной программе “боголюбцев” и государственной политике 1630-х – 1650-х годов. С другой стороны, здесь нельзя исключить и западного влияния, поскольку борьба со сквернословием и божбой была значимой частью социальных процессов, сопровождавших Реформацию и Контрреформацию в разных европейских странах. В-третьих, наконец, можно допустить и непосредственную связь этого текста с религиозной культурой Христианского Востока и Балкан, поскольку именно в новогреческом языке и у балканских славян параллельно с “материнскими” инвективами существуют коитальные формулы с упоминанием Богоматери и святых (*Жельвис* 2001: 170, 225; *Hentschel* 2003: 302; *Ljung* 2011: 123). Эти вопросы, а также ряд деталей, сопровождавших религиозные интерпретации матерной брани в русской культуре XVI–XVII вв. (“тема пса”, табуированное сквернословие как “жидовская брань” и др.) нуждаются в дополнительном исследовании.

И государственные запреты на “матерную лаю”, и упомянутые визионерские эпидемии, и “Слово о матерной брани” очевидным образом повлияли на массовое религиозное восприятие табуированных инвектив, а также генеалогию лексического и формульного канонов “русского мата” в последующие столетия. Однако траектория “дисциплинарной революции” резко изменилась при Петре I, легализовавшем употребление и продажу табака и как бы аннулировавшем религиозные запреты на матерную брань и пьянство посредством публичной пародийно-кошунственной ритуалистики, в частности Всешутейшего собора (см.: *Живов* 2002: 402–423; *Трахтенберг* 2005; *Усенко* 2005; *Зицер* 2008). В результате светские власти вновь обратили внимание на табуированное сквернословие лишь при Екатерине II, когда в “Устав благочиния” (1782)

был включен запрет (ст. 222) “всем и каждому в общенародном месте, или при людях благородных, или выше его чином, или старее летами, или при женском поле употреблять бранные или непотребные слова”, а за его нарушение полагалось “взыскать пеню полусуточное содержание в смиренном доме, и сажать его под стражу дондеже заплатит” (ПСЗРИ 1830: 480, 484–485). Впрочем, это временное “забвение” матерной брани со стороны государства не означало, что в массовой культуре она утратила религиозно-мифологические, в том числе кошунственные, смыслы и коннотации. Об этом пойдет речь в следующей статье.

Примечание

¹ Здесь можно еще вспомнить довольно наивную гипотезу Д.К. Зеленина, обратившего внимание, что “русская неприличная брань с упоминанием матери служит... оберегом, защитой от злых демонов”. Исходя из этих наблюдений, исследователь высказал предположение, что подобные ругательства могут быть своеобразным символом возрастного доминирования: «Так называемая матерная русская брань равносильна, собственно, бранным выражениям “молоко-сос”, “щенок” и т.п., подчеркивающим юность и неопытность объекта брани. Ругающийся выставляет здесь себя как бы отцом того, кого он бранит; неприличная формула матерной ругани означает...: “Я твой отец!” Точнее: “Я мог быть твоим отцом!” – Демоны трусливы, и их, очевидно, запугивает такое начальное уверение в мнимом отцовстве» (Зеленин 1929: 18–19).

² Работа Б.А. Успенского, цитируемая здесь по публикации 1996 г., впервые была опубликована двумя частями в журнале *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* (1983. Т. 29. Fasc. 1–4. Р. 33–69; 1987. Т. 33. Fasc. 1–4. Р. 37–76).

³ См. также соображения, высказанные мной в другой работе: *Панченко* 2005.

⁴ Ср.: “Кто злословит отца своего, или свою мать, того должно предать смерти” (Исх. 21: 17); “кто будет злословить отца своего или мать свою, тот да будет предан смерти; отца своего и мать свою он злословил: кровь его на нем” (Лев. 20: 9).

⁵ Между статей о жидовствующих и видениями девицы Гликерии и попа Александра помещено сообщение об оставлении кафедры ростовским архиепископом Тихоном Малышкиным (участвовавшим, кстати, в церковном соборе 1490 г. против жидовствующих), причем с неправильной датой – 7001 г. вместо 7011 (см.: *Авдеев* 2011).

⁶ Краткое изложение этих событий присутствует также в “Соловецком сборнике повестей о чудесах и знамениях 1662–1663 гг.” (*Панченко* 2001: 454–455, 461–462).

Источники и материалы

ААЭ 1836 – Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи археографической экспедицией Императорской академии наук. Т. 3. СПб.: В Тип. 2 отд-ния Собственной Е. И. В. канцелярии, 1836.

АИ 1841 – Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1. СПб.: В Тип. Экспедиции заготовления гос. бумаг.

АИ 1842 – Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 4. СПб.: В Тип. 2 отделения Собственной Е. И. В. канцелярии, 1842.

Герберштейн 1988 – *Герберштейн С.* Записки о Московии / Пер. с нем. А.И. Малеина, А.В. Назаренко. М.: Изд-во МГУ, 1988.

Грамоты 1892 – Грамоты на построение церквей и монастырей // Памятная

- книжка и адрес-календарь Пермской губернии на 1893 год. Пермь: Пермский губернский статистический комитет, 1892. Отд. V. С. 9–13.
- Идес, Бранд* 1967 – *Идес И., Бранд А.* Записки о русском посольстве в Китае (1692–1695) / Вст. ст., пер. и комм. М.И. Казанина. М.: Наука, 1967.
- Летописец 1892 – Летописец, списанный св. Дмитрием в Украине с готового 2-й редакции до 1617 г... / Изд. Амфилохия, епископа Угличского. М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1892.
- Олеарий* 2003 – *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию / Пер. с нем. А.М. Ловягина. Смоленск: Русич, 2003.
- ПСЗРИ 1830 – Полное собрание законов Российской Империи. Т. XXI. СПб.: Гос. тип., 1830.
- ПСЛ 1862 – Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. Вып. 4. Повести религиозного содержания, древние поучения и послания, извлеченные из рукописей Николаем Костомаровым. СПб.: тип. Кулиша, 1862.
- РИБ 1880 – Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. VI. СПб.: Тип. Императорской Академии Наук, 1880.
- РИБ 1927 – Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. XXXIX. СПб.: Издание Академии Наук СССР, 1927.
- СРНГ 1982 – Словарь русских народных говоров. Т. 18 / Гл. ред. Ф.П. Филин. Л.: Наука, 1982.
- СРНГ 2001 – Словарь русских народных говоров. Т. 35 / Гл. ред. Ф.П. Сороколетов. СПб., Наука: 2001.
- Стоглав 1863 – Стоглав. СПб.: Изд. Д.Е. Кожанчикова, 1863.
- Уставная грамота 1886 – Уставная грамота Темниковского собора протопопу о производстве суда и церковной расправы // Известия Тамбовской ученой архивной комиссии. 1886. Вып. VIII. С. 71–76.
- ЭССЯ 1990 – Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд. Вып. 17 / Под ред. О.Н. Трубачева. М.: Наука, 1990.
- ЭССЯ 1993 – Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд. Вып. 18 / Под ред. О.Н. Трубачева. М.: Наука, 1993.
- Miege* 1669 – *Miege G.* A Relation of Three Embassies from His Sacred Majestie Charles II to the Great Duke of Muscovie... Performed by the Right Hobble the Earle of Carlisle in the Years 1663 & 1664. L.: John Starkey, 1669.
- Olearius* 1647 – *Olearius A.* Offt beehrte Beschreibung Der Newen Orientalischen Rejse. Schleswig: Jacob zur Glocken, 1647.

Научная литература

- Авдеев А.Г.* Надгробие архиепископа Ростовского и Ярославского Тихона // Вестник ПСТГУ. Серия II, История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 4 (41). С. 99–104.
- Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Ритуальное обнажение в народной культуре славян // Мифология и повседневность: гендерный подход в антропологических дисциплинах: материалы научной конференции, 19–21 февраля 2001 г. / Сост. К.А. Богданов, А.А. Панченко. СПб.: Алетейя, 2001. С. 11–25.
- Агапкина Т.А., Валенцова М.М., Топорков А.Л.* Нагота // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. III. М.: Международные отношения, 2004. С. 355–360.
- Алексеев А.И.* Под знаком конца времен: очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб.: Алетейя, 2002.
- Бабалык М.Г.* К изучению рукописной традиции “Слова о матерной брани” //

- Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2014. № 7 (144). С. 66–69.
- Бабалык М.Г.* “Слово о матерной брани” в рукописях заонежских крестьян // Церковь Преображения Господня: 300 лет на заонежской земле. Материалы Всероссийской научной конференции, приуроченной к 300-летию Преображенской церкви на острове Кижи. Петрозаводск: Изд. ПетрГУ, 2015. С. 317–324.
- Бабалык М.Г.* Рукописные сочинения о хмеле, матерной брани и табаке: проблема циклизации // Православие в Карелии: материалы IV научной конференции, посвященной 25-летию возрождения Петрозаводской и Карельской епархии (25–26 ноября 2015 года, г. Петрозаводск) / Под ред. А.М. Пашкова. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2016. С. 291–303.
- Бабалык М.Г.* Этиологические легенды о хмеле и табаке в рукописных сочинениях XVII–XX вв. // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 19, Слово. Время. Человек / Сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова, Т.М. Санникова, А.В. Черных. Пермь, СПб.: Маматов, 2021. С. 144–159.
- Белкин А.А.* Русские скоморохи. М.: Наука, 1975.
- Борисов В.Е.* “Чтобы перестали матерною бранью бранитца”: видения в слободах Верхотурского уезда 1688 г. // Новый исторический вестник. 2009. № 4. С. 67–71.
- Борисов В.Е.* Видения жителей Верхотурского уезда об “отставлении” матерной брани (1687–1691 гг.): исследование и тексты // О вере и суевериях: сборник статей в честь Е.Б. Смилянской / Сост. В.Е. Борисов; отв. ред. Д.И. Антонов. М.: Индрик, 2014. С. 106–136.
- Бровкина Т.В.* Древнерусские повести о происхождении табака: проблемы истории текста и сюжетной организации. Дис. ... канд. филол. н. Сыктывкарский государственный университет, Сыктывкар, 2020.
- Буланин Д.М.* Поучение о матерной брани // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4, Т–Я / Ред. Д.М. Буланин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 535–539.
- Буланин Д.М., Романова А.А.* Чудеса о иконе Спаса Нерукотворного на Красном Бору // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4, Т–Я / Ред. Д.М. Буланин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 249–252.
- Вечеслова Г.Л.* Мат (нецензурная ругань) // Этимологический словарь русского языка / Под ред. А.Ф. Журавлева, Н.М. Шанского. Вып. 10. М.: Изд-во Московского ун-та, 2007. С. 91.
- Власов А.Н.* Сказания и повести о местночтимых святынях и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII веков: тексты и исследования. СПб.: Пушкинский Дом, 2011.
- Бурић Д.С.* Дани у недељи у народној култури Јужних и Источних Словена. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2020.
- Жельвис В.И.* Поле брани. Сквернословие как социальная проблема в языках и культурах мира. М.: Ладомир, 2001.
- Живов В.* Два этапа дисциплинарной революции в России XVII и XVIII столетия // *Sahiers du monde russe*. 2012. Т. 53. № 2–3. Р. 349–374.
- Живов В.М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. II. Запреты в домашней жизни. Л.: [б.и.], 1929.
- Зенкова О.Б., Копытков В.В.* Три явления иконы “Знамение Божией Матери” в Устюжском уезде // Вестник церковной истории. 2020. № 3–4. С. 214–227.
- Зицер Э.* Царство Преображения: священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого. М.: НЛЮ, 2008.

- Иванов П. Описание Государственного архива старых дел. М.: тип. С. Селивановского, 1850.
- Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV–XIX вв.: исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.
- Лавров А.С., Морохин А.В. Ревнители благочестия: очерки церковной и литературной деятельности. СПб.: Наука, 2021.
- Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002.
- Михайлин В.Ю. Русский мат как мужской обценный код. Проблема происхождения и эволюция статуса // “Злая лая матерная...” / Под ред. В.И. Жельвиса. М.: Ладомир, 2005. С. 69–137.
- Мороз А.Б. К вопросу о контактах живых с умершими: как покойники защищаются от живых // Словесность и история. 2021. № 2. С. 75–87.
- Никольский А.И. Памятник и образец народного языка и словесности Северодвинской области // Известия ОРЯС АН (СПб.). 1912. Т. XVII. Кн. 1. С. 87–105.
- Орлов А.С. Исторические и поэтические повести об Азове: тексты. СПб.: Синод. Тип., 1906.
- Орлов А.С. Народные предания о святынях русского Севера // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1913. Кн. 1 (244). Отд. III. С. 47–55.
- Панченко А.А. Матерная брань в религиозном контексте // “Злая лая матерная...” / Под ред. В.И. Жельвиса. М.: Ладомир, 2005. С. 138–161.
- Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: “Крестьянская агиология” и религиозные практики в России Нового времени. М.: НЛЮ, 2012.
- Панченко О.В. Соловецкий сборник повестей о чудесах и знамениях 1662–1663 гг. // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь / Отв. ред. С.А. Семячко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. С. 444–464.
- Паршин А.Н. “Богородица – мать сыра земля...” (о трех лекциях в Московской Духовной академии) // Вестник ПСТГУ. Серия I, Богословие. Философия. 2011. Вып. 5 (37). С. 71–81.
- Пильщиков И. Русский мат: что мы о нем знаем? (О происхождении и функциях русской обценной идиоматики) // Сборник Матице српске за славистику. 2021. Кн. 100. С. 709–760.
- Пильщиков И., Иоффе Д. Русский мат: вчера, сегодня, завтра // Сборник Матице српске за славистику. 2021. Кн. 100. С. 691–708.
- Попов А. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1869а.
- Попов А.Н. Обзор хронографов русской редакции. Вып. 2. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1869б.
- Родосский А. Описание 432-х рукописей, принадлежащих Санкт-Петербургской Духовной Академии и составляющих ее первое по времени собрание. СПб.: Тип. А.О. Башкова, 1893.
- Рождественский Н.В. К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в.: Челобитная нижегородских священников 1636 г. в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 2, Смесь. 1902. С. 1–31.
- Романова А.А. Чудеса о иконе Богоматери Одигитрии Цесарской в Сольвычегодске // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, XVII в. Ч. 4, Т–Я / Ред. Д.М. Буланин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 243–244.
- Романова А.А. Почитание святых и чудотворных икон в России в конце XVI –

- начале XVIII в.: религиозная практика и государственная политика. Дис. ... докт. ист. н. Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, 2016.
- Ромодановская Е.К.* Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске // *Христианство и церковь в России феодального периода (материалы)* / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск: Наука, 1989. С. 45–58.
- Ромодановская Е.К.* Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск: Наука, 2002.
- Русинова И.И., Черных А.В., Шумов К.Э., Королёва С.Ю.* Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края. Ч. 1, Люди со сверхъестественными свойствами / Отв. ред. И.И. Русинова. СПб.: Изд-во Маматов, 2019.
- Савельева Н.В.* Сказания XVII века о святых, святынях и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010.
- Свешикова Т.Н., Цивьян Т.В.* К исследованию семантики балканских фольклорных текстов // *Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков* / Отв. ред. А.А. Зализняк. М.: Наука, 1973. С. 197–238.
- Столярова Л.В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV веков. М.: Наука, 2000.
- Толстая С.М.* Образ мира в тексте и ритуале. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015.
- Топорков А.Л.* Материалы по славянскому язычеству (культ матери – сырой земли в дер. Присно) // *Древнерусская литература: источниковедение* / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1984. С. 222–233.
- Трахтенберг Л.А.* Сумасброднейший, Всешутейший и Всепьянейший собор // *Одиссей: Человек в истории. Вып. 17.* М.: Наука, 2005. С. 89–118.
- Уо Д.К.* История одной книги: Вятка и “не-современность” в русской культуре Петровского времени. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
- Усенко О.Г.* Сумасброднейший собор // *Родина. 2005. № 2.* С. 61–67.
- Успенский Б.А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Анти-мир русской культуры. Язык, фольклор, литература* / Сост. Н. Богомолов. М.: Ладомир, 1996. С. 9–107.
- Харузин Н.Н.* К вопросу о борьбе Московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в первой половине XVII в. // *Этнографическое обозрение. 1897. Кн. XXXII. № 1.* С. 143–151.
- Храмов Ю.В.* Две заметки о русских ругательствах // *Studia Slavica Savariensia. 2000. Vol. 1.* S. 99–106.
- Шапвалов А.В.* Табак в Западной Сибири в XVII–XVIII вв. // *Чуждое – чужое – наше. Наблюдения к проблеме взаимодействия культур* / Отв. ред. А.Е. Демидчик. Новосибирск: Новосибирский гос. педагогический ун-т, 2000. С. 107–121.
- Шашков А.Т.* Избранные труды. Екатеринбург: Изд-во Баско, 2013.
- Щанов А.П.* Сочинения. Т. II. СПб.: Изд. М.В. Пирожкова, 1906.
- Abrahams R.D.* “Playing the Dozens” // *Journal of American Folklore. 1962. Vol. 75. No. 297.* P. 209–220.
- Burke P.* Popular Culture in Early Modern Europe. N.Y.: Harper & Row, 1978.
- Chrissidis N.A.* Sex, Drink, and Drugs: Tobacco in Seventeenth-Century Russia // *Tobacco in Russian History and Culture: From the Seventeenth Century to the Present* / Edited by Matthew P. Romaniello and Tricia Starks. New York: Routledge, 2009. P. 26–43.
- Drettas G.* Jamais le jeudi... À propos de sainte Paraskevi, vierge et martyre // *Revue des études slaves. 1995. T. 67. No. 1.* P. 167–185.
- Dundes A.* Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview // *The Evil Eye: A Casebook* / Ed. A. Dundes. Madison: The University of Wisconsin Press, 1981. P. 257–312.

- Dundes A., Leach J.W., Özkök B.* The Strategy of Turkish Boys' Verbal Dueling Rhymes // *Journal of American Folklore*. 1970. Vol. 83. No. 329. P. 325–349.
- Gimbel L.M.* Bawdy Badges and the Black Death: Late Medieval Apotropaic Devices against the Spread of the Plague. MA Thesis, University of Louisville, 2012. <https://doi.org/10.18297/etd/497>
- Hentschel E.* The Expression of Gender in Serbian // *Gender Across Languages: The Linguistic Representation of Women and Men*. Vol. III / Eds. M. Hellinger, H. Busmann. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2003. P. 287–310.
- Isačenko A.V.* Un juron russe du 16-e siècle // *Lingua viget. Commentationes slavicae in honorem V. Kiparsky* / Eds. V. Kiparsky, I. Vahros, M. Kahla. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Kirjapaino, 1964. P. 68–70.
- Kefeli-Clay A.* La supplique des prêtres de Nižnij-Novgorod en l'an 1636 // *Cahiers du monde russe et soviétique*. 1990. T. 31. No. 1. P. 77–94.
- Lefever H.G.* "Playing the Dozens": A Mechanism for Social Control // *Phylon*. 1981. Vol. 42. No. 1. P. 73–85.
- Levin E.* Tobacco and Health in Early Modern Russia // *Tobacco in Russian History and Culture: From the Seventeenth-Century to the Present* / Eds. M.P. Romaniello and T. Starks. N.Y.: Routledge, 2009. P. 44–60.
- Ljung M.* Swearing: A Cross-Cultural Linguistic Study. L.: Palgrave Macmillan, 2011.
- Mesnil M., Popova A.* Démone et chrétienne: sainte Vendredi // *Revue des études slaves*. 1993. T. 65. № 4. P. 743–762.
- Romaniello M.P.* Muscovy's Extraordinary Ban on Tobacco // *Tobacco in Russian History and Culture: From the Seventeenth Century to the Present* / Eds. M.P. Romaniello, T. Starks. N.Y.: Routledge, 2009. P. 9–25.

Research Article

Panchenko, A.A. Peasants, Icons, and Obscenities [Krest'iane, ikony i maternaia bran']. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 21–51. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020021> EDN: QOPPRX ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexander Panchenko | <http://orcid.org/0000-0002-7292-0303> | apanchenko2008@gmail.com | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia) | The Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Science (Pushkin House) (4 Makarova Emb., St. Petersburg, 199034, Russia) | The University of Tartu (18 Ülikooli Str., Tartu, 50090, Estonia)

Keywords

Russian obscenities, mat, blasphemy, sacrilege, history of Russian culture, disciplinary revolution, miracle working icons, sacred places, eschatology, moral panics

Abstract

The article examines religious, ritual, and moral contexts in the history of semantics and social trajectories of the Russian obscene vocabulary and phraseology known as “mat”. Transhistorical representations of the “Russian mat” as a steady set of lexemes and formulae do not seem to be correct. Moreover, it is possible to discuss not only historical transformations of the concept, but its genealogy and, so to speak, invention. One of the few concepts explaining religious and mythological meanings of “mat” was formulated in the 1980s by Boris A. Uspenskii who argued that pre-Christian Slavic obscenities were related to agrarian magic of fertility. This article presents an

alternative hypothesis and argues that the “invention” and religious interpretation of the “Russian mat” as a specific and blasphemous type of obscenities took place in Muscovy in the 16th and 17th century as a part of attempted “disciplinary revolution” aimed at popular religious and ritual culture. Local “visionary epidemics” in the 17th century that involved condemnation of “mat”, tobacco, and drunkenness can be viewed as moral panics stimulated by the state and church elites. At the same time, the panics led to the establishment of new cults of miracle working icons and sacred sites. Popular beliefs and prohibitions related to “mat” in the 19th and 20th centuries were informed by a number of different factors and did not go back to any single pre-Christian source.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 21-18-00508]

References

- Abrahams, R.D. 1962. “Playing the Dozens”. *Journal of American Folklore* 75: 209–220.
- Agapkina, T.A., and A.L. Toporkov. 2001. Ritual’noe obnazhenie v narodnoi kul’ture slavian [Ritual Nudity in Slavic Popular Culture]. In *Mifologiya i povsednevnost’: gendernyi podkhod v antropologicheskikh distsiplinakh* [Mythology and Day-to-day Life: Gender Oriented Approach in Anthropological Research], edited by K.A. Bogdanov and A.A. Panchenko, 11–25. St. Petersburg: Aleteiia.
- Agapkina, T.A., M.M. Valentsova, and A.L. Toporkov. 2004. Nagota [Nudity]. In *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar’* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary]. Vol. III: 355–360. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Alekseev, A.I. 2002. *Pod znakom kontsa vremen: ocherki russkoi religioznosti kontsa XIV – nachala XVI vv.* [Under the Sign of the End of Times: Essays on Russian Religiosity in the Late 14th – Early 16th Centuries]. St. Petersburg: Aleteiia.
- Avdeev, A.G. 2011. Nadgrobie arkhiepiskopa Rostovskogo i Yaroslavskogo Tikhona [The Gravestone of the Archbishop of Rostov and Yaroslav Tikhon]. *Vestnik PSTGU. Seriya II, Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* 4 (41): 99–104.
- Babalyk, M.G. 2014. K izucheniiu rukopisnoi traditsii “Slova o maternoii brani” [To the Study of Manuscript Tradition of the “Homily about Obscene Insults”]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* 7 (144): 66–69.
- Babalyk, M.G. 2015. “Slovo o maternoii brani” v rukopisiakh zaonezhskikh krest’ian [The “Homily about Obscene Insults” in Zaonezhie Peasant Manuscripts]. In *Tserkov’ Preobrazheniia Gospodnia: 300 let na zaonezhskoi zemle. Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii, priurochennoi k 300-letiiu Preobrazhenskoi tserkvi na ostrove Kizhi* [Three Centuries of the Transfiguration Church in Zaonezhie: Proceedings of the Conference Dedicated to 300th Anniversary of the Transfiguration Church at Kizhi Island], 317–324. Petrozavodsk: Petrozavodsk State University.
- Babalyk, M.G. 2016. Rukopisnye sochineniia o khmele, maternoii brani i tabake: problema tsiklizatsii [Manuscript Tales about Hop, Obscene Insults, and Tobacco: The Problem of Cyclization]. In *Pravoslavie v Karelii: materialy IV nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 25-letiiu vrozhdeniia Petrozavodskoi i Karel’skoi eparkhii (25–26 noiabria 2015 goda, g. Petrozavodsk)* [Orthodoxy in Karelia: Proceedings of the 4th Conference Dedicated to the 25th Anniversary of Restoration of the Petrozavodsk and Karelia Diocese (Petrozavodsk, November 25–26, 2015)], edited by A.M. Pashkov, 291–303. Petrozavodsk: Petrozavodsk State University.

- Babalyk, M.G. 2021. Etiologicheskie legendy o khmele i tabake v rukopisnykh sochineniiakh XVII–XX vv. [Etiological Legends about Hop and Tobacco in Manuscript Tales of the 17th–20th Centuries]. *Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennyi mir* 19: 144–159.
- Belkin, A.A. 1975. *Russkie skomorokhi* [Russian Skomorokhs]. Moscow: Nauka.
- Borisov, V.E. 2009. “Chtoby perestali maternoiu bran'iu branitsa”: videniia v slobodakh Verkhotur'skogo uyezda 1688 g. [“To Abandon Obscene Insults”: Visions in the Verkhotur'sk District in 1688]. *Novyi istoricheskii vestnik* 4: 67–71.
- Borisov, V.E. 2014. Videniia zhitel'ei Verkhotur'skogo uyezda ob “otstavlenii” maternoi brani (1687–1691 gg.): issledovanie i teksty [Visions about “Abandoning” Obscene Insults in the Verkhotur'sk District (1687–1691): Texts and Research]. In *O vere i sueveriiakh: sbornik statei v chest' E.B. Smilianskoi* [On Belief and Superstition: Essays in Honor of E.B. Smilianskaia], edited by V.E. Borisov and D.I. Antonov, 106–136. Moscow: Indrik.
- Brovkina, T.V. 2020. Drevnerusskie povesti o proiskhozhdenii tabaka: problemy istorii teksta i siuzhetnoi organizatsii [Old Russian Tales about Tobacco: History of the Text and Its Composition]. PhD diss. Syktyvkar State University, 2020.
- Bulanin, D.M. 2004. Pouchenie o maternoi brani [Homily about Obscene Insults]. In *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* [Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Rus]. Vol. 3, XVII Century. Pt. 4, T–Ya, edited by D.M. Bulanin, 535–539. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Bulanin, D.M., and A.A. Romanova. 2004. Chudesa o ikone Spasa Nerukotvornogo na Krasnom Boru [Miracles of the Savior Not-Made-By-Hands Icon at Krasnyi Bor]. In *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* [Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Rus]. Vol. 3, XVII Century. Pt. 4, T–Ya, edited by D.M. Bulanin, 249–252. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Burke, P. 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Harper & Row.
- Chrissidis, N.A. 2009. Sex, Drink, and Drugs: Tobacco in Seventeenth-Century Russia. In *Tobacco in Russian History and Culture: From the Seventeenth Century to the Present*, edited by M.P. Romaniello and T. Starks, 26–43. New York: Routledge.
- Drettas, G. 1995. Jamais le jeudi... À propos de sainte Paraskevi, vierge et martyre [Never on Thursday... On Saint Paraskeva, a Virgin and a Martyr]. *Revue des études slaves* 67 (1): 167–185.
- Dundes, A. 1981. Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview. In *The Evil Eye: A Casebook*, edited by A. Dundes, 257–312. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Dundes, A., J.W. Leach, and B. Özkök. 1970. The Strategy of Turkish Boys' Verbal Dueling Rhymes. *Journal of American Folklore* 83: 325–349.
- Dzhurić, D.S. 2020. *Dani u nedel' i u narodnoj kulturi Juzhnikh i Istochnikh Slovena* [Days of the Week in Folk Culture of South Slavs and East Slavs]. Belgrade: Balkanološki institut SANU.
- Gimbel, L.M. 2012. Bawdy Badges and the Black Death: Late Medieval Apotropaic Devices Against the Spread of the Plague. MA Thesis. University of Louisville. <https://doi.org/10.18297/etd/497>
- Hentschel, E. 2003. The Expression of Gender in Serbian. In *Gender Across Languages: The Linguistic Representation of Women and Men*. Vol. III, edited by M. Hellinger and H. Busmann, 287–310. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Isačenko, A.V. 1964. Un juron russe du 16-e siècle [A Russian Swearword from the 16th Century]. In *Lingua viget. Commentationes slavicae in honorem V. Kiparsky* [Language Flourishes: Slavic Studies in Honor of V. Kiparsky], edited by V.

- Kiparsky, I. Vahros, and M. Kahla, 68–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Kirjapaino.
- Ivanov, P. 1850. *Opisanie Gosudarstvennogo arkhiva starykh del* [Description of the State Archives of Old Cases]. Moscow: S. Selivanovskii.
- Kefeli-Clay, A. 1990. La supplique des prêtres de Nizhni-Novgorod en l'an 1636 [The Petition of the Nizhni Novgorod Priests in 1636]. *Cahiers du monde russe et soviétique* 31 (1): 77–94.
- Kharuzin, N.N. 1897. K voprosu o bor'be Moskovskogo pravitel'stva s narodnymi yazycheskimi obriadami i sueveriiami v pervoi polovine XVII v. [On the Struggle of the Moscow Government against Popular and Pagan Rites and Superstitions in the First Half of the 17th Century]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 143–151.
- Khramov, Y.V. 2000. Dve zametki o russkikh rugatel'stvakh [Two Notes on Russian Invectives]. *Studia Slavica Savariensia* 1: 99–106.
- Korogodina, M.V. 2006. *Ispoved' v Rossii v XIV–XIX vv.: issledovanie i teksty* [Confession in Russia in 14th–19th Centuries: Research and Texts]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Lavrov, A.S. and A.V. Morokhin. 2021. *Revniteli blagochestiia: ocherki tserkovnoi i literaturnoi deiatel'nosti* [Zealots of Piety: Essays on Their Church and Literary Works]. St. Petersburg: Nauka.
- Lefever, H.G. 1981. "Playing the Dozens": A Mechanism for Social Control. *Phylon* 42 (1): 73–85.
- Levin, E. 2009. Tobacco and Health in Early Modern Russia. In *Tobacco in Russian History and Culture: From the Seventeenth-Century to the Present*, edited by M.P. Romaniello and T. Starks, 44–60. New York: Routledge.
- Levkievskaiia, E.E. 2002. *Slavianskii obereg. Semantika i struktura* [Slavic Apotropaic Magic: Semantics and Structure]. Moscow: Indrik.
- Ljung, M. 2011. *Swearing: A Cross-Cultural Linguistic Study*. London: Palgrave Macmillan.
- Mesnil, M., and A. Popova. 1993. Démones et chrétienne: sainte Vendredi [A Demoness and a Christian: St. Friday]. *Revue des études slaves* 65 (4): 743–762.
- Mikhailin, V.Y. 2005. Russkii mat kak muzhskoi obstsennyi kod. Problema proiskhozhdeniia i evoliutsiia statusa [Russian Mat as Male Obscene Code: The Problem of Genesis and Evolution]. In "Zlaia laia maternaia..." ["Evil Obscene Insults..."], edited by V.I. Zhelvis, 69–137. Moscow: Lodomir.
- Moroz, A.B. 2021. K voprosu o kontaktakh zhivyykh s umershimy: kak pokoiniki zashchishchaliusia ot zhivyykh [On Contacts between the Living and the Dead: How the Deceased Protect Themselves from the Living]. *Slovesnost' i istoriia* 2: 75–87.
- Nikolskii, A.I. 1912. Pamiatnik i obrazets narodnogo yazyka i slovesnosti severo-Dvinskoi oblasti [A Memorial and Example of Popular Language and Literature of the North Dvina Region]. *Izvestiia ORIA S AN* 17 (1): 87–105.
- Orlov, A.S. 1906. *Istoricheskie i poeticheskie povesti ob Azove: teksty* [Historical and Poetic Tales about Azov: Texts]. St. Petersburg: Tipografiia Sinoda.
- Orlov, A.S. 1913. Narodnye predaniia o sviatyniakh russkogo Severa [Folk Legends about Sacred Places of the Russian North]. *Chteniiia v Imperatorskom obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete* 1: 47–55.
- Panchenko, A.A. 2005. Maternaia bran' v religioznom kontekste [Russian Obscene Insults in Religious Context]. In *Zlaia laia maternaia...* ["Evil Obscene Insults..."], edited by V.I. Zhelvis, 138–161. Moscow: Lodomir.
- Panchenko, A.A. 2012. *Ivan i Yakov – neobychnye sviatye iz bolotistoi mestnosti: "Krest'ianskaia agiologiia" i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ioann and Iakov, Unusual Saints from a Marshland: "Popular Hagiology" and Religious Practices in Modern Russia]. Moscow: NLO.

- Panchenko, O.V. 2001. Solovetskii sbornik povestei o chudesakh i znameniiakh 1662–1663 gg. [Solovki Manuscript with Tales about Miracles and Signs in 1662–1663]. In *Knizhnye tsentry Drevnei Rusi: Solovetskii monastyr'* [Bookish Centers of Ancient Rus': The Solovki Monastery], edited by S.A. Semiachko, 444–464. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Parshin, A.N. 2011. “Bogoroditsa – mat' syra zemlia...” (o trekh lektsiakh v Moskovskoi Dukhovnoi akademii). [“Theotokos, Mother-Raw-Earth...” (On Three Lectures in the Moscow Spiritual Academy)]. *Vestnik PSTGU. Serii I, Bogoslovie. Filosofii* 5 (37): 71–81.
- Pilshchikov, I. 2021. Russkii mat: chto my o nem znaem? (O proiskhozhdenii i funktsiiakh russkoi obshchennoi idiomatiki) [Russian “Mat”: What Do We Know About It? (On the Origin and Functions of Russian Obscenities)]. *Zbornik Matitse srpske za slavistiku* 100: 709–760.
- Pilshchikov, I. and D. Ioffe. 2021. Russkii mat: vchera, segodnia, zavtra [Russian “Mat”: Yesterday, Today, and Tomorrow]. *Zbornik Matitse srpske za slavistiku* 100: 691–708.
- Popov, A.N. 1869. *Izbornik slavianskikh i russkikh sochinenii i statei, vnesennykh v khronografy russkoi redaktsii* [A Collection of Slavic and Russian Narratives and Notes Included in Russian Editions of the Chronograph]. Moscow: A.I. Mamontov & Co.
- Popov, A.N. 1869. *Obzor khronografov russkoi redaktsii* [A Review of Russian Editions of the Chronograph]. Vol. 2. Moscow: A.I. Mamontov & Co.
- Rodosskii, A. 1893. *Opisanie 432-kh rukopisei, prinadlezhashchikh Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii i sostavliaiushchikh ee pervoe po vremeni sobranie* [A Review of 432 Manuscripts Collected by the St. Petersburg Spiritual Academy]. St. Petersburg: A.O. Bashkov.
- Romaniello, M.P. 2009. Muscovy's Extraordinary Ban on Tobacco. In *Tobacco in Russian History and Culture: From the Seventeenth Century to the Present*, edited by M.P. Romaniello and T. Starks, 9–25. New York: Routledge.
- Romanova, A.A. 2004. Chudesa o ikone Bogomateri Odigitrii Tsesarskoi v Sol'vychehodsk [Miracles of the Icon of Theotokos Odigitria Tsesarskaia in Sol'vychehodsk]. In *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* [Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Rus]. Vol. 3, XVII Century. Pt. 4, T–Ya, edited by D.M. Bulanin, 243–244. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Romanova, A.A. 2016. Pochitanie sviatykh i chudotvornykh ikon v Rossii v kontse XVI – nachale XVIII v.: religioznaia praktika i gosudarstvennaia politika [Veneration of Saints and Miracle Working Icons in Russia in the Late 16th – Early 18th Centuries: Religious Practice and State Politics]. PhD diss., St. Petersburg State University.
- Romodanovskaia, E.K. 1989. Skazanie o yavlenii Kazanskoi ikony Bogoroditsy v Tobol'ske [A Tale of Apparition of the Icon of Theotokos Kazanskaia in Tobol'sk]. In *Khristianstvo i tserkov' v Rossii feodal'nogo perioda (materialy)* [Christianity and Church in Russia in the Period of Feodalism (Sources)], edited by N.N. Pokrovskii, 45–58. Novosibirsk: Nauka.
- Romodanovskaia, E.K. 2002. *Sibir' i literatura. XVII vek* [Siberia and Literature: The 17th Century]. Novosibirsk: Nauka.
- Rozhdestvenskii, N.V. 1902. K istorii bor'by s tserkovnymi besporiadkami, otgoloskami yazychestva i porokami v russkom bytu XVII v.: Chelobitnaia nizhegorodskikh sviashchennikov 1636 g. v sviazi s pervonachal'noi deiatel'nost'iu Ivana Neronova [On the History of Struggle against Church Disorders, Survivals of Paganism, and Vices in 17th Century Russia: The 1636 Petition by Nizhnii Novgorod Priests in Relation to Initial Activities by Ivan Neronov]. *Chteniiia v Imperatorskom*

- obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete* 2:1–31.
- Rusinova, I.I., et al. 2019. *Etnodialektnyi slovar' mifologicheskikh rasskazov Permskogo kraia* [Ethnodialect Dictionary of Mythological Narratives of the Perm' Region]. Pt. 1, Liudi so sverkh'estestvennymi svoistvami [Humans with Supernatural Properties], edited by I.I. Rusinova. St. Petersburg: Mamatov.
- Savelieva, N.V. 2010. *Skazaniia XVII veka o sviatyniakh, sviatykh i podvizhnikakh Russkogo Severa: Pinega i Mezen'* [17th Century Tales of Sacred Objects, Saints, and Zealots of the Russian North: Pinega and Mezen']. St. Petersburg: Oleg Abyshko.
- Shapovalov, A.V. 2000. Tabak v Zapadnoi Sibiri v XVII–XVIII vv. [Tobacco in Western Siberia in the 17th and 18th Centuries]. In *Chuzhdoe – chuzhoe – nashe. Nabludeniia k probleme vzaimodeistviia kul'tur* [Alien – Strange – Habitual. Studies on Interactions of Cultures], edited by A.E. Demidchik, 107–121. Novosibirsk: Novosibirskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet.
- Shashkov, A.T. 2013. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Basko.
- Shchapov, A.P. 1906. *Sochineniia* [Collected Works]. Vol. II. St. Peterburg: Izdanie M.V. Pirozhkova.
- Stoliarova, L.V. 2000. *Svod zapisei pistsov, khudozhnikov i pereplechikov drevnerusskikh pergamennykh kodeksov XI–XIV vekov* [A Collection of Notes by Scribes, Painters, and Bookbinders in Ancient Russian Parchment Codexes of the 11th–14th Centuries]. Moscow: Nauka.
- Sveshnikova, T.N., and T.V. Tsivian. 1973. K issledovaniuu semantiki balkanskikh fol'klornykh tekstov [On Semantics of Balkan Folklore Texts]. In *Strukturno-tipologicheskie issledovaniia v oblasti grammatiki slavianskikh yazykov* [Structural and Typological Studies in the Field of Slavic Grammar], edited by A.A. Zalizniak, 197–238. Moscow: Nauka.
- Tolstaia, S.M. 2015. *Obraz mira v tekste i rituale* [Image of the World in Text and Ritual]. Moscow: Russkii fond sodeistviia obrazovaniuu i nauke.
- Toporkov, A.L. 1984. Materialy po slavianskomu yazychestvu (kul't materi – syroi zemli v der. Priso) [On the Slavic Paganism (the Cult of Mother-Raw-Earth in Priso Village)]. In *Drevnerusskaia literatura: istochnikovedenie* [Ancient Russian Literature: Assessing the Sources], edited by D.S. Likhachev, 222–233. Leningrad: Nauka.
- Trakhtenberg, L.A. 2005. Sumasbrodneishii, Vseshuteishii i Vsep'ianeishii sobor [The All-Mad, All-Jesting, and All-Drunken Assembly]. *Odissei. Chelovek v istorii* 17: 89–118.
- Usenko, O.G. 2005. Sumasbrodneishii sobor [The All-Mad Assembly]. *Rodina* 2: 61–67.
- Uspenskii, B.A. 1996. Mifologicheskii aspekt russkoi ekspressivnoi frazeologii [The Mythological Aspect of Russian Expressive Phraseology]. In *Anti-mir russkoi kul'tury. Yazyk, fol'klor, literatura* [The Anti-World of Russian Culture: Language, Folklore, Literature], edited by N. Bogomolov, 9–107. Moscow: Ladomir.
- Vecheslova, G.L. 2007. Mat (netsenzurnaia rугan') [Mat (Obscene Insults)]. In *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [Etymological Dictionary of Russian Language], edited by A.F. Zhuravlev and N.M. Shanskii, 10: 91. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Vlasov, A.N. 2011. *Skazaniia i povesti o mestnochtimykh sviatykh i chudotvornykh ikonakh Vychegodsko-Severodvinskogo kraia XVI–XVIII vekov: teksty i issledovaniia* [Narratives and Tales about Locally Worshipped Saints and Miracle Working Icons in the Vycheгда and North Dvina Region in the 16th–17th Centuries: Texts and Research]. St. Petersburg: Pushkinskii Dom.
- Waugh, D.C. 2003. *Istoriia odnoi knigi: Viatka i "ne-sovremennost" v russkoi kul'ture Petrovskogo vremeni* [The History of a Book: Viatka and "Non-Modernity" in

- Russian Culture in the Era of Peter the Great]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Zelenin, D.K. 1929. *Tabu slov u narodov Vostochnoi Evropy i Severnoi Azii* [Verbal Taboo among Peoples of Eastern Europe and Northern Asia]. Pt. II, *Zaprety v domashnei zhizni* [Taboo in Everyday Life]. Leningrad.
- Zenkova, O.B., and V.V. Kopytkov. 2020. Tri yavleniia ikony “Znamenie Bozhiei Materi” v Ustiuzhskom uezde [Three Apparitions of the “Theotokos of the Sign” Icon in the Ustiuzhskii district]. *Vestnik tserkovnoi istorii* 3–4: 214–227.
- Zhelvis, V.I. 2021. *Pole brani. Skvernoslovie kak sotsial’naia problema v yazykakh i kul’turakh mira* [Field of Battle: Obscenities as a Social Problem in World Languages and Cultures]. Moscow: Ladomir.
- Zhivov, V.M. 2002. *Razyskaniia v oblasti istorii i predystorii russkoi kul’tury* [Studies in History and Prehistory of Russian Culture]. Moscow: Yazyki Slavianskoi Kul’tury.
- Zhivov, V. 2012. Dva etapa distsiplinarnoi revoliutsii v Rossii XVII i XVIII stoletii [Two Stages of Disciplinary Revolution in 17th and 18th Century Russia]. *Cahiers du monde russe* 53 (2–3): 349–374.
- Zitser, E. 2008. *Tsarstvo Preobrazheniia: Sviashchennaia parodiia i tsarskaia kharizma pri dvore Petra Velikogo* [The Transfigured Kingdom: Sacred Parody and Charismatic Authority at the Court of Peter the Great]. Moscow: NLO.

ОСКВЕРНЕНИЕ ПОРТРЕТОВ ГОСУДАРСТВЕННЫХ ЛИДЕРОВ В СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 1950-Х – НАЧАЛА 1960-Х ГОДОВ

Ю.Н. Сенина

Юлия Николаевна Сенина | <http://orcid.org/0000-0002-7701-1520> | jsenina@eu.spb.ru | младший научный сотрудник, аспирант | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Ключевые слова

иконоборчество, осквернение, портреты советских лидеров, дела об антисоветской агитации и пропаганде, светское сакральное

Аннотация

В статье рассматривается тема нарушения границ светского сакрального в конце 1950-х – начале 1960-х годов, а именно случаи порчи священных для советской идеологии символов – портретов государственных лидеров. В частности, обсуждается, почему эти символы приобрели особый семиотический статус, а их порча каралась не как хулиганство, а как своего рода ритуальное осквернение, наказание за которое предусматривалось УК РСФСР. Одним из основных источников получения информации о единичных случаях такого “святотатства” стали фонды надзорного производства прокуратуры СССР. Именно на основании сохранившихся материалов дел можно проанализировать акты “низовых” антиправительственных действий и узнать о тех, кто их совершил, поскольку большинство этих людей не оставили после себя мемуаров или других записей, повествующих об их личной истории.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00508]

Феномен иконоборчества, выражающийся во враждебных действиях по отношению к священному изображению, встречался практически во всех культурах на протяжении истории человечества. Атака на изображение (его порча или искажение) часто определяется сочетанием политических, религиозных, эстетических и других идей и верований, и виды иконоборчества радикально между собой не различаются (Prusac, Kolrud 2014: 1). Так, норвежский религиовед Йенс Брорвиг, рассуждая о мотивационных установ-

Статья поступила 24.11.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 15.03.2023

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

Сенина Ю.Н. Осквернение портретов государственных лидеров в советской культуре второй половины 1950-х – начала 1960-х годов // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 52–65. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020033> EDN: QOVNJM

Senina, I.N. 2023. Oskvernenie portretov gosudarstvennykh liderov v sovetskoi kul'ture vtoroi poloviny 1950-kh – nachala 1960-kh godov [Defiling the Portraits of State Leaders in the Soviet Culture of the Later Half of the 1950s – Early 1960s]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 52–65. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020033> EDN: QOVNJM

ках иконоборцев, говорит, что их намерения следует понимать намного шире строго религиозных. Наряду с религиозной, иконоборчество может иметь военную, политическую, идеологическую и экономическую подоплеку, так что религия зачастую становится только предлогом для соответствующих действий (*Braarvig* 2016: 154). Не существует и единого определения “иконаборчества”. Так, Оксфордский словарь предлагает два значения этого термина: буквальное – как “нарушение или уничтожение изображений; особенно разрушение изображений и картин, ставших объектами почитания”, и образное – как “нападение (или ниспровержение) на почитаемые институты и верования, считающиеся ложными или суевериями” (OED 1989: 609). Такой взор в понимании термина делает его потенциально гибким в употреблении, а также указывает на то, что иконоборческие акты связаны не только с материальностью объекта, но и с силой и ценностью, скрытыми внутри и за пределами его. Отчасти эта неоднозначность является следствием неоднозначности определений “икона” и “идол”, что заслуживает отдельного обсуждения¹. Однако в данной статье мы остановимся на буквальном понимании термина “иконаборчество”.

Самый большой корпус исследований, посвященных феномену иконоборчества, затрагивает два периода: религиозно-политическую кампанию в Византии в VII – начале IX в.² и период Реформации в Западной и Центральной Европе в XVI – начале XVII в.³. Однако известны случаи порчи и осквернения почитаемых изображений задолго до и после обозначенных временных рамок. Археолог Эберхард Зауэр в своей статье “Устранение демонических образов: региональное разнообразие мотивов и целей иконоборцев в античный период” обращается к вещественным доказательствам существования дохристианского иконоборчества, полученным в ходе археологических раскопок: разрушенным языческим памятникам и предметам искусства (*Sauer* 2016: 31–56). Нередки случаи иконоборчества и в современном мире: это и религиозное осквернение (напр., уничтожение талибами гигантской статуи Будды в Бамиане в 2001 г. [*Braarvig* 2016]), и нарушение границ светского сакрального⁴ (напр., снос огромной бронзовой фигуры Саддама Хусейна в 2003 г. в Багдаде, падение которой символизировало падение режима иракского диктатора [*Kiilerich* 2016: 57]).

В этой статье мы рассмотрим случаи порчи в конце 1950-х – начале 1960-х годов священных для Советского Союза символов – портретов государственных лидеров. Образы и практики советского марксизма, хотя теоретики определяли его как научную атеистическую идеологию, часто исследовались в терминах религиоведения⁵. Осквернение изображений вождей можно назвать светским иконоборчеством, которое, однако, проявляет большинство черт, характерных для собственно религиозного иконоборчества.

Изобретение советской визуальности

В переосмыслении визуальности в ранний советский период можно выделить две тенденции: с одной стороны, большевики хотели побороть “старый мир” с его образами и сакральными символами, а с другой – построить собственную систему значений и смыслов и собственную новую визуальность, которая, в значительной степени опираясь на прошлые системы образов, все-таки должна была чем-то отличаться.

Что касается первой тенденции, то здесь оказываются значимыми процессы секуляризации и атеизации. Как пишет Виктория Смолкин в своей монографии, посвященной истории советского атеизма, большевики представляли себе коммунизм как мир без религии. Когда в октябре 1917 г. они захватили власть, то обещали освободить людей от старого мира: эксплуатацию заменить справед-

ливостью, конфликты гармонией, предрассудки рациональностью, а религию атеизмом (Смолкин 2020: 31), наукой и рациональностью. В такой перспективе история Советского Союза была “историей вычитания” (*subtraction story*), т.е. повествованием о постепенном избавлении и освобождении от всего, что ограничивает знания и сужает горизонты.

Согласно влиятельной концепции антрополога Вебба Кина, центральную роль в секуляризме играют семиотические идеологии, определяемые как исходные представления о том, что такое знаки и как они функционируют в мире. Семиотика для Кина – не теория, которая рассматривает социальные явления как тексты, подлежащие расшифровке, его интересуют воспринимаемые отношения между словами, вещами и предметами и особенно то, как эти отношения влияют на идеи агентности и свободы (Keane 2007: 4–5). В частности, Кин предполагает, что секуляризм унаследовал определенные эпистемологические и онтологические предпосылки от протестантской семиотической идеологии, которая лишила слова и образы их магической силы и занялась тем, что Кин, вслед за французским социологом и философом Бруно Латуром (Латур 2006: 71), рассматривает как часть “проекта очищения современности”.

Секуляризм часто преподносится как путь морального освобождения и избавления. Секулярная “история вычитания” – это не нейтральное, а оценочное повествование, оно, как показывает Кин, неразрывно связано с семиотическими идеологиями и ставит вопрос: “Какие сущности обладают агентностью?” (Keane 2007: 4). Приписывание божественной силы объектам или наделение их свойствами полноценных акторов считается морально ошибочным – это справедливо как для советского, так и для современного секуляризма.

Цель советской секуляризации выходила за рамки приватизации религии или функциональной замены религиозных форм светскими (Bernstein 2014: 430–431). Как утверждает Соня Люрман (Luehrmann 2011: 6–7), советское общество строилось как “качественно новое общество”, которое полагалось бы только на человеческую волю. Поэтому одной из задач советских атеистических кампаний стало искоренение привязанности к нечеловеческим агентам. Особую роль в этом играла борьба с почитанием икон – священных образов, структурирующих опыт священного для православных верующих. Большевики, с одной стороны, пытались развенчать “миф” о сакральности изображений святых, а с другой – переводили иконы из разряда объектов религиозного поклонения в разряд объектов искусства и исторического наследия, собирая их в музейных фондах.

Переосмысление визуальной дореволюционной сакральной культуры привело к построению советской визуальности, где изображения вождей заняли место икон. Историк Виктория Боннел в своем исследовании “иконографии власти” – советских политических плакатов времен правления Ленина и Сталина – пишет, что к 1920 г. художники-большевики создали отличительные образы, которые включали элементы различных традиций, но также безошибочно выражали большевистский этос. Боннел называет эти изображения новыми иконами, так как они имели много сходных черт с изображениями святых. Они были стандартизированы, т.е. создавались в рамках установленного образца, подобного подлиннику в церковном искусстве. Их сюжеты воспроизводили деление на героев и врагов так же, как в традиционной иконописи, – на святых и дьявола с его сообщниками. Однако исследовательница обращает внимание на то, что “иконы” советского политического искусства не отражали существующие социальные институты и отношения в обществе. Скорее они были частью системы знаков, формируемой властями в стремлении трансформировать массовое сознание (Bonnell 1998: 154). Новую иконографию советской власти иначе мож-

но назвать “изобретенной традицией”. Одна из функций последней, согласно Эрику Хобсбауму, – способствование “социализации, насаждению верований, системы ценностей и условности поведений” (*Hobsbawm, Ranger 2012*). Изобретенные традиции, чтобы быть эффективными, должны быть неизменными и повторяющимися, они должны передавать идеи, понятные предполагаемой аудитории. В 1918 г. для передачи идей партии населению посредством текстов (как устных, так и письменных) и изображений большевики мобилизовали пропагандистский аппарат (*Kenez 1985: 95–118*). Этот аппарат и системы значений в течение десятилетий истории Советского государства претерпевали изменения, однако не прерывались и постоянно воспроизводились.

Отдельное место уделялось иконографии политических лидеров. Изображение Ленина рано (уже в 1918 г.) появляется на советских плакатах и становится все более популярным после его смерти в 1924 г. Но только в начале 1930-х годов образы вождей, особенно Сталина, стали доминировать в советской визуальной культуре. Сталин, изображаемый в виде живого бога, занимает центральное место в наглядной пропаганде, вытесняя и Ленина, которому все больше отводится роль священного предка, и коллективные образы большевистской мифологии (“пролетариат” и т.п.), согласно которой отдельная личность не имеет принципиального значения – главные исторические роли отводятся общественным классам. Как писал в 1935 г. политический оппонент и ярый противник Иосифа Сталина Лев Троцкий: “...сталинская бюрократия создала отвратительный культ вождей, наделяя их божественными чертами” (*Троцкий 2015: 100*).

Массовое распространение и тиражирование изображений вождя совпадает с зарождением культа личности Сталина, начало которого историк Ян Плампер относит к 21 декабря 1929 г., когда по случаю 50-летия главы Советского государства в различных СМИ, в первую очередь в центральных газетах, развернулась широкомасштабная кампания по его возвеличиванию. В дальнейшем культ Сталина переживал разные этапы и визуальные репрезентации. После помпезного юбилея на три года наступило затишье; это обычно объясняется либо нежеланием Сталина, чтобы его имя каким-либо образом ассоциировалось с катастрофическими последствиями коллективизации, либо с тем, что к этому времени еще не окончательно определилась его главенствующая позиция в партии. Выраженный характер культ Сталина приобрел к 1933 г., а в 1930-е годы был создан и закреплён канон изображения вождя: упорядоченная система признаков, которая при всей строгости соблюдения все-таки продолжала эволюционировать с течением времени. Апогей культа можно отнести к празднованию 60-летия вождя в 1939 г., в Великую Отечественную войну наблюдается небольшой спад, а в 1949 г. – новый пик, связанный с 70-летним юбилеем Сталина (*Плампер 2010: 7*). После смерти вождя его культ постепенно, но явственно теряет силу, а после скандального доклада Никиты Хрущева на XX съезде партии оборачивается беспрецедентной по своему масштабу иконоборческой кампанией, о чем мы поговорим ниже.

Масштабному культу личности Сталина предшествовал более скромный культ Ленина. Как пишет Нина Тумаркин в своей знаменитой книге “Ленин жив”, культ Ленина формировался постепенно, по частям и приобрел институциональную основу к 1923 г., когда болезнь отстранила его от власти. После смерти вождя в 1924 г. его культ кристаллизовался в светскую религию национального масштаба с организованной системой обрядов и символов, коллективная функция которых заключалась в том, чтобы пробуждать благоговение у всех, соприкасающихся с культом вождя, для формирования эмоциональной связи между ними и утвержденными партией изображениями Ленина, идеали-

зированной биографией вождя и ленинизмом – его “священными” текстами. Организованные повсюду после смерти Ленина “уголки” стали своего рода местными святынями, а мавзолей на Красной площади, куда было помещено забальзамированное тело вождя, стал своеобразной центральной реперной точкой культа. Это формализованное почитание Ленина сохранялось до конца 1920-х годов, когда зарождающийся культ Сталина начал постепенно его затмевать (*Tumarkin 1997: 2–3*).

Однако и после смерти Ленина, и после смерти Сталина их изображения продолжали играть важную роль в репрезентации коммунистической идеологии и занимать места в “красных уголках”. Так как с их смертью, согласно классической теории “политической теологии” Эрнста Канторовича, умерло их природное тело, но не политическое. Природное тело вождя подвержено всем болезням и бедствиям, какие могут случиться с любым другим человеком, и главное – оно смертно (что в случае с Лениным советские власти пытались оспорить: с помощью технологии бальзамирования сохранить тело вождя мирового пролетариата нетленным). Тело же политическое не может быть видимо и ощущаемо через прикосновение, поскольку “состоит из политики и правления и создано для руководства народом и поддержания общего блага”. Оно представит подобием “святых духов и ангелов”, поскольку неизменно и существует вне времени. Такая характеристика справедлива в случае средневековых монархов, рассматриваемых Канторовичем, однако в какой-то степени она применима и к руководителям советского государства. Именно тело политическое указывает на сакральность фигуры властителя (*Канторович 2015: 74–76*).

Представления о связи лидера и его изображения сохраняли значимость на протяжении практически всего советского времени. Образы вождей не были лишены сакральной силы, напротив, связь между их изображениями и ими самими постулировалась. Любопытный пример этой связи приводит Владимир Паперный в своей знаменитой работе “Культура два”, описывая установку скульптуры Сталина на Всесоюзной хозяйственной выставке 1939 г.:

...когда статуя была почти полностью смонтирована, руководители строительства (а почти все они были из НКВД) потребовали, чтобы главный конструктор выставки С. Алексеев залез внутрь пустотелой статуи и убедился, что вредители не положили туда бомбу. Это очень характерное опасение, прямо указывающее на мифологический характер мышления культуры (*Паперный 2016: 197*).

Дела об антисоветской агитации и пропаганде

Один из основных источников информации о фактах “святотатства” в отношении изображений политических лидеров – фонды надзорного производства прокуратуры СССР, которые были рассекречены в 1990-е годы. Именно на основании сохранившихся материалов дел можно проанализировать акты “низовых” антиправительственных действий и узнать о тех, кто их совершил, поскольку большинство этих людей не оставили после себя мемуаров или других записей, повествующих об их личной истории (*Козлов 2003: 79*). Всего, по данным КГБ при Совете Министров СССР, в 1957–1985 гг. “за антисоветскую пропаганду и агитацию и за распространение заведомо ложных сведений, порочащих советский государственный и общественный строй”, было осуждено 8124 человека. В большинстве случаев основанием для обвинений служили устные высказывания, реже – изготовление листовок, “писем антисоветского содержания”, а также хранение и распространение “антисоветской литературы” (*Козлов, Мироненко 2005: 17*). Из приведенной Владимиром Козловым и Сергеем Мироненко статистики видно, что случаи порчи изображений государ-

ственных лидеров не были наиболее частотными в ряду дел “об антисоветской пропаганде и агитации”, однако они отмечаются на протяжении практически всей истории советского государства и представляют собой яркие эпизоды нарушения границ светского сакрального, священных для советского государства символов.

Чаще всего объектами нападения становились изображения действовавшего на тот момент лидера страны и Ленина. Здесь важно отметить, что иконоборческие кампании на протяжении практически всей истории СССР (особенно это заметно в годы правления Сталина) давали пример того, как можно бороться с памятью о “неудобных” лидерах. Как замечают в своей монографии “Опасные советские вещи” антропологи Анна Кирзюк и Александра Архипова, образ врага играл важную роль в советской идеологии с самого начала ее существования: он оправдывал и внешнюю, и внутреннюю политику государства. Советский человек привыкал жить в воображаемой “осажденной крепости”: он постоянно читал и слышал, что его окружают враги. С середины 1930-х годов в стране проходили публичные процессы, на которых бывшие члены Политбюро (Николай Бухарин, Григорий Зиновьев, Лев Каменев и др.) и известные журналисты (Карл Радек) каялись в совершении преступлений: шпионаже, покушениях на советское правительство, подготовке государственного переворота, массовом убийстве советских людей. Борьба с врагами не прекращалась даже после их изобличения. Советских лидеров, объявленных врагами, граждане страны, начиная со школьников, должны были символически казнить, зачеркивая изображения и уничтожая их портреты (Архипова, Кирзюк 2020: 76–77). После физического устранения репрессированных искоренялись все формы их визуального существования. Портреты, предназначенные для публикации, закрашивали, в музеях и картинных галереях со стен периодически снимали полотна, а спустя некоторое время возвращали, но уже без скомпрометированных лиц (Кинг 2012: 11). Таким образом, советскому человеку, жившему в состоянии постоянной подозрительности и поиска внешних и внутренних врагов, была знакома семиотически значимая практика уничтожения “неудобных” изображений, санкционированная самим государством.

Испортив портрет “вождя”, т.е. его политическое тело, люди могли показать свое отношение и к действующей власти, и к господствующей идеологии, и к самой фигуре лидера. Показательно и то, как именно уничтожались или повреждались изображения партийных лидеров, какие практики для этого выбирались. При всем своем разнообразии практики советского иконоборчества, которые можно обнаружить в делах об антисоветской агитации и пропаганде (портреты рвали на мелкие кусочки, стегали кнутом, резали ножом, сжигали и т.д.), имеют типологические параллели с религиозным иконоборчеством, существовавшим задолго до появления советского государства. К ним, в частности, относится атака на глаза изображения. В сборнике статей “Сила взгляда” приводится ряд характерных примеров. Так, Дмитрий Антонов рассматривает атаку на глаза и руки мучителей и убийц (к которым относились не только грешники и бесы, но и всевозможные демонические твари и персонифицированные силы зла) в русских книжных миниатюрах XVIII в. (Антонов 2014: 26). При анализе иконоборческих практик Антонов выделяет пять мотивировочных установок, обуславливающих их прагматику: 1) зрительское вмешательство в сюжет (“спасение” святого и “нейтрализация” нападающих грешников или демонов); 2) стремление “наказать” различных “антигероев” посредством оскорбления или унижения их образа; 3) попытка причинить реальную боль изображенному персонажу; 4) желание унижить образ и одновременно причинить боль; 5) “превентивная” порча (Там же: 32).

При анализе прагматики атаки на глаза изображений советского лидера наиболее частой мотивировкой оказывается стремление людей наказать источник зла и несчастий, средоточием которого являлся образ правителя. Рассмотрим пример из следственного дела об антисоветской агитации и пропаганде. Рабочий хозяйственной части завода “Изолит” Дмитрий Анисимович Федотов (1911 г.р.) 14 марта 1933 г. изуродовал гвоздем портрет Сталина, за что “тройкой полномочного представительства объединенного государственного политического управления Московской области по статье 58 части 10 был приговорен к двум годам исправительно-трудового лагеря”. Вот как сам обвиняемый описывал произошедшее:

14-го марта утром я вместе с одним из рабочих хозяйственной части нашего завода, фамилию его не знаю, зашел в помещение Красного Уголка погреться, подошел там к бюллетеню газет, рассматривал фотоснимки и в это же время как-то случайно мне попал в руки гвоздь, лежавший у меня в кармане, я им и стал впервые чертить портрет тов. Сталина, а затем уже ковырял глаза и рот. Почему я это делал – я и сам не могу дать себе отчёта, просто очередное хулиганство. Присутствовавший же здесь со мной наш рабочий видел всё это, но ничего мне не сказал и никак на это не реагировал. В тот же день после обеда мне поручили поехать закупить бумаги и ремень для производства завода, выдали накладную, доверенность и 218 руб. денег, заполучив эти деньги я решил предварительно выпить, выпил поллитровочку, опьянел немного, потом ещё добавил, затем попал в отрезвитель, где проснулся уже примерно часов в 8 вечера. Там мне вручили оставшуюся у меня сумму денег около 200 рублей без документов, т.е. доверенности, накладной, воинского билета, заводского пропуска и пропуска в распределитель, которые я видимо утерял или же у меня их вытащили (ГАРФ 2. Д. П-1664).

Мы видим, что в своих показаниях Федотов делал акцент на бессознательности своих действий. Он подчеркивал, что гвоздь взял случайно, а в порче портрета не отдавал себе отчета. Упоминается в рассказе и алкоголь: хотя Федотов выпивал уже после совершения инкриминируемого ему преступления, он как бы намекает на свою приверженность пьянству и на то, что действовал в измененном состоянии сознания. Эти показания, данные очевидно для смягчения наказания и снятия с себя вины, не позволяют понять реальную прагматику действий Федотова. Однако к делу приложены и свидетельские показания его сослуживца, ставшие, по всей видимости, основанием для вынесения обвинительного заключения:

Федотов говорил: “Теперь везде судят, но ничего не дают, я вообще ненавижу эти порядки и новшества, вводимые советской властью”. В этот же день во дворе эта компания учинила скандал, ругань между собой, а на замечания и просьбы проживающих прекратить шум и ругань, они не обращали внимания, а даже делали выкрик: “Что вы нам грозите, зовите, мол, сюда самого Сталина или Ворошилова, всех пошлём подальше”... и т.д. Продкарточек Федотов последнее время не имел, поскольку он нигде больше месяца не работал, увольнялся за прогулы, естественно он был недоволен таким положением, т.е. введением карточной системы и постановлением правительства о борьбе с прогулами (Там же).

Принимая во внимание тот факт, что свидетельские показания могли быть и ложными, мы все же можем предположить, какими были мотивы Федотова, когда он выкалывал глаза и портил усы Сталину на портрете. Федотов, будучи рядовым рабочим на заводе, находился внизу системы социальной стратификации советского государства. Его недовольство вылилось в атаку на портрет правящего лидера. Федотов стремился “наказать” предполагаемого виновника своих несчастий посредством оскорбления и унижения его образа.

Иконоборческая кампания после XX съезда партии

Дела об антисоветской агитации и пропаганде в связи с осквернением портретов Сталина заводились на протяжении всего его правления. Как и в упомянутом примере, изображениям вождя часто выкалывали глаза, их могли резать на кусочки и использовать в качестве стелек⁶. Однако по-настоящему массовая борьба с изображениями Сталина и на государственном, и на “низовом” уровне началась после доклада Хрущева на XX съезде партии, положившего начало курсу на десталинизацию.

На закрытом заседании XX съезда КПСС 25 февраля 1956 г. Хрущев выступил с докладом “О культе личности и его последствиях”. А 5 марта 1956 г. Президиум ЦК КПСС принял постановление «Об ознакомлении с докладом тов. Хрущева Н.С. “О культе личности и его последствиях” на XX съезде КПСС». Обкомам, крайкомам и ЦК компартий союзных республик было предложено ознакомить с содержанием доклада всех коммунистов и комсомольцев, а также беспартийный актив. С этой целью на места были разосланы брошюры с текстом доклада, при этом с обложки был снят гриф “строго секретно”, вместо него появился гриф “не для печати”. “Смягченный” вариант доклада, в котором задавались рамки допустимой критики сталинизма, был обнародован в качестве постановления Президиума ЦК КПСС только 30 июня 1956 г. под названием “О преодолении культа личности и его последствий” (Хрущев 1989). Однако уже после 5 марта о нем стали говорить все, слухи о содержании доклада Хрущева распространялись и передавались повсеместно.

Реакция людей на доклад была самой разной. Не все приняли слова Хрущева на веру, а приведенные им факты преступлений Сталина – за истину, обвинения посыпались как на самого Хрущева, так и на остальных членов Политбюро. Примеры такой реакции можно найти в дневниках и воспоминаниях современников. Вот как описывает свои впечатления студентка факультета журналистики Лидия Кляцко (1935 г.р.):

Разговоры о съезде ввергли меня в полнейшее недоумение. Противно все: и борьба разных мнений (неизвестно, кто прав), все встречается “бурными аплодисментами”. Игорь относится весьма отрицательно к речи Микояна. Не думаю, что его точка зрения так же примитивна, как у Марины Л. и Гали Б. Они уверены, что культ личности создавался курсом партии, а не самим Сталиным. Есть что-то отвратительное в этом оплевывании Сталина, в этой нарочитости в оценке прошлого, противна вся эта шумиха.

А в общем, я ничего не понимаю. Отчаиваю от общественной работы и от разговоров о политике. Жаль только, что нет Ленина (Кляцко 1956).

Многие люди категорически не хотели принимать факты, представленные в докладе. Особенно явно это проявилось в Тбилиси, где разоблачение Сталина задело не только политические эмоции, но и национальные чувства. В марте 1956 г. здесь начались массовые протесты, в результате которых было расстреляно по разным данным от 15 до 500 мирных граждан.

На государственном уровне “визуальная десталинизация” велась достаточно осторожно и спокойно. После XX съезда КПСС прекратили устанавливать новые памятники Сталину, а затем начался постепенный демонтаж старых. Однако на “низовом” уровне осквернение изображений Сталина началось практически сразу после XX съезда и имело массовый характер. Известиями об отломанных конечностях и носах, сколотых со сталинских изваяний, были полны отчеты местных партийных органов, направляемые вверх по инстанциям.

Люди, услышав о злодеяниях режима из уст правящей верхушки, по сути, получили мандат на самостоятельное “ниспровержение кумира”. При этом наказание за такие акты осквернения следовало не всегда, так как для власти статус

вождя народов тоже был двойственен. С одной стороны, Сталин был осужден и изгнан из пантеона лидеров партии, с другой – никаких инструкций по поводу того, что делать с его изображениями и трудами, не поступало. Так, студент пятого курса матмеха ЛГУ Анатолий Вершик и трое его сокурсников предприняли попытку уничтожить мемориальные доски Сталину, установленные на здании Биржи в Ленинграде. Участникам акции удалось уронить и расколоть правую доску, расположенную со стороны Биржевого моста. Приступить к демонтажу левой они не успели, так как были замечены милиционером, и им пришлось уходить от погони. Поступок не повлек негативных последствий, хотя, как замечает Вершик, найти студентов для милиции не составляло труда (*Вершик* 2006).

Другой пример “низовой” иконоборческой реакции на доклад Хрущева мы находим в деле студента Московского энергетического университета, мастера электромонтажных работ Николая Николаевича Славова. Его обвиняли в том, что «в апреле 1957 года после ознакомления с письмом ЦК КПСС “О культе личности Сталина” он, придя в контору, снял портрет Сталина, разбил его об пол и растоптал ногами» (ГАРФ 1. Д. 83287. Л. 9, 10). Сам Славов описал свои действия так:

Весной (не помню числа и месяца) 1956 года после рабочего дня там зачитали письмо ЦК КПСС “О культе личности Сталина”. Текст письма настолько был насыщен фактами отрицательной деятельности Сталина, что это очень болезненно повлияло на мое душевное состояние и я не мог успокоиться до следующего дня. Придя на другой день на работу я зашел в производственный отдел нашего управления, где велся спор о преимуществе и недостатках личности Сталина при этом сотрудник Удилин (свидетель) сказал: “Сталин непревзойденная личность и все эти козявки не смогут ничего ему сделать”. Я под впечатлением письма и высказанного Удилиным, в сердцах, снял со стены портрет Сталина и бросил его на пол. После чего я ушел домой и весь день не работал ввиду нервного потрясения. На следующий день меня вызвал начальник управления и объявил мне, что уволит меня за хулиганство, но увольнения не последовало. Приблизительно через полгода меня вызвали по этому поводу в обком партии, где разъяснили, что я поступил неправильно. Я это понял и был очень тронут вежливостью и внимательностью. Я понял, что неправильно поступил и больше о Сталине ничего не высказывал (Там же).

В показаниях Славова, как и в свидетельствах рабочего Федотова, подчеркивается, что атака на портрет скомпрометированного лидера была совершенна в состоянии аффекта. Славова не привлекли к ответственности сразу, что объясняется опять-таки растерянностью органов власти и отсутствием четких инструкций, как теперь поступать с осквернителями портретов вождя. Однако, когда через год Славова арестовали из-за его “антисоветских” речей по поводу ввода войск в Венгрию, разбитый портрет ему был также инкриминирован.

Порча портретов советских лидеров после Сталина

С развенчанием культа личности Сталина уголовные дела осквернителей изображений советских лидеров не прекратились, лишь уменьшилось их количество. В отношении портретов Хрущева случаи порчи стали множиться после принятия неодоляемых обществом внутриполитических решений. В одном из дел надзорного ведомства описывается случай, произошедший в Новочеркаске в 1962 г. во время событий, известных как “новочеркасский расстрел”. Тогда 33-летний старший инженер Бредихин, находясь на рабочем месте в конструкторском бюро, услышал от коллег, что в центре города проходит демонстрация против повышения цен на продукты и снижения заработной платы и что милиция и армия открыли огонь по мирным жителям. После этого Бредихин, как написано в обвинительном заключении, “находясь в помещении конструкторского бюро института, в рабочее время в присутствии сотрудников института,

сорвал со стены портрет Первого секретаря ЦК КПСС тов. Хрущева, вынес портрет из помещения в коридор и из окна 2-го этажа выбросил во двор” (ГАРФ 1. Д. 98310. Л. 4–6). Коллеги Бредихина, согласно материалам дела, поспешили привести портрет в порядок и повесить его на прежнее место. В тексте обвинительного заключения говорится, что портрет был поврежден незначительно, и это оказалось смягчающим обстоятельством. В результате дело удалось обжаловать в прокуратуре и добиться освобождения обвиняемого.

* * *

Пришедшие в 1917 г. к власти большевики принялись пересматривать старую систему значений, в рамках этой деятельности была развернута широко-масштабная атеистическая кампания. Советская власть стремилась к разделению “религиозной” и “научной” онтологий: преследовалось почитание Бога и святых, а иконам придавался новый культурно-исторический смысл. Однако изобретение советской визуальности с новой системой символов и значений сделало эти усилия по “очистке” области визуального благочестия несостоятельными. Портреты советских политических лидеров, наравне с другими символами новой власти, приобрели семиотический статус государственных святынь, атаки в отношении которых квалифицировались органами государственной безопасности как своего рода богохульство, направленное на осквернение коммунистического строя.

В статье была предпринята попытка рассмотрения “низовых” иконоборческих актов в отношении “политических тел” советских лидеров, т.е. порча их публичных изображений. Эти акты в основном представляют собой спонтанные, эмоциональные, несанкционированные действия отдельных лиц или небольших коллективов, направленные на символы власти и официальную иконографию с целью делегитимировать, изуродовать или наказать “политическое тело” правителя. Такие акты были ограничены сферой относительной автономии субъекта, способного действовать рационально и выражать эмоции. Низовая борьба велась в том числе за право изменить официальную семантику символов советского режима и ограничить их социальную “силу”.

Из приведенных примеров видно, что практики уничтожения или порчи культовых изображений могут типологически восходить к религиозным иконоборческим практикам и определяться разными причинами и мотивировочными установками. Кроме того, отметим распространенность подобных действий в разные исторические времена. Стоит только вспомнить *damnatio memoriae* (лат. “проклятие памяти”) – известное еще в Древнем Риме “посмертное наказание” государственного преступника, когда любые материальные объекты, свидетельствующие о его существовании (статуи, настенные и надгробные надписи, упоминания в законах и летописях), подлежали тотальному уничтожению, чтобы стереть память об умершем.

Иконоборческая кампания, направленная на уничтожение образов Сталина на государственном уровне, была попыткой уничтожить культурную память о репрессиях, годах коллективизации, о раскулачивании, потерях в войне и т.д. Такое иконоборчество было частью официальной политики памяти. Случаи же “низовой” борьбы с визуальными репрезентациями политических лидеров преимущественно обуславливались желанием наказать облеченного властью вождя, представленного конкретным изображением. Из рассмотренных в статье примеров явствует, что иконоборческий акт является своего рода проекцией персональных эмоций в отношении (сверх)человека, оказавшегося не божеством, олицетворяющим идеи коммунизма, а обманщиком или преступником.

Примечания

¹ Подробнее см., напр.: *Besançon et al.* 2000: 65.

² См., напр.: *Humphreys* 2021; *Brubaker, Haldon* 2011; *Barber* 2002; т.д.

³ См., напр.: *Michalski* 2013; *Koerner* 2004; *Eire* 1989; т.д.

⁴ Действия, направленные на образы, признанные священными государством или светским обществом.

⁵ Из недавних исследований можно привести книгу историка и антрополога Юрия Слёзкина “Дом правительства. Сага о русской революции”, в которой автор говорит о первых строителях коммунизма как о сектантах, а о большевизме как о миллениаризме (*Слёзкин* 2019).

⁶ В случае со сделанной из портрета Сталина стелькой для обуви (ГАРФ 2. Д. П-7924) интересна идея постоянного попирания образа вождя. Здесь напрашивается историческая параллель со стелькой патриарха Никона, описанной в его старообрядческих житиях: в стельках Никона был зашит образ Богородицы и трисоставный крест – таким образом, указывалось, что Никоном постоянно совершается святотатство в отношении сакральных православных символов (*Перетц* 1900).

Источники и материалы

Вершик 2006 – *Вершик А.М.* Пятьдесят лет назад в марте // *Звезда*. 2006. № 3. С. 173–186.

ГАРФ 1 – Государственный архив Российской Федерации. Ф. 8131. Оп. 31.

ГАРФ 2 – Государственный архив Российской Федерации. Ф. 10035.

Клячко 1956 – *Клячко Л.П.* Дневник. Запись от 21.02.1956 // Электронный корпус “Прожито”. <https://prozhitto.org/notes?date=%221956-01-01%22&diaries=%5B1202%5D> (дата обращения: 12.10.2022).

Перетц 1900 – *Перетц В.Н.* Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв. // *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*. 1900. Т. 5. Кн. 1. С. 123–190.

Троцкий 2015 – *Троцкий Л.Д.* Преступления Сталина. М.: Directmedia, 2015.

Хрущев 1989 – *Хрущев Н.С.* О культе личности и его последствиях: доклад Первого секретаря ЦК КПСС тов. Хрущева Н.С. XX съезду КПСС // *Известия ЦК КПСС*. 1989. № 3. С. 128–170.

OED 1989 – *The Oxford English Dictionary* / Eds. J.A. Simpson, E.S.C. Weiner. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Научная литература

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

Архипова А.С., Кирзюк А.А. Опасные советские вещи: городские легенды и страхи в СССР. М.: НЛО, 2019.

Канторович Э.Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015.

Кинг Д. Пропащие комиссары. М.: Контакт-Культура, 2012.

Козлов В.А. Крамола: инакомыслие в СССР при Хрущеве и Брежневе. 1953–1982 годы: по рассекреченным документам Верховного суда и Прокуратуры СССР // *Отечественная история*. 2003. № 4. С. 93–111.

Козлов В.А., Мироненко С.В. (ред.) *Крамола: инакомыслие в СССР при Хрущеве и Брежневе, 1953–1982 гг.: рассекреченные документы Верховного суда и Прокуратуры СССР*. М.: Материк, 2005.

- Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006.
- Паперный В.З. Культура два. М.: НЛЮ, 2016.
- Плампер Я. Алхимия власти. Культ Сталина в изобразительном искусстве. М.: НЛЮ, 2010.
- Слёзкин Ю. Дом правительства. Сага о русской революции. М.: АСТ; Corpus, 2019.
- Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М.: НЛЮ, 2020.
- Barber C. Figure and Likeness: On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Bernstein A. Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars // Public Culture. 2014. T. 26. No. 3. P. 419–448.
- Besançon A. et al. The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Bonnell V.E. Iconography of Power: Soviet Political Posters under Lenin and Stalin. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Braarvig J. Iconoclasm –Three Modern Cases // Iconoclasm from Antiquity to Modernity / Eds. M. Prusac, K. Kolrud. Abingdon: Routledge, 2016. P. 153–170.
- Brubaker L., Haldon J. Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680–850): A History. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Eire C.M.N. War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Hobsbawm E., Ranger T. (ed.) The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Humphreys M. (ed.) A Companion to Byzantine Iconoclasm. Leiden: Brill, 2021.
- Keane W. Christian Moderns. Berkeley: University of California Press, 2007.
- Kenez P. The Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917–1929. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Kiilerich B. Defacement and Replacement as Political Strategies in Ancient and Byzantine Ruler Images // Iconoclasm from Antiquity to Modernity / Eds. M. Prusac, K. Kolrud. Abingdon: Routledge, 2016. P. 57–75.
- Koerner J.L. The Reformation of the Image. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Luehrmann S. Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- Michalski S. Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe. Abingdon: Routledge, 2013.
- Prusac M., Kolrud K. Introduction – Whose Iconoclasm? // Iconoclasm from Antiquity to Modernity / Eds. M. Prusac, K. Kolrud. Abingdon: Routledge, 2016. P. 1–15.
- Sauer E.W. Disabling Demonic Images: Regional Diversity in Ancient Iconoclasts' Motives and Targets // Iconoclasm from Antiquity to Modernity / Eds. M. Prusac, K. Kolrud. Abingdon: Routledge, 2016. P. 31–56.
- Tumarkin N. Lenin lives!: The Lenin Cult in Soviet Russia. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Research Article

Senina, I.N. Defiling the Portraits of State Leaders in the Soviet Culture of the Later Half of the 1950s – Early 1960s [Oskvernenie portretov gosudarstvennykh liderov v sovetskoi kul'ture vtoroi poloviny 1950-kh – nachala 1960-kh godov] *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 52–65. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020033>
EDN: QOVNJM ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Iuliia Senina | <http://orcid.org/0000-0002-7701-1520> | jsenina@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia)

Keywords

iconoclasm, desecration, portraits of Soviet leaders, anti-Soviet agitation, propaganda, secular sacral

Abstract

The article deals with the topic of violation of the boundaries of the secular sacral in the late 1950s and early 1960s – namely, the cases of damage to symbols sacred to the Soviet ideology, such as portraits of the state leaders. I discuss why these symbols acquired a special semiotic status and their damage was punished not as hooliganism but as a kind of ritual defilement, the punishment for which was provided for by the Criminal Code of the Russian Federal Socialist Republic. Among the main sources of information about individual cases of such “sacrilege” were the archives of the supervisory proceedings of the USSR Prosecutor’s Office. It is on the basis of the surviving case files that one can analyze acts of “grassroots” anti-government actions and learn about those who committed them, since most of these people did not leave behind memoirs or other records that would talk about their personal history.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 21-18-00508]

References

- Antonov., D.I., ed. 2014. *Sila vzgliada: glaza v mifologii i ikonografii* [The Power of the Eye: Eyes in Mythology and Iconography]. Moscow: RGGU.
- Arkipova, A., and A. Kirziuk. 2019. *Opasnye sovetskie veshchi: gorodskie legendy i strakhi v SSSR* [Dangerous Soviet Things: Urban Legends and Fears in the USSR]. Moscow: NLO.
- Barber, C. 2002. *Figure and Likeness: On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*. Princeton: Princeton University Press.
- Bernstein, A. 2014. Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars. *Public Culture* 26 (3): 419–448.
- Besançon, A., et al. 2000. *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bonnell, V.E. 1998. *Iconography of Power: Soviet Political Posters under Lenin and Stalin*. Berkeley: University of California Press.
- Braarvig, J. 2016. Iconoclasm – Three Modern Cases. In *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, edited by M. Prusac and K. Kolrud, 153–170. Abingdon: Routledge.
- Brubaker, L., and J. Haldon. 2011. *Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680–850): A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eire, C.M.N. 1989. *War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E., and T. Ranger, ed. 2012. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphreys, M., ed. 2021. *A Companion to Byzantine Iconoclasm*. Leiden: Brill.
- Kantorovich, E.H. 2015. *Dva tela korolia: Issledovanie po srednevekovoi politicheskoi teologii* [The King’s Two Bodies]. Moscow: Izdatel’sтво Instituta Gaidara.
- Keane, W. 2007. *Christian Moderns*. Berkeley: University of California Press.
- Kenez, P. 1985. *The Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917–1929*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kiilerich, B. 2016. Defacement and Replacement as Political Strategies in Ancient and Byzantine Ruler Images. In *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, edited by M. Prusac and K. Kolrud, 57–75. Abingdon: Routledge.
- King, D. 2012. *Propavshie komissary* [Missing Commissioners]. Moscow: Kontakt-Kultura.
- Koerner, J.L. 2004. *The Reformation of the Image*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kozlov, V.A. 2003. Kramola: inakomyslie v SSSR pri Khrushcheve i Brezhneve. 1953–1982 gody [Sedition: Dissent in the USSR under Khrushchev and Brezhnev. 1953–1982]. *Otechestvennaia istoriia* 4: 93–111.
- Kozlov, V.A., and S.V. Mironenko, eds. 2005. *Kramola: inakomyslie v SSSR pri Khrushcheve i Brezhneve, 1953–1982 gg.: rassekrechennye dokumenty Verkhovnogo suda i Prokuratury SSSR* [Sedition: Dissent in the USSR under Khrushchev and Brezhnev, 1953–1982: Declassified Documents of the Supreme Court and the Prosecutor's Office of the USSR]. Moscow: Materik.
- Latour, B. 2006. *Novogo Vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoi antropologii* [We Have Never Been Modern]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Luehrmann, S. 2011. *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Michalski, S. 2013. *Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe*. Abingdon: Routledge.
- Papernyi, V.Z. 2016. *Kul'tura dva* [Culture Two]. Moscow: NLO.
- Plamper, J. 2010. *Alkhimiia vlasti. Kul't Stalina v izobrazitel'nom iskusstve* [Alchemy of Power: The Cult of Stalin in the Visual Arts]. Moscow: NLO.
- Prusac, M., and K. Kolrud. 2016. Introduction – Whose Iconoclasm? In *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, edited by M. Prusac and K. Kolrud, 1–15. Abingdon: Routledge.
- Sauer, E.W. 2016. Disabling Demonic Images: Regional Diversity in Ancient Iconoclasts' Motives and Targets. In *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, edited by M. Prusac and K. Kolrud, 31–56. Abingdon: Routledge.
- Slezkine, Y. 2019. *Dom pravitel'stva. Saga o russkoi revoliutsii* [The House of Government: A Saga of the Russian Revolution]. Moscow: ACT; Corpus.
- Smolkin, V. 2020. *Sviato mesto pusto ne byvaet: istoriia sovetskogo ateizma* [No Holy Place Is Empty: The History of Soviet Atheism]. Moscow: NLO.
- Tumarkin, N. 1997. *Lenin Lives!: The Lenin Cult in Soviet Russia*. Cambridge: Harvard University Press.

САКРАЛИЗАЦИЯ СЕКУЛЯРНОГО В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: “ОСКВЕРНЕНИЕ” ВЕЧНОГО ОГНЯ

Н.В. Петров, Б.С. Пейгин

Никита Викторович Петров | <http://orcid.org/0000-0002-2467-9535> | nik.vik.petrov@gmail.com | к. филол. н., заведующий Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ ИОН | Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (пр. Вернадского 82, Москва, 119571, Россия) | старший научный сотрудник | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Борис Сергеевич Пейгин | <http://orcid.org/0000-0003-1493-6283> | bspeigin@gmail.com | младший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН | Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (пр. Вернадского 82, Москва, 119571, Россия)

Ключевые слова

осквернение, Вечный огонь, святотатство, правоприменитель, закон, секулярное сакральное, норма, современная Россия

Аннотация

В статье рассматриваются более 100 случаев “осквернения” Вечного огня в России 2010–2020-х годов. В контексте уголовных дел, связанных с богохульством и осквернением святынь, начиная с “панк-молебна” “Pussy Riot”, дела об “осквернении” Вечного огня позволяют увидеть, во-первых, как формируются аргументация и язык, которые используют СМИ и правоохранители в правовой дискуссии о секулярном сакральном, во-вторых, как происходит сдвиг от символического к материальному в отношении символов памяти в современном российском обществе. Авторы показывают, как и на каком основании преследуются сегодня в России “осквернители” Вечного огня, какие меры наказания к ним применяются. Несмотря на наличие в УК РФ специальных норм, в одних случаях такие деяния квалифицируются в соответствии с этими нормами, в других – как вандализм или надругательство над телами умерших и местами их захоронения, в третьих – как административные правонарушения. Правоприменители отчетливо считают смысл этих актов (как покушение на сакральное), однако в российском законе отсутствует легальное определение понятия “осквернение” (при наличии самого термина), что, по-видимому, и приводит к применению различных норм для наказания виновных. Так как случаи осквернения Вечного огня интерпретируются правоприменителями как святотатственные, нам представляется уместным предложить для них

Статья поступила 24.11.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 15.03.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Петров Н.В., Пейгин Б.С. Сакрализация секулярного в современной России: “осквернение” Вечного огня // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 2. С. 66–92. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020045>
EDN: QQOWZO

Petrov, N.V., and B.S. Peigin. 2023. Sakralizatsiia sekuliarnogo v sovremennoi Rossii: “oskvernenie” Vechnoogo ognia [The Sacralization of the Secular in Contemporary Russia: The “Desecration” of the Eternal Flame]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 66–92. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020045>
EDN: QQOWZO

общий термин “мемориальное святотатство”, под которым мы подразумеваем неконвенциональные действия с мемориальными комплексами и их элементами, в частности Вечным огнем, влекущие за собой репрессивные меры.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00508]

Вечный огонь – специальное сооружение (без захоронения или с элементом воинского захоронения), которое осмысливается как памятник и мемориал¹. В современной России насчитывается около 3600 Вечных огней², пик их открытия пришелся на конец 1960-х – 1980-е годы. Часто подобные памятники посвящены годовщине победы в Великой Отечественной войне или освобождения от оккупации; они могут воздвигаться на месте захоронения или представлять собой кенотафы. Вечный огонь часто располагается в центре города, он посещаем и включен в гражданскую ритуалистику: там проводятся мероприятия в День Победы³, иногда ставится почетный караул, к нему приезжают свадебные процессии.

Вечный огонь: великое прошлое в настоящем

Символическое употребление огня получило в наши дни и гораздо более важный, более возвышенный смысл. Вечный неугасимый огонь горит теперь у Кремлевской стены в Москве, на Марсовом поле и на Пискаревском мемориальном кладбище в Ленинграде, на Мамаевом кургане в Волгограде, на кладбищах во многих городах, символически знаменуя собой торжественную память народа о павших героях, о борцах за свободу, за честь Родины <...> Вот этот факт радикальной секуляризации древнего обряда может служить весьма поучительным примером того, как осторожно надо подходить к оценке современного значения ритуалов, корни которых уходят в глубочайшую древность, но современная символика как небо от земли отличается от прежней – магической, религиозной, какой угодно: что, впрочем, отнюдь не уничтожает факта прямой или не прямой генетической связи старого и нового; можно сказать – диалектической связи, развития через противоположность (Токарев 1980: 30).

Появление Вечного огня в том или ином месте может сопутствовать другим, более важным событиям. Так, А. Юдкина, исследовавшая мемориал в пос. Первомайском Тульской области, предполагает, что зажжения Вечных огней в СССР “не преподносились и не воспринимались как уникальные (первый Вечный огонь в СССР), на повестке дня были другие вопросы (окончательный пуск завода, вынужденное перепрофилирование производства), у местных властей не возникало потребности особо обозначить это событие” (Юдкина 2015: 133). То есть “открытие” Вечного огня могло быть инициативой местных жителей, подкрепленной материальными и техническими возможностями какого-либо предприятия, или просто было связано с газификацией региона.

Вечный огонь можно изучать в оптике *memory studies*, где особое значение приобретают связанные с памятниками перформативные практики, которые радикально трансформируют и переосмысливают восприятие прошлого (Winter 2014; Oushakine 2013; Радченко 2019; Ригль 2018). Разрушение, переделки и переносы памятников описываются как эмоционально резонансные события, которые проверяют ту или иную нарративную схему, или как специфические нарративы “проверки на прочность” памяти о прошлом. Так, Дж. Вертш, разбирая случай, связанный с переносом “Бронзового солдата” в Таллине, говорит о конфликте нарративных схем. Нарратив об утраченной, замалчиваемой неза-

висимости Эстонии вступает в конфликт с нарративом об изгнании иноземного захватчика (который продвигает Россия), когда встает вопрос о физическом перемещении памятника (*Wertsh* 2008).

Понятие “места памяти”, как и представления о режимах коллективной и коммуникативной памяти, также важны для исследователей. В частности, А. Юдкина предлагает рассматривать ритуалистику, возникающую около Вечного огня, в оптике П. Нора как “значимое единство материального или идеального порядка, которое воля людей или работа времени превратили в символический элемент наследия памяти некоторой общности”, или в рамках идей А. Ассман как “переход от индивидуально-коммуникативной памяти к коллективно-культурной и наоборот” (*Юдкина* 2015: 133–134).

В работах ряда исследователей рассматриваются дискурсивные конфликты в связи с сакрализованным характером памяти о Великой Отечественной войне, при этом вводятся понятия “осквернение”, “сакрализованное пространство”, “святость”, “священный” и “святотатство”. Например, в Сыктывкаре Вечный огонь (из-за того что венок в руках женщин с определенного ракурса похож на рептилию) получил название “Бабы жарят крокодила”, и горожане, именуя его таким образом, совершают “вербальную интервенцию” в сакрализованное пространство памяти. Д.А. Радченко, анализируя тексты в соцмедиа, созданные противниками вернакулярной топонимии, пишет, что в них “прослеживается представление о том, что альтернативное название памятника – первый шаг к его физическому осквернению, потому что понижает статус мемориала в иерархии сакрального до рядового городского объекта, не нагруженного дополнительными смыслами” (*Радченко* 2019: 241).

Конструирование сакральности Вечного огня, как показывает С.Б. Адоньева, связано с идеей о символическом бессмертии погибших за общее благо или общее дело. Эту идею она находит в письме 1918 г. А.В. Луначарского В.И. Ленину об увековечении памяти жертв революции, захороненных на Марсовом поле в Петрограде. Позднее, в 1957 г., к 40-летию Октябрьской революции, именно там был зажжен первый Вечный огонь. Общее благо должно было стать святой целью, одобряемым средством достижения которой становилось самопожертвование (*Warner, Adonyeva* 2021: 223). Идея бессмертия через самопожертвование была перенесена с революционных и на военные события: символично, что Вечный огонь в Александровском саду был зажжен от огня на Марсовом поле. Конструирование сакральности Вечного огня происходило одновременно с изменением значения слов “святой” и “священный”. Если еще в XIX в. это в первую очередь религиозные термины, то в советскую эпоху это уже что-то значимое, важное, сокровенное, дорогое, как, например, “священный долг” строителя коммунизма или “священная война” (*Ibid.*: 226–227).

Здесь принципиально именно смещение значений: теперь мемориал рассматривается не просто как святое место⁴, но как нечто важное и сокровенное, а случаи посягательств на него – как “осквернение”, “кошунство” и “святотатство”. Когда речь идет о конфликтах вокруг Вечного огня, “кошунство” и “святотатство” используются в переносном значении: как “оскорбительное отношение к тому, что глубоко чтится, что свято и дорого кому-л.” (СРЯ 1999а: 119), как “оскорбление чего-л. глубоко чтимого, дорогого”⁵ (СРЯ 1999б: 60).

В России 2010–2020-х годов символические функции Вечного огня, о которых писали С.А. Токарев и С.Б. Адоньева, остаются значимыми. Для большинства людей они связаны с сакрализованной памятью о прошлом и о погибших во время Великой Отечественной войны и в других военных конфликтах. Однако есть и те, для кого такой мемориал, расположенный в городском пространстве, – это просто огонь с его изначальными функциями. Так, пламя Вечного огня пе-

риодически используют “по прямому назначению”: на нем жарят шашлыки, сушат одежду, жгут венки, кипятят воду, от него прикуривают сигареты. В СМИ подобные инциденты характеризуются как “осквернение”, “надругательство”, “оскорбление памяти” и т.п. Важно отделить эти “бытовые” случаи от других, когда Вечный огонь сознательно оскверняется: вандалы портят конструкцию памятника, наносят на него надписи, мочатся и плюют в него. Чаще всего хулиганами оказываются дети или подростки, в СМИ также упоминаются мигранты, бездомные и компании выпивающих людей 23–40 лет. Вероятно, именно наличие этой конструктивной особенности памятника – постоянно горящего огня – связано с актуализацией в общественной дискуссии понятий “священное” и “осквернение”.

В современной России правовая дискуссия на тему символов памяти о жертвах Великой Отечественной войны связана с концепцией “великого прошлого” и созданием мифа о войне в брежневское время и последующие годы (подробнее см.: *Дубин* 2008; *Габович* 2020а). В этой дискуссии, по нашему мнению, участвуют как минимум три типа акторов: люди, взаимодействующие с символами памяти неконвенциональным по отношению к установленному порядку способом; публичные лица и авторы статей в СМИ, описывающие эти взаимодействия; правоприменители, выносящие решения о (не)легитимности взаимодействия⁶. В этом споре актуализируются понятия, связанные с осквернением сакрализованной памяти о прошлом: “глумление”, “надругательство”, “оскорбление чувств” и т.п. Таким образом, дискурсивный контроль государства над символами памяти связан с тем, что Т. Асад назвал “святостью собственности” (*Asad* 2008); он позволяет правоприменителям диктовать форму и содержание публичных высказываний и взаимодействий с этими символами.

Мы утверждаем, что секулярные сакральные символы становятся видимыми благодаря не только государственной риторике, но и общественной дискуссии при рассмотрении правовых конфликтов. Поведение авторов СМИ, публичных деятелей, правоприменителей преследует определенную цель: обосновать и оправдать “свою правду” и “свой мир”. При этом материальные символы, в частности Вечный огонь и его окружение (напр., мемориальный комплекс “Скорбящая мать”, имена погибших), оказываются предметом этой дискуссии.

Нам близка позиция И.Б. Микиртумова, который, рассматривая правовые аспекты риторики оскорбленных чувств, привлекает концепцию обоснования социального действия Л. Болтански и Л. Тевено, согласно которой диспут трансформируется в соревнование между двумя различными испытаниями реальности (*Boltanski, Thevenot* 1999: 374–375; *Микиртумов* 2016: 94). И.Б. Микиртумов так характеризует эмоциональные реакции, возникающие в ходе подобного рода конфликтов:

Общие гнев и оскорбленность не есть просто аффекты, испытываемые всеми одновременно, возможно даже, что аффект на индивидуальном уровне быстро проходит или даже не возникает, но формируются иные гнев и оскорбленность, представляющие собой реакции, наличие которых члены группы должны демонстрировать ради ее блага. Этим реакциям подчиняются и акциональная, и дискурсивная сферы, так что одни действия и слова становятся обязательными, другие – недопустимыми (*Микиртумов* 2016: 95).

Именно обязательность одних слов и действий и недопустимость других в этом диспуте о Вечном огне и его осквернении создают предпосылки правовых норм о надругательстве над секуляризованными святынями. Нам кажется важным, что в процессе этого спора актуализируется второе значение “сакрального” и “священного”, “святотатства” и “кошунства”. Эти понятия, хотя они и не используются законодателем напрямую, формируют систему наказаний за неконвенциональные действия с Вечным огнем.

Мы предлагаем дополнить рассмотрение процессов сакрализации секулярного в контексте символов прошлого с помощью теории “нарративных схем” или “нарративных шаблонов” Дж. Вертша (*Wertsch* 2009, 2012). Дискурсивные стратегии, уложенные в нарративный шаблон, используют интерпретации и аргументы, которые показывают различия между разными типами “мнемонических сообществ” (термин Дж. Вертша): члены одного такого сообщества время от времени игнорируют нарративную схему, которую члены другого последовательно утверждают. Всегда есть сомнения, насколько корректно говорить только о двух типах такого рода сообществ, – это вопрос для обсуждения. Тем не менее обращение к терминологическому аппарату Дж. Вертша становится опорой для рассуждения о процессах сакрализации секулярного в современной России.

Важно отметить, что мы не рассматриваем случаи, когда возникает конфликт в связи с неофициальными названиями таких мемориалов. Нас интересуют прежде всего физические взаимодействия с памятниками: то, как выстраиваются и нарушаются границы секулярного сакрального, какие акторы и по каким причинам участвуют в этих процессах. Второй аспект нашего исследовательского интереса связан с тем, как работают правоприменители в условиях бедности юридического языка в отношении дел, связанных с осквернением символов секулярного священного.

Забегая вперед, отметим, что язык правоприменителей меняется с течением времени: если раньше в качестве наказания чаще применялись “нравственно-патриотические беседы”, заводились административные дела по статье “мелкое хулиганство” и уголовные по статьям “Вандализм” (ст. 214 УК РФ) или “Надругательство над телами умерших и местами их захоронения” (ст. 244 УК РФ) то с 2019 г., и особенно с 2020 г. стали заметно чаще применяться более специализированные нормы (напр., ст. 243.4 и 354.1 УК РФ). Как пишет И.Б. Микиртумов:

Российская правовая практика, связанная с защитой оскорбленных чувств, в настоящее время формирует отечественную “политическую корректность”, для обозначения ориентиров которой используются выражения “культурный код”, “духовные скрепы”, “традиционные ценности” и т.п. Тем самым, возникает система аргументации, подкрепленная авторитетом органов власти, поскольку, какой бы ни была политическая или социальная подоплека тех или иных случаев защиты или игнорирования оскорбленных чувств, даваемые при этом судами или административными органами обоснования выносимых решений фиксируют не частную, а публичную риторику, которая может восприниматься как воплощающая явно не проговариваемую “политическую линию” (*Микиртумов* 2016: 81–82).

По справедливому замечанию Н.В. Генрих, криминализация сама по себе – значительный, “безграничный” культурный феномен (*Genrikh* 2020: 182). Подчеркнем, что не только культура, в том числе и культура высказывания, определяет криминализацию деяний, но и криминализация воздействует на культуру, т.е. процесс этот обоюдный. Изменения в российском уголовном законе последнего десятилетия хорошо это иллюстрируют. Так, “панк-молебен” группы “Pussy Riot” стал не только значимым культурным феноменом, но и непосредственной причиной изменений в ст. 148 УК РФ⁷, которая после этого в обиходе стала именоваться “законом об оскорблении чувств верующих”. С другой стороны, поправки в КоАП⁸ и УК⁹ в части злоупотребления свободой массовой информации (“законы о фейках”) и сложившаяся по ним правоприменительная практика оказали самое непосредственное влияние на культуру высказывания (через реальное наказание), обозначив его пределы (*Архипова и др.* 2020: 4–38).

Для нашего исследования мы подготовили базу данных, включающую более

100 случаев подобных манипуляций. База собиралась по открытым источникам: публикациям в СМИ и делам Базы судебных решений ГАС РФ “Правосудие”. Полученные данные были размечены: по дате, региону и населенному пункту, в котором произошло событие; по объективной стороне правонарушения; по количеству, полу и возрасту участников (если они были известны); по квалификации их деяния правоохранительными органами; по виду и размеру назначенного наказания. Данные соцмедиа для анализа массово не привлекались – это должно стать предметом отдельного исследования¹⁰.

Осквернение Вечного огня: данные российских СМИ

Тема “преступных” манипуляций с Вечным огнем хорошо представлена в современных российских СМИ: освещается как проблема в целом¹¹, так и отдельные акты осквернения (№ 68). Стиль этих публикаций различен. В общероссийских общественно-политических и деловых изданиях (“Российская газета”, “Коммерсант”) преобладает нейтральный, сдержанно-фактологический язык:

Суд в Краснодаре приговорил к 15 суткам ареста местного жителя, который нарисовал свастику на территории мемориала “Вечный огонь” в краевой столице. Как сообщили в объединенной пресс-службе судов региона, запрещенный символ он изобразил на баннере в поддержку “специальной военной спецоперации на Украине” (16.03.2022) (№ 84).

В свою очередь, в более “желтых” – по критериям Е.А. Сазонова (Сазонов 2005) – развлекательных СМИ язык описания подобных инцидентов становится иным. Такие тексты отличаются высокой эмоциональностью, изобилуют пейоративами и в целом направлены на демонизацию образа виновных. В качестве примера приведем цитату из публикации от 18 сентября 2015 г.:

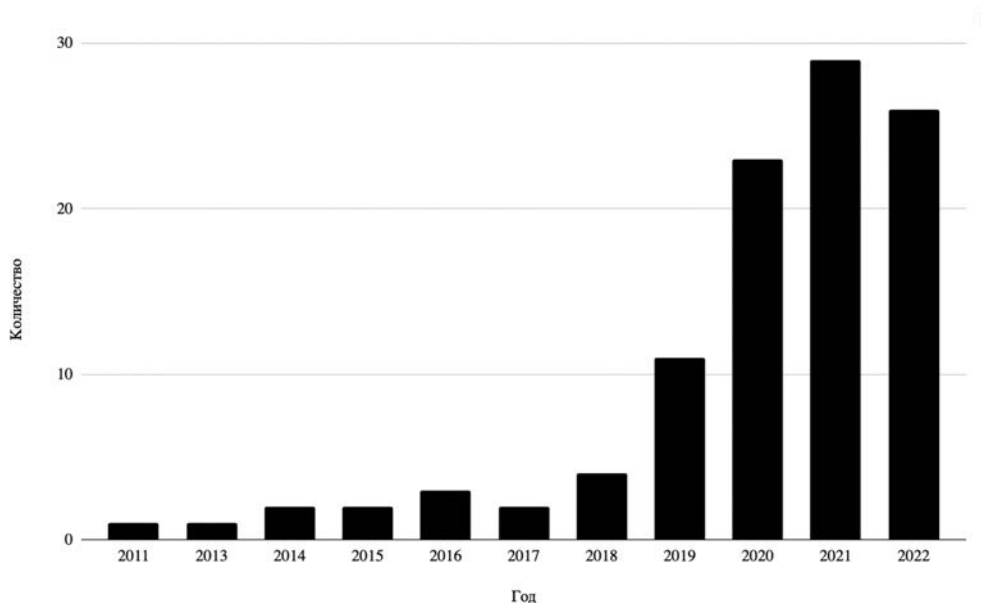


Рис. 1. Случаи осквернения Вечного огня по годам

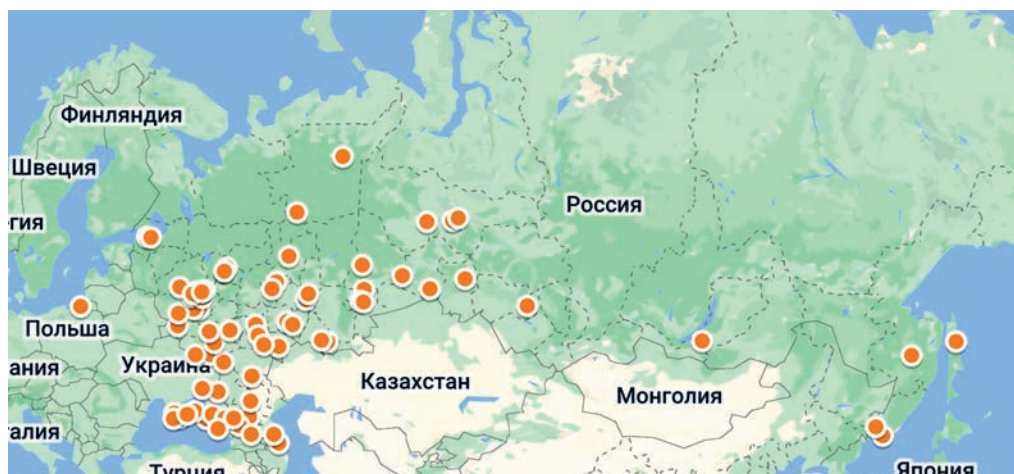


Рис. 2. Карта городов, где зафиксированы случаи осквернения Вечного огня (карта сгенерирована с помощью сервиса <https://www.google.com/maps>)

Этой ночью, 18 сентября, в Центральном районе Тольятти произошел акт вандализма. Пострадал Вечный огонь на площади Свободы.

«Сегодня ночью какая-то тварь (по другому просто не могу назвать это существо) сожгла на Вечном огне, расположенном на площади Свободы, корзину с цветами. Вот результат “развлечений” этого уroda», – выкладывает в паблике “События Тольятти” фотографии Марина Раевская. На фотографиях видно, что от действий мерзавцев пострадала звезда Вечного огня, которая вся закопчилась и нуждается в серьезной чистке (№ 6).

Статья на портале “Экспресс-газеты” от 7 мая 2018 г. под характерным названием “Как наказать негодяев, сознательно глумящихся над памятью павших” начинается следующим образом:

Когда фашиствующие негодяи оскверняют памятники героям войны, это отвратительно, но понятно. Они прекрасно осознают, что совершают мерзость, и трусливо прячутся, чтобы избежать возмездия. Но все больше примеров дикого поведения обычных людей разного возраста, которые публично демонстрируют циничное неуважение к святым для миллионов символам. И даже часто искренне не понимают, за что их наказывают. Тем более что теперь есть кому пожаловаться¹².

Отбирая упоминания об осквернении Вечного огня, мы исходили из того, что на восприятие разными людьми сакральности объекта влияет то, как и каким языком СМИ формулируют сведения о мемориале и действиях вокруг него. Одна из пресуппозиций – используемый СМИ язык отчасти регулирует и направляет общественное мнение о сакральности объекта, формируя страх неправильного с ним обращения (см.: *Glassner* 1999). В базу данных мы старались отобрать относительно нейтральные сообщения в СМИ, которые излагают суть дел об осквернении; один и тот же случай мог описываться и перепечатываться в нескольких источниках. Наиболее показательны данные 2019–2022 гг. Так, с 29 марта 2019 г. по 19 октября 2022 г. в России произошло не менее 85 актов осквернения Вечного огня, всего же мы зарегистрировали 104 случая в 81 населенном пункте (среди них как города-миллионеры, так и небольшие поселки).

Как упоминалось выше, огонь регулярно используют “по прямому назначению”: на нем что-то жарят, жгут и т.д.; в отдельных случаях через него прыгают, вокруг него водят хороводы. Такие действия можно объяснить тем, что симво-

лическое значение мемориала не актуально для определенных групп акторов; огонь для них является объектом, которому “возвращаются” аффордансы – очевидные физические свойства и возможности¹³. Сам памятник в подобных случаях трансформируется, становясь “площадкой для барбекю”, “сушилкой для одежды”, “танцплощадкой” и т.д. Другие группы считают эту трансформацию недопустимой, а практики – подлежащими наказанию.

Помимо прочего, следует учесть и ненамеренность некоторых действий: огонь, расположенный в общественном пространстве, оказывается своего рода бесплатным очагом для тех, кто не имеет возможности в силу ряда причин использовать его в помещении.

Задержанный по делу о ЧП на Комсомольской 48-летний калининградец рассказал, что курицу, которую он пожарил на Вечном огне, мужчина нашел на помойке. Об этом сообщает пресс-служба регионального УМВД. “Был пьян, дома поругался, был голодный. Воровать не хотел, поэтому взял с помойки, готовить было негде”, – признался задержанный. На вопрос, знает ли мужчина, для чего нужен Вечный огонь, калининградец ответил: “Да, конечно. Это вечная память героям... За что сам себя корю, виноват” (15.06.2022) (№ 89).

Самый распространенный акт вандализма в зимний период – попытка потушить огонь, таких случаев мы отметили около 20 – не менее чем в шести из них виновные мочились в огонь. Среди случаев вандализма – не менее чем в восьми нарушители прикуривали от Вечного огня. Есть и уникальные прецеденты: так, в Оренбурге подростки прыгали через огонь (№ 36), в Химках 32-летний мужчина сжег на нем телевизор (№ 67). Вероятно, интенциональность таких действий нужно рассматривать особо, так как правоприменитель будет пытаться доказать умышленность осквернения.

Точно установить демографические характеристики виновных не всегда удастся, однако мужчины, по-видимому, совершают подобные поступки чаще женщин: 65 случаев (в том числе три случая – группы мужчин) против 22 (в том числе три случая – группы женщин); в трех случаях в “осквернении” участвовали люди обоих полов, и еще в 14 пол виновных остался неизвестен. Что касается возраста, то по крайней мере в 36 случаях хотя бы один из действующих лиц был несовершеннолетним (наименьший возраст – 7 лет), еще в трех случаях речь шла о студентах (вероятно, о юношах/девушках 20–25 лет). Пожилых людей, напротив, почти нет в числе виновных: только в двух случаях к ответственности привлекались лица старше 60 лет.

Почему среди осквернителей больше всего молодых людей? Возможно, у подростков в силу возраста есть естественное желание проверять социальные нормы и границы на прочность, сочетающееся с повышенной спонтанностью действий; это желание временами приобретает противозаконные формы, тем более что подростки часто не в силах просчитать отдаленные последствия своих поступков. Другое возможное объяснение заключается в том, что для подростков нарратив о сакральности памяти предков, погибших в Великой Отечественной войне, не столь очевиден, поскольку живых свидетелей или участников войны они не застали и не были включены, например, в школьные практики поддержки ветеранов. Однако для подтверждения этого предположения необходимо собрать доказательную базу.

Наконец, наиболее скудна в открытых источниках информация о социальном статусе или гражданстве виновных: известно, что в трех случаях это были студенты, в двух – военнослужащие, еще в двух – бездомные, в трех – иностранцы. Так, фигуранткой одного из уголовных дел о реабилитации нацизма стала 21-летняя гражданка Замбии. Как пишет портал “Сургутская трибуна”,

16 апреля 2022 года подозреваемая исполнила непристойный танец на фоне Вечного огня в Парке Победы Ханты-Мансийска, вблизи Мемориала славы воинам округа, погибшим в годы Великой Отечественной войны. Все действие она снимала на камеру, после чего видеозапись выложила на своей странице в одной из социальных сетей с комментарием оскорбительного характера (19.04.2022) (№ 100).

В другом случае к уголовной ответственности привлекли бездомного (г. Миасс, 04.10.2021):

Местные жители ночью заметили, что неизвестный что-то бросает в Вечный огонь, и вызвали полицию. Прибывшие на место правоохранители задержали нарушителя. Выяснилось, что он решил просушить там носки и прочую одежду. А что бы огонь разгорелся сильнее, подбрасывал в него искусственные цветочные венки. В итоге мемориал пришел в негодность, его пришлось демонтировать (№ 51).

Говоря о квалификации случаев осквернения Вечных огней, необходимо четко различать действия утилитарные, когда огонь используется по своему прямому назначению (обогрев, прикуривание, приготовление еды – № 7, 15, 23, 29, 55, 75 и др.), и намеренное осквернение, направленное на профанацию священности места (напр., помочиться на огонь – № 3, 17, 22, 31, 82, 88). Однако правоприменители не всегда проводят границу между ними: в двух приведенных выше примерах (№ 51, 100) виновные были привлечены к ответственности по одной и той же статье – “реабилитация нацизма”.

Правоохранительные органы относятся к подобным происшествиям с особым вниманием, вероятно, учитывая то, что председатель Следственного комитета берет их расследование под свой контроль. Так, в ноябре 2020 г. Александр Бастрыкин на международном форуме “Уроки Нюрнберга” заявил:

Когда в славные ряды “Бессмертного полка” с помощью современных технологий вставляли фигуры, портреты нацистских преступников, предателей родины. Когда сосиски жарили в Кронштадте на Вечном огне... мы всех нашли <...> И я хотел бы предупредить всех тех, кто еще так пытается куражиться на памяти о наших дедах и отцах – найдем каждого. И каждый получит по закону (Бастрыкин 2020).

К. Гинзбург пишет об увеличении числа процессов о колдовстве и магии и, как следствие, о резком “всплеске репрессий” в Модене в 1518–1520 гг., связывая это с фигурой работавшего там викария инквизиции фра Бартоломео да Пиза (Гинзбург 2004: 19). В нашем случае, вероятно, именно рвением Бастрыкина, его публичными высказываниями, время от времени цитирующимися в СМИ, можно объяснить рост количества случаев “осквернения” Вечного огня в 2020–2022 гг. и возбужденных по ним дел.

Можно выделить основные риторические приемы, характерные для сообщений СМИ о подобных случаях: помимо прочего, это использование терминов “осквернение”, “надругательство”, “оскорбление памяти”, “глумление”¹⁴ и т.п. и “канцелярский” стиль описания всех происшествий (хотя публикации различаются по своей тональности, о чем мы писали выше):

Сотрудники правоохранительных органов задержали подозреваемых в осквернении мемориала Воинской славы в Одинцове <...> Ранее в соцсетях появились изображения осквернения мемориала павшим воинам в Одинцове, на которых неизвестный мужчина ставит на вечный огонь ведро и помешивает содержимое шваброй (30.05.2020) (№ 45).

...утром 27 мая фигурант бросил свою куртку на мемориальный комплекс, одежда загорелась и огонь повредил часть объекта. Вечный огонь находился на территории памятника Воинам-землякам, он же – скульптурная композиция “Тыл – фронту” в поселке Ноглики (27.05.2022) (№ 85).

Характерно, что таким образом описывают происшествия, связанные с мемориалами, даже “желтые” издания. Так, портал “Политинформатор” в материале об осквернении Вечного огня в Керчи после подзаголовка «Жаркое понадобилось 29-летнему феоdosийцу, чтобы закусить ранее выпитое, передает корреспондент “ПолитНавигатора”» приводит вполне официальную цитату из заявления Следственного комитета по Крыму:

По данным следствия, вечером 19 сентября подозреваемый взобрался на мемориальное сооружение Вечный огонь, где распивал алкогольные напитки, а также поджигал возложенные цветы в присутствии своих знакомых, не обращая внимания на замечания прохожих, – рассказали в региональном главке Следкома. – Тем самым, он публично осквернил символ воинской славы России и оскорбил память защитников Отечества (19.09.2022) (№ 103).

Представляется, что подобное единообразие служит определенной цели. Публикации придается “вес” официальности, а самому описываемому случаю – большая значимость. Если делом занимаются правоохранительные органы (сообщающие о происшествии особым, только им присущим языком), – значит, оно важно и серьезно. Этой же цели, по-видимому, служит и еще одна общая черта большого количества публикаций: указание на статью, по которой может быть квалифицировано преступление, и на то, что в случае ее применения грозит виновному:

Отметим, осквернение Вечного огня является преступлением по статье 244 УК РФ... Наказанием за такое преступление может быть крупный штраф, обязательные работы и тюремное заключение (№ 87).

7 апреля местный житель “справил нужду на Вечный огонь и снял это на видео. Ролик он распространил через мессенджеры”. Максимальное наказание за вменяемое ему преступление – штраф на сумму до пяти миллионов рублей, пять лет принудительных работ или лишение свободы на тот же срок (№ 104).

В реальности же наказание за такие действия может быть разным: иногда это “нравственно-патриотические беседы” или заведение административных дел по статье “мелкое хулиганство”, о чем будет сказано ниже, иногда – реальные тюремные сроки. Так произошло в 2019 г. в Уссурийске и в 2021 г. в Сургуте (№ 21, 72).

Если обратиться к вопросу о том, как сами виновные объясняют свои поступки, то можно обнаружить, что часто все сводится к тому, что они находились в состоянии алкогольного опьянения (№ 21), или к банальному интересу: потухнет ли огонь (№ 17). Встречаются и случаи принесения публичных извинений виновными, когда они вынуждены воспроизвести нарратив о священной памяти предков, которую они осквернили (напр.: № 82).

С точки зрения теории права законом защищается нечто большее, нежели достоинство, – защищаются коллективные чувства народа, который победил в войне. Государство в лице полиции и Следственного комитета отстаивает такой подход, квалифицируя случаи осквернения памяти о Великой Отечественной войне как правонарушения, требующие соответствующего наказания, а гражданам, совершая те или иные действия с Вечным огнем, либо не обращают внимание на священный характер этого места, либо намеренно его игнорируют. Здесь уместно обратиться к понятиям “нарративная схема” и “специфический нарратив” (Wertsch 2008, 2009, 2012). Нарративная схема обеспечивает интерпретирующую структуру, которая в значительной степени формирует мышление и речь членов того или иного коллектива. Несовпадения в интерпретации некоторых событий в такой структуре могут быть довольно неожиданными для

разных коллективов, что отражает различия между мнемоническими сообщениями, организованными вокруг отдельных кодов. Специфический нарратив более конкретен и включает цифры, даты, контекст. Таким образом, упомянутую выше “дискуссию” между людьми, которые совершают неконвенциональные действия с Вечным огнем, и правоохранительными органами можно рассматривать как борьбу двух или более “воображаемых” мнемонических сообществ посредством специфических нарративов. Одна группа игнорирует, не помнит или испытывает на прочность нарративную схему, вторая ее последовательно утверждает.

Дискурсы правоприменителей

Говоря об особенностях современного российского юридического реагирования на “осквернение” Вечного огня, следует в первую очередь постулировать, что, несмотря на фактическую разнородность этих деяний, все они с правовой точки зрения имеют общий видовой объект посягательства – то, что в российском законодательстве описывается термином “общественная нравственность” (который вводится самим названием гл. 25 УК РФ). С фактической же точки зрения все подобные деяния (напр., тушение Вечного огня или танцы рядом с ним) объединяет то, что они могут быть описаны как “осквернение” (в бытовом его значении). Отметим, что это понятие есть в российском юридическом языке (в частности, в диспозиции ст. 244 УК РФ: “повреждение или осквернение мест захоронения, надмогильных сооружений или кладбищенских зданий”), однако, по словам Ю.В. Макаровой, “на сегодняшний день не только отсутствует легальная (законодательная) дефиниция данного юридического понятия, но и в науке уголовного права не существует четкого определения понятия осквернения” (Макарова 2019: 196).

Преступления против священного известны российскому уголовному праву на протяжении 250 лет – с Соборного уложения 1649 г. Характерно, что в их число входили и различного рода осквернения захоронений. Как пишет Э.А. Алимирзаев, рассуждая о Воинском артикуле 1715 г.,

деяния, которые посягали на нравственность в области социальной памяти общества, являлись общественно опасными и имели высокие пределы наказуемости, непосредственно пересекаясь с религиозными канонами, запрещающими оскорбление чувств верующих, церковные кражи, осквернение святых мест и мест захоронения тел умерших (Алимирзаев 2020б: 102).

Со временем соответствующие составы законов претерпевали изменения, а санкции за такие преступления постепенно смягчались: так, по Соборному уложению за богохульство безапелляционно следовала смертная казнь, по Уложению о наказаниях уголовных и исправительных 1845 г. – каторжные работы на срок до 15 лет, а в 1906 г. все эти положения утратили силу.

В советское время ситуация полностью меняется – в части как отношения законодателя к преступлениям против священного, так и языка уголовного права и вообще юридической техники. Советское публичное право, тяготевшее к крайнему нормативизму, в целом исключало из юридического языка категорию этического, что естественным образом препятствовало образованию юридической ответственности за “святотатство” или “кошунство” (русское дореволюционное уголовное право различало эти понятия¹⁵). Иными словами, высказывание законодателя о “святотатстве” через нормативный текст становилось технически невозможным. Однако за прошедшее с момента возникновения советского права столетие изменилось и это высказывание, и сам законодатель.

Так, УК РСФСР 1922 и 1960 гг. не содержали слова “осквернение”. Это не означает, что правонарушения в области общественной нравственности не рефлексировались советским правоприменителем (в позднесоветскую эпоху в столицах и курортных городах существовали специальные подразделения милиции по борьбе с такими правонарушениями [Миллеров 2021: 139]). Кроме того, в УК РСФСР 1960 г. была ст. 229, по смыслу схожая с нынешней нормой о надругательстве над телами умерших, однако под эту статью попадало также хищение предметов из могил или с кладбищ (Алимирзаев 2020а: 59), а диспозиция этой нормы не содержала понятия “осквернение”. В уголовный закон термин возвратился с принятием УК РФ 1996 г. В то время к “осквернению” не относилось посягательство на священное; термин фигурировал в диспозициях общеуголовных преступлений, таких как вандализм или надругательство над телами умерших и местами их захоронения. Однако позднее он вновь стал использоваться и для обозначения “святотатственных” деяний, таких как реабилитация нацизма, когда они были криминализированы российским уголовным законом, т.е. в 2010-е годы.

Научная дискуссия об этом “новом святотатстве” простирается дальше понятий о преступном, установленных законодателем, и в этом смысле некоторым образом перекликается с алармистским языком СМИ. В качестве примера скорее показательного, нежели курьезного, можно привести предложение Р.А. Исмагилова о формулировании диспозиции уже упоминавшейся выше ст. 244 УК РФ:

Думается, что основания для емкого и лаконичного названия, точно отражающего правовую природу и сущность общественной опасности преступления предусмотренного ст. 244 УК РФ, кроются в плоскости объекта данного посягательства. <...> Учитывая сферу совершения анализируемого преступления, оно может быть обозначено как “Похоронное святотатство” (Исмаилов 2016: 18).

Помимо “общественной опасности” в дискуссию включается и понятие “национальные интересы”. Так, К.А. Костюкевич и А.А. Хан предлагают привлечь к ответственности иностранных граждан, совершивших осквернения российских воинских мемориалов за границей, объясняя это “национальными интересами России” (Костюкевич, Хан 2021: 191).

На нехватку дефиниций (в частности, легального определения осквернения) сетуют и те исследователи-юристы, которые находят проблему осквернения памяти значимой и требующей срочного реагирования. Так, Г.Л. Москалев предлагает ввести в законодательство термин “историческая правда”, под которым понимается “требующая охраны от ее изменения социально значимая достоверная информация об исторических событиях, связанных с обороной России и, главным образом, с историей Великой Отечественной войны, состоящая из точно подтвержденных исторических фактов” (Москалев 2022: 1070).

Этот “священноохранительный поворот” в отношении памяти о Великой Отечественной войне, о котором подробнее мы говорили выше, нашел свое отражение не только в уголовно-правовой мысли, но и в уголовном законе. Новеллы, такие как ст. 243.4 и 354.1 УК РФ, в некотором смысле “обернули вспять” сложившуюся было тенденцию к декриминализации посягательств на священное в России. Так, Федеральным законом от 07.04.2020 № 112-ФЗ в УК РФ была введена ст. 243.4 “Уничтожение либо повреждение воинских захоронений, а также памятников, стел, обелисков, других мемориальных сооружений или объектов, увековечивающих память погибших при защите Отечества или его интересов либо посвященных дням воинской славы России (в том числе мемориальных музеев или памятных знаков на местах боевых действий), а равно

памятников, других мемориальных сооружений или объектов, посвященных лицам, защищавшим Отечество или его интересы, в целях причинения ущерба историко-культурному значению таких объектов”¹⁶. Согласно этой норме, вышеперечисленные деяния являются преступлением и влекут за собой наказание вплоть до пяти лет лишения свободы. Еще раньше, в 2014 г., российский уголовный закон пополнился ст. 354.1, криминализирующей “реабилитацию нацизма”¹⁷. В контексте нашего исследования наиболее важной является ч. 3 данной статьи, устанавливающая наказание до трех лет лишения свободы за “распространение выражающих явное неуважение к обществу сведений о днях воинской славы и памятных датах России, связанных с защитой Отечества, а равно осквернение символов воинской славы России, оскорбление памяти защитников Отечества либо унижение чести и достоинства ветерана Великой Отечественной войны, совершенные публично”, что, очевидно, включает в себя и осквернение Вечных огней, стел и других памятников.

С юридической точки зрения подобное соотношение диспозиций исследуемых норм, конечно, не является идеальным, поскольку не позволяет очевидным образом отграничить один состав преступления от другого¹⁸. Важнее то, что законодатель таким образом недвусмысленно манифестирует свое отношение к проблеме, которая, в его представлении, чрезвычайно остра – настолько, что Вечные огни и иные памятники, посвященные Великой Отечественной войне, становятся объектами не просто уголовно-правовой охраны, а “сверхохраны”, закрепленной более чем в одном составе преступления – случай, уникальный для российского права. Отметим при этом не только пересечение объективных сторон составов преступлений, но и известную смысловую общность их объекта преступного посягательства, который можно было бы определить не просто как отношения в области охраны памяти об участниках Великой Отечественной войны, но как *сакрализованность этой памяти*, притом сделать это можно только косвенно, исходя из смысла диспозиций. Сказанное позволяет рассматривать эти преступления именно как своеобразную “частную” разновидность святотатства, которое не может быть определено прямо, в первую очередь из-за ограниченности юридической техники, о чем говорилось выше. Сами термины “святотатство”, “богохульство”, “кощунство” отсутствуют в российском уголовном праве и не различаются правоприменителями.

Ситуативная, порой поспешная реакция российского законодательства на те или иные ранее неизвестные отечественному праву явления, а также криминализация *ad hoc* тех или иных действий, артикулируемых как общественно опасные, не является чем-то новым – так, за 2010-е годы УК РФ был дополнен значительным количеством новелл. По словам Т.В. Непомнящей, “[б]ольшинство изменений УК РФ последних лет бессистемно, спорно и противоречиво. О том, что большинство изменений, внесенных в УК РФ, являются скорее негативными, чем позитивными, в последние годы пишут многие ученые-криминологи. По мнению большинства из них, в ныне действующей редакции Уголовный кодекс РФ утратил качество кодифицированного закона” (Непомнящая 2015: 91).

В качестве примера “экстренных” дополнений правовых норм можно вспомнить историю вокруг “групп смерти” в 2016–2017 гг., когда российский уголовный закон был дополнен ст. 110.1, 110.2 (“Склонение к совершению самоубийства или содействие совершению самоубийства”, “Организация деятельности, направленной на побуждение к совершению самоубийства”), диспозиции которых, хотя и не вполне совершенным образом, описывали различные формы преступной причастности к самоубийству (Малетина 2018: 141). Эти нормы были введены Федеральным законом от 07.06.2017 № 120-ФЗ; действовавшая до этих поправок норма ст. 110 УК РФ (“Доведение до самоубийства”) предпо-

лагала закрытый перечень деяний. Основным героем этой истории был так наз. Филипп Лис (Ф.А. Будейкин), деятельность которого продолжалась до ноября 2016 г., когда он был задержан и заключен под стражу. Таким образом, уголовное преследование в отношении него осуществлялось в условиях некоторого *недостатка уголовного закона*, который по такому случаю пришлось срочно дополнять¹⁹.

В исследуемом же нами случае имеет место, напротив, скорее *избыток уголовного закона* – правоприменитель имеет не только возможность привлечь виновное в осквернении памятников лицо к ответственности, но и избыточно широкие основания для этого.

Вопреки ожиданиям, правоприменительная практика по подобным делам чрезвычайно неоднородна: иногда виновные привлекаются к административной или уголовной ответственности, а иногда правоохранительная система никак не реагирует на произошедшее. Так, из 104 собранных нами случаев “осквернительных” манипуляций в отношении Вечных огней, в 18 виновные были привлечены к административной ответственности, в 49 – к уголовной, еще в 12 источники сообщали о проведении “доследственной проверки” или “полицейской проверки”²⁰, в одном случае никакой правоохранительной реакции не последовало, и, наконец, в 24 случаях реакция правоохранительных органов неизвестна.

Если говорить об административной ответственности, то в действиях правоохранителей была определенная логика: так, в шести случаях виновными были взрослые, и их привлекали за мелкое хулиганство по ст. 20.1 КоАП; в одном случае – по ст. 20.3 КоАП за публичное демонстрирование нацистской атрибутики: виновный нарисовал свастику на мемориале (№ 84); в девяти случаях, фигурантами которых были несовершеннолетние, их родителей (законных представителей) привлекли к ответственности по ст. 5.35 КоАП (неисполнение родителями или иными законными представителями несовершеннолетних обязанностей по содержанию и воспитанию несовершеннолетних). Еще в двух случаях о квалификации административного правонарушения в источниках не сообщалось.

Напротив, в тех случаях, когда виновные привлекались к уголовной ответственности, единообразия практик не наблюдалось: в 20 случаях их действия были квалифицированы как вандализм (ст. 214 УК), в 16 – как надругательство над телами умерших и местами их захоронения (ст. 244 УК), в девяти – как реабилитация нацизма (ст. 354.1 УК) и в трех – как уничтожение либо повреждение воинских захоронений, а также памятников, стел, обелисков, других мемориальных сооружений или объектов, увековечивающих память погибших при защите Отечества или его интересов либо посвященных дням воинской славы России (ст. 243.4 УК).

Еще более показательно то обстоятельство, что (по крайней мере в части случаев) фактические действия виновного лица (объективная сторона правонарушения) слабо коррелировали с их юридической квалификацией. Так, девушка, прикуривавшая от Вечного огня в Кисловодске (2016 г.), была признана виновной в мелком хулиганстве (№ 7). Другая девушка, совершившая аналогичное деяние в Комсомольске-на-Амуре (2021 г.), была привлечена уже к уголовной ответственности за вандализм (№ 68). Женщину, потушившую Вечный огонь и закидавшую его бутылками (Санкт-Петербург, 2020 г.), привлекли к административной ответственности (№ 38), а 20-летний студент из Находки, потушивший огонь и забросавший его землей с клумбы (2021 г.), стал фигурантом уголовного дела о вандализме (№ 79).

Можно увидеть отсутствие правового единообразия и в тех случаях, когда действия виновных носили более выраженный “святотатственный” характер. Например, двое мужчин, танцевавших на памятнике в Тамбове (2021 г.), стали фигурантами дела о мелком хулиганстве (№ 66), а в Ханты-Мансийске (2022 г.) аналогичное деяние повлекло возбуждение уже уголовного дела о реабилитации нацизма – его фигуранткой стала студентка из Замбии (№ 100); третьим примером в этом ряду может служить уголовное дело уже по ст. 244 УК (“Надругательства над телами умерших и местами их захоронения”) в отношении жителя с. Донское Ставропольского края, который в 2021 г. танцевал лезгинку у Вечного огня (№ 53).

Размышляя о возможных причинах подобного разнообразия практики, нужно отметить, что в ее складывании нечеткость и “резиновость” диспозиций ст. 243.4 и ч. 3 ст. 354.1 УК, безусловно, играют свою роль, поскольку в связи с этим возникает сложность в определении предмета и объема доказывания. Однако обнаруженное нами явление невозможно объяснить только этим. Напротив, заметно, что правоприменитель скорее избегает задействования имеющихся в его распоряжении “святотатственных” статей – ст. 243.4 и ч. 3 ст. 354.1.

Даже принимая во внимание ограниченность собранной нами базы данных, оценить реальные масштабы применения рассматриваемых статей мы можем. Так, согласно данным ГАС “Правосудие”²¹, отмечается 149 записей о применении ст. 354.1 УК “Реабилитация нацизма” (всех частей), причем в это число входят пересмотры вынесенных судебных решений во второй и кассационной инстанциях, которые учитываются как отдельные дела. Из этого числа 52 записи относятся к ч. 3 ст. 354.1 УК (“публичное оскорбление памяти защитников Отечества либо публичное унижение чести и достоинства ветерана Великой Отечественной войны”), 19 содержат текст судебного акта. Однако все эти случаи касаются высказываний в интернете, они не связаны непосредственно с манипуляциями с Вечным огнем и другими мемориалами – поэтому их тексты не могут быть предметом нашего исследования.

Уже приводившаяся выше ст. 243.4 УК РФ применяется еще реже. ГАС “Правосудие” содержит всего 17 записей о ее применении. Иными словами, можно констатировать, что ст. 243.4 и ч. 3 ст. 354.1 УК РФ применяются значительно реже, чем совершаются “святотатственные” посягательства на мемориальные объекты, связанные с Великой Отечественной войной в целом и на Вечный огонь в частности.

Несмотря на то что вид и размер назначенного наказания известны нам далеко не во всех случаях, можно отметить значимое отсутствие единства практики и в этом вопросе. В одном из 29 случаев, когда исход дела известен, виновные возместили ущерб в порядке гражданского судопроизводства, в шести – несовершеннолетних поставили на учет в КДН и/или с их родителями провели профилактические беседы, в одном – был назначен административный штраф, в двух – произведены административные аресты; из числа уголовных дел шесть были прекращены с назначением судебного штрафа (от 5 до 30 тыс. руб.), в одном – виновному назначены исправительные работы, в двух – ограничение свободы, в двух – суд приговорил к условному лишению свободы, наконец, еще в семи – к реальному лишению свободы на сроки от шести месяцев до трех лет.

Исследовательский интерес представляет и то, как нарратив о святотатстве воспроизводится в легальных текстах – не только в тексте уголовного закона, но и в принятых судебных решениях. Наилучшим образом это могут продемонстрировать приговоры по уголовным делам именно по вышеуказанным статьям. Если вновь обратиться к диспозиции ст. 243.4 УК РФ, можно увидеть, что состав этого преступления предусматривает умышленное “причинение ущерба

историко-культурному значению” объектов. Конечно, эта формулировка не синоним термина “святотатство”, поскольку она значительно шире; однако она не только допускает, но и прямо предписывает наказывать именно за покушение на сакрализованную память о прошлом. Соответственно, описание этой сакрализованности, способов ее осквернения и интерпретация действия как осквернительного должны находить свое отражение в тексте приговоров, как того требует уголовно-процессуальный закон.

В качестве примера рассмотрим текст приговора по уголовному делу № 1-426/2021, вынесенного Октябрьским районным судом г. Новороссийска 23.06.2021 г. в отношении Н. по п. “б” ч. 2 ст. 243.4 УК РФ²². Н. обвинялся в том, что, находясь в состоянии алкогольного опьянения, разбил бутылку о стелу памятника, установленного на месте высадки десанта на Малой Земле. Объективная сторона совершенного Н. преступления не была связана с Вечным огнем напрямую, однако, поскольку текстов приговоров по делам о таких манипуляциях (если они существуют в принципе) нет в открытом доступе, мы можем довольствоваться только наиболее близкой из возможных аналогий (в контексте чисто правового исследования, тем более в области уголовного права, такая аналогия была бы, разумеется, недопустима). В приговоре совершенное Н. деяние описывается следующим образом:

Н., являющийся гражданином Российской Федерации, обязанный соблюдать Конституцию Российской Федерации, в том числе заботиться о сохранении исторического и культурного наследия, беречь памятники истории и культуры... прибыл на участок берега Черного моря, расположенный под объектом культурного наследия федерального значения “Памятное место высадки десанта на Малой Земле”, увековечивающим память погибших при защите Отечества в период Великой Отечественной войны... совместно с А.²³, где они стали совместно распивать спиртные напитки.

Непосредственно, в ходе распития спиртных напитков, находясь в вышеуказанном месте, у Н., возник преступный умысел, направленный на причинение ущерба историко-культурному значению объекта культурного наследия в виде его механического повреждения в результате разбития о него стеклянных бутылок, а также морального оскорбления памяти граждан погибших при защите Отечества и его интересов в период Великой Отечественной войны (ГАС РФ “Правосудие”).

Поскольку данное преступление характеризуется только прямым умыслом, установление этого умысла (как важнейшего элемента субъективной стороны) в приговоре логично и понятно. Гораздо важнее, что правоприменитель (суд) описывает как часть этого умысла стремление к “моральному оскорблению памяти”, хотя оно избыточно для квалификации действий как преступных – достаточно уничтожения или повреждения мемориала. По-видимому, эту странную формулировку следует прочитывать именно как синоним “осквернения”, хотя остается не вполне понятным, почему не использовалось это слово, известное, как отмечалось выше, российскому уголовному закону. Особенно же обращает на себя внимание следующее уточнение:

При этом, Н. понимал, что в результате ударов бутылок о вышеуказанный объект культурного наследия федерального значения на нем могут образоваться сколы, что *приведет к существенному изменению исторической памяти* (курсив наш. – Н.П., Б.П.), и он не сможет использоваться по своему назначению без восстановления, так как образовавшиеся повреждения будут заметны при зрительном восприятии гражданами (Там же).

Именно эта курьезная, на первый взгляд, формулировка дает, как нам представляется, ключ к пониманию сущности святотатства в представлении “усредненного” российского правоприменителя. Сакральность охраняемой уголовным законом памяти в ее материальном измерении подразумевает неприкосновенность воплощающих ее вещей и их порядок – и если сами вещи или их порядок

нарушены, стало быть, они осквернены. В пользу этой версии свидетельствуют и другие аккумулированные нами в базе данных прецеденты: например, привлечение к ответственности за перемещение венков, бросание их в огонь, варку пищи на огне и т.п.

В связи с этим интересно отметить, что ущерб памятнику, причиненный действиями Н., определяется судом одновременно и как материальный, и как моральный.

В результате умышленных преступных действий Н., две стеклянные бутылки разбились об указанный объект культурного наследия федерального значения, и на нем образовались повреждения в виде скола плиты берегоукрепляющего откоса... чем причинил общий материальный ущерб на сумму 1830 рублей, а также ущерб историко-культурному значению указанного объекта, который не сможет использоваться по своему назначению без восстановления, так как образовавшиеся повреждения будут заметны при зрительном восприятии гражданами... а также оскорбил память граждан, погибших при защите Отечества и его интересов в период Великой Отечественной войны (Там же).

Однако из показаний директора ГБУК КК “Новороссийский исторический музей-заповедник” следует (хотя сколы в них и упоминаются), что учреждению причинен только моральный вред. В дальнейшем текст приговора полностью избегает каких-либо описаний действий Н. как оскорбительных, осквернительных или вообще с нравственной точки зрения неприемлемых, причем как в описательной, так и в мотивировочной частях.

Обратившись к показаниям ключевых фигурантов дела – самого Н. и свидетельницы А., которая находилась с Н. в месте совершения им преступления, – можно увидеть совершенно иную мотивировку действий виновника. Н. поясняет, что все произошло, когда они с А. распивали пиво возле памятника.

Так как А. находилась в грустно[м] состоянии, он стал говорить ей, что в психологии имеется такой метод психологической разгрузки, когда разбиваешь посуду и тому подобное, и становится лучше. Он стал снимать видеоролик, и бросил пустую бутылку пива в подъем, ведущий к стелле, от чего бутылка разбилась. Он не видел, образовались ли повреждения в месте, куда он выбросили бутылку. Далее, так как он купался в море в майке и трусах, они были мокрые, он решил их переодеть. Он зашел вглубь стеллы, залез на выступ подъема, ведущего к мемориалу, при этом его не было видно со стороны пляжа, где находились люди. Он стал переодеваться, снял трусы, а также как у него на телефоне играла музыка, и его не было видно, он стал танцевать и размахивать трусами над головой. При этом, его на камеру телефона снимала ФИО7. Далее, он сел на выступ, стал надевать штаны и своей рукой шлепнул себя по ягодице, тем самым создавая веселую обстановку, пытаясь развеселить ФИО7 (Там же).

Аналогичные (почти дословно совпадающие) показания дает и А. При этом оба поясняют, что, поскольку дело происходило ночью, они не понимали, что находятся на памятнике, расположенном прямо на морском берегу (А. уточняет также, что полагала, будто они находятся на пляже; поблизости купались и другие люди).

С учетом изложенного нам представляется уместным обратиться к вопросу о том, каким образом в тексте приговора конструируется утверждение о виновности Н. в преступлении, состав которого, как мы указывали выше, предусматривает специальную цель, наличие которой Н. отрицал²⁴. Однако мотивировочная часть приговора удивительно скупа на рассуждения об этом, сводя все к одной фразе:

Оценив в совокупности все исследованные доказательства, суд считает вину подсудимого Н. в совершении повреждения расположенного на территории Российской Федерации памятника, увековечивающего память погибших при защите Отечества и его интересов в период Великой Отечественной войны, в целях причинения ущерба историко-культурному значению такого объекта – доказанной (Там же).

Это очевидным образом отсылает нас к описательной части приговора; по логике такого утверждения, вывод о виновности Н. должен возникать из совокупности доказательств как сам собой разумеющийся. Доказательства, на которые ссылается суд, представляют собой показания (помимо перечисленных выше) матери Н., нескольких человек, смотревших видеозапись в его профиле в социальной сети, нескольких человек, купавшихся в море неподалеку, и, по-видимому, специалиста-криминалиста, принимавшего участие в осмотре места происшествия. Такие показания, очевидно, не способны ответить на вопрос о мотивах действий Н. – они свидетельствуют только о самих этих действиях.

Поэтому для нас наибольший интерес представляют протоколы двух следственных экспериментов и заключения двух экспертиз, на которые ссылается суд. Согласно трасологической экспертизе, “следы повреждений могли быть образованы как стеклянной бутылкой, так и любым другим твердым предметом, обладающим аналогичными характеристиками материала, из которого он был изготовлен” (Там же). В результате второй экспертизы был определен размер причиненного ущерба – 1830 руб. Однако в деле отсутствуют иные экспертизы (культурологические, исторические и т.п.), заключения которых позволяли бы тем или иным образом интерпретировать действия виновного как оскорбительные, – или же суд на них не ссылается.

Объяснительную функцию в доказательственной базе в какой-то степени выполняют протоколы следственных экспериментов, согласно которым,

с мест, где находились Н. и А. возможно увидеть и разглядеть рельеф с изображением солдат, матросов, изображенных на фасаде правой консоли, часть скульптуры в виде четырех солдат, одетых в одежду времен Великой Отечественной Войны, а также надпись “Волю свою, силы свои и кровь свою капля за каплей мы отдадим за счастье нашего народа, за тебя, горячо любимая родина”, “Клянемся своими боевыми знаменами, именем наших жен и детей, именем нашей любимой родины, клянемся выстоять в предстоящей схватке с врагом, перемолоть его силы”, расположенной с внутренней стороны вышеуказанного объекта²⁵ (Там же).

Из собранной совокупности доказательств – не требующей дополнительных объяснений с точки зрения суда – можно сделать вывод, что “святотатственность” посягательства очевидно вытекает из самих обстоятельств совершения преступления или, точнее говоря, обусловлена самим местом, где оно было совершено. Вопрос о виновности Н., таким образом, предreshается исходя из того факта, что место преступления – памятник погибшим защитникам Родины, поэтому никакие экспертизы и дополнительные исследования не нужны.

Парадоксальным образом все это вкупе с “умолчанием” суда об аморальности совершенного Н. поступка вовсе не свидетельствует о том, что этот поступок судом не воспринимался как святотатство. Скорее наоборот: для правоприменителя (следствия и суда) действия Н. безусловно являются святотатственными, о чем можно судить и по тому факту, что квалифицированы они были по специальной норме ст. 243.4 УК, а не как, например, вандализм. Такое умолчание подразумевает, что “святотатственность” действий Н. настолько очевидна (как то, что небо – голубое, а вода – жидкая), что нет особой необходимости останавливаться на ней подробно. В пользу этой гипотезы свидетельствует и то, что Н. было назначено наказание в виде реального лишения свободы сроком на шесть месяцев, а до суда он находился под стражей. При этом стоит отметить, что Н. не был ранее судим, имеет постоянное место жительства и положительные характеристики.

Вместо заключения: “мемориальное святотатство”

Проблематичность ситуации, возникающей при рассмотрении актов осквернения Вечного огня, заключается в том, что она допускает вольную интерпретацию: может рассматриваться и как святотатственные действия, оскорбляющие память о героях Великой Отечественной войны, и как общественная дискуссия качественно различающихся групп, одна из которых утверждает, что Вечный огонь – священный символ прошлого, а другая намеренно или ненамеренно это отрицает, считая его не сакрализованным объектом, а материальным и обращаюсь с ним как с обычным костром; таким образом, налицо сдвиг в восприятии Вечного огня. Соответственно, мы имеем дело с несколькими мнемоническими группами – носителями разных нарративных схем.

Без интервью с “осквернителями” и правоприменителями, собрать которые в сегодняшних российских реалиях практически невозможно, приведенное выше объяснение остается лишь гипотезой. В части описанных в СМИ случаев речь действительно может идти о намеренных действиях (напр., танцы у мемориала – № 100): ярлыки священной памяти о жертвах прошлого профанизируются, само прошлое отрицается, а государственная классификация священных символов оказывается для нарушителей неактуальной. Но в части случаев виновные, называемые СМИ мигрантами, бездомными, подростками, по разным причинам не считают значения государственных “ярлыков”.

Вероятно, пояснить ситуацию можно, используя понятие перформативности различий, о котором писал Н.В. Ссорин-Чайков, дополняя теорию описательной перформативности М. Каллона. Н.В. Ссорин-Чайков рассматривает понятия “товар” и “дар” и указывает, что перформативно само различие между рыночными и нерыночными отношениями и их “идентификация как действие не просто описывает, но создает отношения” (Ссорин-Чайков 2012: 62). В нашем случае перформативными для закрепления святотатственной нормы в законе оказываются действия СМИ и правоприменителей. В целом рассматриваемый процесс можно описать так: 1) акторы совершают публичные действия (физические или вербальные) по отношению к Вечному огню; 2) СМИ и публичные лица распознают эти действия как неконвенциональные социальному порядку и памяти о прошлом, закрепляя за ними определенные ярлыки и значения; 3) правоприменители, вписывая акторов этих неконвенциональных действий в процесс осквернения символов, связанных с памятованием о героях прошлого, формируют язык, на котором эти действия трактуются как кощунственные и совершенные с умыслом, а сами символы приобретают секулярную сакральность в нормативных актах, в том числе и в уголовном законе. В дальнейшем, согласно такой перформативности, меняется и интенциональность поведения акторов, которые, будучи включены в дискурсивное поле случаев осквернения Вечного огня и наказаны за это, совершают уже намеренные действия, связанные с осквернением государственных святынь²⁶.

Поскольку все эти разнородные акты равно интерпретируются правоприменителями как святотатственные, нам представляется уместным предложить для них общий термин “мемориальное святотатство”, под которым мы подразумеваем неконвенциональные действия с мемориальными комплексами и их элементами, в частности Вечным огнем, влекущие за собой репрессивные меры.

Благодарности

Благодарим за полезное обсуждение материалов к статье участников научного семинара “Blasphemy, Sacrilege, Desecration: Discourses, Narratives and

Practices” (Ереван, 25–26 октября 2022 г.), прежде всего Александра Агаджяна, Юлию Антонян, Михаила Немцева, Александра Панченко, Надежду Рычкову, Екатерину Хониневу. Отдельная благодарность редакторам журнала за работу со статьями.

Примечания

¹ Не все огни, связанные с памятованием погибших в Великой Отечественной войне, называются “вечными”. Согласно ч. 3 ст. 2 Закона РФ от 14.01.1993 № 4292-1 (в ред. от 01.05.2022) “Об увековечении памяти погибших при защите Отечества” (введена Федеральным законом от 19.07.2018 № 214-ФЗ), различаются “вечные огни” и “огни памяти”. Постоянно функционирующие объекты называются “Вечными огнями”, зажигаемые эпизодически – “огнями памяти”. В этом исследовании нас интересуют прежде всего “вечные огни”, расположенные в общественном пространстве, и различные действия с ними, которые не включаются в гражданскую ритуалистику.

² Мы не нашли точных данных о количестве Вечных огней в России. Цифры приводятся со слов главы Комитета Совета Федерации по экономической политике, растиражированных многочисленными СМИ (см. напр.: *Кеффер* 2022).

³ Описания празднования Дня Победы в 2013 г. на Пискаревском кладбище в Санкт-Петербурге см.: *Нерар, Дворкин* 2020.

⁴ См., напр., наблюдения М. Габовича о схожести паломничеств к святым местам и светских военно-мемориальных паломничеств (*Габович* 2020б: 404).

⁵ Собственно говоря, термин “богохульство” в его втором значении определяется как “оскорбление чего-л. дорогого, сокровенного для кого-л.” (Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С.А. Кузнецов. СПб.: Норинт, 1998 [первое издание]; цит. по изд. 2014 г.). В.И. Жельвис, рассуждая о применении этого термина, отмечает, что он используется в качестве определения для посягательств кого-либо на государственную идеологию (*Жельвис* 2015: 91).

⁶ Можно выделить и четвертый тип акторов – церковно-общественных деятелей (отчасти маргинальных), пытающихся переименовать “вечный огонь”. Они включались в диспут до 2015 г., рассуждая так: «Христиане оказались в ситуации “двоеверия”: с одной стороны, вечный огонь как закрепленный в литургической традиции образ ада, с другой стороны – сформированный советской властью образ памяти о погибших за Отечество воинах, важная часть многочисленных мемориальных комплексов. Можно ли примирить эти два огня? Или, точнее, “воцерковить” второй огонь?» (*Чапнин* 2015). С. Чапнин предлагал развести “священное” и “мемориальное” значения Вечного огня и закрепить это на уровне практик и законодательно, но поддержки предложение не получило.

⁷ Федеральный закон от 29.06.2013 № 136-ФЗ “О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан”.

⁸ Федеральный закон от 18.03.2019 № 27-ФЗ “О внесении изменений в Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях”.

⁹ Федеральный закон от 01.04.2020 № 100-ФЗ “О внесении изменений в Уголовный кодекс Российской Федерации и статьи 31 и 151 Уголовно-процессуального кодекса Российской Федерации”.

¹⁰ База данных размещена в репозитории Researchgate (https://www.researchgate.net/publication/368308057_Petrov_NV_Peigin_BS_Cases_of_Eternal_Flame_Desecration_in_Modern_Russia_Database_Moscow_2023) и является приложением к этой статье. Каждому случаю присвоен отдельный номер.

В статье в круглых скобках курсивом приводится порядковый номер кейса, соответствующий номеру в базе, напр.: (№ 2).

¹¹ См.: Мотренко 2020.

¹² См.: Васильев 2018.

¹³ Термин *affordances* впервые используется в психологии Дж. Гибсоном (Гибсон 1988: 13).

¹⁴ См.: Микуляк 2022; Смирнова 2022; Мотренко 2020.

¹⁵ Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1845 г. во Втором разделе устанавливало ответственность за богохульство (гл. 1 и 2), за кощунство (гл. 3) и за святотатство (включая разрытие могил) (гл. 4).

¹⁶ Федеральный закон от 07.04.2020 № 112-ФЗ “О внесении изменений в Уголовный кодекс Российской Федерации и Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации”.

¹⁷ Федеральный закон от 05.05.2014 № 128-ФЗ “О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации”.

¹⁸ Строго говоря, это серьезная проблема, которая требует решения: внесения корректировок в уголовный закон или, по крайней мере, однозначного осмысления в практике высших судов, которое ограничивало бы возможности произвольного правоприменения в каждом конкретном случае. Однако вопрос об этом выходит за рамки нашего исследования.

¹⁹ Мы намеренно оставляем за скобками вопрос о реальной общественной опасности так наз. суицидальных игр, который требует специального исследования.

²⁰ Вероятно, речь идет о проверке сообщения о преступлении в порядке ст. 144–145 УПК РФ.

²¹ Дата обращения к Базе данных судебных решений ГАС РФ “Правосудие” (bsr.sudrf.ru) здесь и далее – 10.05.2022.

²² В полном виде формулировка совершенного Н. преступления звучит громоздко: “Уничтожение либо повреждение расположенных на территории Российской Федерации или за ее пределами воинских захоронений, а также памятников, стел, обелисков, других мемориальных сооружений или объектов, увековечивающих память погибших при защите Отечества или его интересов либо посвященных дням воинской славы России (в том числе мемориальных музеев или памятных знаков на местах боевых действий), а равно памятников, других мемориальных сооружений или объектов, посвященных лицам, защищавшим Отечество или его интересы, в целях причинения ущерба историко-культурному значению таких объектов, совершенное в отношении воинских захоронений, а также памятников, стел, обелисков, других мемориальных сооружений или объектов, увековечивающих память погибших при защите Отечества или его интересов в период Великой Отечественной войны либо посвященных дням воинской славы России в этот период (в том числе мемориальных музеев или памятных знаков на местах боевых действий), а равно памятников, других мемориальных сооружений или объектов, посвященных лицам, защищавшим Отечество или его интересы в период Великой Отечественной войны”.

²³ Анонимизация фигурантов дела наша. В остальном тексты решений приводятся без изменений.

²⁴ Признавая, однако, себя виновным в совершении преступления. Поскольку в силу положений ч. 2 ст. 49 Конституции РФ, обвиняемый не обязан доказывать свою невиновность, такое признание само по себе не делает его виновным – это должно быть установлено судом в мотивировочной части приговора.

²⁵ Из процитированных в приговоре протоколов не следует с определенностью, в какое время суток проводились указанные следственные действия.

²⁶ Ср. случай в Истре, когда мужчина в 2011 г. в военно-историческом музее подошел к мемориалу “Рубеж Славы” и прикурил сигарету от Вечного огня. Соответствующее видео он выложил в соцсеть через 10 лет – в ноябре 2021 г. (№ 75).

Источники и материалы

Бастрыкин 2020 – Бастрыкин пообещал найти каждого, кто “куражится” на памяти о войне // РИА новости. 20.11.2020. <https://ria.ru/20201120/ratyat-1585492651.html>

Васильев 2018 – Васильев М. Как наказать негодяев, сознательно глумящихся над памятью павших // Экспресс газета. 07.05.2018. <https://www.eg.ru/society/523789/>

Кеффер 2022 – Кеффер Л. Совет федерации одобрил закон о бесплатном газе для Вечных огней // Коммерсантъ. 26.04.2022. <https://www.kommersant.ru/doc/5328095>

СРЯ 1999а – Словарь русского языка: В 4-х т. Т. 2, К–О / Гл. ред. А.П. Евгеньева. М.: Русский язык; Полиграфресурсы, 1999.

СРЯ 1999б – Словарь русского языка: В 4-х т. Т. 4, С–Я / Гл. ред. А.П. Евгеньева. М.: Русский язык; Полиграфресурсы, 1999.

Микуляк 2022 – Микуляк Л. Россиянина арестовали за осквернение Вечного огня // Lenta.ru. 29.05.2022. <https://lenta.ru/news/2022/05/29/fire/>

Мотренко 2020 – Мотренко Е. Все терпит: почему выходы у Вечного огня происходят все чаще // Известия. 19.12.2020. <https://iz.ru/1101717/elena-motrenko/vse-terpit-pochemu-vykhodki-u-vechnogo-ognia-proiskhodiat-vse-chashche>

Смирнова 2022 – Смирнова Л. Феодосийский пьяница напросился на три года колонии за глумление над Вечным огнем // Политнавигатор. 21.10.2022. <https://www.politnavigator.net/feodosijskijj-pyanica-naprosilsya-na-tri-goda-kolonii-za-glumlenie-nad-vechnym-ognjom.html>

Чапнин 2015 – Чапнин С. Три огня // Правмир. 13.05.2015. <https://www.pravmir.ru/tri-ognya>

Научная литература

Алимирзаев Э.А. К вопросу о специфике советского этапа развития уголовно-правовой охраны общественной нравственности в сфере социальной памяти общества // Вестник экономической безопасности. 2020а. № 4. С. 58–62. <https://doi.org/10.24411/2414-3995-2020-10230>

Алимирзаев Э.А. Развитие уголовно-правовых норм об ответственности за надругательство над телами умерших и местами их захоронения в не-кодифицированных период правового регулирования // Вестник Московского университета МВД России. 2020б. №. 6. С. 99–105. <https://doi.org/doi:10.24411/2073-0454-2020-10333>

Архипова А.С. и др. Пути российской инфодемии: от WhatsApp до Следственного комитета // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. № 6. С. 4–38.

Габович М. (ред.) Памятник и праздник: этнография Дня Победы. СПб.: Нестор-История, 2020а.

Габович М. Святой остров Трептов: постмигрантские и трансграничные военно-мемориальные практики в современном Берлине // Памятник и праздник: этнография Дня Победы / Под ред. М. Габовича. СПб.: Нестор-История, 2020б. С. 383–410.

- Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988.
- Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы: морфология и история. М.: Новое издательство, 2004.
- Дубин Б.В. Память, война, память о войне. Конструирование прошлого в социальной практике последних десятилетий // Отечественные записки. 2008. № 4 (43). С. 6–21.
- Жельвис В.И. Богохульство как речевой жанр // Жанры речи. 2015. № 2 (12). С. 90–95.
- Исмаилов Р.А. Совершенствование дифференциации уголовной ответственности за надругательство над телами умерших и местами их захоронения // Научный портал МВД России. 2016. № 2 (34). С. 15–20.
- Костюкевич К.А., Хан А.А. К вопросу о привлечении к уголовной ответственности иностранных лиц, совершивших преступление, предусмотренное статьей 243.4 УК РФ // Закон и право. 2021. № 1. С. 189–191. <https://doi.org/10.24412/2073-3313-2021-1-189-191>
- Макарова Ю.В. Проблема правопонимания осквернения предметов – носителей социальной памяти об умершем в современной доктрине уголовного права Российской Федерации // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2019. № 1 (2). С. 196–207.
- Малетина М.А. Преступная причастность к самоубийству несовершеннолетних: сравнительно-правовой анализ законодательства России, стран СНГ и Балтии // Уголовная юстиция. 2018. № 11. С. 141–144.
- Микиртумов И.Б. Риторика оскорбленных чувств // РАЦИО.ru. 2016. Т. 17. № 2. С. 80–101. <https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/eb6/%D0%9C%D0%B8%D0%BA%D0%B8%D1%80%D1%82%D1%83%D0%BC%D0%BE%D0%B2%D0%A0%D0%B8%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%BA%D0%B0.pdf>
- Миллеров Е.В. Охрана общественной нравственности в контексте правоохранительных функций органов внутренних дел России // Северо-Кавказский юридический вестник. 2021. № 1. С. 136–141. <https://doi.org/10.22394/2074-7306-2021-1-1-136-141>.
- Москалев Г.Л. Охрана исторической правды: новая задача российского права // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2022. Т. 15. № 8. С. 1070–1081. <https://doi.org/10.17516/1997-1370-0910>
- Непомнящая Т.В. Современная российская уголовная политика: проблемы правотворчества и правоприменения // Вестник Томского государственного университета. Право. 2015. № 2 (16). С. 86–94.
- Нерар Ф.-К., Дворкин А. “Но разве от этого легче?” Критические заметки о мероприятиях в память о Великой Отечественной войне в Санкт-Петербурге (2013 г.) // Памятник и праздник: этнография Дня Победы / Под ред. М. Габовича. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 62–80.
- Радченко Д.А. Бабы нестер крокодила: право на интерпретацию памятника // Фольклор и антропология города. 2019. Т. 2. №1–2. С. 230–255.
- Ригль А. Современный культ памятников: его сущность и возникновение. М.: V-A-C Press, 2018.
- Сазонов Е.А. Феномен “желтой прессы” // Научно-культурологический журнал Relga. 2005. № 7 (109). <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=497&level1=main&level2=articles>
- Ссорин-Чайков Н.В. Медвежья шкура и макароны: о социальной жизни вещей в сибирском совхозе и перформативности различий дара и товара // Экономическая социология. 2012. № 2. С. 59–81.

- Токарев С.А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования // Этнографическое обозрение. 1980. № 3. С. 26–36.
- Юдкина А. “Памятник без памяти”: первый Вечный огонь в СССР // Неприкосновенный запас. 2015. № 3 (101). С. 112–134.
- Asad T. Reflections on Blasphemy and Secular Criticism // Religion: Beyond a Concept / Ed. H. de Vries. N.Y.: Fordham University Press, 2008. P. 580–609.
- Boltanski L., Thévenot L. The Sociology of Critical Capacity // European Journal of Social Theory. 1999. Vol. 2. № 3. P. 359–377.
- Genrikh N.V. Culture and criminalization: independence and mutual influence // Правосудие/Justice. 2020. Т. 2. № 4. С. 176–196. <https://doi.org/10.37399/2686-9241.2020.4.176-196>
- Glassner B. The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things. N.Y.: Basic Books, 1999.
- Oushakine S.A. Remembering in Public: On the Affective Management of History // Ab Imperio. 2013. № 1. P. 271–302.
- Warner E., Adonyeva S. We Remember, We Love, We Grieve. Madison: The University of Wisconsin Press, 2021.
- Wertsch J.V. Collective Memory and Narrative Templates // Social Research. Vol. 75. № 1. 2008. P. 133–156.
- Wertsch J.V. Collective Memory // Memory in Mind and Culture / Eds. P. Boyer and J.V. Wertsch. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 117–137.
- Wertsch J.V. Texts of Memory and Texts of History // L2 Journal. 2012. № 1 (4). P. 9–20.
- Winter J. Sites of Memory, Sites of Mourning. Cambridge: Canto Classics, 2014.

Research Article

Petrov, N.V., and B.S. Peigin. The Sacralization of the Secular in Contemporary Russia: The “Desecration” of the Eternal Flame [Sakralizatsiia sekuliarnogo v sovremennoi Rossii: “oskvernenie” Vechnogo ognia]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 66–92. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020045> EDN: QQOWZO ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Nikita Petrov | <http://orcid.org/0000-0002-2467-9535> | nik.vik.petrov@gmail.com | Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82 Vernadsky prospect, Moscow, 119571, Russia) | European University at St. Petersburg (6/1A Gagarinskaya Str., 191187, St. Petersburg, Russia)

Boris Peigin | <http://orcid.org/0000-0002-2467-9535> | shtyr@eu.spb.ru | Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82 Vernadsky prospect, Moscow, 119571, Russia)

Keywords

desecration, eternal flame, blasphemy, law, secular sacred, norm, narrative, modern Russia

Abstract

The article examines more than 100 cases of “desecration” of the Eternal Flame in Russia in the 2010s–2020s. In the context of criminal cases involving blasphemy and desecration of holy places, starting with the “Pussy Riot case”, the cases of the “desecration” of the Eternal Flame allow us to see, first, how the arguments and

language used by the media and law enforcement in the legal discussion regarding the secular sacred are shaped; and second, how the shift from the symbolic to the material occurs in relation to symbols of memory in contemporary Russian society. The article shows how and on what grounds perpetrators of such behavior are prosecuted in contemporary Russia, and what penalties are imposed on them. Despite the presence of special norms on such deeds in the Russian criminal law, they are in some cases qualified by law enforcers with their use, in others as vandalism or desecration of the bodies of the dead and their burial places, in still others as administrative offences. Law enforcers in all cases clearly read their meaning (as an attempt on the sacred), but the Russian law lacks a legal definition of “desecration” (if the term itself exists), which apparently leads to the use of different norms to punish those responsible. Since these actions are interpreted by law enforcers as sacrilegious, it seems appropriate for us to propose for them the general term “memorial sacrilege”, by which we mean unconventional actions with memorial complexes and their elements, in particular the Eternal Flames, entailing the use of repression.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 21-18-00508]

References

- Alimirzaev, E.A. 2020. K voprosu o spetsifike sovetskogo etapa razvitiia ugolovno-pravovoi okhrany obshchestvennoi nravstvennosti v sfere sotsial'noi pamiati obshchestva [To the Question About the Specificity of the Soviet Criminal Protection of Public Morality Development Stage in the Sphere of Social Memory of Society]. *Vestnik ekonomicheskoi bezopasnosti* 4: 58–62. <https://doi.org/10.24411/2414-3995-2020-10230>
- Alimirzaev, E.A. 2020. Razvitie ugolovno-pravovykh norm ob otvetstvennosti za nadrugatel'stvo nad telami umershih i mestami ikh zakhoroneniia v nekodifitsirovannykh period pravovogo regulirovaniia [Development of Criminal Law About Responsibility for Violation over the Bodies of the Dead and the Places of their Burial in Uncodified Period Legal Regulation]. *Vestnik Moskovskogo universiteta MVD Rossii* 6: 99–105. <https://doi.org/doi:10.24411/2073-0454-2020-10333>
- Arkhipova, A.S., et al. 2020. Puti rossiiskoi infodemii: ot WhatsApp do Sledstvennogo komiteta [Specifics of Infodemic in Russia: From WhatsApp to the Investigative Committee]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 6: 4–38. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.6.1778>.
- Asad, T. 2008. Reflections on Blasphemy and Secular Criticism. In *Religion: Beyond a Concept*, edited by H. de Vries, 580–609. New York: Fordham University Press.
- Boltanski, L., and L. Thévenot. 1999. The Sociology of Critical Capacity. *European Journal of Social Theory* 2 (3): 359–377.
- Dubin, B.V. 2008. Pamiat', voina, pamiat' o voine. Konstruirovaniie proshlogo v sotsial'noi praktike poslednikh desiatiletii [Memory, War and War Memory: Constructing the Past in Social Practices of Recent Decades]. *Otechestvennye zapiski* 4 (43): 6–21.
- Gabovich, M., ed. 2020. *Pamiatnik i prazdnik: etnografiia Dnia Pobedy* [Monument and Holiday: An Ethnography of Victory Day]. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.
- Gabovich, M. 2020. Sviatoi ostrov Treptov: postmigrantskie i transgranichnye voenno-memorial'nye praktiki v sovremennom Berline [The Holy Island of Treptow: Postmigrant and Cross-border War Memorial Practices in Contemporary Berlin]. In *Pamiatnik i prazdnik: etnografiia Dnia Pobedy*

- [Monument and Holiday: An Ethnography of Victory Day], edited by M. Gabovich, 383–410. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.
- Genrikh, N.V. 2020. Culture and Criminalization: Independence and Mutual Influence. *Pravosudie/Justice* 2 (4): 176–196. <https://doi.org/10.37399/2686-9241.2020.4.176-196>
- Gibson, J. 1988. *Ekologicheskii podkhod k zritel'nomu vospriiatiiu* [The Ecological Approach to Visual Perception]. Moscow: Progress.
- Ginzburg, C. 2004. *Mify – emblemy – primety: morfologiya i istoriya* [Myths – Emblems – Notes: Morphology and History]. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Glassner, B. 1999. *The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things*. New York: Basic Books.
- Ismagilov, R.A. 2016. Sovershenstvovanie differentsiatsii ugolovnoi otvetstvennosti za nadrugatel'stvo na telami umershih i mestami ikh zakhoroneniia [Improving the Differentiation of Criminal Liability for Desecration of the Bodies of the Dead and Their Burial Places]. *Nauchnyi portal MVD Rossii* 2 (34): 15–20.
- Kostyukevich, K.A., and A.A. Khan. 2021. K voprosu o privilechenii k ugolovnoi otvetstvennosti inostrannykh lits, sovershivshikh prestuplenie, predusmotrennoe stat'e 243.4 UK RF [On the Issue of Bringing to Criminal Responsibility Foreign Persons Who Have Committed a Crime Under Article 243.4 of the Criminal Code of the Russian Federation]. *Zakon i pravo* 1: 189–191. <https://doi.org/10.24412/2073-3313-2021-1-189-191>
- Makarova, Y.V. 2019. Problema pravoponimaniia oskverneniia predmetov – nositelei sotsial'noi pamiati ob umershem v sovremennoi doktrine ugolovnogo prava Rossiiskoi Federatsii [Problem of Right Understanding of Defilement of Objects-Carriers of Social Memory of the Dead in the Modern Doctrine Criminal Law of the Russian Federation]. *Vestnik Volzhskogo universiteta im. V. N. Tatishcheva* 1 (2): 196–207.
- Maletina, M.A. 2018. Prestupnaia prichastnost' k samoubiistvu nesovershennoletnikh: sravnitel'no-pravovoi analiz zakonodatel'stva Rossii, stran SNG i Baltii [Criminal Involvement in Juvenile Suicide: Comparative and Legal Analysis of Legislations of Russia, CIS and Baltic States]. *Ugolovnaia yustitsiia* 11: 141–144.
- Mikirtumov, I.B. 2016. Ritorika oskorblennykh chuvstv [Rhetoric of Insulted Feelings]. *RATsIO.ru* 17 (2): 80–101. https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/eb6/%D0%9C%D0%B8%D0%BA%D0%B8%D1%80%D1%82%D1%83%D0%BC%D0%BE%D0%B2_%D0%A0%D0%B8%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%BA%D0%B0.pdf
- Millerov, E.V. 2021. Okhrana obshchestvennoi нравstvennosti v kontekste pravookhranitel'nykh funktsii organov vnutrennikh del Rossii [Protection of Public Morals in the Context of Law Enforcement Functions Internal Affairs of Russia]. *Severo-Kavkazskii yuridicheskii vestnik* 1: 136–141. <https://doi.org/10.22394/2074-7306-2021-1-1-136-141>
- Moskalev, G.V. 2022. Okhrana istoricheskoi pravdy: novaia zadacha rossiiskogo prava [Protection of Historical Truth: A New Task of Russian Law]. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 15 (8): 1070–1081 <https://doi.org/10.17516/1997-1370-0910>
- Nepomniashchaia, T.V. 2015. Sovremennaiia rossiiskaia ugolovnaia politika: problemy pravotvorchestva i pravoprimeneniia [Modern Russian Criminal Policy: The Problems of Law Making and Law Enforcement]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Pravo* 2 (16): 86–94.
- Nérard, F.-X., and A. Dvorkin. 2020. “No razve ot etogo legche?” Kriticheskie zametki o meropriiatiakh v pamiat' o Velikoi Otechestvennoi voine v Sankt-Peterburge (2013 g.) [“But Does That Make It Any Easier?” Critical Notes on Events in

- Memory of the Great Patriotic War in St. Petersburg (2013)]. In *Pamiatnik i prazdnik: etnografiia Dnia Pobedy* [Monument and Holiday: An Ethnography of Victory Day], edited by M. Gabovich, 62–80. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.
- Oushakine, S.A. 2013. Remembering in Public: On the Affective Management of History. *Ab Imperio* 1: 271–302.
- Radchenko, D.A. 2019. Baby zhariat krokodila: pravo na interpretatsiiu pamiatnika [The Women A-frying a Crocodile: The Right to Interpret a Monument]. *Urban Folklore & Anthropology* 2 (1–2): 230–255.
- Riegl, A. 2018. *Sovremennyi kul't pamiatnikov: ego sushchnost' i vozniknovenie* [The Modern Cult of Monuments: Its Character and Origin]. Moscow: V-A-C Press.
- Sazonov, E.A. 2005. Fenomen “zheltoi pressy” [The “Yellow Press” Phenomenon]. *Nauchno-kul'turologicheskii zhurnal Relga* 7 (109). <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=497&level1=main&level2=articles>
- Ssorin-Chaikov, N.V. 2012. Medvezh'ia shkura i makarony: o sotsial'noi zhizni veshchei v sibirskom sovkhوزه i performativnosti razlichii dara i tovara [Bear Skins and Macaroni: On Social Life of Things in a Siberian State Collective, and on the Performativity of Gift and Commodity Distinctions]. *Ekonomicheskaiia sotsiologiya* 2: 59–81.
- Tokarev, S.A. 1980. Obychai i obriady kak ob'ekt etnograficheskogo issledovaniia [Customs and Rituals as an Object of Ethnographic Research]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 26–36.
- Warner, E. and S. Adonyeva. 2021. *We Remember, We Love, We Grieve*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Wertsch, J.V. 2008. Collective Memory and Narrative Templates. *Social Research* 75 (1): 133–156.
- Wertsch, J.V. 2009. Collective Memory. In *Memory in Mind and Culture*, edited by P. Boyer and J.V. Wertsch, 117–137. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wertsch, J.V. 2012. Texts of Memory and Texts of History. *L2 Journal* 4 (1): 9–20.
- Winter, J. 2014. *Sites of Memory, Sites of Mourning*. Cambridge: Canto Classics.
- Yudkina, A. 2015. “Pamiatnik bez pamiati”: pervyii Vechnyi ogon' v SSSR [“Monument Without Memory”: The First Eternal Flame in the USSR]. *Neprikosnovennyi zapas* 3 (101): 112–134.
- Zhel'vis, V.I. 2015. Bogokhul'stvo kak rechevoi zhanr [Blasphemy as a Speech Genre]. *Zhanry rechi* 2 (12): 90–95.

“ТРОГАТЬ ЭТО КЛАДБИЩЕ – КОШУНСТВО”: КАК АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ РАСКОПКИ МОГУТ ОСКОРБИТЬ ЧУВСТВА ВЕРУЮЩИХ И УКРЕПИТЬ ЭТНОРЕЛИГИОЗНУЮ ИДЕНТИЧНОСТЬ В СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ – АЛАНИИ

С.А. Штырков

Сергей Анатольевич Штырков | <http://orcid.org/0000-0002-1664-3575> | shtyr@eu.spb.ru |
к. и. н., старший научный сотрудник | Европейский университет в Санкт-Петербурге
(ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Ключевые слова

Северная Осетия – Алания, кошунство, оскорбление чувств верующих, нативизм, религиозная онтология, археология

Аннотация

В 2020 г. в Республике Северная Осетия – Алания начались раскопки грунтового могильника около средневековой часовни в с. Нузал. Этот архитектурный объект очень важен для исторической памяти осетин, так как считается усыпальницей Ос-Багатара, последнего царя независимого средневекового государства предков осетин – алан. Кроме того, это небольшое здание вписано в качестве очень важного элемента в два конкурирующих нарратива об истинной этнической религии осетин. Православными часовня в с. Нузал трактуется как древняя христианская святыня (поскольку там сохранились средневековые церковные фрески), а осетинскими религиозными нативистами – как дохристианский объект, незаконно апроприированный христианами миссионерами. Когда начались раскопки, часть нативистов заявила, что эти работы являются кошунством. В статье рассматривается, как работает дискурс “оскорбления религиозных чувств”, когда акт трансгрессии порождается скорее творческим воображением оскорбленных людей, нежели намеренными действиями предполагаемых кошунников. Более того, эти чувства могут стимулировать укрепление этнорелигиозных идентичностей, остающихся плохо артикулированными вне этих драматических событий.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00508]

Статья поступила 24.11.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 15.03.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Штырков С.А. “Трогать это кладбище – кошунство”: как археологические раскопки могут оскорбить чувства верующих и укрепить этнорелигиозную идентичность в Северной Осетии – Алании // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 2. С. 93–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020057> EDN: QUYLTU

Shtyrkov, S.A. 2023. “Trogat’ eto kladbishche – koshchunstvo”: kak arkhelogicheskie raskopki mogut oskorbit’ chuvstva veruiushchikh i ukrepit’ etnoreligioznuiu identichnost’ v Severnoi Osetii – Alanii [It Is “Blasphemy to Touch This Burial”: How Archaeologists Can Hurt the Feelings of Believers and Strengthen the Ethnic-Religious Identity in the North Ossetia – Alania]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 93–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020057> EDN: QUYLTU

В конце сентября 2020 г. сотни жителей северокавказской республики Северная Осетия получили странное голосовое сообщение через мессенджер WhatsApp. Речь шла о неких земляных работах вокруг известного памятника средневековой архитектуры – часовни в с. Нузал (осет. *Нузалы аргъуан*, букв. “нузальская церковь”)¹:

Те могилы, которые разграблены, [в них] нет костей. Не могут найти кости. Их по ходу куда-то вывозят для чего-то. Понимаешь как. Вот просто под носом. Пока мы спим, пока мы спим, идет просто осквернение и расхищение <...> идет осквернение могил предков. Хуже вот этого нету для осетина. Вот хуже, чем тронуть могилы предков, просто нету и быть не может. Со скифских времен это так. Это сейчас просто идет. И причем копают вообще другие люди, а руководят работами вообще, елки-палки, ж*ды, понимаешь? Ж*ды, которые на службе РПЦ. Вот говоря откровенно и своим языком – правду говоря, ж*ды руководят работами краснодарских археологов. Под руководством, короче, ж*дов, которые работают на РПЦ. Вот так вот. В общем, РПЦ, епархия за этим всем стоит. <...> Чем больше осетин об этом узнает, тем будет лучше. Нужен резонанс, и нужно, чтоб народ весь встал и выгнал их отсюда, чтобы они вернули кости на место и мы их захоронили обратно.

Из обращения было ясно, что имелись в виду раскопки древних захоронений, проводимые, согласно распространенному мнению, по инициативе местной епархии Русской православной церкви (на самом деле это не совсем так: реставрация самой часовни была инициирована епархией, а археологические работы – Комитетом по охране и использованию объектов культурного наследия Республики Северная Осетия – Алания). Кроме того, для многих было очевидно, что отправивший сообщение принадлежит к религиозному движению “традиционалистов” (последнее называют по-разному: *Ирон дин* [“осетинская религия”], *Æцаг дин* [“истинная религия”], *Уацдин* [“истинная религия”] и т.д.)². Это движение нельзя назвать хорошо структурированным. Хотя существует несколько официально зарегистрированных общин осетинской этнической веры, мы имеем дело с полем социального взаимодействия, расположенным в значительной степени в социальных сетях. Движение не имеет четких границ, но в нем можно выделить ряд ярких проектов, фигур и/или групп, которые поддерживают/не поддерживают друг друга в зависимости от ситуации. Для представителей этих кругов характерно критичное отношение к православной церкви, проявляющееся в разных формах – от едких насмешек до яростных обвинений, как это было в приведенном выше голосовом сообщении.

Прежде чем описывать последовавшие за этим события, необходимо сказать несколько слов о религиозной идентичности осетин. С точки зрения стороннего наблюдателя (назовем это “взглядом из Москвы”), большинство жителей республики, включая осетин, – православные, есть здесь и не очень значительное, но хорошо заметное в публичном пространстве мусульманское меньшинство. Однако данные разных опросов о количестве сторонников той или иной религии могут отличаться, и число православных верующих может колебаться от 35 до 85%. Дело в том, что в последние полтора десятилетия респондентам как вариант ответа о религиозной принадлежности предлагается “традиционная вера (или религия) предков”. Его внесение в анкеты – результат достаточно энергичной деятельности упомянутых традиционалистов, которые не только убеждали социологов в том, что их движение представляет собой настоящую религию, но и, как мне известно, сами инициировали некоторые подобные опросы и в ходе них среди прочего объясняли респондентам, что значит “исповедовать веру предков”.

Необходимость в таких разъяснениях возникает потому, что многие осетины не видят большой проблемы в том, чтобы быть православным и “исповедовать веру предков” одновременно – для многих эти две идентичности не

являются взаимоисключающими, как, например, принадлежность к исламу и христианству (так, в большинстве социальных контекстов, нельзя представить, что человек может быть одновременно христианином и мусульманином или, скажем, православным и католиком). Но для традиционалистов это “наложение” кажется грубым нарушением принципа исключаящей религиозной идентичности, который они переняли от “основных” религий (по этому вопросу см.: Brož 2009). Они считают, что человек, который не видит проблемы в том, чтобы называть себя православным и в то же время исполнять традиционные ритуалы, совершает ошибку и лишает “веру предков” статуса полноценной религии, низводя ее до уровня разрозненного набора “верований и обычаев”. Для нативистов естественным положением дел было бы признание большинством осетин, что у них как у народа есть своя этническая религия и они должны ее придерживаться. Дальше остается только обнаружить эту религию в привычных реалиях своей жизни и начать (или продолжить) исповедовать эту религию уже осознанно.

Возвращение к вере (или в определенном смысле обращение в веру) предков в данном контексте означает, что осетины, многие из которых считают себя православными, должны отказаться от христианства. Оно, согласно убеждениям традиционалистов, является религией чужаков (в этой среде распространена идея, согласно которой христианство придумали евреи, дабы использовать его для порабощения народов мира). Однако, по мнению осетинских нативистов, их православным согражданам не нужно ничего делать специально, чтобы перестать быть христианами. Тем более что большинство осетин (и это характерно для России в целом) воспринимают “свое” православие скорее как “викарную религию”, т.е. что-то в теории важное, но не очень часто используемое, а потому переданное для хранения религиозным профессионалам, которые “занимаются” религией в местах, где обычным людям нет необходимости часто бывать (Davie 2007). Таким осетинам достаточно признаться себе в том, что их родная культура является нехристианской в своей основе и что, придерживаясь традиций своих предков, они действуют как нехристиане. Иными словами, вопрос о религиозной идентичности осетин – по сути, вопрос о том, какая религия лежит в основе их этнических традиций. Это можно определить, выяснив, какую религию исповедовали предки, от которых сегодняшние осетины получили в наследство свою культуру.

То, как нативисты смотрят на эту ситуацию, определяется их представлениями о социальной природе настоящей религии. Они явно не готовы поверить, что таковой является религия, предполагающая “принадлежность к ней без веры в ее догматы” (“belonging without believing”)³ (хотя можно сказать, что эта ситуация характерна для обществ не только позднего модерна, но и более ранних эпох, когда принятие человеком определенной веры часто было вопросом его политической лояльности, а не личных убеждений [Khodarkovsky 1996; ср.: Esders 2012]). Традиционалисты убеждены, что настоящая религия предполагает жесткую взаимосвязь между определенными верованиями, практиками и идентичностью. Мне не раз приходилось быть свидетелем того, как нативисты убеждали людей, исполняющих осетинские обряды, что в данный момент они практикуют осетинскую этническую религию, хотя, как это ни прискорбно, сами этого не осознают. Когда же “сознательные” христиане совершают осетинские традиционные обряды, они, согласно этой точке зрения, фактически делают то, что их религия – христианство – делать не позволяет, т.е. участвуют в отправлении чуждого им культа. При таком взгляде на вещи получается, что христиане не только отступают от своей религии, но и присваивают не принадлежащее им имущество (элементы осетинской религии).

Этот принцип тесной связи практик, идей и идентичности, который и лежит в основе настоящей религии, традиционалисты смело проецируют в прошлое. Именно поэтому раскопки любого средневекового могильника важны, так как могут принести доказательства в пользу той или иной точки зрения: если в древних могилах будут найдены христианские артефакты, это будет свидетельствовать о том, что погребенные верили в Христа, а если их не найдут – что они в него не верили.

Возвращаясь к вышеупомянутому откровенно алармистскому голосовому сообщению, можно сказать, что оно принесло желаемый для его автора результат. Несколько десятков молодых людей прибыли на место раскопок и попытались остановить работы, утверждая, что у археологов нет необходимых разрешений на их проведение. Дело дошло практически до рукоприкладства. Но вскоре выяснилось, что у археологов есть все документы и они имеют право и даже должны проводить раскопки могильника в с. Нузал. После этого последовали заявления некоторых местных экспертов о том, что традиционалисты, будучи глубоко невежественными людьми, ненавидящими археологию и вообще академическую науку, позорят свой народ и республику и т.д. Ситуация с раскопками стала началом очередного витка дебатов вокруг вопросов истории христианства в Осетии и религиозной идентичности осетин⁴. Она затронула очень болезненную тему как для руководства республики, так и для многих ее жителей: ведь до недавнего времени им казалось, что в Северной Осетии, с населением около 700 тыс. человек, нет и не может быть места межрелигиозным распрям.

Согласно самой распространенной версии истории религии в Осетии, предки осетин, аланы, приняли христианство от византийских миссионеров в начале X в. (*Kouznetsov, Lebedynsky* 2005: 175–182). Через несколько веков из-за вражеских нашествий регулярная церковная жизнь в большинстве мест, в которых сейчас живут осетины, прекратилась. С XVIII в. Российская империя, пришедшая на Кавказ, стала устанавливать церковные структуры заново, и, если можно так выразиться, христианство пришло в этот край еще раз. Несмотря на разрыв в истории присутствия церкви в Осетии, факт крещения алан очень важен для государственной политики республики, так как он представляет “православных” со времен Средневековья осетин естественными союзниками своих единоверцев – русских – в регионе, населенном преимущественно мусульманскими народами. Даже история о том, как осетины стали подданными Российской империи, до недавнего времени представляла собой довольно прямолинейное повествование о добровольном вхождении этого народа в ее состав. И эта добровольность, предполагающая наличие особых доверительных отношений с Россией, должна отличать осетин от соседних кавказских народов, которые были включены в число подданных империи силой оружия. В этом контексте любое замечание о религиозной идентичности осетин и месте православия в республике относится, по крайней мере потенциально, к вопросу об основаниях лояльности республики федеральному центру. В то же время это касается, как уже было сказано, и проблемы оснований этнической идентичности самих осетин.

Итак, согласно официальному историческому нарративу, предки осетин – аланы – приняли православную веру от византийцев много веков назад. В 2022 г. в республике отмечалось 1100-летие крещения Алании, и из Москвы были получены деньги на подготовку к этому важному событию. Большая их часть пошла на восстановление средневековых христианских памятников, что сделало бы историческое присутствие православия на осетинской земле более наглядным и визуально убедительным.

Кстати, автор упомянутого выше сообщения в WhatsApp действительно был прав (по крайней мере частично): реставрация часовни в с. Нузал проводилась по инициативе местной православной епархии, поскольку была частью программы подготовки к памятной дате. И особое внимание к этому объекту со стороны епархиального руководства вполне понятно. Дело в том, что он очень важен для исторического воображения осетин, так как многие считают его могилой Ос-Багатара – последнего царя независимого средневекового государства алан. Найденные в ходе реставрационных работ могилы вокруг часовни были восприняты некоторыми как “царское кладбище” или некрополь царских дружинников. В любом случае обнаружение могильника повысило статус часовни как национальной святыни, само существование которой служит для многих не только свидетельством былого величия их предков, но и подразумеваемым свидетельством легитимности осетинской государственности⁵.

Тот факт, что православная институция получила право на проведение работ на таком важном объекте, не понравился традиционалистам. Они придерживаются мнения, согласно которому этот объект изначально был царской усыпальницей, не имевшей к церкви никакого отношения, а часовню из нее сделали православные миссионеры гораздо позже⁶. Но, так или иначе, благодаря прекрасным фрескам часовня в Нузале воспринимается как памятник средневекового христианства. Поэтому неудивительно, что за ее восстановление отвечала епархия. Однако изначально вскрывать древние захоронения не планировалось. Реставраторы почти случайно наткнулись на могильник, и его пришлось раскапывать в аварийном порядке спешно нанятым археологам. Без этого реставрационные работы, в соответствии с требованиями законодательства, не могли быть продолжены.

Археологи, приехавшие из соседнего Краснодарского края, и представить себе не могли, насколько сложен политический контекст их работы. Поэтому они были крайне удивлены как агрессивной реакцией некоторых осетин, так и подозрениями, что они, археологи, были наняты, чтобы подбросить “христианские артефакты” в древние могилы (якобы для “христианизации” родственников и/или воинов последнего аланского царя и, таким образом, эпического прошлого всего этого народа⁷). Не менее странно для участников экспедиции звучало обвинение в том, будто они оскверняют могилы чьих-то предков: эти могилы никто не почитал, потому что о них просто никто не знал. Территорию могильника закрывали более поздние грунтовые слои, и погребения, находившиеся на центральной площади селения, были практически незаметны. Еще одной причиной для возмущения было то, что некоторые археологи работали на раскопе в шортах, что для них было вполне привычно, но вызывало естественное возмущение в республике, где многие считают ношение подобной одежды взрослыми в общественных местах (а тем более на кладбище) неприличным. Но в любом случае мы можем говорить о том, что акт осквернения был порожден скорее творческим воображением возмущенных людей, нежели намеренными действиями предполагаемых осквернителей (*Favret-Saada* 1992: 258).

Но как бы там ни было, общественное мнение республики было взбудоражено развернувшимися событиями. В дискуссию оказались втянуты ученые, чиновники, журналисты, активисты самых разных движений и организаций. В какой-то момент традиционалисты, спровоцировавшие эти дебаты и столкнувшиеся с тем, что их требования прекратить раскопки не легитимны как с точки зрения российского законодательства, так и с позиции политической и культурной элиты Северной Осетии, решили не сдаваться. На новом этапе их протест выразился в жестком требовании вернуть найденные археологами в могильнике кости на прежнее место и захоронить их в соответствии с (современными) осе-

тинскими погребальными ритуалами. Тем самым традиционалисты продолжили бороться за свое право реагировать на археологические исследования, проводящиеся на территории, которую они считают своей этнической родиной.

Чтобы сделать свои действия более легитимными в глазах общества, активным противникам раскопок пришлось искать новые аргументы. И они их нашли, указав на то, что их мир устроен иначе, чем мир археологов и модернизированной элиты, что для них, традиционалистов, актуальны ценности древних предков. Не зря в этом контексте упоминались скифы и, порой эксплицитно, известный эпизод из “Истории” Геродота, когда мобильные и осторожные кочевники предложили персидскому царю, жаждавшему встретить их в открытом бою, попытаться найти и разрушить могилы их предков:

Мы что оставим своим потомкам? Ничего. Оставим просто воспоминания о нас, как о слабых людях, которые даже могилы своих предков не смогли защитить. Понимаешь, в чем дело? <...> Когда... Дарий пришел на Скифию воевать, и скифы долго от него скрывались. И он им сказал: “Вы, говорит, трусы, как зайцы от меня убегае””. Ему что скифы ответили? Они сказали, что: “Это все наша земля, мы кочевники, куда хотим туда и кочуем. У нас нет городов, нам защищать ничего. Но, говорит, найди, говорит, могилы наших предков, оскверни их, и тогда ты узнаешь наш гнев и живым отсюда не уйдешь”. Это же было, это исторический факт. И согласно нашей традиционной религии это [для] нас является ценностью до сих пор. Потому что мы их прямые потомки, хотим мы этого или не хотим (Борьба за историю Алании 2020).

Указание на удивительную стабильность аксиологической системы было для традиционалистов в этой полемике не единственным важным аргументом, хотя идея “нас не изменили тысячелетия, и вам не удастся это сделать” выглядела для них самих достаточно убедительной. Но, кроме этого, как видно из приведенной цитаты, их требования часто формулировались в терминах защиты осетинской этнической религии и религиозных чувств ее последователей. Приведу пример того, как один традиционалист, представитель группы, решившей продолжать бороться за прекращение раскопок, описывает свои чувства в виде обращения на YouTube (свое “западное” имя Артур он произносит и пишет “Арт-Хур”, что по-осетински может означать “огненное солнце”):

Нузал – это могилы наших предков. У нас это царское кладбище. Можно сказать, это один из последних осколков нашей истории. Один из последних осколков, которые показывают, что у нас было свое государство, мы великий народ. У нас в генах прописано, что у нас были цари, государственность у нас была. И мне кажется, что трогать вот это кладбище – это кощунство. Для любого осетина – это кощунство. <...> Я думаю, это как бы была, знаешь, последняя опора, последняя точка. Я думаю, что осетин не может равнодушно жить, смотреть, когда происходят такие вещи. <...> раскапывать наши кладбища – это кощунство, это варварство. Нам не оставляют другого шанса. Например, для меня... меня прижали к стене, даже не к стене, а к обрыву. Если я сейчас делаю шаг назад, то сзади меня только ждет позор и смерть. Больше меня ничего не ждет. Ну а зачем жить тогда? (Раскопки в Нузале и Ирон Агъдау 2020)

Как видим, Арт-Хур утверждает, что сейчас он очень остро переживает те эмоции, которые должен испытывать каждый осетин в подобных ситуациях. Он в отчаянии, чувствует себя беспомощным и оскорблен до такой степени, что не представляет, как существовать дальше. Его социальная и личностная идентичности оказываются практически равными этнической и религиозной.

Здесь для нас важны три момента. Первый заключается в том, что в обращении Арт-Хура нация (или этническая группа) представлена, в терминологии Барбары Розенвейн, как “эмоциональное сообщество” – “группа, в которой люди придерживаются одинаковых норм эмоционального выражения и высоко (или наоборот, низко) оценивают одни и те же или схожие чувства” (Rosenwein

2006: 2). Подчеркну: если Розенвейн определяет какие-то социальные группы как эмоциональные сообщества, сама к ним не принадлежа, то в нашем случае как эмоциональное сообщество этническую группу определяет человек, который себя к ней относит. Делает он это, описывая свои эмоции (и эмоции своих товарищей) как нормативные и, что более важно, естественные, порожденные самой этнической природой того человека, который их испытывает.

Второй момент связан с тем, что Арт-Хур, решив публично продемонстрировать свои оскорбленные чувства, пошел на некоторое нарушение традиционных норм поведения, которые предполагают, что мужчины не должны показывать свои эмоции окружающим. Эта сдержанность определяется важным осетинским понятием *Ирон Аѳсарм*, которое обычно переводят как “осетинская скромность”, но надо сказать, что это очень суровая скромность. Так, например, вопиющим нарушением этого принципа считается (или до недавнего времени считалось) публичное признание в любви и предложение руки и сердца, сделанное в ресторане.

И, наконец, важно то, что, хотя Арт-Хур говорил о своих чувствах как осетин, а не как верующий, для характеристики действий, которые вызвали его возмущение, он употребил слово “кощунство”, которое переводит нас в поле значений, связанных с представлениями о святости и необходимом, естественном уважении к ней. Товарищ Арт-Хура, известный осетинский видеоблогер Алан Мамиев прямо утверждал, что раскопки выглядят как преступление против осетинской этнической религии и должны рассматриваться как оскорбление чувств ее последователей:

То, что сейчас там происходит, это оскорбление чувств верующих, то есть нас. Есть такая поговорка кавказская: если у тебя, говорит, нет сил сражаться, пусть у тебя хватит гордости стоять до конца. У нас сейчас нет сил сражаться, мы слабы, мы не хозяева на своей собственной земле. Но пусть у нас хотя бы хватит сил и гордости высказывать эту свою позицию. Да, мы будем стоять до последнего (Борьба за историю Алании 2020).

В истории с раскопками Мамиев быстро стал одним из главных спикеров традиционалистской стороны этого конфликта, он был среди тех, кто пришел в Нузал, чтобы остановить археологические работы. В своих социальных сетях (а Instagram* был главной из них) он с большим энтузиазмом погрузился в полемику, связанную с этими событиями. Мамиев уже давно пытался сделать максимально популярной идею, согласно которой осетины (и их предки), с одной стороны, и последователи авраамических религий и люди современного вестернизированного общества (они воспринимаются как один и тот же тип людей) – с другой, принадлежат к совершенно разным цивилизациям. Он неустанно подчеркивал, что у них диаметрально разные ценности и этика. Обсуждение эпистемологической структуры актуального социального знания казалось ему хорошей платформой для развития этих аргументов.

Аргументы, которые приводил Мамиев, были разного характера. Во-первых, он утверждал, что люди, похороненные у часовни в Нузале, для него и его единомышленников являются святыми, а их останки, соответственно, – мощами, к которым не должны прикасаться те, кому это не положено:

...для осетин, живущих в традиции, да, в традиционной осетинской религии святыми являются предки. Для нас... Осетины никогда не молились людям – хорошим там, они святые, уважаемые где-то, дай Бог им всем здоровья, а если они почил как бы... Царствие

* 21 марта 2022 г. российский суд признал компанию Meta экстремистской организацией и запретил ее деятельность на территории РФ, включая принадлежащую ей соцсеть Instagram.

Небесное. Но святыми для осетин по Агъдау являются только его предки. Понимаете? А там не просто предки. Там предки большей части осетинских современных фамилий вот там, в этом кладбище были упокоены. Это их мощи. И в этом смысле для представителей осетинской традиционной религии мощи, которые упокоены в Нузале – это то же самое, что для православного мощи, которые лежат в церкви. Это уважаемые останки уважаемых людей. Но там в православии одних, а здесь – других. Это наши прямые предки. Понимаете, в чем еще разница? Не просто там какие-то люди, там, которые жили где-то в Греции, в Риме там, Бог знает где еще. А это прямые по крови большинства современных осетин предки. Естественно, вызвало большое, бурное возмущение народа (Там же).

С этой точки зрения, вскрытие могил предков является таким же кощунством, как и осквернение мощей христианских святых:

То есть у них есть разрешение, замечательно. Но суть происходящего это не меняет. Это же все равно наши предки. И все равно их раскапывают. Во времена советской власти у большевиков тоже было разрешение превращать церкви в конюшни. Было же такое разрешение? Было. И законы такие были. И мощи собирали, там кости в мешок и выкидывали. Документальные хроники по этому поводу есть. Это же все тоже было. И все тоже было по закону, по тому закону того времени, закону военного коммунизма. И что? И вы сейчас же говорите, что это плохо было. Вот и мы говорим, что это тоже не очень хорошо. <...> Потому что для нас это наши предки, это святые мощи (Там же).

Еще одна линия рассуждений мистически связывает начало раскопок могильника в Нузале с событиями международной политики. Согласно этой логике, повторяющей схему повествования популярного нарратива о вскрытии гробницы Тамерлана в 1941 г., выпустившем дух великого завоевателя и фактически начавшем войну между СССР и нацистской Германией (Панков 2020: 152–154), раскопки в Нузале имели очень серьезные последствия: они положили начало военной эскалации на Кавказе. В этой объяснительной конструкции причинно-следственная связь событий уподобляется работе неких законов природы (или Вселенной), недоступных для понимания простых смертных:

Мне звонят мои знакомые, которые живут в Армении, и говорят <...>: “Это, говорят, действительно, род аланский?” Я говорю: “Да”. Говорят: “Это очень странно”. Я говорю: “А что такое?” – “А когда начали вскрывать первые захоронения?” Я говорю: “Честно, говоря я не знаю. По датам я не могу сказать. Но вот начали раскопки в конце августа. Может, в середине сентября, может, в начале, Бог его знает”. Он говорит: “Очень странно. Примерно в это же самое время начались боестолкновения наши, армян и азербайджанцев, первые вот всполохи. Первая вспышка тогда началась уже. Примерно по датам совпадало”. Я говорю: “А почему ты думаешь, что это может быть связано?” Ну он говорит: “Ты же знаешь, что такое подобного рода захоронения и что бывает, когда их вскрывают?” Я понимаю, сейчас у меня будете обвинять во всяких страшных вещах, но я договорю сначала. Дослушайте меня. Ну вот мы как-то это все дело обсудили. Люди это не глупые, тоже с высшим образованием, с кандидатскими, докторскими степенями. Это товарищи, которые понимают, как это работает, живущие вот в Армении, в Карабахе Нагорном самом. Это был для меня первый звонок (Раскопки могильника рода Царазонта 2020).

Наконец, третий нарратив связывает раскопки с угрозой социальных катаклизмов. Здесь Алан Мамиев вдохновляется представлениями о “местах силы”, из которых черпают жизненную энергию не только отдельные люди, но и целые народы. Рассуждая о тайных мотивах тех, кто организовал раскопки в Нузале, он говорит:

И удар по этому эгрегору – это удар по сегодняшней Осетии, это удар по сегодняшней России. Это удар, это просто мощный удар. Когда ты такие сакральные точки берешь, уничтожаешь, тогда нация становится слабее. <...> Это не просто сельское кладбище. Это такая энергетическая точка. Это удар по эгрегору, если хотите. Просто очень сильный удар по эгрегору. И потомки, мы все, показываем себя слабыми. Мы даже прах защитить не можем (Там же).

Несколько позже, уже после окончания истории с раскопками в Нузале, Мамиев объяснил суть тех событий в ярком рассуждении о процессах, происходящих во всем мире. В его рассказе представления нью-эйдж о древних памятниках как местах силы (*Timothy, Conover* 2006: 144) соединились с националистической эсхатологией и теориями глобального заговора элит:

...захват этих сакральных точек является одной из стратегических задач для людей типа Германа Грефа. Их задача, помимо того, что захватить землю, – заблокировать действие сакральных мест и в своих целях начинать использовать эту энергетику. <...> Война идет не только на уровне экономическом. Она на уровне сакральном, метафизическом идет. И этим людям во что бы это ни стало надо сделать, чтобы они не работали или работали на них эти места. <...> Это не просто люди. Хотел бы сказать: черные маги. <...> Вот эти вот места силы, их нужно либо заблокировать, уничтожить, либо перенаправить в своих интересах. Так как они темные, так как они темные, они не могут на этой энергии топить [работать], соответственно, их нужно уничтожить (Алтай и Алания 2021).

В других его аргументах логика повествования о святотатстве взята непосредственно из истории так наз. Алтайской принцессы, мумифицированные останки которой были обнаружены новосибирскими археологами в 1993 г. в Южной Сибири (подробности этой истории известны Мамиеву из личного общения с алтайскими этноэкологическими активистами). В течение 20 лет алтайцы требовали возвращения принцессы (это произошло в 2013 г.), а многие до сих пор требуют ее захоронения, связывая многие несчастья (напр., землетрясение 2003 г.) с тем, что дух принцессы не находит себе покоя. Агнешка Халемба и Людек Брож в своих статьях прекрасно объяснили, как конфликты различных онтологий определили суть конфликта между алтайцами и археологами⁸. Халемба в этой связи пишет об ощущении алтайцами как народом своей физической связанности с родной землей (*Halemba* 2008: 288–289), а Брож о том, что он называет “способом выявления причин несчастий” (“causation of misfortune idiom”), когда многие люди устанавливают связь между раскопками погребальных памятников и происходящими после этого различного рода бедствиями (*Brož* 2011: 273).

Чужды ли обитателям мира западного позднего модерна способность и/или потребность устанавливать подобные причинно-следственные связи для понимания окружающей реальности, сказать сложно, но популярность на Западе и своего рода “культурная” убедительность историй о наказании людей, причастных к раскопкам древних захоронений, говорят о многом (*Day* 2006: 4). Вопрос же, заслуживающий отдельного обсуждения, можно сформулировать следующим образом: как ощущают и проживают свою соединенность с предками и с землей, в которой эти предки лежат, те люди, которые по каким-то причинам не определяют эту землю и этих предков исключительно в качестве объектов? В поисках ответа можно вспомнить логику Сабы Махмуд, к которой она прибегла, объясняя неспособность западного обывателя понять природу возмущения мусульман карикатурами на пророка. Она писала, что мусульмане не могут воспринимать Мухаммеда как личность, отделенную от них, так как их практики благочестия предполагают, что “миметические способы воплощения поведения Пророка [в жизни мусульман] проживаются не как заповеди, а как добродетели, когда человек хочет как бы впитать в себя личность Пророка” (“one wants to ingest, as it were, the Prophet’s persona into oneself”) (*Mahmood* 2009: 75–76). Поэтому они оказываются далеки от того, чтобы в своих реакциях на появление “просто картинок” исходить из условности и произвольности связи между изображением и изображенным, которая, согласно Махмуд, характеризует семиотическую идеологию современного западного человека.

Если обратиться к раскопкам в Нузале, мы можем рассмотреть протест

нативистов, который был понятен и близок многим другим жителям республики, в остальном не разделяющим традиционалистских взглядов, как принципиальное непонимание того, как с их далекими предками, в которых они видят (скорее) субъектов, можно обращаться как с (скорее) объектами. В пользу этого свидетельствует не всегда ясно проговоренная публично, но для многих самоочевидная, расхожая (и именно потому не требующая экспликации) трактовка смысла практически любых археологических работ с погребениями: добыть материал для генетических экспертиз. Эти экспертизы, как полагают, нужны ученым для определения этничности захороненных. Фиксация на ДНК-анализе вкупе с распространённой на Северном Кавказе практикой самим сдавать “ДНК-анализы на национальность” устанавливает такой тип связи между современным человеком и предками, чьи тела лежат на древних кладбищах, который сложно определить в категориях условности и произвольности. Эта связь переживается как живая и даже физическая. Для людей, с тревогой и болью следящих за раскопками, эти мертвые и земля, в которой они лежат, – это их “кровь и почва”, это “они сами” в практическом и материальном понимании. Так происходит наполнение новыми смыслами, эмоциями и ощущениями старых метафор, которыми живет классический национализм.

Однако здесь можно задаться вопросом, насколько традиционны, не- и даже антимодерны эти семиотические идеологии, или, если видеть ситуацию в несколько иной антропологической перспективе, онтологии. Возможно, они представляют собой инверсированный вариант хорошо известного понимания того, кем является незападный человек и чем по своей природе являются все коренные народы. Если примерять на себя образ человека, буквально вырастающего из родной земли, физически связанного с далекими предками и не отличающегося от них ни по генетике, ни по системе ценностей, то можно осознать, что именно эта укорененность и эти связи, на которых основывается базовая идентичность такого человека, и будут трактоваться как его единственный надежный ресурс. При этом в качестве вынесенного за рамки этой ситуации самоочевидного допущения принимается, что подобного рода ресурсом не имеет смысла пользоваться позднемодерному сверхиндивидуализированному субъекту, полагающемуся на неолиберального “себя”, современное государство и технологии. Здесь автостереотип людей, неразрывно соединённых со своей землей и предками, оказывается генетически и функционально связан с колониальным способом работать с большим западным миром.

Типологически сходная проблема возникает и при обсуждении происхождения тех специфических ценностных установок и когнитивных моделей, на которые интеллектуалы-традиционалисты указывают в качестве аргументов в спорах с различными доминирующими группами. Похоже, что то, что они представляют как осетинскую этническую религиозную картину мира, складывается в результате работы по большей части позднемодерных нарративных схем, которые связаны с западной эзотерикой (в ее версии нью-эйдж). Некоторые из них могут быть рассмотрены как инвертированные понятия, взятые из доминирующих религиозных традиций (предки=святые) или из онтологий других этнических групп, переживающих процесс постколониальной рефлексии (история с Алтайской принцессой). И здесь, как бы мы ни хотели уйти от этого, возникает вопрос: мы должны рассматривать подобные действия по апроприации элементов колониального по своему происхождению интеллектуального аппарата как форму сопротивления колониальной (и неоколониальной) власти, о чем писал Хоми Баба в своей знаменитой статье “Знаки, принятые за чудеса” (Bhabha 1994: 120), или же как свидетельство невозможности выйти за рамки авторитетных западных дискурсивных моделей?

Оставив эту интерпретационную перспективу для дальнейших размышлений, я хочу несколько сменить масштаб своих рассуждений и попытаться ответить на вопрос: почему Алан Мамиев, который был особенно успешен в создании новой версии традиционалистской аргументации, принял такое активное участие в этой истории? Ведь до этого момента он не демонстрировал свою вовлеченность в конкретные публичные акции традиционалистов, ограничиваясь теоретическими спекуляциями в сфере современной психологии (и парапсихологии) религии в связи с актуальными политическими процессами. Чтобы ответить на этот вопрос, я воспользуюсь наблюдением, которое нашел в статье Жанны Фавре-Саада, посвященной оскорблению религиозных чувств:

На самом деле эта борьба за первенство является обычным измерением ситуаций религиозного протеста – даже если средства массовой информации... обычно оказываются не в состоянии это осознать. Выступая против нечестивых художников (в нашем случае – раскопок. – С.Ш.), группы верующих пытаются продемонстрировать массе своих единоверцев свое религиозное рвение: они показывают, что не боятся противостоять государственной власти... Учитывая это, можно сказать, что любой конфликт, в котором отряд особенно преданных верующих сталкивается с миром непосвященных и неверующих, предполагает предварительную конкуренцию между религиозными группами за то, чтобы завоевать внимание религиозных масс (Favret-Saada 2016: 34).

Иными словами, чтобы представить себя особо преданным верующим (по сравнению с другими верующими), человек демонстрирует, во-первых, готовность вступить в конфликт с доминирующими в обществе силами, во-вторых, свою особую чувствительность и принципиальность в вопросах верности, в нашем случае этнической традиции (*Egdau*), доктринальным и ритуальным институтам. Показывая свою готовность к самопожертвованию, острую проницательность в деле распознавания в действиях других людей угрозы основным социальным ценностям, а также стремление энергично реагировать на эти угрозы, человек вступает в особые отношения конкуренции с другими активистами того же или близкого движения.

О какой конкуренции здесь может идти речь? Мамиев постоянно сталкивается с тем, что его версия (видение) осетинской веры не воспринимается всерьез другими традиционалистами и прежде всего теми, кто имеет реальную власть в зарегистрированных общинах этой религии. Мамиев много делает для того, чтобы приблизить осетинскую духовную культуру в том виде, как ее представляет он сам, к современному человеку. Это включает в себя перевод реальных местных верований и практик на язык нью-эйдж и установление связей с другими неосетинскими нативистскими группами и проектами (с современным языческим проектом “Волшебное войско Руси” Игоря Полуйчика или с гуру нью-эйдж Юлием Ефимовым). Его довольно специфический способ трактовать привычные для любого осетина вещи – ритуальные застолья, местные святыни, к которым совершаются паломничества – приводит к тому, что многие местные жители просто не узнают в получающихся у него описаниях ничего собственно осетинского. В истории с раскопками в Нузале Мамиев действительно смог (на время) завоевать определенный авторитет в социуме именно как лидер традиционалистского активизма, способный организовать общественно значимое действие и имеющий заслуги перед нативистским проектом и осетинским народом в целом.

Рассказывая о своей работе по защите древнего кладбища на своих страницах в социальных сетях, Мамиев с особой гордостью указывал на то, что архиепископ Леонид (Горбачев), глава местной епархии Русской православной церкви, был настолько возмущен его активностью в деле защиты древних захоронений, что написал на него заявление в полицию. По словам Мамиева,

архиепископ написал аналогичные заявления и в прокуратуру, и в Федеральную службу безопасности. В своем видео активист обвинил влиятельного церковного иерарха в доносах, т.е. в нарушении местных этических норм, и напрямую сравнил себя с жертвами сталинских репрессий. Мамиев сказал, что хотя полиция пока не проявила к нему интереса, он ожидает, что в ближайшее время его могут ложно обвинить в хранении наркотиков или оружия (Раскопки в Нузале 2020). Насколько мне известно, заявление архиепископа не имело хода, но сама перспектива пострадать за свою принципиальную позицию и сетевую активность прибавила Мамиеву авторитета.

Когда же в самом конце декабря состоялось перезахоронение найденных при раскопках костей, большинство участников акции узнали об этом именно из сообщения Мамиева. Призывая соотечественников собраться в Нузале, он, в частности, сказал:

Мы проведем это перезахоронение. Приедут старшие, помолятся, всё, что надо сделают – обряд, положенный в нашей традиционной религии. Другие варианты не рассматриваются – панихид и прочего. Почему? Потому что с археологами советовались, археологи сказали, что в этих захоронениях никакой символики – ни исламской, ни иудейской, ни христианской найдено не было. Соответственно, это [были] люди, жившие в традиционной нашей культуре, и по этим же самым обычаям мы их и перезахороним (Дата перезахоронения 2020).

Мамиев, конечно же, сам поехал в Нузал, чтобы принять непосредственное участие в завершении этой истории с оскверненными могилами предков и восстановлением справедливости. То есть Осетия узнала о “победе традиционалистов в битве за Нузал” из уст Мамиева, который закончил свою речь, записанную на видео, (само)ироничным замечанием: “Это волшебная сила Instagram”⁹.

Через две недели после перезахоронения останков, найденных археологами в с. Нузал, Мамиев и его товарищи выпустили специальное видео, в котором подвели “научные” итоги раскопок, заявив, что археологи, о которых на этот раз говорилось с уважением, не нашли на этом могильнике никаких христианских захоронений: “Это не христианское захоронение, это не захоронение какой-либо другой религии. Это захоронение осетин, которые придерживались традиционной веры. Все!” Основания для этого утверждения были неочевидны для стороннего наблюдателя, но совершенно ясны для выступавших. Кроме того, в этом видео Мамиев не мог не вернуться к своей излюбленной теме попыток темных сил завладеть “сакральными, энергетическими местами” Осетии; он привел дополнительные подробности:

За этими местами идет охота. Во время Второй мировой войны этим занималось Ане-нербе. Дивизия СС “Брандербург” сюда рвалась. Они же в горы рвались. Но ни золота, ни бриллиантов, ни нефти в Осетии нет. Но все сюда зачем-то рвутся. <...> Не все рвутся к грозненской нефти. Некоторые, скажем так, более продвинутые товарищи в этом мире, они рвутся за этими сакральными местами. И то, что мы сейчас видим – это вот попытка отжать у нас как у народа эти сакральные точки (Обращение к молодежи 2021).

Триумфаторские интонации в речи Мамиева вполне объяснимы: его действия привлекли внимание многих жителей республики и не только тех, кто разделяет традиционалистские взгляды. Однако гораздо важнее для него было то, что его интерпретации сакрального характера местных исторических памятников, его рассказ о борьбе вокруг них и ее скрытых механизмах, а главное –

⁹ 21 марта 2022 г. российский суд признал компанию Meta экстремистской организацией и запретил ее деятельность на территории РФ, включая принадлежащую ей соцсеть Instagram.

его умение продемонстрировать свою повышенную чувствительность к оскорблению этнорелигиозных чувств осетин, подняли общественный авторитет как всего нативистского проекта, так и его личную репутацию как активиста и эксперта по религии и – шире – вопросам духовности. Позже Мамиев использует этот ресурс, когда пригласит своих товарищей для проведения новых ритуалов, в которых осетинская обрядовая практика жертвоприношения будет творчески переосмыслена в такой степени, что вызовет у многих тревожное недоумение. Но это уже другая история.

В заключение я хотел бы обратиться к давно обсуждаемой проблеме: как люди, жизнь которых мы пытаемся понять (да и мы сами) используют понятие “религия”, наполняя его меняющимися и довольно противоречивыми смыслами. Мы видим, что некоторые осетинские нативисты пытались использовать общественное внимание, привлеченное конфликтом вокруг могильника в с. Нузал, чтобы заявить: раз наши религиозные чувства оскорблены, значит, наша религия – это нечто горячее и живое, что, будучи задето, причиняет нам реальную боль. Другими словами, это настоящая религия, а не некая симуляция или мистификация, как утверждают критики нативистского проекта. Парадоксально, но, хотя традиционалисты обычно понимают религию в терминах культурного наследия и общественного достояния, для достижения легитимности своей деятельности в глазах широкой общественности они начали использовать характерную для современного протестантизма интерпретацию религии как внутреннего убеждения и глубоко личного психологического явления, подлинность которого проверяется, в частности, способностью остро переживать боль, вызванную в нашем случае оскорбленными религиозными и, что в данном контексте почти одно и то же, этническими чувствами.

Примечания

¹ Детальная информация об этом памятнике содержится в монографии Владимира Кузнецова (Кузнецов 1990: 50–104).

² Об этом движении см.: Foltz 2021: 103–121.

³ Это проблематика обсуждается в ряде работ, см., напр.: Marchisio, Pisati 1999; Riis 1996.

⁴ Краткое описание и анализ этих событий дал Борис Синанов (Синанов 2022: 116–117).

⁵ О важности национальной памяти о своем государстве см.: Шнирельман 2000: 21–22; о важности археологических исследований для националистического исторического воображения см.: Kohl 1998; об образах эпического прошлого в современной политической жизни см. также: Alonso 1994.

⁶ Развернутую аргументацию этой позиции можно найти в книге Славы Джанайты (Джанайты 2007: 108–113). Такой взгляд на происхождение нузальского памятника имеет довольно долгую историю (см.: Гольдштейн 1975: 65; Мужухоев 1985: 78–79; Тменов 1985: 49). Аргументы в пользу того, что это здание строилось как церковь, а именно как фамильный храм-усыпальница, приводятся в статье Дениса Белецкого (Белецкий 2004; см. также: Белецкий, Виноградов 2011: 276–277).

⁷ Вот пример такого мнения из комментария в одной из социальных сетей от 04.10.2020: “Раскопки ведёт заинтересованная в подделке осетинской истории сторона. Ей нет доверия. Мой род ведёт свои истоки от Ос-Багатара, и мне неизвестно ни одного христианского захоронения в нашей фамилии. Однако я не удивлюсь, если в результате ведущихся украдкой по заказу РПЦ исследований её наймиты, не имеющими никаких представлений об осетинской культуре, будет

заявлено, что там лежат сплошь, дескать, христиане <...> Это – не наука. Это – спекуляция наукой, историей, верой и всем святым” (<https://tinyurl.com/shj47v6u>).

⁸ В нескольких более поздних работах этот случай был включен в общее обсуждение значимых культурных объектов (если мы можем говорить о реликвиях предков как об объектах) в постколониальных контекстах (*Plets et al.* 2013; *Tadina* 2020).

⁹ Алан Мамиев рассказал о том, как сотни людей откликнулись на призыв о помощи и приехали в Нузал из разных уголков Осетии, чтобы перезахоронить наших предков. 30.12.2020. <https://tinyurl.com/38dysjf3>

Источники и материалы

Алтай и Алагия 2021 – #Алтай и #Алагия два сакральных центра #Евразии. 02.04.2021. <https://www.youtube.com/watch?v=QhpU4grmBLU>

Борьба за историю Алагии 2020 – Борьба за историю #Алагии. 08.10.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=FWnPeo8-k5s&t=14s>

Дата перезахоронения 2020 – Дата перезахоронения в с. Нузал. 28.12.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=WPZZHLE-8PM&t=4s>

Обращение к молодежи 2021 – Обращение к молодежи, по поводу сакральных территорий #Алагии. 09.01.2021. <https://www.youtube.com/watch?v=6ZjtHlMdApI&t=9s>

Раскопки могильника рода Царазонта 2020 – Раскопки царского аланского могильника рода #Царазонта. 18.10.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=dqNx4hcs97o>

Раскопки в Нузале 2020 – Раскопки в #Нузале, чем закончились и что дальше? Архиепископ Горбачёв написал на меня заявление. 17.10.2020. https://www.youtube.com/watch?v=Akv6SC_61wc

Раскопки в #Нузале и Ирон #Агъдау 2020 – Раскопки в #Нузале и Ирон #Агъдау. Две важнейшие темы текущего момента в Алагии. 02.12.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=K4fFJ4PdPQU>

Научная литература

Белецкий Д.В. Заметки о Нузальском храме // Историко-филологический архив. 2004. № 2. С. 22–57.

Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты – древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алагии и Северо-западного Кавказа. М.: Индрик, 2011.

Гольдштейн А.Ф. Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. М.: Наука, 1975.

Джанайты С.Х. Три слезы Бога. Владикавказ: СОИГСИ им. В.И. Абаева, 2007.

Кузнецов В.А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ: Ир, 1990.

Мужухоев М.Б. К вопросу об интерпретации некоторых культурных памятников Северной Осетии эпохи Средневековья // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе / Отв. ред. М.М. Блиев. Орджоникидзе: СОГУ им. К.Л. Хетагурова, 1985. С. 72–82.

Панков И.А. Легенды об осквернении святынь как элемент структуры сакрального пространства мазара // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 2. С. 148–159. <https://doi.org/10.26158/TK.2020.21.2.013>

Синанов Б.А. 1100-летие Крещения Алагии в общественно-политическом и общественном дискурсе Северной Осетии // Kavkaz-Forum. 2022. № 11 (18). С. 108–128. <https://doi.org/10.46698/VNC.2022.18.11.009>

- Тменов В.Х.* Древние верования осетин и ингушей и их отражение в памятниках материальной культуры // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе / Отв. ред. М.М. Блиев. Орджоникидзе: СОГУ им. К.Л. Хетагурова, 1985. С. 33–71.
- Шнирельман В.А.* Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов / Отв. ред. М.Б. Олкотт, А. Малащенко. М.: Гендальф, 2000. С. 12–33.
- Alonso A.M.* The Politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity // Annual Review of Anthropology. 1994. No. 23. P. 379–405.
- Bhabha H.K.* The Location of Culture. L.: Routledge, 1994.
- Brož L.* Conversion to Religion? Negotiating Continuity and Discontinuity in Contemporary Altai // Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union / Ed. M. Pelkmans. Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 17–37.
- Brož L.* Spirits, Genes and Walt Disney's Deer: Creativity in Identity and Archeology Disputes (Altai, Siberia) // The Archaeological Encounter: Anthropological Perspective / Eds. P. Fortis, I. Praet. St. Andrews: University of St. Andrews, 2011. P. 263–297.
- Davie G.* Vicarious Religion: A Methodological Challenge // Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives / Ed. N. Ammerman. N.Y.: Oxford University Press, 2007. P. 21–35.
- Day J.* The Mummy's Curse: Mummymania in the English-Speaking World. L.: Routledge, 2006.
- Esders S.* “Faithful believers”: Oaths of Allegiance in Post-Roman Societies as Evidence for Eastern and Western “Visions of Community” // Visions of Community in the Post-Roman World: The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100 / Eds. C. Ganter, R. Payne, W. Pohl. Aldershot: Ashgate Publishing, 2012. P. 357–374.
- Favret-Saada J.* Rushdie et compagnie: Préables à une anthropologie du blasphème // Ethnologie française. 1992. No. 22 (3). P. 251–260.
- Favret-Saada J.* An Anthropology of Religious Polemics: The Case of Blasphemy Affairs // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2016. No. 6 (1). P. 29–45.
- Foltz R.* The Ossetes: Modern-Day Scythians of the Caucasus. L.: Bloomsbury, 2021.
- Halemba A.* “What does It Feel Like when Your Religion Moves under Your Feet?” Religion, Earthquakes and National Unity in the Republic of Altai, Russian Federation // Zeitschrift für Ethnologie. 2008. No. 133 (2). P. 283–299.
- Khodarkovsky M.* “Not by Word Alone”: Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia // Comparative Studies in Society and History. 1996. No. 38 (2). P. 267–293.
- Kohl P.L.* Nationalism and Archaeology: On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past // Annual Review of Anthropology. 1998. No. 27. P. 223–246.
- Kouzetsov V., Lebedinsky Y.* Les Alains: Cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase: Ier-XVe siècles apr. J-C. Paris: Errance, 2005.
- Mahmood S.* Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? // Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech / Ed. T. Asad et al. Berkeley: University of Berkeley, 2009. P. 64–100.
- Marchisio R., Pisati M.* Belonging without Believing: Catholics in Contemporary Italy // Journal of Modern Italian Studies. 1999. No. 4 (2). P. 236–255.
- Plets G., Konstantinov N., Soenov V., Robinson E.* Repatriation, Doxa, and Contested Heritages the Return of the Altai Princess in an International Perspective // Anthropology & Archeology of Eurasia. 2013. No. 52 (2). P. 73–98.

- Riis O. Religion et Identité Nationale au Danemark // Identités Religieuses en Europe / Eds. G. Davie, D. Hervieu-Léger. Paris: La Découverte, 1996. P. 113–130.
- Rosenwein B.H. Emotional Communities in the Early Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- Tadina N.A. A Native Anthropologist's View on Covering the "Altai Princess" Problem // Anthropology & Archeology of Eurasia. 2020. No. 59 (2). P. 112–127.
- Timothy D.J., Conover P.J. Nature Religion, Self-Spirituality and New Age Tourism // Tourism, Religion and Spiritual Journeys / Eds. D.J. Timothy, D.H. Olsen. L.: Routledge, 2006. P. 139–155.

Research Article

Shtyrkov, S.A. It Is “Blasphemy to Touch This Burial”: How Archaeologists Can Hurt the Feelings of Believers and Strengthen the Ethnic-Religious Identity in the North Ossetia – Alania [“Trogat’ eto kladbishche – koshchunstvo”: kak arkhologicheskie raskopki mogut oskorbit’ chuvstva veruiushchikh i ukrepit’ etnoreligioznuu identichnost’ v Severnoi Osetii – Alanii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 93–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020057> EDN: QUYLTU ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Sergei Shtyrkov | <http://orcid.org/0000-0002-1664-3575> | shtyr@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia)

Keywords

North Ossetia – Alania, blasphemy, feelings of believers, nativism, religious ontology, archaeology

Abstract

In 2020, in the Republic of North Ossetia – Alania, excavations of a burial ground near the medieval chapel in the village of Nuzal started. This architectural object is very important for the historical memory of Ossetians, as it is considered the tomb of Os-Bagatar, the last king of an independent medieval state of Alans, ancestors of Ossetians. In addition, this small building is inscribed as a very important element in two competing narratives about the true ethnic religion of the Ossetians. The Orthodox view the chapel in the village of Nuzal as an ancient Christian shrine (since medieval church frescoes have survived there), and Ossetian religious nativists view it as a pre-Christian site illegally appropriated by Christian missionaries. When excavations began, some nativists claimed the works were blasphemy. The article examines how the discourse of “insulting religious feelings” works, where the act of transgression is generated by the creative imagination of offended people rather than by the deliberate actions of the alleged blasphemers. Moreover, these feelings can stimulate the reinforcement of ethnic-religious identities that remain weakly articulated beyond these dramatic events.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 21-18-00508]

References

- Alonso, A.M. 1994. The Politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23: 379–405.

- Beletskii, D.V. 2004. Zametki o Nuzal'skom khrame [Notes on the Church of Nuzal]. *Istoriko-filologicheskii arkhiv* 2: 22–57.
- Beletskii, D.V. and A.Y. Vinogradov. 2011. *Nizhnii Arkhyz i Senty – drevneishie khramy Rossii. Problemy khristianskogo iskusstva Alanii i Severo-zapadnogo Kavkaza* [Nizhny Arkhyz and Senty, Russia's Oldest Temples: Problems of Christian Art in Alania and the Northwest Caucasus]. Moscow: Indrik.
- Bhabha, H.K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Brož, L. 2009. Conversion to Religion? Negotiating Continuity and Discontinuity in Contemporary Altai. In *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, edited by M. Pelkmans, 17–37. Oxford: Berghahn Books.
- Brož, L. 2011. Spirits, Genes and Walt Disney's Deer: Creativity in Identity and Archeology Disputes (Altai, Siberia). In *The Archaeological Encounter: Anthropological Perspective*, edited by P. Fortis and I. Praet, 263–297. St. Andrews: University of St. Andrews.
- Davie, G. 2007. Vicarious Religion: A Methodological Challenge. In *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, edited by N. Ammerman, 21–35. New York: Oxford University Press.
- Day, J. 2006. *The Mummy's Curse: Mummymania in the English-Speaking World*. London: Routledge.
- Dzhanaity, S.K. 2007. *Tri slezy Boga* [The Three Tears of God.]. Vladikavkaz: SOIGSI im. V.I. Abaeva.
- Esders, S. 2012. “Faithful believers”: Oaths of Allegiance in Post-Roman Societies as Evidence for Eastern and Western “Visions of Community”. In *Visions of Community in the Post-Roman World: The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100*, edited by C. Ganter, R. Payne, and W. Pohl, 357–374. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Favret-Saada, J. 1992. Rushdie et compagnie: Préables à une anthropologie du blasphème [Rushdie and Company: Preliminaries to an Anthropology of Blasphemy]. *Ethnologie française* 22 (3): 251–260.
- Favret-Saada, J. 2016. An Anthropology of Religious Polemics: The Case of Blasphemy Affairs. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 29–45.
- Foltz, R. 2021. *The Ossetes: Modern-Day Scythians of the Caucasus*. London: Bloomsbury.
- Goldshtein, A.F. 1975. *Srednevekovoe zodchestvo Checheno-Ingushetii i Severnoi Osetii* [Medieval Architecture in Chechnya-Ingushetia and North Ossetia]. Moscow: Nauka.
- Halemba, A. 2008. “What does It Feel Like when Your Religion Moves under Your Feet?” Religion, Earthquakes and National Unity in the Republic of Altai, Russian Federation. *Zeitschrift für Ethnologie* 133 (2): 283–299.
- Khodarkovsky, M. 1996. “Not by Word Alone”: Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia. *Comparative Studies in Society and History* 38 (2): 267–293.
- Kohl, P.L. 1998. Nationalism and Archaeology: On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past. *Annual Review of Anthropology* 27: 223–246.
- Kouznetsov, V., and Y. Lebedynsky. 2005. *Les Alains: Cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase: Ier-XVe siècles apr. J-C* [The Alans: Riders of the Steppes, Lords of the Caucasus: 1st–15th Centuries AD]. Paris: Errance.
- Kuznetsov, V.A. 1990. *Rekom, Nuzal i Tsarazonta* [Rekom, Nuzal and Tsarazonta]. Vladikavkaz: Ir.
- Mahmood, S. 2009. Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? In *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, edited by T. Asad et al., 64–100. Berkeley: University of Berkeley.

- Marchisio, R. and M. Pisati. 1999. Belonging without Believing: Catholics in Contemporary Italy. *Journal of Modern Italian Studies* 4 (2): 236–255.
- Muzhukhoev, M.B. 1985. K voprosu ob interpretatsii nekotorykh kul'turnykh pamiatnikov Severnoi Osetii epokhi Srednevekov'ia [On the Interpretation of Some Cultural Monuments of the Middle Ages in North Ossetia]. In *Voprosy istoriko-kul'turnykh svyazei na Severnom Kavkaze* [Issues of Historical and Cultural Ties in the North Caucasus], edited by M.M. Bliev, 72–82. Ordzhonikidze: SOGU im. K.L. Khetagurova.
- Pankov, I.A. 2020. Legendy ob oskvrnenii sviatyn' kak element struktury sakral'nogo prostranstva mazara [Legends of the Desecration of Shrines as an Element of the Structure of the Mazar's Sacred Space]. *Traditsionnaia kul'tura* 21 (2): 148–159. <https://doi.org/10.26158/TK.2020.21.2.013>
- Plets, G., N. Konstantinov, V. Soenov, and E. Robinson. 2013. Repatriation, Doxa, and Contested Heritages the Return of the Altai Princess in an International Perspective. *Anthropology & Archeology of Eurasia* 52 (2): 73–98.
- Riis, O. 1996. Religion et Identité Nationale au Danemark [Religion and National Identity in Denmark]. In *Identités Religieuses en Europe* [Religious Identities in Europe], edited by G. Davie and D. Hervieu-Léger, 113–130. Paris: La Découverte.
- Rosenwein, B.H. 2006. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Shnirelman, V.A. 2000. Tsennost' proshlogo: etnotsentristskie istoricheskie mify, identichnost' i etnopolitika [The Values of the Past: Ethnocentric Historical Myths, Identity and Ethnopolitics]. In *Real'nost' etnicheskikh mifov* [The Reality of Ethnic Myths], edited by M.B. Olcott and A. Malashenko, 12–33. Moscow: Gendal'f.
- Sinanov, B.A. 2022. 1100-letie Kreshcheniia Alanii v obshchestvenno-politicheskom i obshchestvennom diskurse Severnoi Osetii [The 1100th Anniversary of the Christianisation of Alania in the Socio-Political and Public Discourse of North Ossetia]. *Kavkaz-Forum* 11 (18): 108–128. <https://doi.org/10.46698/VNC.2022.18.11.009>
- Tadina, N.A. 2020. A Native Anthropologist's View on Covering the “Altai Princess” Problem. *Anthropology & Archeology of Eurasia* 59 (2): 112–127.
- Timothy, D.J. and P.J. Conover. 2006. Nature Religion, Self-Spirituality and New Age Tourism. In *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, edited by D.J. Timothy and D.H. Olsen, 139–155. London: Routledge.
- Tmenov, V.K. 1985. Drevnie verovaniia osetin i ingushei i ikh otrazhenie v pamiatnikakh material'noi kul'tury [Ancient Beliefs of the Ossetians and Ingush and Their Reflection in Monuments of Material Culture]. In *Voprosy istoriko-kul'turnykh svyazei na Severnom Kavkaze* [Issues of Historical and Cultural Ties in the North Caucasus], edited by M.M. Bliev, 33–71. Ordzhonikidze: SOGU im. K.L. Khetagurova.

“ИЗВИНИСТАН”: ПУБЛИЧНЫЕ ИЗВИНЕНИЯ И МОРАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК В СОВРЕМЕННОМ ДАГЕСТАНЕ

Е.Л. Капустина, Е.А. Хонинева

Екатерина Леонидовна Капустина | <http://orcid.org/0000-0002-7024-0072> | parlel@mail.ru | к. и. н., заведующий отдела этнографии Кавказа | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Екатерина Александровна Хонинева | <http://orcid.org/0000-0001-9964-5375> | ekhonineva@eu.spb.ru | к. и. н., младший научный сотрудник | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Ключевые слова

публичные извинения, кошунство, социальные медиа, антропология морали, коллективная ответственность, оскорбление чувств верующих

Аннотация

В статье рассматриваются моральные импликации практики публичных извинений на материалах современного Дагестана. В отличие от большинства специализированных исследований, которые носят в основном лингвистический и политологический характер, в данной статье нас интересует не столько структура официальных извинений как речевых актов и условия достижения их коммуникативного эффекта, сколько вариативность картин морального порядка, которые могут стоять за необходимостью публичных извинений в конкретном культурном контексте, и тот тип морального субъекта, который посредством подобных публичных актов может конструироваться. Материалом для анализа стали: публичные извинения, которые актуальны внутри дагестанского общества; извинения дагестанцев за пределами республики; случаи извинений перед самими дагестанцами. В статье демонстрируется, каким образом распространение практики публичных извинений в Дагестане проблематизировало границы коллективной ответственности, а также связанные с институтом репутации представления о субъекте, его свойствах и агентности, о возможности подчинения и сопротивления социальной структуре.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00508]

Статья поступила 24.11.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 15.03.2023

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

Капустина Е.Л., Хонинева Е.А. “Извинистан”: публичные извинения и моральный порядок в современном Дагестане // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 2. С. 111–133. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020069> EDN: QWNLUT

Kapustina, E.L., and E.A. Khonineva. 2023. “Izvinistan”: publichnye izvineniia i moral'nyi poriadok v sovremennom Dagestane [The “Sorrystan”: Public Apologies and Moral Order in Today’s Dagestan]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 111–133. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020069> EDN: QWNLUT

В ночь с 1 на 2 апреля 2016 г. в столице Калмыкии Элисте произошел резонансный инцидент. По данным СМИ, 22-летний дагестанец Саид Османов, приехавший для участия во Всероссийском турнире по греко-римской борьбе имени героя Советского Союза О.И. Городовикова, во время прогулки по городу оказался около буддийского храма, где справил нужду и изобразил удар по голове статуи Будды. Содеянное транслировалось в социальной сети *Periscope* и тотчас же получило широчайшую огласку. Автора видео без труда идентифицировали, толпы возмущенных калмыков собрались у входа в гостиницу, где размещалась дагестанская делегация, и потребовали, чтобы кошунник был призван к ответу. Тренер команды попытался предотвратить развитие конфликта и принес извинения, но этого оказалось недостаточно. Тогда вышел сам Османов, который был вынужден встать на колени и попросить прощения. Вся сцена с извинениями была записана на видеокамеры смартфонов (В Элисте 2016).

Однако этим инцидент не был исчерпан и получил развитие уже на межреспубликанском уровне. Для принесения извинений в Калмыкию прибыл министр физической культуры и спорта Дагестана Магомед Магомедов, а затем и глава правительства республики Абдусамад Гамидов. В то же время глава республики Рамазан Абдулатипов в официальном письме к главе Калмыкии Алексею Орлову извинился сам и выразил возмущение от имени всех земляков борца:

Безусловно, этот факт находит осуждение среди дагестанцев. К сожалению, невежество, бескультурие и низкий уровень воспитания еще приводят к таким позорным действиям, которые не могут иметь оправдания. <...> Уверен... что этот инцидент послужит усилению работы по духовному и нравственному воспитанию молодежи в республике¹ (Письмо 2019).

Абдулатипов заверил, что эта работа уже началась: министру по физической культуре и спорту Республики Дагестан был сделан выговор, а тренера Османова, Омарасхаба Курамагомедова, показательно уволили.

Случай публичных извинений за осквернение статуи Будды – яркий, но в то же время типичный пример современных ритуальных практик покаяния в Дагестане, в России в целом и за рубежом. Жанр публичных извинений настолько широко распространен в современных западных обществах, что за периодом с начала 1990-х годов закрепилось ироническое название “век извинений” (*Brooks 1999; Gibney et al. 2008*). Свои официальные извинения приносили и политические лидеры за “грехи нации” – за историческую несправедливость в отношении меньшинств, за колониальное угнетение и эксплуатацию, за захват чужих территорий, и Папа Римский за злоупотребления инквизиции в далеком прошлом и сексуальные домогательства клира в совсем недавнем, и знаменитости за неподобающее поведение и некорректные высказывания. Эти и другие примеры публичного признания своей вины за причиненный вред определенным лицам, а иногда и целым группам лиц можно обнаружить в разнообразных социальных контекстах.

Практики публичных извинений, при первом приближении сходные по формальным признакам и коммуникативным целям, закономерно позволяют как поставить вопрос об “эпидемиологическом” характере распространения подобных извинений, так и проинтерпретировать их как свидетельство глобализации норм публичной морали. Однако обсуждение этиологических версий возникновения и распространения этого социального феномена уводит исследовательское внимание в сторону от анализа культурной специфики публичных извинений, а также от социально-политического контекста их бытования и связанного с ним своеобразия их моральных импликаций. Меж тем есть основания пола-

гать, что картины морального порядка и формы социального контроля, стоящие за необходимостью или решением принести публичные извинения, в тех или иных культурах могут значительно отличаться.

Данная статья представляет собой одну из первых попыток антропологического исследования на российском материале проблематики публичных извинений, которая в течение последних двух десятилетий с разной степенью плодотворности обсуждается в академической литературе на примере западных обществ. В отличие от большинства исследований, которые носят в основном лингвистический и политологический характер, нас интересует не собственно структура публичных или официальных извинений как речевых актов и условия достижения их коммуникативного эффекта, но то, какой тип морального субъекта конструируют (или хотя бы предполагают) современные практики публичного покаяния и, шире, какие конфигурации отношений между индивидуальной агентностью и моральными ограничениями они создают. Этот вопрос мы предлагаем рассмотреть на примере нескольких сюжетов обвинений в нарушении нравственных норм, а также публичных извинений в Республике Дагестан.

Публичные извинения и антропология морали

Извинения как ритуалы взаимодействия пронизывают социальную жизнь людей, будучи призваны латать прорехи в поле повседневной морали. Моральный характер любого действия, вербального или невербального, и возможность его отнесения к этически некорректному социолог И. Гофман отразил в своей концепции *virtual offense* – т.е. худшей из возможных интерпретаций действия реципиентом, которая приписывает этому действию некие морально негативные последствия². В такой перспективе взаимодействие между людьми рассматривается как имеющее ритуальную природу, а коммуникативные действия – как имеющие символическое измерение, которое делает доступной демонстрацию почтительного отношения к социальному лицу (собственному или других людей). Извинения же, по И. Гофману, оказываются ритуальным актом коррекционной работы или восстановления моральной полноценности – не только предшествующего действия, но и самого обидчика – и ритуального равновесия между обидчиком и его жертвой (*Goffman 1971: 108–109*). Ритуал извинения предполагает своеобразное расщепление субъекта: с одной стороны, он признает свою вину за нарушение порядка взаимодействия и угрозу лицу собеседника, а с другой – показывает, что он человек обновленный и надежный, что “к нему все-таки можно относиться как к ответственному участнику ритуального процесса и что правила поведения, которые он, по видимости, нарушил, для него святы и непоколебимы”, что “и кодекс [ритуального поведения], и он сам как его приверженец по-прежнему функционируют нормально” (*Гофман 2009: 37*).

Что же меняется в “моральной структуре” практики в результате ее миграции из пространства приватной коммуникации в публичное поле, т.е. когда извинение приносится не собеседнику лицом к лицу, а, например, нации? Одни исследователи, работавшие с материалами официальных извинений в западных обществах, сходятся во мнении, что публичные извинения можно рассматривать как источник моральных значений для “проработки” прошлого, “валидации” опыта жертв исторической несправедливости и разделения коллективной ответственности (*Tavuchis 1991; Barkan, Karn 2006; Nobles 2008*). Другие же обращают внимание на то, как жанр публичных извинений становится предметом для общественных споров об искренности и истинных функциях ритуалов покаяния: направлены ли они действительно на возмещение нанесенного

морального урона в социальных отношениях или же скорее на минимизацию своей ответственности (Lakoff 2001; Kampf 2009).

Однако подобная интерпретация, основываясь на нормативном понимании морали, игнорирует разнообразие ее локальных моделей. Более того, она может послужить хорошей иллюстрацией дискурсивных процессов, которые французский антрополог Д. Фассан назвал “банализацией дискурса морали и нравственных чувств”. В рамках этих процессов язык “страданий” и “травмы” становится языком интерпретации общественных проблем в публичном пространстве, а особое этическое измерение начинает обнаруживаться в широчайшем спектре сфер человеческой деятельности. То ли параллельно процессу “банализации морали” в политической и массовой культуре, то ли в прямой связи с ним этот язык и особая “этическая” чувствительность проникают и в аналитические рассуждения социальных ученых, которые тем самым становятся средством легитимации и нормализации подобной концепции морали (Fassin 2014: 433).

Как кажется, этнографическая специфика современной практики публичных извинений в России, в частности в Дагестане, не может быть удовлетворительно описана с одной лишь опорой на нормативное понимание морали, на котором по большей части основываются социальные и политологические исследования официальных извинений. Если вспомнить базовое теоретическое противопоставление *морали*, понятой как скорее бессознательное подчинение коллективным нормам и кодексам поведения, и *этики*, определяемой как рефлексивное и свободное устремление личности к “благу” или “добру” (см., напр.: Mattingly, Throop 2018), то дагестанский случай, по всей вероятности, стоит интерпретировать в соответствии с первым из указанных определений, т.е. как следствие работы локальной системы моральных ограничений, культурных представлений о чести и достоинстве, института репутации, эмоций стыда, а также связанных с ними практик осуждения и коллективного контроля над поведением индивидов.

В известном смысле дихотомия морали и этики позволяет рассматривать под новым углом фундаментальные вопросы соотношения социальной структуры и агентности (Laidlaw 2017) и, добавим, ритуала и искренности. Хотя мы можем предположить, что в актуальной этнографической реальности коллективные моральные нормы, требующие субординации, и область рефлексивной этической жизни не изолированы друг друга, а находятся в разнообразных темпоральных и дискурсивных отношениях. Ранее нерелексивируемое поведение, руководимое коллективно разделяемыми идеалами, при нарушении морального порядка или при так наз. моральном срыве (Zigon 2007) может становиться предметом индивидуального осознания и даже сомнения, равно как и дискурсивно позиционируемое как сознательный рефлексивный этический выбор может быть формой подстройки под структурные ограничения. И тот и другой случай невозможно плодотворно изучать без учета типа “дисциплинарного общества” (Панченко 2013), в котором воспроизводятся те или иные моральные кодексы и этические практики. При такой постановке проблемы для сравнения с современной российской практикой публичных извинений более релевантными с этнографической точки зрения будут не официальные извинения в Европе и США, “бум” которых пришелся на 1990–2000-е годы, а скорее ритуализованные практики обличения и покаяния в “зрелом” советском обществе (Хархордин 2002). Современные ритуалы публичных извинений, если и не являются прямыми “наследниками” советской культуры покаяния, то, во всяком случае, имеют сущностное сходство с ней в своей прагматике, а именно в функции дисциплинарного контроля общества над своими членами на вертикальном (наказание властей) и горизонтальном уровнях (взаимный надзор).

Поэтика, политика и технологии публичных извинений в Дагестане и в России

Было бы не вполне оправданно утверждать, что практики принесения извинений публично исключительно новы для постсоветской России. Уже начиная с 2000-х годов в федеральных СМИ³ появляются сообщения о раскаяниях на открытых заседаниях суда обвиненных в уголовных преступлениях, а также о публичных официальных извинениях политиков, глав администраций, представителей компаний, других высокопоставленных лиц (за неудовлетворительное выполнение профессиональных обязанностей, за доставленные неудобства, за непредвиденные обстоятельства) – эта практика едва ли сколько-нибудь значимо отличается от подобных практик в европейских и американских масс-медиа.

Примерно с 2015 г. в России получает распространение новый тип публичных извинений. Его принципиальные отличия заключаются в том, что, во-первых, извинения записываются на видеокамеру, во-вторых, приносятся они не только за преступления, для которых предусмотрено наказание Уголовным кодексом РФ, но и за оскорбление тех или иных персон или коллективов, т.е. за проступки, эксплицитно трактуемые обвинителями в моральных терминах. В-третьих, субъектом извинений нового типа становятся не лица, наделенные политическим авторитетом и широкой ответственностью, а “обычные граждане”.

Северокавказский регион в последние годы активно вовлекается в практику публичных извинений и становится площадкой для развития этого жанра. Согласно хронике, которую ведет новостное издание “Кавказский узел”⁴, взрывной рост количества публичных извинений нового типа можно было наблюдать примерно с конца 2015 г. в Чеченской Республике (Хроника 2022). Постепенно эта практика охватила пространство всего Северного Кавказа и прежде всего Дагестан.

Видеоизвинения записываются как под руководством работников МВД, так и по требованию представителей “полиции нравов” – групп низовых активистов, видящих своей целью сохранение и поддержание моральных устоев и культуры поведения в кавказских республиках⁴. Получают распространение и видеоизвинения, которые записывают сами провинившиеся или те, кто считает себя в той или иной мере ответственным за чужой проступок.

Заснятые на камеру покаяния имеют стандартизированный характер: используется фронтальная камера, чаще всего смартфона; извиняющийся (или целая группа) обозначает характер своего проступка; с помощью различных риторических приемов подчеркивается отсутствие в действиях специальных намерений (“злого умысла”); далее следует признание своей вины; и, наконец, кающийся просит прощения у всех тех, кто мог пострадать от совершенного проступка и физически, и в особенности эмоционально (т.е. кого проступок мог *оскорбить*). Данный тип извинений во многом соответствует описанию символических жестов коррекции ситуаций ритуального дисбаланса или “бесчестия”, сделанному И. Гофманом (Гофман 2009: 34–36). В этом отношении симптоматично, что базовое для категориального аппарата И. Гофмана понятие “социальное лицо” оказывается близким по смыслу понятию “честь и достоинство”, как оно определяется в контексте лингвистической экспертизы дел об оскорблении (см.: Колядов 2019). И все же при всей безусловной проницательности предложенной И. Гофманом теории ритуального взаимообмена, интеракционистская

* Общество с ограниченной ответственностью “МЕМО” (издание Кавказский узел) 08.10.2021 внесено в реестр «Средства массовой информации, признанные “иностранными агентами”».

модель не вполне чувствительна к локальным моральным таксономиям и не позволяет исчерпывающе описать поэтику и политику публичных извинений в обществах, где актуальны представления о коллективной чести и практики культивации коллективных эмоций, традиционно обозначаемые в антропологии как *honor and shame*.

Более того, облик современной практики публичных извинений в кавказских республиках во многом оказался обусловлен трансформацией социальных медиа, посредством которых производятся и воспроизводятся действия с приписываемым им злым умыслом и широко распространяется информация о неподобающем и несоответствующем моральным канонам поведении. В итоге число потенциально оскорбленных такими действиями за последние десять лет резко увеличилось. Кроме того, социальные сети стали площадкой для поиска и отслеживания провинившихся и для реализации практик осуждения и обличения. В обществах с устойчивыми представлениями о коллективной ответственности за нарушение социальных норм, новые коммуникативные возможности, предоставляемые социальными сетями, стали востребованы как для разделения коллективной вины за совершенный проступок, так и для оспаривания института репутации. Закономерно, что и ритуалы публичного покаяния оказались локализованы в социальных медиа – в определенном смысле развитие технологий позволило сделать процесс публичных извинений “перед всеми” не метафорическим, а буквальным. На онлайн-платформах даже создаются тематические группы, специализирующиеся на размещении подобных видеоизвинений. Это привело к появлению в сети ироничного названия “Извинистан” для обозначения северокавказских республик, прежде всего Чечни и Дагестана.

Поскольку можно говорить о преимущественно цифровом характере существования этого социального феномена, материалом для данной статьи послужили в первую очередь публикации в социальных сетях и новостных разделах федеральных и региональных СМИ. В фокусе нашего исследования – видео с покаяниями, актуальные внутри дагестанского общества, опубликованные провинившимися и теми, кто посчитал должным разделить с ними моральную ответственность за проступок. Кроме того, мы проанализировали и покаяния дагестанцев, живущих за пределами республики, учитывая тот резонанс, который они вызвали и в Дагестане, и в Российской Федерации в целом, а также случаи извинений перед самими дагестанцами других жителей страны. Контекстуализировать эти материалы позволили также непосредственные наблюдения в ходе многолетней полевой работы в Республике Дагестан одного из авторов статьи. Далее мы рассмотрим несколько отобранных нами сюжетов, а затем предложим их антропологическую интерпретацию.

Родовая честь и коллективные извинения

Итак, вернемся к случаю конфликтной ситуации в Элисте с участием дагестанского борца. Извинения и самого спортсмена, и его наставников, и даже представителей дагестанских властей не помогли Османову избежать судебного разбирательства и последовавшего за ним наказания⁵. В результате, так и не выступив, дагестанская команда покинула Калмыкию, а Османов был отправлен в СИЗО – против него возбудили уголовное дело. Спустя несколько дней после происшествия в Элисте был проведен обряд очищения оскверненной статуи Будды. Самого же спортсмена в июле 2016 г. приговорили к двум годам лишения свободы условно с испытательным сроком в один год по статьям “Нарушение права на свободу совести и вероисповеданий” и “Возбуждение ненависти либо вражды, а равно унижение человеческого достоинства” УК РФ.

В череде извинений за совершенное преступление для предмета обсуждения в нашей статье примечательно видео с извинениями отца спортсмена, размещенное вскоре после события. Судя по обстановке, запись была сделана в отделении МВД – отец спортсмена заснят фронтально крупным планом в кабинете, он регулярно поднимает глаза на стоящих за камерой людей:

К большому своему сожалению и возмущению, узнал о безнравственном поступке моего сына, совершенном им на соревнованиях в Элисте. Хочу принести свои искренние извинения перед калмыцким народом по поводу данного инцидента. Его поступок не останется безнаказанным. Уверен, что безнравственный поступок моего сына не послужит поводом ухудшения отношений между двумя братскими народами Калмыкии и Дагестана (Отец Османова 2016).

Согласно реакции СМИ, основное внимание общественности было направлено на извинения официальных лиц республики, тогда как извинения отца были лишь их дополнением. Причиной подобного распределения акцентов может быть попытка освещения инцидента в Элисте в контексте не столько взаимодействия нескольких групп молодежи, сколько эскалации давних противоречий между соседними регионами из-за проблем спорных земель, отгонного животноводства и др. Однако и в данном, и в других подобных случаях извинения родителей играют особо значимую роль для общества республики, в частности когда дело касается проступков молодых людей. Такие случаи следует рассматривать через призму представлений о коллективной ответственности всех членов семьи, совместно создающих социальный капитал – моральную репутацию и “нравственные активы” семьи – и совместно за него отвечающих⁶.

Исторически концепция родовой чести чрезвычайно важна для Дагестана и кавказских культур в целом. Честь и бесчестие человека в дагестанском обществе распространялись на всю его семейно-родственную группу, *тухум*, и определяли работу многих социальных институтов, в том числе фамильной репутации и кровной мести. Восполнение ущерба коллективной чести рода или семьи было делом всей группы. В ситуации проступка одного из своих членов лидеры группы нередко принимали решение покаяться от ее лица или осудить/покарать провинившегося от своего имени вплоть до исключения из своих рядов. Таким образом они пытались, часто вполне успешно, восстановить репутацию всей социальной единицы. В качестве примера можно привести свод решений, обязательных для жителей Андалальского округа Дагестана в XIX в., где было указано: “...если родственники захотят своего родственника убить за его плохое поведение и это плохое поведение известно жителям селения, то за это убийство штраф не взыскивается...” (цит. по: *Карнов* 2004: 138–139).

Представления о родовой чести актуальны и для современного дагестанского общества: репутация одного члена *тухума* – достояние и сфера ответственности всего родственного коллектива, прежде всего мужчин семьи. Чаще всего в дискуссиях на эту тему проблема фамильной чести обретает гендерную окраску: обсуждается и осуждается распушенность девушек и женщин как угроза репутации всей родственной группы. Родители девушек опасаются обвинений в том, что они приложили недостаточно усилий для их воспитания и что в семье в целом не все в порядке с моралью. Незамужние девушки, заподозренные в легкомыслии, рискуют понизить свой статус на “брачном рынке”, а их родственники-мужчины обвиняются в слабости, неспособности навести порядок в семье и контролировать женщин, за которых они должны нести ответственность. Порой подобные суждения становятся причиной случаев насилия над женщинами, обвиняемыми в безнравственном поведении (побои, принуждение к вступлению в брак и т.п.). Представления о родовой чести и ответственности

за проступок любого члена *тухума* ложатся в основу широко освещавшихся региональными и федеральными медиа “убийств чести” – убийств женщин, заподозренных в “недостойном поведении” их близкими родственниками (отцами, братьями, дядями) (подробнее см.: Антонова, Сиражудинова 2018).

Публичное коллективное покаяние членов родовой группы, наряду с материальной компенсацией ущерба, в сообществе считалось необходимым условием примирения в случае прекращения кровной мести. Так, этнограф С.А. Лугуев в книге “Культура поведения и этикет дагестанцев” описывает классический обряд примирения кровников: “...родственники убитой во главе с ним самим непосредственно отправлялись к дому погибшего. Все шли без папах, босиком, с закатанными до колен штанинами и засученными до локтей расстегнутыми до ворота рубахами. Последние 1,5–2 десятка метров процессия двигалась на коленях” (Лугуев 2006: 249). Публичные извинения отца после инцидента с осквернением статуи Будды – логическое следствие работы этой системы, когда родители не только разделяют ответственность со своим виновным сыном, но и гарантируют неотвратимость его наказания (подробнее об этом см.: Карпов 2004; Лугуев 2006).

Ответственность за нарушение социального порядка разделяла не только семейно-родственная группа, но и сельская община, которая также могла взять на себя функции судьи, изгоняя и наказывая провинившихся (Карпов 2004: 138). Сельское сообщество и в настоящее время выступает гарантом и “поставщиком” разных форм поддержки (финансовой, организационной, силовой и т.д.) своих членов. При этом последние обязаны держать ответ перед сообществом, их поступки оцениваются членами джамаата⁷. В некоторых сельских сообществах распространена практика публичного осуждения в мечети и введена система штрафов за проступки сельчан. Например, в одном из дагестанских селений нам приходилось слышать о практике полного запрета на публичное употребление спиртного на территории села: провинившийся обязан был заплатить штраф 500 руб. в пользу мечети.

Меж тем сегодня коллективная ответственность за предосудительные действия одного человека может распространяться и на всех жителей Дагестана. Проступок Саида Османова в столице Калмыкии многими комментаторами события рассматривался как бросающий тень на всех жителей республики. В некоторых откликах на произошедшее авторы писали о том, что им мучительно стыдно за земляка. И все же вопрос о границах ответственности национального коллектива за аморальное поведение индивида в дагестанском обществе не имеет однозначного ответа. Рост количества случаев публичных извинений, как мы полагаем, дает возможность увидеть динамику и гетерогенность моральной культуры современного Дагестана, не редуцируя ее до комплекса культурных представлений о коллективных чести и стыде.

“У преступников нет национальности”: границы коллективной ответственности в дискуссиях о публичных извинениях

Как было сказано, в случае Дагестана публичное извинение оказывается не индивидуальным, а групповым действием, в рамках которого коллектив признает свою ответственность за индивида, необходимость контролировать его поведение, разделять репутационные издержки и даже наказывать. При этом значительные усилия в ходе коллективных извинений за кощунство в Элисте были направлены на подчеркивание исключительно личной вины нарушителя социальной нормы и предотвращение генерализации его поступка. Извинения

официальных лиц и даже отца за действия Саида Османова содержали заверения в том, что этот конкретный инцидент представляет собой патологию, ужасную случайность, сбой в нормальном функционировании социального порядка и потому не может разрушить многовековую дружбу между калмыцким народом и народами Дагестана.

Напомним, что буквально сразу после инцидента с осквернением статуи Будды в Элисту прибыл Абдусамад Гамидов, глава правительства Республики Дагестан. Далее было записано и опубликовано очередное видео, где глава Калмыкии Алексей Орлов вместе с Гамидовым публично осудили действия спортсмена:

Мы едины в одном: мы осуждаем этот акт вандализма. И главное: [с нажимом] *моральные, духовные уроды*, совершающие подобные противоправные действия, не имеют национальности. Наша общая, главная, совместная задача всех жителей республики не дать никому и повода усомниться в существовании многовековых традиций дружбы, добрососедства, братства живших и живущих в нашей многоконфессиональной, многонациональной республике (курсив наш. – Е.К., Е.Х.) (Председатель правительства 2016).

Формулировка, используемая Орловым, – “моральные, духовные уроды не имеют национальности” – наследует газетному клише и базовой риторической стратегии для публикации о террористических группировках и атаках 1990–2000-х годов: “у преступников нет национальности”. Истоки этого выражения не очевидны: чаще всего его авторство приписывают президенту РФ Владимиру Путину, однако риторическое “отнятие” национальности у бандитов и преступников мы обнаруживаем уже в газетных статьях начиная с 1994 г. (см., напр.: В Чечне проживают 1994), в основном посвященных конфликтам на Северном Кавказе. Впоследствии формулировка в различных вариантах (“у предателей нет национальности”, “у терроризма нет национальности”, “у воров нет национальности”) использовалась для комментирования случаев преступлений, где обвиняемыми оказывались жители кавказских республик и/или мусульмане. Эта стратегия, очевидно, была призвана предостеречь от экстраполяции выводов о единичных радикальных случаях на целые этнические группы, понизить градус напряжения в отношении их представителей в российском обществе и, таким образом, погасить кавказофобию.

В совместном обращении Орлова и Гамидова фраза “у моральных уродов нет национальности” сочетает в себе концепцию коллективной ответственности и логику дегуманизации преступников. Безусловно, руководители республик в своей осудительной речи стремились предотвратить потенциальный конфликт на этнической почве и предупредить общественность, что расширение ответственности за преступление с одного человека на национальную группу и, следовательно, проявление по отношению к ее представителям агрессии не может быть оправданным. Однако эта формулировка также открывает возможность для обсуждения образов морального субъекта и его агентности, делающих возможными и понятными публике как приведенные нами утверждения, так и подобные им примеры осуждения преступников, за действия которых их национальная группа вынуждена брать ответственность.

Вопрос о локальных типах субъекта ставится и в работе антрополога А. Бернштейн, посвященной общественной реакции на выставки “оскорбительного искусства” в постсоветской России. Исследовательница приводит цитату из комментария протоиерея отца Александра Шаргунова к скандальной экспозиции художника-акциониста Авдея Тер-Оганьяна: “Эти нелюди совершали преступление не своею волею, а волей бесовской. Они по-своему медиумичны”. Данное высказывание, по мнению А. Бернштейн, симптоматично. С одной стороны, оно отражает представления о субъекте и связанные с ним семиоти-

ческие идеологии: человеческие качества проявляет лишь тот субъект, который способен демонстрировать достаточное уважение к знакам определенного типа. С другой – *нелюдям*, дегуманизированным субъектам отказано в способности действовать от своего лица. Иными словами, они не обладают той агентностью и свободой, которые приписываются человеку согласно современной западной модели субъектности (Bernstein 2014: 429).

При общей формальной схожести случаев кощунственных выставок и осквернения статуи Будды, а также общественной реакции на них, различия в представлениях о человеке и его агентности между ними весьма существенны. В случае инцидента в Элисте для земляков кощунника проблема состоит не в недостаточно почтительном обращении с сакральным объектом (для мусульманина любое божество является идолом, почитание которого попирает фундаментальный принцип ислама – единобожие), а в неуважении к моральному кодексу публичного поведения, принятому в сообществе, к которому борец принадлежит. Спортсмена Османова вынуждают извиниться не за кощунство как таковое, а за то, что он, дагестанец, будучи гостем в Калмыкии, повел себя как “захватчик”, а коллективная ответственность, которую разделяют семья и соотечественники борца, предполагает подотчетность за преступление их родственником и земляком норм общественной морали, а не границ сакрального, приведшее к оскорблению религиозных чувств буддистов.

Согласно такой модели субъектности, совершая аморальный поступок, человек демонстрирует свою неспособность уважать и соблюдать символический порядок общественной жизни, а значит, его возможность считаться полноценным и, что важно, репрезентативным членом общества ставится под вопрос. Национальность здесь оказывается неотчуждаемым свойством человека, в определенном смысле изоморфным его моральным качествам. Риторический отказ же в национальности лишает человека “человеческих черт”. В отличие от либеральной модели субъекта, описанной А. Бернштейн, в рассматриваемой моральной логике особенностью “нелюдей” оказывается как раз исключительно индивидуальная агентность. Учитывая пренебрежение нарушителей правилами морального порядка, выступать от лица коллектива (т.е. в качестве субъектов, обладающих всей полнотой естественной социальности) им более не позволено.

При всем сказанном у публичного осуждения провинившихся земляков посредством формулировки “у преступников нет национальности” есть и другая прагматическая функция. При должной демонстрации своей ответственности за произошедшее и готовности разделить репутационные издержки эта ответственность может быть нивелирована ровно таким же образом, т.е. указание на отсутствие национальности у провинившегося в определенном смысле позволяет его землякам за него и не отвечать. Рассмотрим работу подобной логики на примере извинений после инцидента с участием дагестанцев в Москве.

В ноябре 2021 г. произошла драка в московском метро. Трое молодых людей досаждали девушке, которая ехала с ними в одном вагоне, за нее заступился молодой мужчина, в результате троица жестоко избила его на глазах у попутчиков. Среди свидетелей происшествия нашлись те, кто нажал кнопку экстренного вызова и заснял происходящее на камеру смартфона. На ближайшей станции избивавших задержали – ими оказались дагестанцы. Данный случай спровоцировал общественную реакцию, схожую с той, что можно было наблюдать после инцидента с осквернением статуи Будды в Элисте. Сначала молодых людей публично осудили дагестанские власти. Вот как свою позицию по инциденту обозначил министр по делам национальной политики и делам религий республики Энрик Муслимов:

Республика Дагестан осуждает такое недостойное настоящих дагестанцев поведение и искренне сочувствует родным и близким этих молодых людей, которым, уверены, сейчас бесконечно стыдно за своих детей. Очень неприятно, что своими поступками такие безответственные люди дискредитируют дагестанскую молодежь, позорят свое имя и свои семьи (Власти Дагестана 2021).

Министр также подчеркнул отказал провинившимся в возможности действовать подобным образом в качестве дагестанцев, отметив, что

неправильно говорить о том, что преступление совершил человек такой-то национальности из такого-то региона. Любой человек, совершивший противоправное действие, – это преступник, а преступник не имеет национальности (Там же).

Характерно, что в своем заявлении от лица жителей Дагестана министр выражает не только сожаление о случившемся и пожелания скорейшего выздоровления пострадавшему, но и сочувствие родственникам напавших на него, тем самым показывая, что муки их стыда за произошедшее не менее сильны, чем страдания потерпевшего, и, что важно, хорошо понятны говорящему.

Через некоторое время было опубликовано видеоизвинение матери одного из избивавших молодых людей, где она обращается к пострадавшему, а также к его матери. Кающаяся женщина, по устоявшимся стандартам, заснята фронтально, медицинская маска скрывает большую часть ее лица:

Хочу попросить прощения перед Романом, перед его мамой обязательно хочу попросить прощения, потому что я знаю, что такое сын и как сын дорог для каждой матери. Я очень осуждаю поведение этих ребят в метро, также поведение сына моего. Хоть даже если он не ударил, он не должен был так себя вести. Это его не оправдывает, ни в коем случае не оправдывает. И поэтому я прошу прощения за сына, за поведение его. И я и Романа попросила, если может, пусть простит нас, мы всегда со своей стороны готовы помочь в реабилитации, мы оставили номера телефона, если что-то нужно, мы всегда поможем. Еще раз прошу прощения, его мама увидит меня – простите меня (Мама одного из парней 2021).

Извинение опирается на вполне типичные стратегии, подробно описанные И. Гофманом: мать виновника, с одной стороны, эксплицитно признает проступок как заслуживающий осуждения, но при этом указывает, что есть особые обстоятельства, которые говорят нам, что ответственность ее сына за произошедшее не полная (“хоть даже если он не ударил...”). Далее женщина переходит непосредственно к покаянию, стремясь продемонстрировать, что, несмотря на совершенный аморальный поступок, и она, и ее сын все еще остаются полноценными членами общества, уважающими его моральный порядок. Следует специально отметить, что мать виновника просит простить не сына, а себя, что указывает на ту значимую роль, которая отводится родителям в формировании морального облика их детей.

Помимо официальных лиц и членов семьи в процесс включились и медийные персоны Дагестана, преимущественно борцы. Особое внимание СМИ к реакциям представителей спортивной элиты – часть своеобразного культа борьбы и единоборств, который сложился в настоящее время в дагестанском обществе. С пиететом в республике относятся именно к спортивной борьбе, ею занимаются массово, именитые борцы окружены почетом и уважением в обществе, а спортивная карьера открывает двери в бизнес и политику (Солоненко 2012: 92). Как отмечает социолог С. Поляков,

известные борцы (и представители других единоборств) часто стремятся выступать в роли моральных авторитетов и одновременно защитников морального порядка, публично – через социальные сети и средства массовой информации – призывая бороться с проявлениями “разврата” и “порока”, а также оказывая силовое воздействие на тех, кого считают носителями и пропагандистами аморального образа жизни и чуждых ценностей (Поляков 2021: 121).

В этом контексте комментарии по поводу инцидента в метро от авторитетных бойцов не только добавляют веса голосам осуждения зачинщиков потасовки, но и нивелируют негативные последствия для репутации нормативного боя, проводя между ним и уличной дракой жесткую границу.

За земляков попросил прощения олимпийский чемпион по вольной борьбе из Дагестана Бахтияр Ахмедов: “Я хочу принести извинения пострадавшему парню, всем его родным и близким. Это знак для всего нашего общества, что мы все должны сделать выводы и работать над своим внутренним миром, над своей культурой, не допускать впредь таких ситуаций” (Олимпийский чемпион 2021). Драку в метро прокомментировали и другие дагестанские спортсмены-борцы и даже их близкие. Так, Рамазан Исмаилов, брат известного бойца Магомед Исмаилов, описал моральный облик виновников инцидента, риторически лишив их человеческих качеств и, имплицитно, национальной идентичности: “они поступили как звери, неважно, какой нации... Если, дожив до такого возраста, они не поняли, что хорошо и плохо, значит, научатся этому в тюрьме” (Брат Исмаилова 2021). Воспроизводит ту же логику перевода “драчуна” в “асоциальное существо” и мастер смешанных боевых искусств Магомед Маликов, при этом парадоксально указывая на неизбывность принципа коллективной ответственности:

Найти таких ребят, которые ведут себя как животные и беспредельничают, можно в любой национальности. Каждый народ должен ответственно относиться к молодым ребятам, которые нарушают общественный порядок, чтобы им было стыдно за своих соотечественников <...> Для ребят, которые хотят проверить свои силы на самом деле, государство в каждом городе создает большое количество спортзалов. На тренировках там можно выложиться и показать, на что ты способен. Проявите себя в равных условиях (Дагестанский боец 2021).

Последний комментарий особенно примечателен, поскольку разделяет чрезвычайно почетный статус бойца-спортсмена и статус уличного хулигана, который не только нападает на людей, но и в преступном небрежении забывает о своем долге сохранять незапятнанной репутацию своего народа.

Через несколько дней после драки в сети появился видеоролик, в котором молодой человек с охапкой роз раздавал их женщинам на станциях московского метро. На его футболке было написано “Я дагестанец. Нет плохой нации”. Сам ролик, равно как и извинения напрямую не причастных к случившемуся дагестанцев, спровоцировал яркую дискуссию в сети о границах ответственности в обществе: должен ли дагестанец нести ответственность только за себя, или же за свою семью, род и всю республику. Схожие рассуждения имели место и после осквернения статуи Будды в Элисте. Тогда журналист Тимур Джафаров написал на своей странице в Facebook*: «Я не понимаю, почему извиняются “от лица дагестанского народа”. Это значит и от меня лично... Я никого не оскорблял. Или у нас принцип коллективной ответственности?» (Раджабов 2016).

*21 марта 2022 г. российский суд признал компанию Meta экстремистской организацией и запретил ее деятельность на территории РФ, включая принадлежащую ей соцсеть Facebook.

Подобные дискуссии о необходимости (и осмысленности) приносить извинения от лица социальной группы за деяния отдельных ее членов позволяют увидеть, как в публичном дискурсе сталкиваются различные видения агентности и ее связи с социальной структурой, а также различные образы субъекта.

“Опозорили пацана”: обратная сторона публичных извинений

Традиционно в Дагестане кровная месть воспринималась как справедливая, но опасная, затратная и в целом разрушительная для сообщества практика, поэтому в обряде примирения кровников процедура покаяния виновника и его родовой группы была детально прописана, а акт прощения кровника высоко ценился и поощрялся (Лугуев, Абдурахманов 2009: 41). Однако такое покаяние противоречило социально одобряемому образу “горца-удальца”: согласно распространенной поговорке, приписываемой имаму Шамилю⁸, у “героя” обязательно должны были быть не только друзья, но и враги, а высшая ценность – личная честь. Щепетильность в подобных вопросах, часто становившаяся причиной убийств и самоубийств, описывалась путешественниками и исследователями еще в дореволюционном Дагестане. Анализируя зафиксированные в сводах горской криминалистики случаи суицида, Ю.Ю. Карпов указывает, что немалое их число было совершено после публичного унижения (Карпов 2007: 193).

Как отмечает антрополог Д. Гилмор, в отличие от вины, стыд всегда требует зрителя, стыд – визуальный феномен (Gilmore 1982: 198). Нарушивший те или иные социальные нормы испытывает стыд именно тогда, когда его действия видят окружающие, равно как раскаяние и демонстрация мук стыда невозможны без оценивающих их искренность наблюдателей. Так, в культурных представлениях о чести и стыде, изученных антропологами преимущественно на материалах Средиземноморья XX в., страх публичного порицания оказывается сильнейшим механизмом социального контроля.

В современном дагестанском обществе публичные покаяния могут также быть прочитаны как потеря статуса и даже чести мужчины, признак его слабости. Извинения из позиции слабого (Османов, вставший на колени по требованию возмущенных калмыков, или извиняющиеся в МВД виновники потасовки в метро и их родственники) могут восприниматься как поступки, наносящие значительный репутационный ущерб, причем опять-таки не только индивиду, но и всему коллективу, разделяющему с ним ответственность. Более того, визуальный аспект практик пристыжения лишь усилился благодаря возможностям распространения видеоматериалов с “позорными действиями”, которые, таким образом, становятся предметом для осуждающего взора и реплик широкой аудитории в социальных сетях. Именно поэтому, когда полиция Дербента заставляет извиняться молодого человека, танцевавшего лезгинку на месте древнего мусульманского захоронения, среди голосов пользователей соцсети звучат и те, что жалеют парня, считая его опозоренным насильственным актом извинения, принесенным под давлением представителей силовых структур (Пользователи соцсети поспорили 2021). В отношении поставленного на колени Османова комментаторы также выражали сочувствие и сожаление о пережитом им унижении.

Попыткой компромисса между необходимостью публично извиниться, подчиняясь моральному кодексу коллектива, но при этом не утратить статуса человека, способного действовать самому, можно считать те варианты видеобращений, где говорящий выступает в роли индивида, принявшего решение

извиниться самостоятельно. В подобных случаях ритуал публичного покаяния выстраивается извиняющимся как сознательный, этический и рефлексивный акт, что предполагает минимизацию формальности риторических и визуальных приемов, которые могли бы быть считаны публикой как типичные для действий, совершаемых под социальным давлением.

Примером тому может стать обращение Арсена Лугуева, извиняющегося за скандал на показе мод в Аварском театре в Махачкале в мае 2021 г., организатором которого он был. Устроители шоу выпустили на подиум модель в просвечивающем платье, что было расценено публикой как непозволительный в дагестанском обществе поступок. Позволим себе привести извинения Лугуева целиком:

Сразу хочется сказать, что все мы, организаторы, соорганизаторы, без исключения уважительно относимся к аварскому народу, ко всем этносам Республики Дагестан, поскольку сами являемся представителями нашей республики. Родился, вырос в Махачкале. Нам очень жаль, что данное мероприятие приобрело такой окрас из-за одной досадной ошибки. Дело в том, что на показе присутствовало десять брендов, и у одного бренда было одно платье, которое при освещении вечером заиграло совершенно другими тонами. Из полупрозрачного стало практически абсолютно прозрачным. И когда мы это заметили, девочка была уже на подиуме, и было поздно что-то менять. Но мы попросили всех гостей в микрофон не выкладывать это ни в коем случае ни в какие stories. Это досадная ошибка организатора, надеюсь на ваше понимание (Извинения за развратный показ 2021).

Заметим, что здесь Лугуев не извиняется, а выражает сожаление о случившемся по недосмотру. Он прямо говорит о своей принадлежности дагестанскому обществу, его признание многословно, а речь выглядит спонтанной, если сравнивать это выступление со стандартизированными извинениями на видеокамеру. Он подробно описывает саму ситуацию, вызвавшую общественное порицание, что в ином случае могло быть расценено как нежелание признать свою вину. Однако в структурном отношении обращение Лугуева представляет собой типичный акт извинения, как и в других рассмотренных примерах, предполагающий расщепление субъекта: автор извинений берет на себя ответственность за произошедший инцидент, но в то же время стремится показать себя полноценным и заслуживающим доверия членом дагестанского общества, готовым подчиняться его моральным правилам.

В рамках такого извинения особенно важна проксемика: Лугуев сидит за накрытым столом со своими друзьями, он заснят не фронтально (в духе дачи показаний в полицейском участке – классическая форма извинений в МВД), а вполоборота. Схожим образом просил прощения за излишне радостную реакцию на отставку главы Дагестана Рамазана Абдулатипова и один из дагестанских блогеров. Он снимает видео в собственной машине, в привычном для его блога стиле: признавая свою неправоту и неэтичность реакции, он объясняет, как, самостоятельно работая с авторитетным источником, поменял свое видение ситуации (“понял, что не прав, когда прочел слова Шамиля”). Получается, что только его способность к саморазвитию и мужественному признанию своих прошлых ошибок сделала такое признание возможным. Он также подчеркивает, что делает это признание добровольно, по собственному желанию, а не по принуждению⁹. Контроль проксемики и самого кадра, таким образом, позволяет извиняющимся сохранить высокую степень агентности и выступить в качестве сознательного и свободного в своем этическом выборе субъекта, при этом не нарушая протокола восстановления нарушенного морального порядка в обществе.

“Свой монастырь”: дагестанцы оскорбляются

В последние несколько лет Республика Дагестан из сравнительно “закрытого” региона, который поставлял в федеральную ленту новостей практически исключительно пугающие новости о терактах и контртеррористических операциях, неожиданно и резко превратилась в одно из привлекательных мест для внутрироссийского туризма. В результате дагестанское общество столкнулось с последствиями взлета популярности – туристы со всей страны с их привычным стилем поведения на южных курортах прибыли в республику, в которой некоторые практики и привычки отдыхающих принято считать неприемлемыми. Это породило разнообразные дискуссии, в том числе и те, которые напрямую связаны с проблемой нравственности, правом и обязанностью ее публично защищать.

В качестве примера рассмотрим скандал с участием популярных блогеров, размещающих в социальных сетях контент о своем отдыхе в Дагестане. В 2021 г. блогер из Санкт-Петербурга Сергей Красная Борода, на тот момент проживавший в Махачкале, опубликовал свои фотографии, где он позирует, обнимая женщин в коротких майках, шортах и папах, на фоне знаменитых пейзажей Чиркейского водохранилища. После волны возмущения в социальных сетях блогер был вынужден удалить фотографии. Также он записал видео с извинениями, где рассказал, что осознал неправильность своего поступка, и обещал исправиться “как внешне, так и внутренне” (Блогер извинился 2021).

Примечательно, что хотя участники скандала очень быстро удалили фотографии из своих профилей в соцсетях, снимки широко разошлись в многочисленных пабликах и собирали все новые возмущенные реплики. При этом сами фотографии распространялись в ретушированном виде – ревнители морали закрасили оголенные части тел девушек в графическом редакторе. Подобная практика характерна и для других сетевых сообществ, обеспокоенных проблемой нравственности в республике, – групп, определивших основной своей задачей поиск женщин, чей внешний вид, по их мнению, не укладывается в нормы приличия, подбавляющие мусульманкам, и осуществление попыток пристыдить их¹⁰. Хотя девушки, запечатленные на снимках вместе с петербургским блогером, не принадлежат дагестанскому обществу, а значит, формально за их нескромное поведение никто из мужчин отвечать не должен, распространение фотографий полуобнаженных женщин само по себе может быть расценено как аморальное действие, пусть даже оно преследует благие цели – а именно осуждение такого внешнего вида в публичном пространстве.

Похожая история произошла ранее и с двумя девушками, снявшимися топлес на фоне Сулакского каньона. Замглавы администрации Унцукульского р-на республики Мухаммад Хамзатов обратился к девушкам и призвал удалить фотографию, пригрозив статьей об оскорблении чувств верующих (ст. 148 УК РФ): «По его словам, подобные истории негативно влияют на общественно-политическую ситуацию. “К нам обращаются старейшины района, села, молодежь обращается, женщины, учителя. Для наших людей это неприлично, мягко говоря”, – указал чиновник, предположив, что они “в первый и в последний раз это совершили»» (Лисицына 2021).

Хотя чиновник и отсылает к оскорблению чувств верующих, на снимках не были запечатлены культовые здания или иные сакральные объекты – лишь только сами участницы фотосессии на фоне каньона. Однако едва ли здесь стоило говорить о какой-либо сакрализации ландшафта. Обращение к ст. 148 УК РФ, по нашему мнению, это попытка указания на серьезность и аморальность поступка и реальность перспективы наказания за него. Категория “оскорбле-

ние чувств верующих” в данном контексте синонимична “оскорблению местных жителей”, неуважительному отношению туристов к сообществу, их принимающему. Добавим, что в республике неоднократно происходили конфликты вокруг кошунственных актов, но корень противоречия всегда обнаруживался не между верующими и их оскорбителями, а между разными группами верующих, к примеру, между салафитами и последователями суфийского течения ислама. Примеры же применения статьи об оскорблении чувств верующих внутри дагестанского общества нам не встречались.

Обсуждение проблемы поведения туристов в Дагестане и, в частности, практики извинений с их стороны можно рассматривать как сравнительно новую форму реакции общества на дискриминационный дискурс о чужаках, воспроизводящий неравенство по отношению к мигрантам через метафоры “дома” и “чужого монастыря”. Кавказофобия как вариант ксенофобии и мигрантофобии, как известно, была общим местом в медийном и даже административном дискурсах 1990-х годов: “лица кавказской национальности” и завуалированный вариант “гости с юга” стали устойчивыми дискриминационными клише в российской прессе (Карпенко 2002). К середине 2000-х годов подобная риторика в целом стала рассматриваться как неприемлемая, однако сама проблема дискриминации представителей кавказских республик не исчезает и приобретает другие формы, к примеру, выражается в борьбе с уличной лезгинкой (см.: Капустина 2017).

Таким образом, жители Дагестана, которые регулярно сталкиваются с пейоративными высказываниями в свой адрес в публичной и частной сферах за пределами республики, теперь заимствуют риторику “чужого монастыря” для указания туристам на их положение, права и обязанности “гостя”. Попытки заставить извиниться “гостей” за несоблюдение порядков местного “монастыря” выглядят вариантом реванша за устойчивую кавказофобию, распространенную в российских регионах. Извинение как механизм регуляции норм поведения в республике, как мы видим, становится популярным также и в контексте определения границ между “дагестанским обществом” и “другим миром”, от влияния которого, по мнению требующих извинений, традиционную нравственную культуру необходимо защитить.

* * *

Публичные извинения как ритуальная практика, равно как и требование подобных извинений, стали важными элементами общественной дискуссии о морали и нравственности в современном Дагестане. Распространение этой практики проблематизировало в обществе границы коллективной ответственности, а также связанные с институтом репутации представления о субъекте, его свойствах и агентности, о возможности подчинения и сопротивления социальной структуре.

Помещение ритуальных практик публичных извинений в фокус антропологического исследования позволяет представить достаточно разнородную картину морального порядка. Безусловно, мы можем видеть генетические истоки этих практик в локальной истории покаяния как механизма гашения кровной мести, а также в традиционных для региона институтах родовой чести. Однако во многом содержание и прагматика публичных извинений обусловлены и социально-политическим контекстом новейшей истории России, в частности распространением убеждения об опасности, исходящей от представителей кавказских республик, и контртеррористической политикой РФ 1990–2000-х годов. Облик и устойчивость практик публичных извинений можно объяснять

также и возрастающим в республике беспокойством о разрушении основ традиционной морали. Роль защитника нравственной культуры Дагестана берет на себя своеобразная “полиция нравов”, определяющая в качестве своей основной задачи призыв извиниться, обращенный к тем, кто публично преступил моральные законы общества.

В современном Дагестане можно наблюдать и попытки изменить стилистические конвенции жанра, установившиеся, впрочем, сравнительно недавно. Извиняющиеся не оформляют свое обращение согласно стандартизированному ритуалу покаяния, записанному на видеокамеру, где смирение перед коллективной моральной санкцией является предметом риторического и визуального конструирования, а представляют свое извинение как рефлексивный интенциональный акт свободно действующего индивида.

Тем не менее, будучи актом демонстрации внутренней рефлексии по жанровым конвенциям, в сущности, публичные извинения остаются актом демонстрации своей подчиненности воле коллектива, своей полноценности как члена общества, адекватно владеющего грамматикой символов подчинения и уважения. Это наблюдение, однако, не противоречит тому, что широкое распространение практики публичных извинений за проступки становится среди отдельных представителей общества источником рефлексии об искренности, границах коллективной и индивидуальной ответственности в вопросах морали.

Как кажется, подход к изучению современных практик публичных извинений с фокусом на локальные концепции нравственности и морального субъекта, а также на дисциплинарный и политический контексты, их обуславливающие, мог бы быть продуктивен для компаративного исследования ритуалов публичного покаяния в обществах с другими конфигурациями дисциплинарной власти и с менее сложной и устойчивой системой социальных связей.

Примечания

¹ Письмо Рамазана Абдулатипова было опубликовано на официальном сайте Главы Республики Калмыкия 04.04.2016. Однако на момент написания статьи эти материалы были уже недоступны. В 2019 г. Алексея Орлова на должности Главы Республики сменил Бату Хасиков, и официальный сайт был полностью обновлен. Поэтому здесь мы приводим ссылку не на сайт первоисточника, а на вторичный электронный ресурс.

² Таким образом, у каждого действия есть потенциал быть оцененным как морально неудовлетворительное. Неслучайно авторы подборки статей, посвященной извинениям в повседневной коммуникации, проводят параллель с понятием поправки (*repair*) из области конверсационного анализа: равно как любое коммуникативное действие потенциально может стать предметом поправки, также и любое действие при соответствующей интерпретации реципиентом может стать предметом извинения (*Drew et al.* 2016).

³ По данным Национального корпуса русского языка: корпус «Газетные “Центральные СМИ”».

⁴ Подробнее об этом: *Shtyrkov S.* Fear and Loathing in North Ossetia: How Ethnic Activism Can Turn into Religious Nativism // *Religion, State and Society*. 2023 (готовится к печати).

⁵ Справедливости ради следует отметить, что по мере эскалации скандала, связанного с инцидентом в Элисте, дагестанские журналисты представили и альтернативную точку зрения на конфликтную ситуацию. Согласно этой версии, Османов вандализма не совершал, а лишь позволил себе словесно оскорбить статую Будды. Произошедший конфликт риторически помещен в контекст

противостояния регионов – Калмыкии и Дагестана, – выраженного не только в регулярных стычках и взаимных претензиях, но и в нежелании калмыцких властей обуздать негативные реакции жителей своей республики по отношению к дагестанцам. Подробнее эта версия рассмотрена в публикации дагестанской газеты “Новое дело” (Кто подкинул свинью 2016).

⁶ В современном Дагестане типичным риторическим приемом в ситуациях, когда молодой человек публично совершает какой-то предосудительный поступок или нарушает правила приличия, может стать гневный вопрос очевидцев, обращенный к нему: “Кто твои родители? Из какой ты семьи?” За этой словесной формулой скрывается указание на то, что своим поступком молодой человек своих родителей и семью опозорил.

⁷ В данном случае джамаат выступает синонимом сельского сообщества.

⁸ Имам Шамиль – третий имам Чечни и Дагестана во время Кавказской войны, управлявший имаматом с 1834 по 1859 г., один из признанных героев и “этических примеров” для современного дагестанского общества.

⁹ К сожалению, на момент подготовки последней редакции статьи видео с извинениями было удалено из социальной сети Instagram вместе с самим сообществом “Извинистан 05” (21 марта 2022 г. российский суд признал компанию Meta экстремистской организацией и запретил ее деятельность на территории РФ, включая принадлежащую ей соцсеть Instagram).

¹⁰ В качестве примера можно привести нашумевшую группу “Курицы Махачкалы” в сети “ВКонтакте” и подобные ей, где участники выставляли фотографии, информацию о проступках и личные данные девушек, при этом закрашивая в редакторе зону аврата (которую мусульманка должна прикрывать, выходя из дома), дорисовывая девушкам хиджабы и т.д. (подробнее см.: *Канустина* 2020).

Источники и материалы

- В Элисте 2016 – В Элисте дагестанского борца поставили на колени // YouTube. 02.04.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=vLS1Ophjyt4>
- Письмо 2019 – Письмо Главе Калмыкии Алексею Орлову от Главы Республики Дагестан Рамазана Абдулатипова // БЕЗФОРМАТА. 11.01.2019. <https://elista.bezformata.com/listnews/alekseyu-orlovu-ot-glavi-respubliki/45480844>
- Хроника 2022 – Хроника публичных извинений на Кавказе // Кавказский Узел. 22.11.2022. <https://www.kavkaz-uzel.org/articles/345536> (Общество с ограниченной ответственностью “МЕМО” (издание Кавказский узел) 08.10.2021 внесено в реестр «Средства массовой информации, признанные “иностранными агентами”»).
- Кто подкинул свинью 2016 – Кто подкинул свинью Дагестану // Новое дело. 09.04.2016. <https://ndelo.ru/obshchestvo/kto-podkinul-svinyu-dages>
- Отец Османова 2016 – Отец Османова Саида извинился за сына перед Калмыками // YouTube. 04.06.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=nplptqra54U>
- Антонова, Сиражудинова 2018 – Антонова Ю.А., Сиражудинова С.В. Убитые сплетнями. Убийства женщин по мотивам “чести” на Северном Кавказе. Отчет по результатам качественного социологического исследования в республиках Дагестан, Ингушетия и Чечня (Российская Федерация). 2018. https://srji.org/upload/iblock/681/Pravovaya_initsiativa_Otchet_UBITYE_SPLETNYAMI_2018.pdf
- Председатель правительства 2016 – Председатель правительства Дагестана принес извинения народу Калмыкии за акт вандализма // YouTube. 04.06.2016. <https://youtu.be/cmJXY1chN4E>
- В Чечне проживают 1994 – В Чечне проживают 150 тысяч русских. Что там,

- в Чечне? // Аргументы и факты. 13.07.1994. <https://archive.aif.ru/archive/1642754>
- Власти Дагестана 2021 – Власти Дагестана осудили земляков, избивших мужчину в московском метро // РИА Новости. 07.10.2021. <https://ria.ru/20211007/dagestan-1753495804.html>
- Мама одного из парней 2021 – Мама одного из парней, устроивших громкую драку в московском метро, извинилась перед пострадавшим // YouTube. 10.11.2021. <https://www.youtube.com/watch?v=SbLsJsyeBfs>
- Олимпийский чемпион 2021 – Олимпийский чемпион из Дагестана извинился за земляков, избивших мужчину в метро // Федеральное агентство новостей. 07.10.2021. https://riafan.ru/23138018-olimpiiskii_chempion_iz_dagestana_izvinilsya_za_zemlyakov_izbivshih_muzhchinu_v_metro
- Брат Исмаилова 2021 – Брат Исмаилова про драку дагестанцев в московском метро: “Они поступили как звери, неважно какой нации” // Sports.ru. 11.10.2021. <https://www.sports.ru/boxing/1102047822-brat-ismailova-pro-draku-dagestanczev-v-moskovskom-metro-oni-postupili.html>
- Дагестанский боец 2021 – Дагестанский боец Маликов про избиение мужчины в метро: “Найти ребят, которые ведут себя как животные, можно в любой национальности” // Sports.ru. 07.10.2021. <https://www.sports.ru/boxing/1101918860-dagestanskij-boecz-malikov-pro-izbienie-muzhchiny-v-metro-najti-rebyat.html>
- Раджабов 2016 – Раджабов Р. Реакция дагестанцев на инцидент в Калмыкии: от осуждения к осмыслению // ИА REGNUM. 12.04.2016. <https://regnum.ru/news/society/2116322.html>
- Пользователи соцсети поспорили 2021 – Пользователи соцсети поспорили об искренности извинений танцора лезгинки в Дербенте // Кавказский Узел. 17.05.2021. <https://www.kavkaz-uzel.org/articles/363979> (Общество с ограниченной ответственностью “МЕМО” (издание Кавказский узел) 08.10.2021 внесено в реестр «Средства массовой информации, признанные “иностранными агентами”»).
- Извинения за развратный показ 2021 – Извинения за развратный показ мод в Аварском театре // ТУТ ДАГЕСТАН. 25.05.2021. <https://www.youtube.com/watch?v=evazwdAQrws>
- Блогер извинился 2021 – Блогер извинился за фото с не совсем одетыми девушками в Дагестане // ВКонтакте. 30.06.2021. <https://yandex.ru/video/preview/1240968595088172604>
- Лисицына 2021 – Лисицына В. Россиянки устроили фотосессию топлес у каньона в Дагестане и оскорбили верующих // Lenta.Ru. 19.05.2021. https://lenta.ru/news/2021/04/19/dagestan_photo

Научная литература

- Гофман Э. Ритуал взаимодействия: очерки поведения лицом к лицу / Под ред. Н.Н. Богомоловой, Д.А. Леонтьева. М.: Смысл, 2009.
- Колядов Д.М. Прагматика оскорбления: интеракционный подход к унижению чести и достоинства // Acta Linguistica Petropolitana. 2019. № 15 (1). С. 164–183.
- Капустина Е.Л. Больше, чем танец: лезгинка как социальное действие в постсоветской России // Experto crede Alberto: сборник статей к 70-летию Альберта Кашфулловича Байбурина / Ред. А. Пиир, М. Пироговская. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2017. С. 177–194.
- Капустина Е.Л. Интернет-коммуникация и транслокальная миграция: случай Дагестана // Laboratorium: Журнал социальных исследований. 2020. № 3. С. 26–51.
- Карпенко О. Языковые игры с “гостями с юга”: “кавказцы” в российской демо-

- кратической прессе 1997–1999 гг. // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В.С. Малахова, В.А. Тишкова. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 162–192.
- Карпов Ю.Ю.* Личность и традиционные социальные институты: принципы взаимодействия // Северный Кавказ: человек в системе социокультурных связей / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. С. 107–167.
- Карпов Ю.Ю.* Взгляд на горцев. Взгляд с гор: мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.
- Лугуев С.А.* Культура поведения и этикет дагестанцев (XIX – начало XX вв.). Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2006.
- Лугуев С.А., Абдурахманов А.Ш.* Обычай примирения кровников в Дагестане (XIX – начало XX века) // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: общественные науки. 2009. № 6 (154). С. 41–43.
- Панченко А.А.* “Трясуны”: дисциплинарное общество, политическая полиция и судьбы пятидесятничества в России // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 223–255.
- Поляков С.И.* Борцовская маскулинность в Дагестане как локальная гегемония // Социологические исследования. 2021. № 10 (47). С. 116–124.
- Солоненко М.В.* Борцы за власть: спортивные сообщества и их роль в политической жизни Дагестана // Общество как объект и субъект власти: очерки политической антропологии Кавказа / Под ред. Ю.Ю. Карпова. СПб.: Петербургское востоковедение, 2012. С. 91–110.
- Хархордин О.В.* Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. СПб., М.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге; Летний сад, 2002.
- Barkan E., Karn A. (eds.)* Taking Wrongs Seriously. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Bernstein A.* Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars // Public Culture. 2014. Vol. 26 (3). P. 419–448.
- Brooks R.L. (ed.)* When Sorry Isn't Enough: The Controversy Over Apologies and Reparations for Human Injustice. N.Y.: New York University Press, 1999.
- Drew P., Hepburn A., Margutti P., Galatolo R.* Introduction to the Special Issue on Apologies in Discourse // Discourse Processes. 2016. Vol. 53 (1–2). P. 1–4.
- Fassin D.* The Ethical Turn in Anthropology: Promises and Uncertainties // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4 (1). P. 429–435.
- Gibney M., Howard-Hassmann R.E., Coicaud J.-M., Steiner N. (eds.)* The Age of Apology: Facing Up to the Past. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Gilmore D.D.* Anthropology of the Mediterranean Area // Annual Review of Anthropology. 1982. Vol. 11 (1). P. 175–205.
- Goffman E.* Relations in Public: Microstudies of the Public Order. N.Y.: Harper, 1971.
- Kampf Z.* Public (Non-) Apologies: The Discourse of Minimizing Responsibility // Journal of Pragmatics. 2009. Vol. 41 (11). P. 2257–2270.
- Laidlaw J.* Ethics/Morality // The Cambridge Encyclopedia of Anthropology / Eds. F. Stein et al. 2017. <http://doi.org/10.29164/17ethics>
- Lakoff R.T.* Nine Way of Looking at Apologies: The Necessity for Interdisciplinary Theory and Method in Discourse Analysis // Handbook of Discourse Analysis / Eds. D. Schiffrin, D. Tannen, H. Hamilton. L.: Blackwell, 2001. P. 199–214.
- Nobles M. (ed.)* The Politics of Official Apologies. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Mattingly C., Throop J.* The Anthropology of Ethics and Morality // Annual Review of Anthropology. 2018. Vol. 47 (1). P. 475–492.

Tavuchis N. Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Zigon J. Moral Breakdown and the Ethical Demand // *Anthropological Theory*. 2007. Vol. 7 (2). P. 131–150.

Research Article

Kapustina, E.L., and E.A. Khonineva. The “Sorrystan”: Public Apologies and Moral Order in Today’s Dagestan [“Izvinistan”: publichnye izvineniia i moral’nyi poriadok v sovremennom Dagestane]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 111–133. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020069> EDN: QWNLUT ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Ekaterina Kapustina | <http://orcid.org/0000-0002-7024-0072> | parlel@mail.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Ekaterina Khonineva | <http://orcid.org/0000-0001-9964-5375> | ekhonineva@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia)

Keywords

public apologies, sacrilege, social media, anthropology of morality, collective responsibility, offense to religious sensitivities

Abstract

The article deals with the moral implications of the practice of public apologies, based on the case of modern Dagestan. Unlike most studies in linguistics and political science, in this article, we are interested not in the structure of official apologies as speech acts and the conditions of achieving their communicative effect, but rather in the variability of pictures of the moral order that may stand behind the need for public apologies in a particular cultural context, and the type of moral subject that can be constructed through such public acts. The material for the analysis included the public apologies that are relevant within Dagestani society, the apologies by Dagestani people living outside the republic, and the cases of apologies to Dagestanis themselves. The article demonstrates how the spread of the practice of public apologies has problematized the boundaries of collective responsibility in Dagestani society, the notions of the subject, its qualities and agency associated with the institution of reputation, as well as the possibility of subordination and resistance to the social structure.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 21-18-00508]

References

- Barkan, E., and A. Karn, eds. 2006. *Taking Wrongs Seriously*. Stanford: Stanford University Press.
- Bernstein, A. 2014. Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars. *Public Culture* 26 (3): 419–448.
- Brooks, R.L., ed. 1999. *When Sorry Isn’t Enough: The Controversy Over Apologies*

- and Reparations for Human Injustice*. New York: New York University Press.
- Drew, P., A. Hepburn, P. Margutti, and R. Galatolo. 2016. Introduction to the Special Issue on Apologies in Discourse. *Discourse Processes* 53 (1–2): 1–4.
- Fassin, D. 2014. The Ethical Turn in Anthropology: Promises and Uncertainties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 429–435.
- Gibney, M., R.E. Howard-Hassmann, J-M. Coicaud, and N. Steiner, eds. 2008. *The Age of Apology: Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gilmore, D.D. 1982. Anthropology of the Mediterranean Area. *Annual Review of Anthropology* 11 (1): 175–205.
- Goffman, E. 2009. *Ritual vzaimodeistviia: ocherki povedeniia litsom k litsu* [Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior], edited by N.N. Bogomolova and D.A. Leontiev. Moscow: Smysl.
- Goffman, E. 1971. *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Harper.
- Kampf, Z. 2009. Public (Non-) Apologies: The Discourse of Minimizing Responsibility. *Journal of Pragmatics* 41 (11): 2257–2270.
- Kapustina, E.L. 2017. Bol'she, chem tanets: lezginka kak sotsial'noe deistvie v postsovetsskoi Rossii [More than a Dance: Lezginka as a Social Action in Post-Soviet Russia]. In *Experto crede Alberto: sbornik statei k 70-letiiu A.K. Baiburina* [Experto crede Alberto: Collection of Articles in Honour of the 70th Anniversary of A.K. Baiburin], edited by A. Piir and M. Pirogovskaia, 177–194. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Kapustina, E. 2020. Internet-kommunikatsiia i translokal'naia migratsiia: sluchai Dagestana [Internet-Communication and Translocal Migration: The Case of Dagestan]. *Laboratorium: Zhurnal sotsial'nykh issledovanii* 3: 26–51.
- Karpenko, O. 2002. Yazykovye igry s "gostiami s yuga": "kavkaztsy" v rossiiskoi demokraticheskoi presse 1997–1999 gg. [Language Games with "Guests from the South": "Caucasians" in the Russian Democratic Press 1997–1999]. In *Mul'tikulturalizm i transformatsiia postsovetsskikh obshchestv* [Multi-culturalism and the Transformation of Post Soviet Societies], edited by V.S. Malahov and V.A. Tishkov: 162–192. Moscow IEA RAN.
- Karpov, Y.Y. 2004. Lichnost' i traditsionnye sotsial'nye instituty: printsipy vzaimodeistviia [Personality and Traditional Social Institutions: Principles of Interaction]. In *Severnyi Kavkaz: chelovek v sisteme sotsiokul'turnykh svyazei* [North Caucasus: A Person in the System of Sociocultural Relations], edited by Y.Y. Karpov, 107–167. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie.
- Karpov, Y.Y. 2007. *Vzgliad na gortsev. Vzgliad s gor: mirovozzrencheskie aspekty kul'tury i sotsial'nyi opyt gortsev Dagestana* [A Look at the Mountaineers: View from the Mountains: Ideological Aspects of Culture and Social Experience of the Highlanders of Dagestan]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie.
- Kharkhordin, O.V. 2002. *Oblichat' i litsemerit': genealogiia rossiiskoi lichnosti* [Reveal and Dissimulate: A Genealogy of the Russian Personality]. St. Petersburg., Moscow: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge; Letnii sad.
- Koliadov, D.M. 2019. Pragmatika oskorbleniia: interaktsionnyi podkhod k unizheniiu chesti i dostoinstva [The Pragmatics of Insult: An Interactional Approach to Denigration of Honour and Dignity]. *Acta Linguistica Petropolitana* 15 (1): 164–183.
- Laidlaw, J. 2017. Ethics/Morality. In *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, edited by F. Stein, et al. <http://doi.org/10.29164/17ethics>
- Lakoff, R.T. 2001. Nine Ways of Looking at Apologies: The Necessity for Interdisciplinary Theory and Method in Discourse Analysis. In *Handbook*

- of Discourse Analysis*, edited by D. Schiffrin, D. Tannen, and H. Hamilton, 199–214. London: Blackwell.
- Luguev, S. 2006. *Kul'tura povedeniia i etiket dagestancev (XIX – nachalo XX vv)* [Culture of Behavior and Etiquette of the Dagestanis (19th – Early 20th Centuries)]. Mahachkala: IIAE DNC RAN.
- Luguev, S.A., and A.S. Abdurakhmanov. 2009. Obychai primireniia krovnikov v Dagestane (XIX – nachalo XX veka) [Custom of Blood Feud Conciliation in Dagestan (19 – Early 20 Century)]. *Izvestiia vuzov. Severo-Kavkazskii region. Seriya: Obshchestvennye nauki* 6 (154): 41–43.
- Mattingly, C., and J. Throop. 2018. The Anthropology of Ethics and Morality. *Annual Review of Anthropology* 47 (1): 475–492.
- Nobles, M., ed. 2008. *The Politics of Official Apologies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Panchenko, A.A. 2013. “Triasuny”: distsiplinarnoe obshchestvo, politicheskaia politsiia i sud'by piatidesiatnichestva v Rossii [“Shakers”: Disciplinary Society, Political Police, and the Fate of Pentecostalism in Russia]. *Antropologicheskii forum* 18: 223–255.
- Poliakov, S.I. 2021. Bortsovskaiia maskulinnost' v Dagestane kak lokal'naia gegemoniia [Wrestler's Masculinity in Dagestan as a Local Hegemony]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 10 (47): 116–124.
- Solonenko, M.V. 2012. Bortsy za vlast': sportivnye soobshchestva i ikh rol' v politicheskoi zhizni Dagestana [Wrestlers for Power: Sports Communities and Their Role in the Political Life of Dagestan]. In *Obshchestvo kak ob'ekt i sub'ekt vlasti: ocherki politicheskoi antropologii Kavkaza* [Society as Object and Subject of Power: Essays on the Political Anthropology of the Caucasus], edited by Y.Y. Karpov, 91–110. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie.
- Tavuchis, N. 1991. *Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation*. Stanford: Stanford University Press.
- Zigon, J. 2007. Moral Breakdown and the Ethical Demand. *Anthropological Theory* 7 (2): 131–150.

NON DIIS CURAE: РИТОРИКА И ПРАКТИКИ ЕСТЕСТВЕННОГО НАКАЗАНИЯ ЗА СВЯТОТАТСТВО

С.Т. Дроздов

Степан Тимофеевич Дроздов | <https://orcid.org/0000-0002-9505-9122> | sdrozdov@eu.spb.ru | аспирант факультета антропологии | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Ключевые слова

антропология религии, агентность, святотатство, богохульство, кощунство, наказание

Аннотация

Статья посвящена анализу ситуаций, в которых наказание за святотатство осуществляется естественными акторами, не дожидаясь вмешательства сверхъестественных. К таким акторам относятся: государство в лице законодателей и правоприменителей; религиозные специалисты; религиозные активисты. Описываемые в статье конфигурации агентности трех выделенных акторов, обладающих собственной спецификой и инструментами осуществления естественного (в противовес сверхъестественному) возмездия за святотатство, создают предпосылки для насильственного или же ненасильственного разрешения конфликтов, в которых усматривают богохульство, кощунство и святотатство. В статье также анализируются границы агентности акторов, связанные, с одной стороны, с представлениями о праве на святыню и, соответственно, на гнев из-за ее осквернения, а с другой, – с наличием реальной возможности это наказание осуществить. В последнем случае обсуждается также представление “обвинителей” об условной агентности “обвиняемых”, а также рассматриваются способы и причины ее снижения.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00508]

Собирая истории о наказании за богохульство, кощунство и святотатство в христианских культурах, этнограф может встретить большое количество вариаций сюжета о сверхъестественном вмешательстве “оскорбленного” святого или даже непосредственно религиозного объекта, насылающих ту или иную кару на оскорбившего их словом или делом человека. Механизм такого наказания и его симметричность преступлению весьма точно описаны Сергеем Штырковым (*Штырков* 2001), а примеры его воплощения не раз записывал и автор этой статьи в Новгородской и Псковской областях, где святотатцы, соглас-

Статья поступила 24.11.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 15.03.2023

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

Дроздов С.Т. Non diis curae: риторика и практики естественного наказания за святотатство // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 134–152. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020070> EDN: RAPGDT

Drozdoz, S.T. 2023. Non diis curae: ritorika i praktiki estestvennogo nakazaniia za sviatotatstvo [Non diis curae: The Rhetoric and Practices of Natural Punishment for Sacrilege]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 134–152. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020070> EDN: RAPGDT

но нарративам информантов, умирали “нехорошими” смертями, что являлось карой за активное претворение в жизнь антирелигиозной политики Хрущева. Тем не менее кажется небезынтересным рассмотреть и ситуации, когда на защиту поруганной чести святыни встают акторы естественные, не только чувствующие себя вправе, но и в какой-то степени обязанными наказать кощунников, не дожидаясь помощи свыше.

Схожие вопросы интересовали французского антрополога Жанну Фавре-Саада, отмечавшую, что сама риторика святотатства рождается из обвинения в богохульстве – т.е. религиозного суждения, высказанного естественным актором от имени актора сверхъестественного. В представлении Фавре-Саада такие обвинения начинают процесс, в ходе которого “пострадавшая” сторона использует инструменты и риторику “духовного” суда, тогда как обвиняемый пытается защититься, опираясь на судебный аппарат светского государства (Favret-Saada 2016: 31). В случае же кейсов, приводимых в данной статье, стоит заранее отметить, что, несмотря на их определенную схожесть с делами, описываемыми французской исследовательницей, зачастую та самая полемика, о которой она пишет, происходит в одной и той же легальной плоскости, а говорить о противостоянии двух “аппаратов” религиозного и светского суда не представляется возможным, так как первый часто пользуется инструментами второго, если вовсе им не заменяется. В этом случае религиозные специалисты, как и последователи связанных с ними религиозных течений, прибегают к помощи государства, а государство, отвечая на этот запрос, принимает соответствующие законы, механизмы действия, мотивы и практики применения которых уже описаны в литературе (см.: Cliteur, Herrenberg 2016; Oustinova-Stjepanovic 2020; Jones 1980). Тем не менее сама идея Фавре-Саада об антропологическом изучении “религиозной полемики” между “обвинителями” и “обвиняемыми” в святотатстве представляется перспективной; цель же данной статьи состоит в продолжении этих рассуждений и обогащении их размышлениями об особенностях деятельности “обвинителей” (естественных акторов наказания за святотатство), направленной на осуществление наказания за богохульство.

О религиозном насилии как реакции на святотатство и оправданности первого в глазах совершающих его акторов, а также о реакции социума на него размышляет и Талал Асад (Asad 2007: 20). Асад пишет, что в глазах секулярных западных обществ оправданным (*justified*) наказанием оказывается лишь то, которое осуществляется государством. Оспаривая основные выводы Асада, его рассуждения продолжает Джудит Батлер, призывающая нас анализировать случаи, связанные со святотатственными произведениями искусства, с позиции трех уровней насилия: изображенного в произведении, совершенного произведением и возникающего в ответ на произведение (Butler 2009: 126–127). Такой подход представляется вполне логичным при изучении религиозного насилия *per se*, однако в случае с наказанием за святотатство, о котором пойдет речь в этой статье, наиболее интересным кажется третий из перечисленных Батлер уровней.

Рассматривая случаи естественного наказания за святотатство, можно наблюдать весьма интересную конфигурацию границ агентности акторов, связанную, с одной стороны, с представлениями о праве на святыню и, соответственно, на гнев из-за ее осквернения, а с другой, – с наличием реальной возможности это наказание осуществить. В последнем случае интересным также кажется представление “обвинителей” об условной агентности “обвиняемых”. Именно это представление, а точнее – степень возможной сознательности/несознательности совершавшего святотатство, приводит “обвинителей” к активным

действиям по имплементации наказания или же, наоборот, – к его смягчению. В связи с вышесказанным данный текст будет разделен на два смысловых блока: в первом я предлагаю разобраться, в каких случаях естественные акторы наказания за святотатство призывают к возмездию и активно его осуществляют, а во втором – понять, что может смягчить их гнев. Таким образом, первая часть призвана ответить на вопрос, когда естественные акторы действуют, а вторая – когда они готовы бездействовать, а точнее, готовы в той или иной степени “оправдать” святотатцев.

Анализ материалов СМИ и правоприменительной практики будет проиллюстрирован примерами, относящимися к западной культуре Нового времени, так как именно такое (вынужденное и сознательное) временное ограничение и сужение фокуса позволяет избежать чрезмерного распыления и размытия оптики, необходимой для анализа современного материала, оставляя при этом возможность выявления определенных параллелей и механизмов естественного наказания за святотатство в диахронной перспективе.

Что касается самой идеи о возможности выделения определенных условий или же сценариев, которые провоцируют верующих на активные действия в случае совершения святотатства, то она в определенном смысле похожа на представления Марка Юргенсмейера о факторах, приводящих к религиозному насилию. Сформированный им список причин включает ситуации, когда «все-ленское противостояние воспринимается как происходящее “в мире сем”, а не в мифическое “время оно”»; верующие отождествляются с этим противостоянием на личном уровне; конфликт находится в решающей фазе» (Юргенсмейер 2022: 315). В случае, когда в процессе наказания за святотатство задействованы естественные акторы, для которых насилие может стать ответом на оскорбление их сакральных объектов, приведенные примеры далеко не всегда подпадают под описанную Юргенсмейером схему вселенской борьбы (*cosmic war*) и ее земного воплощения. Благодаря этому мы можем порассуждать об условиях, побуждающих тех или иных акторов к активной деятельности вне контекста дуалистического противостояния добра со злом, представление о котором далеко не всегда движет “исполнителями” наказания.

Агентность в данной статье понимается как способность актора к действию, а также возможность выступать в качестве самостоятельного агента и делать осознанный выбор (Emirbayer 1998: 962–1023). Мартин Хьюсон достаточно точно описывает три типа агентности: индивидуальную, делегированную и коллективную. Хьюсон выделяет три свойства, которые характеризуют полноту агентности актора: власть, намеренность и рациональность (Hewson 2010: 13–17). В контексте данной статьи описанные исследователем свойства воплощаются следующим образом: в случае власти – в доступности для разных типов акторов инструментов активного посюстороннего наказания за святотатство, в случае же намеренности и рациональности – в том, насколько акторы “обвинения” и “обвиняемые” в святотатстве способны оценивать собственные действия и их последствия. Таким образом, в рамках интересующих меня вопросов представляется возможным говорить о двух агентностях: агентности естественных акторов наказания за святотатство, выраженной в интенции и ее реализации или же отказе от оных в отношении тех, кого такие акторы считают святотатцами, богохульниками или кощунниками, и об агентности самих святотатцев, представление о полноте которой влияет на выдвигаемые им обвинения.

В данной статье я выделил типы акторов, которые вовлечены в процесс наказания за святотатство; они оказались в определенном смысле сродни группам, сформированным Эрихом Гудом и Нахманом Бен-Ягуда при конструиро-

вании модели объяснения источников моральных паник. Авторы предлагают три возможные модели: *grassroots* (“низовую”), когда беспокойство по поводу реальных или воображаемых угроз распространяется “снизу”, элитистскую, при которой привилегированная группа или государственный институт провоцирует панику, и, наконец, модель “групп интересов”, где сообщества, обладающие средним уровнем статуса и влияния, преследуют собственные цели, а совокупность их действий порождает моральную панику (Goode, Ben-Yehuda 2009: 51–72). Теория моральных паник может быть применена и при рассмотрении реакции общества на действие, которое та или иная его часть считает осквернением сакрального (т.е. религиозных объектов и догматов). Таким образом, использование данной теории способствует дальнейшим рассуждениям авторов о деятельности разных акторов, участвующих в процессе наказания за богохульные действия.

Типы акторов и их возможности

Всех естественных акторов, осуществляющих наказание за святотатство, можно разделить на три типа, различающиеся ролью в конфликтах, связанных с осквернением, а также, что важнее, методами осуществления возмездия и доступными для этого ресурсами. Этими тремя типами являются: государство в лице законодателей и правоприменителей, обладающее легальным инструментарием посюстороннего разрешения подобных конфликтов; религиозные специалисты, наделенные экспертностью в вопросах духовности; и религиозные активисты, лишённые первого и второго, однако многочисленные и более внимательные к отдельным случаям святотатства “на местах”, которые с большей долей вероятности не оказались бы в поле зрения акторов двух других типов.

Представители каждого из описанных типов многочисленны, а состав их разнороден, что, разумеется, делает такую схематизацию весьма условной и требует ряда дополнительных уточнений. Когда мы будем говорить о государстве, речь в большинстве случаев пойдет о правоприменителях и законодателях западных секулярных режимов, что исключает из анализа теократические системы. Кроме того, стоит упомянуть и о разных вариантах отношений государства и религиозных организаций внутри секулярных систем, так как, даже учитывая тот факт, что религиозные институты отделены от государства и равны перед законом, такое равноправие зачастую только декларируется, а на практике ситуация складывается иначе. Рассматривая второй тип акторов, нужно отметить, что здесь в промежуточном положении оказываются аффилированные с той или иной церковью структуры, представители которых напрямую не входят в число духовенства, но при этом данные структуры обладают значительным влиянием и достаточной степенью организации, что роднит их с религиозными институтами. Когда речь идет об уровне условных “рядовых” верующих, приходится чаще говорить о религиозных активистах как наиболее деятельной части этой группы, чья роль в конфликтах, связанных со святотатством, оказывается более заметной, а реакция – более показательной. Кроме того, самой большой сложностью при выделении таких типов оказывается условность границ между ними: в некоторых случаях, описанных ниже, религиозные институты тесно переплетаются с государственными (такая ситуация сложилась, например, в Церкви Англии), в других – оказываются неотделимы от достаточно институционализированных организаций религиозных активистов, в реальной аффилированности которых (при отсутствии указаний на это) с религиозными

институтами разобраться бывает непросто. Таким образом, это разделение выступает вполне условным и зачастую кажется непростительно схематичным для антрополога, однако оказывается удобным и инструментальным при разговоре о конфигурации агентности акторов в широкой сравнительной перспективе, так как именно взаимоотношения между высказываниями и действиями представителей этих групп в большинстве случаев составляют основу того самого естественного (в противовес сверхъестественному) и деятельного возмездия за богохульство, кошуństwo и святотатство.

Государства Нового и Новейшего времени, обладавшие наибольшими легальными возможностями для осуществления наказания за святотатство, тем не менее зачастую не могли его применить без санкции, пускай иногда и формальной, от религиозных специалистов или – реже – обеспокоенных воцерковленных жителей. Даже в тех случаях, когда речь шла о законодательстве, использованные в документах формулировки, а также его (законодательства) имплементации несли на себе отпечаток сотрудничества с религиозными специалистами. Примером ситуации, в которой государство оказывалось регулятором вопросов, связанных с богохульством, можно считать британские законы о святотатстве. Несколькими яркими делами, имеющими отношение к этим законам и их обсуждению в обществе, можно проиллюстрировать весь спектр возможностей, которые были доступны правоприменителям и двум другим типам акторов в легальном поле.

Стоит сразу оговориться, что, согласно законам Великобритании, имевшим силу с XVI до XXI в., богохульство считалось преступлением, только когда оно было направлено против догматов Церкви Англии; таким образом, закон не защищал другие деноминации. Святотатство, включающее отрицание бытия Бога, клеветнические поношения Иисуса Христа, глумление над Священным Писанием и выставление любой его части на презрение или осмеяние, каралось смертью, тюремным заключением, телесными наказаниями и штрафами (*Temperman, Koltay* 2017: 121).

В отчете о деле 1676 г., где человек обвинялся по указанным законам, мы находим интересную формулировку, согласно которой богохульство является преступлением не только против Церкви, но и против государства, так как христианство скрепляет гражданское общество и является частью законов Англии, а поносить христианство – значит подрывать закон как таковой (*Walter* 1990: 52). В случае Британии ярко проявляется взаимодействие правоприменителей и религиозных специалистов в осуществлении посюстороннего наказания за святотатство. На законодательном уровне в Новое время происходит закрепление экспертности Церкви Англии в вопросах выдвижения обвинений в святотатстве, а правоприменители берут на себя функции по исполнению наказания, отсутствующие у англиканских священников. Таким образом, до отмены законов о святотатстве в 2008 г. для осуществления посюстороннего наказания за святотатство оказывались нужны два из трех выделенных ранее типов естественных акторов.

Кроме того, в британской судебной практике, связанной с законами о богохульстве, можно найти примеры других конфигураций акторов наказания. Когда BBC решила транслировать шоу “Джерри Спрингер: опера” в январе 2005 г., они получили более 63 000 жалоб от оскорбленных христианских зрителей, которые возражали против изображения религиозных образов в шоу. Фундаменталистская христианская правозащитная группа “Христианский голос” обратилась в суд с требованием возбудить дело о богохульстве против BBC, но обвинения были отклонены мировым судом Вестминстера. Организация подала ходатай-

ство об отмене этого решения в Высокий суд, но ходатайство было также отклонено, так как не поступило санкции Англиканской церкви (Springer Opera 2007).

Этот кейс прекрасно показывает, что наказание может быть не применено без санкции признанного государством религиозного авторитета, что указывает на ограниченность участия религиозных активистов в принятии правовых решений в вопросах святотатства. Схожую ситуацию можно увидеть и в случае с опубликованным в 1988 г. романом британского писателя Салмана Рушди “Сатанинские стихи”. Многие мусульмане сочли тогда книгу кощунственной, в связи с чем в правительство Великобритании было подано прошение о привлечении Рушди к ответственности за богохульство (Levy 1995: 695). Обвинения не были предъявлены, поскольку, как заявил специальный комитет Палаты лордов, закон защищает только христианские догматы, которых придерживается Англиканская церковь (Select Committee 2003). Таким образом, снова можно увидеть, что основополагающим фактором для применения наказания государством выступает мнение религиозных специалистов, в данном случае – священников Церкви Англии, которую британское правительство признает экспертом в этой области.

Лишь в январе 2008 г. представитель премьер-министра Гордона Брауна заявил, что правительство рассмотрит возможность поддержки отмены законов о богохульстве во время принятия законопроекта об уголовном правосудии и иммиграции. Прежде чем принять решение, правительство проконсультировалось с Англиканской церковью и другими религиозными институтами. Этот шаг последовал за письмом, написанным в газету *The Daily Telegraph* по инициативе члена парламента Эвана Харриса и Национального светского общества и подписанным общественными деятелями, включая лорда Кэри, бывшего архиепископа Кентерберийского, который призывал отказаться от законов о святотатстве. 5 марта 2008 г. была принята поправка к Закону об уголовном правосудии и иммиграции, которая декриминализовала богохульство в Англии и Уэльсе (Geller 2008).

Таким образом, мы видим, что даже в вопросе отмены законов о святотатстве в Британии (в Шотландии закон был отменен в 2020 г., в Северной Ирландии он существует по сей день) законодатели и правоприменители действуют лишь в связке с религиозными специалистами, к которым обращается за консультацией, тем самым признавая экспертность оных. Легитимность и авторитет государства в осуществлении посюстороннего наказания за святотатство признается двумя другими типами акторов, участвующих в конфликтах. Тем не менее само государство признает лишь экспертность религиозных специалистов, к которым обращается за консультацией, и тем самым легитимизирует свое решение. В целом в случае легального возмездия за святотатство конфигурация агентов состоит из законодателей и правоприменителей как основной силы и религиозных специалистов как консультантов.

Вторым из выделенных выше типов естественных акторов, вовлеченных в процесс наказания за святотатство, являются религиозные специалисты. При этом стоит отметить, что с начала XIX в., ознаменовавшегося постепенным упразднением инквизиции, реальных инструментов возмездия за богохульство у религиозных организаций на западе, по крайней мере у католической церкви, стало значительно меньше. Из-за этого религиозные деятели и организации, не обладающие средствами и в силу отделения от государства – легальной властью наказывать святотатцев, принимают на себя скорее консультативные или же медиационные функции в конфликтах, связанных с богохульством, кощунством и святотатством.

Примером исходящего от клириков призыва к наказанию за богохульство в России можно считать недавние обвинения Филиппа Киркорова в святотатстве, который в одном из своих выступлений, запечатленных на видео, в качестве реквизита использует крест. Краснодарский священник в связи с этим призвал своих прихожан писать заявления в Следственный комитет и прокуратуру, чтобы те наказали артиста, названного им “самовлюбленным святотатцем” за его действия (Краснодарский священнослужитель 2022). С заявлением по означенному поводу выступили и представители пресс-службы Пятигорской епархии: “Мы не можем ничего запрещать, но официально заявляем, что не рады предстоящему шоу и призываем верующих людей и тех, кто с уважением относится к своей религиозной традиции, проигнорировать представление, на котором может повториться кощунство” (Киркову аукается 2022).

Часть критики, поступившей от указанных лиц, была вызвана бездействием государства, которое, по их мнению, не только не запрещает концерты певца, но и приглашает его на официальные мероприятия. В некоторых версиях истории о попирании креста, распространяемых православными сайтами, это утверждение дополнилось указанием на то, что видео, которое оскорбило верующих, было записано на концерте в Кремлевском дворце (Сплясал на кресте 2022). Таким образом, в случае, когда основным актором обвинения являются институциональные религиозные специалисты, главным методом их участия в наказании выступают попытки воздействия на других акторов, которым и предлагается осуществить возмездие. Тем не менее, за исключением редких случаев отмены концертов, заметной реакции государства и религиозных активистов на действия певца не последовало. В случае, когда другие группы не включаются в процесс воздаяния за святотатство, не происходит и посюстороннего наказания, что породило в православной среде нарративы о наказании сверхъестественном: “У него вылезли глаза, после чего ему посоветовали проверить здоровье, ведь у него может быть смертельная Базедова болезнь” (Ерохина 2022).

Другим примером активных действий представителя религиозного института можно считать заявление новосибирского священника, направленное в СК, ФСБ, прокуратуру и МВД на Сергея Шойгу за фрески в Главном храме Вооруженных Сил Российской Федерации (Новосибирский священник 2021). В данном случае мы снова видим попытку осуществить возмездие путем привлечения других акторов, предпринятую религиозными специалистами, что тем не менее не приводит к желаемому результату – священнику пришел ответ о том, что росписи храма были согласованы с высшим руководством РПЦ. Таким образом, даже в случае, когда обвинение исходит от религиозного специалиста, государство принимает решение о действиях/бездействии, опираясь на мнение религиозного института, тем самым признавая его экспертность в вопросах святотатства.

В целом можно увидеть, что, как и отмечалось выше, религиозные специалисты не обладают “реальными” возможностями осуществления посюстороннего возмездия за святотатство. Основным инструментом их участия в совершении возмездия оказываются попытки влияния на акторов других типов: на правоприменителей они пытаются воздействовать с помощью заявлений в органы, на религиозных активистов – призывами наказать святотатцев и обратить внимание государства на конкретный богохульный акт. При этом в случае, когда ни первое, ни второе не удастся, актерам данного типа остается уповать на сверхъестественные сущности. Другие же два типа акторов обращаются к религиозным специалистам для поддержки своих обвинений, тем самым признавая их экспертность в этом вопросе, через которую они и обосновывают “право-

мочность” возмездия. Через обращение к экспертам обосновывается иногда и бездействие этих акторов, в особенности – правоприменителей.

Третий тип акторов, самый многочисленный и негомогенный, – это религиозные активисты. Они, с одной стороны, не обладают легальной властью и признанной экспертностью для претворения обвинений в жизнь, с другой же, – представляют собой силу, способную вершить возмездие на локальном уровне. Однако что именно приводит их к активным действиям и заставляет брать закон (пускай и божественный) в свои руки?

Примечательными в этом контексте являются два схожих кейса, один из которых – с книгой Салмана Рушди – уже был кратко описан выше. Для дополнения картины стоит упомянуть, что в августе 2022 г. на писателя было совершено очередное покушение, связанное, по неподтвержденным данным, с публикацией того самого романа, сделавшего его мишенью для многолетней ненависти. Британское правительство, отказавшее тогда в возбуждении дела, таким образом лишило оскорбленных мусульман возможности осуществить легальное наказание за святотатство, а иранское правительство, ранее активно поддерживавшее обвинения против писателя, в 1998 г. официально заверило, что не будет ничего предпринимать, а дело Рушди “должно считаться закрытым” (Rushdie Fatwa 1990). В сложившейся ситуации бездействия акторов первого типа инструментом возмездия за святотатство предстояло стать двум другим: религиозные деятели, как и было описано выше, призывали верующих наказывать писателя – аятолла Хомейни публично проклял Рушди в своей фетве и приговорил его к смертной казни, призвав мусульман всего мира исполнить приговор, а его преемник объявил убийство писателя богоугодным делом (Ayatollah 1989). Религиозные активисты же, пускай и через тридцать лет безуспешных попыток, недавно все же покалечили писателя.

Схожим образом развивались и известные события, связанные с карикатурами в журнале *Charlie Hebdo*, а точнее – с реакцией на них, приведшей к нападению вооруженных людей на редакцию в 2015 г. (As it Happened 2015). Во Франции закон о богохульстве был отменен раньше, чем в Британии, – принцип светскости был закреплен в законе 1905 г. “О разделении церквей и государства”, а в 1945 г. был отражен в конституции. Карикатуры *Charlie Hebdo* не противоречили французским законам, и этот факт отметил, как и в случае с книгой Салмана Рушди, возможность государственного вмешательства, что некоторые сочли святотатством. И, как и в случае с британским писателем, это привело к активному возмездию за кощунство, которое осуществили акторы третьего типа – религиозные активисты.

В случае с декапитацией Самюэля Пати, который стал продолжением кейса с карикатурами, события развивались по той же схеме. Пати – французский учитель, показавший на своем уроке некоторые карикатуры из вышеупомянутого журнала. Когда протесты родителей и сочувствующих им мусульман у здания школы, а также заявление в полицию не принесли результатов, один из оскорбленных выследил и обезглавил Пати, тем самым самостоятельно осуществив возмездие за святотатство (Willsher 2021).

Возмездию со стороны религиозных активистов подвергся также российский автоблогер, который в своем видео в поисках отвертки попутно выбрасывал из машины различные предметы, в том числе распятие. Православные молодые люди пришли в автомастерскую к блогеру и, избив его, заставили извиняться. Примечательно, что исполнители в качестве обоснования своего поступка указывают на то, что они берут на себя функции не естественного, а сверхъестественного актора, который из милосердия не наказал богохульника: “

Наш Бог милостив, и поэтому ты сейчас стоишь и улыбаешься, – говорит за кадром мужчина” (*Бородина* 2021). Схожим образом действует и околоправославное движение “Сорок сороков”, чьи акции, иногда насильственные, выступают тем самым “низовым” естественным наказанием за святотатство в тех случаях, когда государство и Церковь, по их мнению, недостаточно деятельно реагируют на богохульство или же не реагируют вовсе.

Таким образом, в случае с третьим типом посюсторонних акторов, совершающих наказание за богохульство, кощунство и святотатство, стимулом к немедленному возмездию может послужить бездействие или же недостаточная, по мнению религиозных активистов, реакция акторов других типов на внешний вызов. В этом смысле их мотивацию можно описать перефразированным высказыванием Ленина о ситуации, когда “верхи не хотят”. Кроме того, их деятельность может быть поддержана или вдохновлена акторами второго типа, т.е. религиозными специалистами, для которых религиозные активисты наряду с государством становятся потенциальным или желательным инструментом наказания за святотатство.

Ситуацию синергии всех трех типов акторов можно найти в России. Акции так наз. антикультистского движения часто обосновываются защитой закона, а также – секулярных ценностей свободы воли, неприкосновенности частной собственности и т.д. Последователи Православной Церкви Божией Матери Державная – нового религиозного движения, зародившегося на территории позднесоветской/постсоветской России и относящего себя к “православию богородичной ветви” (см.: *Лещинский* 2005, *Clay* 2013, *Лункин* 2015), в общине которой я провожу полевую работу, часто вспоминают о событиях, которые предшествовали отъезду главы Церкви – Иоанна Береславского – в Испанию. Речь идет о том, что накануне очередного собора в октябре 1999 г. неизвестные заварили дверь в московский офис организации, где на стенах появились оскорбительные надписи, после чего на членов общин стали совершаться нападения. В 2005 г. в том же помещении в Москве был устроен погром, в ходе которого был избит присутствовавший там религиовед Игорь Кантеров¹. Тогда в заметке газеты “Вечерняя Москва” со ссылкой на неких сотрудников Центра реабилитации жертв нетрадиционных религий говорилось, что Церковь Божией Матери Державная не имеет никакого отношения к православию и является деструктивной, а погром учинили родственники последователей. Также уже в 2006 г. произошел обстрел Богородичной обители, расположенной в Московской области, в результате чего церкви был нанесен серьезный материальный ущерб. Всем описанным событиям предшествовала широкая кампания в СМИ, а также публикации близкого к РПЦ Александра Дворкина, направленные на дискредитацию движения, и несколько судебных разбирательств в отношении последователей Церкви по сфабрикованным обвинениям. Схожие проблемы сейчас наблюдаются у последователей Церкви Последнего Завета – виссарионовцев (*Воронов* 2022).

В целом конфигурация агентности при осуществлении посюстороннего наказания за святотатство естественными акторами выглядит таким образом: государству, обладающему легальной властью вершить возмездие, необходима санкция религиозных институтов с признанной экспертностью и опционально – поддержка религиозных активистов; религиозным специалистам нужны государство и активисты как инструменты приведения посюстороннего наказания в исполнение; а религиозные активисты начинают действовать, когда два других типа акторов в их представлении делают недостаточно или же не делают ничего. В случае же, если ни одна из описанных выше конфигураций не склады-

вается, актерам обвинения остается уповать на сверхъестественных акторов в вопросах возмездия за богохульство, кощунство и святотатство. Противоположностью этому выступают ситуации, когда акторы всех трех типов действуют вместе и в этой своеобразной симфонии обрушивают свой коллективный гнев на “обвиняемых”, устраивая им на земле “предпоказ” того, что ждет их на том свете за их деяния.

“Смягчающие обстоятельства” для святотатцев

Противоположностью описанных ситуаций, когда к осуществлению наказания за святотатство призывают естественные акторы, оказываются случаи, когда риторика “обвинителей” в той или иной мере смягчается, а действия святотатцев оправдываются. Примеры, которые будут приведены ниже, позволяют нам задуматься о границах приписываемой святотатцам агентности, заключающейся, в риторике представителей трех описанных ранее типов акторов, в степени осознанности совершаемого святотатцем деяния. Таким образом, представляется возможным выделить обстоятельства, которые оказываются для “обвинителей” маркерами снижения осознанности и, соответственно, степени агентности “обвиняемых”. Эти обстоятельства предположительно должны приводить к смягчению обвинительной риторики.

Первым из таких обстоятельств оказывается пребывание святотатца в состоянии алкогольного опьянения. Как отмечает Дэвид Нэш в своей книге об истории святотатства в христианском мире, “многие богохульники в период до восемнадцатого века оказывались на скамье подсудимых в результате пьянства и его последствий. Очевидно, это свидетельствовало о том, что зачастую алкоголь и сопутствующая ему общительность давали возможность выплеснуть эмоции, праздные мысли и чрезмерный скептицизм” (Nash 2007: 109). При этом святотатцы, чье опьянение было подтверждено судом, иногда в связи с этим получали более мягкие приговоры. Именно это произошло в Лейдене в 1513 г. по итогам суда над Герийтом Якопшом, чьи богохульные высказывания были признаны произнесенными под воздействием алкоголя (Ibid.: 110). В 1654 г. в Америке Бенджамин Соукер избежал смертной казни за отрицание бытия Бога и проявление неуважения, так как присяжные смягчили приговор в связи с состоянием опьянения, в котором находился подсудимый в момент совершения преступления (Levy 1995: 253).

Схожие примеры можно найти и в православной практике. Так вандала, сломавшего крест, установленный на месте бывшего храма апостола Матфея в Санкт-Петербурге (В Матвеевском саду 2021), оправдали после его пояснения, что “в ночь преступления он пришел к кресту пьяный – хотел зажечь лампадку, которая стояла подле” (Курдюкова 2021), потерял равновесие и упал на крест. Примечательно при этом, что риторика осквернения сакрального объекта после обнародования результатов проверки сменилась интересом к другому судебному разбирательству, которое предстояло герою из-за взятки. Отделался домашним арестом и возмещением ущерба и мужчина, пьяным пробравшийся в крымскую церковь и углем от кадила расписавший стены храма нецензурной лексикой (В Крыму 2021).

Таким образом, в христианских культурах алкоголь в некоторых случаях может выступать “смягчающим обстоятельством” при наказании за совершение святотатства. Можно привести противоположный пример из Индонезии, где широкий резонанс вызвал кейс, связанный с баром, в котором предлагали бесплатную бутылку джина людям с именами Мухаммед и Мария (Indonesia

Bar 2022). Таким образом, употребление алкоголя не только не смягчает акт богохульства, но сама его “привязка” к сакральным для мусульман именам оказывается поводом для обвинения в святотатстве.

Примечательным примером столкновения христианского и нехристианского отношения к этому вопросу можно считать историю, произошедшую в Таиланде в 2013 г., когда турист из России повредил ломом статую буддийского монаха, что вызвало широкий общественный резонанс и акции протеста у местного отдела полиции. Сам обвиняемый при этом отметил, что совершенное им деяние не является сознательным святотатством, так как он был пьян; его заявление поддерживали официальные представители посольства (Tuarob 2013). Такое объяснение не удовлетворило местных верующих, на что указывают требования о необходимости обеспечения специальных мер для защиты туриста, за чью безопасность во время публичного извинения опасались дипломаты.

Таким образом, можно видеть, что состояние опьянения может являться возможным маркером снижения агентности святотатца в случае совершения оного христианином в отношении христианских святынь и догматов. Причинами такой терпимости к алкоголю с осторожностью можно назвать отсутствие осуждения его умеренного употребления в христианстве и использование вина во время евхаристии. С этим выводом точно не согласились бы христиане-трезвенники из общин последователей Братца Иоанна Чурикова, называющие употребление спиртного основной формой греха и, соответственно, склонные считать опьянение отягощающим обстоятельством и основной причиной подобных действий (Масагутова 2021: 140). Схожую ситуацию с алкоголем в качестве отягощающего обстоятельства или же прямой причины совершения богохульного акта можно встретить и в связи с запретом его употребления в исламе. Как и в следующей группе примеров, состояние опьянения “обвиняемого” выступает в глазах “обвинителей” (по крайней мере, если они христиане) способом указания на ограниченную агентность совершающего святотатство, которое, таким образом, оказывается менее сознательным и, соответственно, заслуживающим более мягкого наказания. Случай же с русским туристом достаточно ярко иллюстрирует готовность религиозных активистов к возмездию в ситуациях, когда они считают меру наказания, установленную властями, слишком мягкой.

В целом на написание данной статьи меня натолкнуло видео патриотично настроенного провинциального священника, в котором он осудил Юрия Шевчука в связи с его недавним высказыванием. Служитель церкви посчитал, что музыкант оскорбил сакральный для него образ лидера нации; с одной стороны, он оценил его действия резко негативно, с другой, – указал на то, что Шевчук “сглумил”, и призвал его серьезно задуматься над своими поступками или же не “лезть” в дела, в которых он ничего не понимает. Этот случай показался мне схожим с двумя другими, также связанными с музыкой и религией примерами, раскрывающими как конфигурации агентности “обвинителей”, которым посвящена первая часть данного текста, так и отражающими ситуации возможного снижения агентности “обвиняемых”, которому посвящена вторая.

В качестве первого кейса, схожего по некоторым признакам с вышеописанным, можно назвать активные протесты христиан американского “Библейского пояса” против выступления группы *The Beatles* после неосторожного заявления Джона Леннона о том, что музыканты стали “популярнее Иисуса”. Некоторые американские радиостанции тогда прекратили пускать песни ливерпульской четверки в эфир, их пластинки публично сжигались, пресс-конференции отменялись, а члены Ку-клукс-клана пикетировали концерты (Turner 2016: 266).

Тогда же более тридцати радиостанций объявили бойкот *The Beatles* и даже организовывали специальные публичные акции, на которых любой желающий мог сжечь пластинки группы, а также чучела музыкантов и любую атрибутику с их изображением (Philo 2017: 107–108). Само американское турне *The Beatles*, помимо описанных акций с кострами, было омрачено телефонными угрозами и пикетами членов Ку-клукс-клана в Вашингтоне и Мемфисе. Примечательно при этом, что в Мемфисе, находящимся глубоко на юге США, городской совет даже проголосовал за их отмену, но несмотря на это концерты состоялись (Wiener 1991: 12).

Отсутствие возмездия за то, что рядовые верующие и религиозные активисты юга Америки сочили святотатством, как со стороны государства, которое, за исключением безуспешной попытки городского совета Мемфиса, никак не отреагировало на высказывания Леннона, так и религиозных институтов, осудивших музыканта, но также не осуществивших никаких реальных действий для его наказания, вызывает у акторов третьего из выделенных в начале статьи типов желание восстановить справедливость. Примечательными в данном случае выступают также и последствия описанных событий: в качестве одной из причин, побудивших Марка Чепмена убить Джона Леннона, первый указал высказывания музыканта о Боге и христианской вере, в том числе и описанное выше (Jones 1992: 178–179). Таким образом, убийца, посчитавший, что Леннон избежал возмездия за святотатство, решил наказать его сам.

Почему же в случае с провинциальным священником и Шевчуком мы не наблюдаем деятельной реакции религиозных активистов? С одной стороны, сакральные ценности, связанные с государственной идеологией, даже для патристически настроенной паствы этого священника и его самого, безусловно, не обладают соразмерным с религиозными объектами и догматами статусом, а глава государства не равен Христу. С другой же, в силу специфики таких ценностей сама их защита оказывается в первую очередь функцией государства, которому, по мнению духовного лица и его паствы, возможно, не стоит указывать на необходимость их охранения. Священник, указав на “глупость” Шевчука, снизил степень сознательности совершенного им святотатства, и этот случай в определенном смысле переключается с вышеописанным кейсом с высказыванием Джона Леннона. О схожем восприятии действий британского музыканта католической церковью говорит опубликованная в апреле 2010 г. в ватиканской газете *L'Osservatore Romano* статья, посвященная 40-летию выхода “Белого альбома” *The Beatles*, в которой содержались комментарии по поводу заявления Леннона: “Ремарка... которая вызвала глубокое возмущение, в основном в Соединенных Штатах, спустя много лет звучит лишь как хвастовство молодого англичанина из рабочего класса, столкнувшегося с неожиданным успехом” (Itzkoff 2010). Таким образом, молодость и классовая принадлежность музыканта выступают маркерами снижения осознанности совершенного им святотатства, тем самым нивелирующими претензии религиозных специалистов.

Схожим образом в нарративах “обвинителей” из среды религиозных активистов и некоторых религиозных специалистов снижалась и агентность участниц группы *Pussy Riot*. К примеру, автор статьи на “Правмире” указывает, что редко в чем российское общество сходится так же, как “во мнении, что – дуры” (Орлова 2012). Примечательно, что сам текст при этом посвящен интерпретации акции панк-группы в терминах юродства. С несостоятельностью такой трактовки панк-молебна, организованного участницами *Pussy Riot* в двух московских храмах, весьма убедительно спорит в своей статье Александр Панченко (Панченко 2013: 217–227). Тем не менее маркирование участниц группы

в православной среде как “дур”, которое по-своему снижает степень осознанности совершивших богохульный акт и, соответственно, их агентность как святотатцев, выступает формой смягчения риторики обвинения, продуцируемой естественными акторами возмездия второго и третьего типа. Представляется возможным сделать осторожный вывод о том, что указание на глупость “обвиняемых”, выступающее смягчающим гнев “обвинителей” обстоятельством, может быть связано с укорененностью в христианской культуре образа юродивого, который в словаре Даля описан как “безумный, божевольный дурачок”. Видимая “глупость” юродивого в совокупности с его особым сакральным статусом, связанным с представлением о наличии скрытого и доступного не всем смысла в его святотатственных действиях, выступала основой приемлемости совершаемых им поступков или высказываний такого рода (см.: *Иванов 2005, Лихачев и др. 1984: 72–153*). Отголоском подобного лояльного отношения к выходкам “дурачков” можно считать, вероятно, и указание на глупость Шевчука, Леннона и участниц *Pussy Riot* в риторике естественных акторов наказания за святотатство.

Таким образом, алкогольное опьянение и глупость святотатцев выступают для “обвинителей” способом указать на неосознанность деятельности первых, что снижает их агентность. Достаточно ярким примером снижения агентности богохульников через признание неосознанности их действий можно считать представления о святотатстве моих информантов – уже упомянутых ранее последователей Православной Церкви Божией Матери Державная. Стремление тех исторических деятелей и современников, которых богородичники считают воплощением мирового зла, исказить “истинную” веру выступает в представлении последователей Иоанна Береславского формой святотатства (ПМА 2020–2022). После распада Советского Союза с его антирелигиозными кампаниями возникшие на постсоветском пространстве НРД должны были приспосабливаться к обстоятельствам, в которых фигура богохульного врага не была столь четко определена, что в соответствии с холистической этикой этих движений подразумевало менее четкого антагониста, часто связанного с негативом внутри самого человека (*Hanegraaff 1996: 276–277*). В этой ситуации богородичники конструируют свое собственное понимание того, что такое святотатство.

В целом для богородичников существует две формы святотатства: “сознательное” и “бессознательное”. Первый тип подразумевает сознательное искажение кем-то учения Богородицы со злым умыслом, тогда как второй предполагает, что ничего не подозревающие последователи следуют за лжепророками и фарисеями, не осознавая свой путь как греховный (ПМА 2020–2022). В этом случае, активно осуждая сознательных святотатцев, богородичники с состраданием относятся к святотатцам неосознанным, указывая на сниженную агентность последних в искажении учения. При этом стоит отметить, что в представлениях последователей Православной Церкви Божией Матери Державная мы можем наблюдать полное отсутствие возможности осуществления посюстороннего наказания за святотатство, что приводит не только к ожиданию, но и усматриванию в реалиях современной жизни сверхъестественного наказания, вызванного “чашей греха”, тяготеющей над нераскаявшейся частью человечества.

* * *

Несмотря на то, что выделение трех типов естественных акторов наказания за богохульство, кошунство и святотатство является весьма условным, как и любая классификация, оно позволяет увидеть конфигурации агентности, в

которых каждая из групп чувствует свое право воплотить такое возмездие в жизнь, а также выявить, какие инструменты им для этого доступны. Из анализа примеров призывов к такому посюстороннему возмездию, а также кейсов его реального, деятельного осуществления можно сделать вывод, что конфигурации агентности в осуществлении посюстороннего наказания за святотатство естественными акторами выглядят следующим образом: правоприменителям и законодателям, в руках которых сосредоточена легальная власть вершить возмездие, может понадобиться одобрение религиозных специалистов, чью агентность они признают, и опционально – поддержка активистов; религиозным специалистам необходимы государство и активисты как желательные и потенциальные инструменты осуществления наказания; а религиозные активисты выходят на сцену, когда акторы других двух типов бездействуют или же их деятельность оказывается, по мнению “обвинителей”, недостаточной. В случае же, если ни одна из описанных выше конфигураций не складывается, акторам обвинения в вопросах возмездия за богохульство, кощунство и святотатство остается уповать на акторы сверхъестественные.

Кроме того, сами обвинения, выдвигаемые перечисленными акторами, имеют разную природу. Можно выделить некоторые факторы, которые в глазах “обвинителей” оказываются своего рода “смягчающими обстоятельствами”. К таким факторам относятся алкогольное опьянение и глупость святотатцев, которые влекут за собой неосознанность. Все эти состояния, возникая в риторике обвинений, оказывают смягчающее действие на общий тон призывов к возмездию, а иногда и вовсе избавляют святотатца от ответственности. Приведенные в статье примеры показывают, что подобное снижение агентности “обвиняемых” через применение категорий, описанных выше, является достаточно распространенным в христианских культурах, однако в других не работает подобным образом.

В целом можно сказать, что герои этой статьи – естественные акторы возмездия за святотатство – на практике стремятся к реализации принципа, что Бог поругаем не бывает, пускай и не совсем в библейском его значении, деятельно охраняя границы сакрального от богохульства, кощунства и святотатства.

Примечания

¹ См.: Совершено нападение на Центр русской духовности. 16.02.2005. <https://www.sova-center.ru/religion/news/extremism/murders-violence/2005/02/d3607> (указанный материал либо информация, приводимая в нем, произведены и/или распространены иностранным агентом РОО Центр “Сова” либо касается деятельности иностранного агента РОО Центр “Сова”).

Источники и материалы

- Бородина 2021 – Бородина М. Православные активисты ударили блогера Vasyarnd из-за брошенного на пол распятия. Шутка или кощунство? // Medialeaks. 04.11.2021. <https://medialeaks.ru/0411lfc-str-vasyarnd>
- Воронов 2022 – Воронов К. “Единая вера” не спасла от суда: начат процесс над руководством религиозной общины Виссариона // Коммерсантъ. 01.09.2022. <https://www.kommersant.ru/doc/5537824>
- Ерохина 2022 – Ерохина А. Божья кара: осквернившего крест Киркова уличили в смертельной болезни // Дни.ру. 19.08.2022. <https://dni.ru/showbiz/2022/8/19/509318.html>

- Киркорову аукается 2022 – Филиппу Киркорову аукается скандальный номер с крестом // SakhaNews. 01.06.2022. <https://1sn.ru/filippu-kirkorovu-aukaetsya-skandalnyi-nomer-s-krestom-video>
- Курдюкова 2021 – Курдюкова О. Центр “Э” распутал дело о расколотом памятном кресте в Матвеевском саду // Известия. 78. 19.08.2021. https://78.ru/news/2021-08-19/centr_e_raspupal_delo_o_raskolotom_pamyatnom_kreste_v_matveevskom_sadu
- Лункин 2015 – Лункин Р.Н. Творческая эволюция богородичного православия: от Соловецких мучеников до Моцарта // Russian Review. 2015. Edition 64. <https://www.keston.org.uk/russianreview/64>
- Новосибирский священник 2021 – Новосибирский священник обвинил главу Минобороны Шойгу в оскорблении чувств верующих из-за коммунистических фресок // Курьер.Среда. 06.12.2021. <https://kurer-sreda.ru/2021/12/06/750776-novosibirskij-svyashhennik-obvinil-glavu-minoborony-shojgu-v-oskorblenii-chuvstv-veruyushhix-iz-za-kommunisticheskix-fresok>
- Орлова 2012 – Орлова В. Pussy Riot – юродивые сегодня? // Правмир. 12.03.2012. <https://www.pravmir.ru/pussy-riot-yurodivye-segodnya>
- В Крыму 2021 – В Крыму пьяный мужчина осквернил храм // Крымское информационное агентство. 02.11.2021. <https://kianews24.ru/news/v-krimu-pyany-muzhchina-oskvernil-khram>
- ПМА 2020–2022 – Полевые материалы автора. Собраны во время работы в общине Православной Церкви Божией Матери Державная, 2020–2022 гг.
- Краснодарский священнослужитель 2022 – Краснодарский священнослужитель обвинил артиста Филиппа Киркорова в святотатстве // МК на Кубани. 03.05.2022. <https://kuban.mk.ru/social/2022/05/03/krasnodarskiy-svyashhennosluzhitel-obvinil-artista-filippa-kirkorova-v-svyatotatstve.html>
- Сломали крест 2021 – В Матвеевском саду сломали крест на месте бывшей церкви. Полиция ищет хулиганов // Фонтанка.ру. 08.08.2021. <https://www.fontanka.ru/2021/08/08/70067471>
- Сплясал на кресте 2022 – Сплясал на кресте и невиновен: полиции указали на серьезный просчет в деле Киркорова // Царьград/Tsargrad. 20.08.2022. https://spb.tsargrad.tv/news/spljasal-na-kreste-i-nevinoven-policii-ukazali-na-serjoznyj-proschjot-v-dele-kirkorova_609099
- Ayatollah 1989 – 1989: Ayatollah Sentences Author to Death // BBC News. 14.02.1989. http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/february/14/newsid_2541000/2541149.stm
- Charlie Hebdo 2015 – As it Happened: Charlie Hebdo Attack // BBC News. 15.01.2015. <https://www.bbc.com/news/live/world-europe-30710777>
- Committee Publications 2003 – Select Committee on Religious Offences in England and Wales First Report, Appendix 3 // UK Parliament. 10.04.2003. <https://publications.parliament.uk/pa/ld200203/ldselect/ldrelof/95/9515.htm>
- Geller 2008 – Geller R.N. Goodbye to Blasphemy in Britain // Institute for Humanist Studies. 14.05.2008. <https://web.archive.org/web/20080607204857/http://humaniststudies.org/enews/?id=348&article=0>
- Indonesia Bar 2022 – Indonesia Bar Accused of Blasphemy over Free Drinks for People Named Muhammed, Maria // I24NEWS. 29.06.2022. <https://www.i24news.tv/en/news/international/asia-pacific/1656515177-indonesia-bar-charged-with-blasphemy-over-free-drinks-for-people-named-mohammed-maria>
- Itzkoff 2010 – Itzkoff D. Vatican Gets Around to Praising the Beatles // The New York Times. 12.04.2010. https://www.nytimes.com/2010/04/13/arts/music/13arts-VATICANGETSA_BRF.html

- Rushdie Fatwa 1990 – 1990: Iranian Leader Upholds Rushdie Fatwa // BBC News. 26.12.1990. http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/december/26/newsid_2542000/2542873.stm
- Springer Opera 2007 – Springer Opera Court Fight Fails // BBC News. 05.12.2007. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/7128552.stm>
- Tuarob 2013 – Tuarob N. Russian Who Smashed Wat Karon Monk Statue in Phuket Blames His Behaviour on “Drink Spiking” // The Phuket News. 31.10.2013. <https://www.thephuketnews.com/russian-who-smashed-wat-karon-monk-statue-in-phuket-blames-his-behaviour-on-drink-spiking-42638.php>
- Willsher 2021 – Willsher K. Samuel Paty Murder: How A Teenager’s Lie Sparked a Tragic Chain of Events // The Guardian. 08.03.2021. <https://www.theguardian.com/world/2021/mar/08/samuel-paty-how-a-teenagers-lie-sparked-a-tragic-chain-of-events>

Научная литература

- Иванов С.А. Блаженные похабы: культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005.
- Лещинский А.Н. Особенности богородичного движения в России (из опыта социально-философского анализа). М.: РОИР, 2005.
- Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984.
- Масагутова М.Р. “Как оно ни есть, а все равно беседа была”: онлайн-трансляции как новая религиозная практика общины чуриковцев // Этнография. 2021. № 4 (14). С. 138–157. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-4\(14\)-138-157](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-4(14)-138-157)
- Панченко А.А. О пользе святотатства, или Pussy Riot глазами антрополога // Отечественные записки. 2013. № 1. С. 217–227.
- Штырков С.А. Наказание святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема // Труды факультета этнологии. Вып. 1 / Отв. ред. А.К. Байбурин. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2001. С. 198–210.
- Юргенсмейер М. “Ужас Мой пошлою пред тобою”. Религиозное насилие в глобальном масштабе. М.: НЛЮ, 2022.
- Asad T. On Suicide Bombing. N.Y.: Columbia University Press, 2007.
- Butler J. The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood // Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech / Eds. T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood. Berkeley: University of California Press, 2009. P. 95–130. <https://doi.org/10.1515/9780823252381-005>
- Clay E. The Orthodox Church of the Sovereign Mother of God/The New Cathar Church // Revisionism and Diversification in New Religious Movements / Ed. E. Barker. L.: Routledge, 2013. P. 93–94.
- Cliteur P., Herrenberg T. The Fall and Rise of Blasphemy Law. Leiden: Leiden University Press, 2016.
- Emirbayer M., Mische A. What Is Agency? // American Journal of Sociology. 1998. Vol. 103 (4). P. 962–1023. <https://doi.org/10.1086/231294>
- Favret-Saada J. An Anthropology of Religious Polemics: The Case of Blasphemy Affairs // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2016. Vol. 6 (1). P. 29–45. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.003>
- Goode E., Ben-Yehuda N. Moral Panics: The Social Construction of Deviance. Malden: Wiley-Blackwell, 2009.
- Hanegraaff W.J. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden: Brill, 1996.

- Hewson M. Agency // *Encyclopedia of Case Study Research* / Eds. A.J. Mills, G. Durepos, E. Wiebe. Thousand Oaks: Sage Publications, Inc., 2010. P. 13–17.
- Jones J. *Let Me Take You Down: Inside the Mind of Mark David Chapman, the Man Who Killed John Lennon*. N.Y.: Villard Books, 1992.
- Jones P. Blasphemy, Offensiveness and Law // *British Journal of Political Science*. 1980. Vol. 10 (2). P. 129–148. <https://doi.org/10.1017/S0007123400002064>
- Levy L.W. *Blasphemy: Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.
- Nash D. *Blasphemy in the Christian World: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Oustinova-Stjepanovic G. End of Organized Atheism: The Genealogy of the Law on Freedom of Conscience and Its Conceptual Effects in Russia // *History and Anthropology*. 2020. Vol. 31 (5). P. 600–617. <https://doi.org/10.1080/02757206.2019.1684271>
- Philo S. *British Invasion: The Crosscurrents of Musical Influence*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2015.
- Temperman J., Koltay A. *Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Turner S. *Beatles '66: The Revolutionary Year*. N.Y.: Ecco, 2016.
- Walter N. *Blasphemy Ancient and Modern*. London: Rationalist Press Association, 1990.
- Wiener J. *Come Together: John Lennon in His Time*. Champaign: University of Illinois Press, 1991.

Research Article

Drozdov, S.T. Non diis curae: The Rhetoric and Practices of Natural Punishment for Sacrilege [Non diis curae: ritorika i praktiki estestvennogo nakazaniia za sviatotatstvo]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 134–152. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020070> EDN: RAPGDT ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Stepan Drozdov | <https://orcid.org/0000-0002-9505-9122> | sdrozdov@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya St., St. Petersburg, 191187, Russia)

Keywords

anthropology of religion, agency, sacrilege, blasphemy, punishment

Abstract

The article analyzes situations in which punishment for sacrilege is carried out by natural actors without the intervention of the supernatural ones. Such actors include the state represented by lawmakers and law enforcers, religious specialists, as well as religious activists and ordinary believers. The configurations of agency of the three types of actors described in the article, which have their own specifics and tools for natural (as opposed to supernatural) retaliation for sacrilege, cause violent or non-violent resolution of conflicts in which representatives of either type see blasphemy and sacrilege. The article also analyzes the boundaries of actor agency related, on the one hand, to perceptions of the right to the sanctuary and, consequently, to anger over its desecration, and, on the other hand, to the real possibility to carry out this punishment.

In the case of the latter, the notion of conditional agency of the “accused” by “prosecutors” is also discussed, and the ways and reasons for its reduction are considered.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 21-18-00508]

References

- Asad, T. 2007. *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Butler, J. 2009. The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood. In *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*, edited by T. Asad, W. Brown, J. Butler, and S. Mahmood, 95–130. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1515/9780823252381-005>
- Clay, E. 2013. The Orthodox Church of the Sovereign Mother of God/The New Cathar Church. In *Revisionism and Diversification in New Religious Movements*, edited by E. Barker, 93–94. London: Routledge.
- Cliteur, P., and T. Herrenberg. 2016. *The Fall and Rise of Blasphemy Law*. Leiden: Leiden University Press.
- Emirbayer, M., and A. Mische. 1998. What Is Agency? *American Journal of Sociology* 103 (4): 962–1023. <https://doi.org/10.1086/231294>
- Favret-Saada, J. 2016. An Anthropology of Religious Polemics: The Case of Blasphemy Affairs. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 29–45. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.003>
- Goode, E., and N. Ben-Yehuda. 2009. *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Hanegraaff, W.J. 1996. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.
- Hewson, M. 2010. Agency. In *Encyclopedia of Case Study Research*, edited by A.J. Mills, G. Durepos, and E. Wiebe, 13–17. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.
- Ivanov, S.A. 2005. *Blazhennye pokhaby: kul'turnaia istoriia yurodstva* [Blessed Obscenities: The Cultural History of Feeble-Mindedness]. Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur.
- Jones, J. 1992. *Let Me Take You Down: Inside the Mind of Mark David Chapman, the Man Who Killed John Lennon*. New York: Villard Books.
- Jones, P. 1980. Blasphemy, Offensiveness and Law. *British Journal of Political Science* 10 (2): 129–148. <https://doi.org/10.1017/S0007123400002064>
- Juergensmeyer, M. 2022. “Uzhas Moi poshliu pred toboiu”. *Religioznoe nasilie v global'nom masshtabe* [Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence]. Moscow.: NLO.
- Leshchinskii, A.N. 2005. *Osobennosti bogorodichnogo dvizheniia v Rossii (iz opyta sotsial'no-filosofskogo analiza)* [Peculiarities of the God-Bearing Movement in Russia (From the Experience of Socio-Philosophical Analysis)]. Moscow.: ROIR.
- Levy, L.W. 1995. *Blasphemy: Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Likhachev, D.S., A.M. Panchenko, and N.V. Ponyrko. 1984. *Smekh v Drevnei Rusi* [Laughter in Ancient Russia]. Leningrad: Nauka.
- Masagutova, M.R. 2021. “Kak ono ni est', a vse ravno beseda byla”: onlain-transliatsii kak novaia religioznaia praktika obshchiny churikovtsev [“Nevertheless, the Beseda Happened”: Online Broadcasts as a New Religious Practice of the Churikovtsy Community]. *Etnografiia* 4 (14): 138–157. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-4\(14\)-138-157](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-4(14)-138-157)

- Nash, D. 2007. *Blasphemy in the Christian World: A History*. Oxford: Oxford University Press.
- Oustinova-Stjepanovic, G. 2020. End of Organized Atheism: The Genealogy of the Law on Freedom of Conscience and Its Conceptual Effects in Russia. *History and Anthropology* 31 (5): 600–617. <https://doi.org/10.1080/02757206.2019.1684271>
- Panchenko, A.A. 2013. O pol'ze sviatostatstva, ili Pussy Riot glazami antropologa [On the Usefulness of Sacrilege, or Pussy Riot through the Eyes of an Anthropologist]. *Otechestvennye zapiski* 1: 217–227.
- Philo, S. 2015. *British Invasion: The Crosscurrents of Musical Influence*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Shtyrkov, S.A. 2001. Nakazanie sviatostatstsev: fol'klornyj motiv i narrativnaia skhema [Punishment of Sacrilege: A Folklore Motif and Narrative Scheme]. In *Trudy fakul'teta etnologii* [Proceedings of the Faculty of Ethnology], edited by A.K. Baiburin, 1: 198–210. St. Petersburg: Izdatel'stvo EUSPb.
- Temperman, J., and A. Koltay. 2017. *Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, S. 2016. *Beatles '66: The Revolutionary Year*. New York: Ecco.
- Walter, N. 1990. *Blasphemy Ancient and Modern*. London: Rationalist Press Association.
- Wiener, J. 1991. *Come Together: John Lennon in His Time*. Champaign: University of Illinois Press.

СТАТЬИ И МАТЕРИАЛЫ

ПРЕДКИ ПРОТИВ ПОРЯДКА: ДВЕ МОДЕЛИ БЕССМЕРТНОГО ПОЛКА

А.А. Кирзюк, А.С. Архипова, М.В. Гаврилова, И.В. Козлова, С.В. Белянин

Анна Андреевна Кирзюк | <https://orcid.org/0000-0002-4946-2148> | kirzyuk@gmail.com | к. филос. н., старший научный сотрудник | Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (пр. Вернадского 82/1, Москва, 119571, Россия)

Александра Сергеевна Архипова | <https://orcid.org/0000-0001-8853-0003> | alexandraarkhipova@gmail.com | к. филол. н., старший научный сотрудник | Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (пр. Вернадского 82/1, Москва, 119571, Россия) | приглашенный научный сотрудник, лаборатория социальной антропологии | Высшая школа социальных наук (bd. Raspail 54, Париж, 75006, Франция)

Мария Владимировна Гаврилова | <https://orcid.org/0000-0003-0846-3408> | maria.vl.gavrilova@gmail.com | к. филол. н., старший научный сотрудник | Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (пр. Вернадского 82/1, Москва, 119571, Россия)

Ирина Владимировна Козлова | <https://orcid.org/0000-0001-5466-1339> | matira@dobre.ru | к. филол. н., старший научный сотрудник лаборатории теоретической фольклористики Института общественных наук | Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (пр. Вернадского 82/1, Москва, 119571, Россия)

Сергей Владимирович Белянин | <https://orcid.org/0000-0002-0809-1352> | robispre10@gmail.com | научный сотрудник | Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (пр. Вернадского 82/1, Москва, 119571, Россия)

Ключевые слова

Великая Отечественная война, память, День Победы, Бессмертный полк, публичная коммеморация, культ предков, модель социального порядка

Аннотация

На протяжении нескольких лет авторы статьи проводили полевые исследования Бессмертного полка, интервьюировали организаторов и рядовых участников шествий в нескольких российских городах. В статье рассматриваются две наиболее распространен-

Статья поступила 27.07.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 16.01.2023

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

Кирзюк А.А., Архипова А.С., Гаврилова М.В., Козлова И.В., Белянин С.В. Предки против порядка: две модели Бессмертного полка // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 153–175. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020082> EDN: RBYWNC

Kirziuk, A., A. Arkhipova, M. Gavrilova, I. Kozlova, and S. Belyanin. 2023. Predki protiv poriadka: dve modeli Bessmertnogo polka [Ancestors against Order: Two Models of Immortal Regiment]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 153–175. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020082> EDN: RBYWNC

ные модели организации Бессмертного полка. Первую из них авторы называют моделью “социального порядка”. Ее цель – демонстрация городского сообщества в его идеальном состоянии. Такое шествие четко структурировано, его участники часто униформированы, а место каждого зависит от его принадлежности к той или иной профессиональной/возрастной группе. Второй тип организации шествия назван моделью “культы предков”. В данном случае порядок колонн и внешний вид портретоносцев значения не имеют, поскольку главными участниками шествия становятся не живые, а умершие. Успех акции, организованной по этой модели, измеряется силой ее эмоционального эффекта: в идеальном варианте участники и зрители плачут, переживая катарсис. Подробно описывая две эти модели, авторы рассматривают конфликты между их приверженцами, а также анализируют мотивации организаторов и рядовых участников шествий.

Информация о финансовой поддержке

Статья подготовлена в рамках гранта Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения: 075-15-2022-326)

Когда в 2012 г. томские журналисты предложили провести акцию “Бессмертный полк” (далее – БП), идея уже витала в воздухе: в это же время в других городах предпринимались схожие усилия по созданию новых ритуалов памяти о войне. Например, в Ульяновске выдвинули идею выставлять портреты погибших на войне в окнах – эту акцию назвали “Мои сражались за Родину” (*listina73* 2013). Исследователи связывают БП и подобные ему инициативы с тем, что к 2010-м годам живых участников Великой Отечественной войны (далее – ВОВ) осталось мало: по выражению Ивана Куриллы, “в том месте праздника, где ранее были ветераны, зияла заметная дыра” (*Курилла* 2018: 1). Новый ритуал приобрел поистине всенародную популярность. В 2017 г., по данным ВЦИОМ, акцию одобряли 96% россиян, а по данным Левада-Центра – 91%. Оказалось, что даже традиционный военный парад вызывает у граждан меньше энтузиазма (его одобряют 83%) (*Титков* 2019: 210).

Цель проведения акции изначально состояла в выражении личной, семейной памяти о войне, которая способна противостоять ее официальной, помпезно-победной версии. Однако в 2014 г. инициатива получила государственное финансирование, и активное участие властей в организации шествий вызвало раскол внутри движения¹. Начиная с 2015 г. БП собирает в крупных городах многотысячные шествия, в которых участвуют как люди, пришедшие по личной инициативе, так и привлеченные с помощью административного ресурса студенты, школьники и бюджетники.

У части россиян “огосударствление” БП вызвало резко негативную реакцию, что стало причиной споров, не утихающих с 2014 г. Выложенные в сеть фотографии с БП противники акции нередко сопровождают критикой и оскорбительными хэштегами (напр.: #группоносы и #победобесие). Оппозиционно настроенные публицисты и рядовые пользователи видят в БП прежде всего продукт исторической политики современной России, инструмент легитимации существующего режима. С ними соглашается часть исследователей – например, французский историк Галия Акерман считает, что российская власть успешно апроприировала БП для оправдания своей милитаристской политики (*Fauconnier* 2019). Других авторов также занимает вопрос о том, какие политические дивиденды государство извлекает из БП и насколько ему удалось присвоить “народную” память. Николай Энпле полагает, что вмешательство государства в БП усиливает разрыв между частной памятью о войне и ее публичным выражением (*Энпле* 2020: 445). Иван Курилла приходит к противоположному выводу: как бы власть ни пыталась манипулировать семейной памятью о

войне, символический потенциал БП оказывается сильнее, и в результате БП становится “самой массовой протестной акцией в России” (Курилла 2018: 9). Джулия Федор и Елизавета Гауфман (Fedor 2017; Gaufrman 2017) показывают, как государственная пропаганда использует эмоциональный потенциал БП.

Работы о том, насколько официальная победная версия войны поглотила семейную память о трагедии, не рассматривают устройство отдельно взятых шествий и конфликты вокруг БП, не связанные с вмешательством государства. Также в существующих исследованиях мало представлены мотивации рядовых участников БП. Перечисленные выше работы построены на анализе высказываний властей (Fedor 2017; Gaufrman 2017). Авторы исследования “Какое прошлое нужно будущему России?” опираются на интервью с “актерами памяти” – активистами, журналистами, краеведами и музейными работниками (Юдин и др. 2017). Обращение к высказываниям рядовых участников российских БП пока остается исключением (Митрофанова 2020)².

Данная статья восполняет этот дефицит: мы опрашивали не только организаторов, но и рядовых участников шествий. Что касается исследовательского ракурса, то мы сознательно отходим от оппозиции “народная память/ее использование государством” и надеемся, что это позволит нам увидеть в БП то, что остается за рамками ожесточенных сетевых дискуссий вокруг этой акции.

Гипотеза и материал исследования

В отличие от многих авторов, Михаил Габович предлагает рассматривать БП не в оппозиции “народное движение/властная инициатива”, а как пример *coruscant movement* – коллективного действия, возникающего из локальной инициативы и вызывающего спонтанное подражание (Gabowitsch 2018). *Coruscant movement* – это спонтанные самоорганизации людей, которые сами определяют степень своей вовлеченности в то или иное движение. Предполагается, что участники *coruscant movement* не обладают сильными связями друг с другом и не имеют отношения к институтам, которые могли бы их дисциплинировать или принуждать. Хотя в последние годы БП на местах организуют официальные институты, мы все же можем считать этот ритуал разновидностью *coruscant movement*, поскольку при воспроизводстве “образца” возможен широкий спектр импровизаций и вариаций. Люди, которые пытаются копировать акцию на местах, не столько точно воспроизводят образец, сколько добавляют в него свои смыслы (Gabowitsch 2018, Габович 2015).

Мы склонны согласиться с этой позицией: противопоставление официальной (победной) и подлинной народной (трагической) памяти для изучения современных коммеморативных ритуалов не слишком продуктивно. Создание БП – это пластичный процесс. Хотя участники разных шествий совершают, на взгляд внешнего наблюдателя, практически одни и те же действия, их смысловое и эмоциональное наполнение довольно сильно различается. Точно так же у жителей разных населенных пунктов не совпадают представления о том, для чего нужен БП и как следует (или не следует) поминать участников войны. Наша гипотеза состоит в следующем: акторы *coruscant movement* – организаторы, активисты, постоянные участники БП – воспроизводят “оригинал” не случайным и не одинаковым образом. Хотя количество вариантов локальных “сборок” нового коммеморативного ритуала велико, чаще всего мы видим акции, стремящиеся к двум моделям. Одна из них предполагает демонстрацию социального порядка у живых, другая – утверждение связи между живыми и мертвыми.

Однако прежде чем обсуждать устройство этих двух моделей, мы хотим сделать важную оговорку. Мы не утверждаем, что существуют *только* две модели

“сборки” БП. Конечно, возможны и другие модели. То, что мы описываем ниже – это скорее наиболее заметные тенденции в современной российской коммеморативной практике.

Наша цель – понять, в каких случаях та или другая модель оказывается более востребованной, и почему. Для этого на примере нескольких локальных кейсов мы покажем, как реализуются эти модели, что делает их привлекательными для разных людей, а также какие конфликты они вызывают внутри рассматриваемых сообществ. Кроме того, мы стремились выяснить мотивации рядовых участников БП: что побуждает их выходить с портретами на шествие?

В основу исследования легли материалы, которые наша группа собирала с 2017 по 2021 г. В 2017–2019 гг. мы наблюдали за шествиями в ряде городов и сел северной и центральной России, интервьюировали организаторов и рядовых участников БП (как на самом шествии, так и вне его), разговаривали с посетителями кладбищ 9 мая, присутствовали на патриотическом автопробеге, при возложении цветов и на других праздничных мероприятиях. Несколько интервью было записано в 2020–2022 гг.

Всего мы собрали около 300 интервью в 22 населенных пунктах в разных регионах России³. В статье используются в основном те из них, которые мы записали в нескольких малых городах и поселках на Русском Севере (112 интервью), но для сравнения иногда привлекаются интервью из других регионов. Статья, за исключением нескольких незначительных дополнений, была написана до 24 февраля 2022 г.

Две модели организации БП, о которых пойдет речь в этой статье, мы выделили во время полевого исследования в 2017–2018 гг. в двух небольших городах на Русском Севере, которые далее мы будем называть города N и X. Население города N – около 10 тыс. человек, города X – около 8 тыс. В обоих городах не развита досуговая инфраструктура, и потому шествие БП является значимым событием, в которое в той или иной форме вовлечено большинство жителей. Акция БП в городах N и X проходит с 2013 г.

В целях защиты информантов небольшие населенные пункты, упоминаемые в статье, обозначены латинскими буквами, а имена организаторов шествий изменены.

“Дюркгеймовский эффект”, “живые и мертвые” Уорнера и День Победы

Согласно концепции Эмиля Дюркгейма, ритуалы нужны сообществам для того, чтобы ощутить себя единым целым: для этого люди должны время от времени собираться вместе и производить одни и те же действия, вызывающие у них одинаковые эмоции (Дюркгейм 2018). В этом смысле различие между религиозными и светскими ритуалами не важно, поскольку и те, и другие позволяют участникам экстатически ощутить принадлежность к трансцендентной реальности – к чему-то большему, чем индивид. Главная функция коллективного ритуала – поддерживать чувство общности. Его участник может думать, что он чувствует единение с Богом или с предками, но на самом деле, по Дюркгейму, он ощущает принадлежность к социальному целому (Арон 1992: 353). Далее мы будем называть этот комплекс эмоций “дюркгеймовским эффектом”.

Уильям Уорнер применил идеи Дюркгейма к анализу общественно-политической жизни небольшого американского городка Ньюбери-Порт в Новой Англии. Он детально описал и изучил праздничные ритуалы этого города, обозначенного им как “Янки-Сити”, и объяснил, как с их помощью его жители под-

держивали чувство общности (Уорнер 2000). Особое внимание Уорнер уделил двум праздникам – юбилею города и Дню памяти павших. Несмотря на смысловую разницу между двумя этими праздниками (один посвящен 300-летию со дня основания Янки-Сити, а другой – памяти солдат, погибших в войнах), проводятся они схожим образом. И в том, и в другом случае, вспоминая некоторое событие из прошлого, жители города “коллективно заявляют о том, кто, по их мнению, они такие” (Там же: 122).

На 300-летний юбилей “Янки-Сити” была устроена грандиозная процессия, в которой группы жителей представляли в виде “живых картин” разные эпизоды из истории города. При этом порядок следования той или иной “картины” в общем шествии и выбор группы, которая ее будет представлять, были не случайными. Процессия демонстрировала причастность каждой профессиональной, религиозной и социальной общности к символам славного прошлого города и одновременно показывала их место в его настоящем. Такая же упорядоченная процессия празднично одетых людей, многие из которых были в униформе своих организаций, шла по Янки-Сити на День памяти павших. Если на юбилейном шествии причастность каждой группы к целому была показана через демонстрацию ее роли в истории города, то на Дне памяти павших разные группы ощущали эту причастность благодаря списку погибших, в котором были представлены “все сегментарные этнические группы, все вероисповедания и статусные уровни сообщества” (Там же: 284).

Согласно Уорнеру, и юбилей города, и День памяти павших – это, во-первых, репрезентация социального порядка, в котором разные группы связаны друг с другом через общую историю и общих мертвых, а во-вторых, – переживание эйфории и сопричастности социальному целому (т.е. “дюркгеймовский эффект”). В его концепции эти две функции коллективных ритуалов, связанных с “культу мертвых”, – вызывать чувство сопричастности миру славных предков и репрезентировать социальный порядок – дополняют друг друга, не конфликтуя. Что касается организации такого коллективного ритуала, как БП, то тут эти два стремления могут вступать в противоречие.

Далее мы рассмотрим, как в городе N две модели БП – “социального порядка” и “культ предков” – конкурируют за чувства рядовых участников шествий.

Модель “социального порядка” и городах N и X

В городе N организатором БП первоначально была Тамара (около 60 лет), жена бывшего мэра, которая работает в местном Доме молодежи. Тамара исполняет обязанности председателя Совета ветеранов и занимается “патриотическим воспитанием”, проводя различные мероприятия для молодежи.

Тамара рассказала нам, как она видит организацию парада Победы и БП, причем она была уверена, что проводит акцию именно так, как ее задумывали томские активисты, создатели БП. Идея шествия для нее заключалась в демонстрации социальной структуры местного сообщества: жители города, объединенные по возрастным и профессиональным группам, следовали в строго определенном порядке.

День Победы в городе N в 2017–2018 гг. начинался с утреннего шествия БП. По мнению Тамары, БП должен демонстрировать скорее память о прошлых победах и готовность к будущим, чем семейную память. Приоритет именно этой связи – не между дедом и внуком, а между прошлыми и будущими победами страны – находит выражение в том, что портреты ветеранов, сделанные по “Книге памяти” и выданные в администрации города, во время шествия несут не родственники погибших, а школьники.

БП, организованный Тамарой, представляет собой структуру, в которой важную роль играют статусы – как живых людей, несущих портреты, так и изображенных на этих портретах мертвых. Сначала Тамара искала для участия в шествии “самых организованных” школьников. Ими оказались члены местного подросткового клуба каратэ – именно они несли портреты ветеранов, когда БП в городе N проводился в первый и во второй раз. Один из наших информантов, школьник Денис, состоял в этом клубе и участвовал в акции в 2014 г., когда ему было 13 лет. На наш вопрос о том, почему организаторы выбрали именно спортсменов, он сказал: “...у нас подготовка такая строевая... такая дисциплина просто, у каратистов, что все идут ровненько-ровненько, шаг в шаг” (ПМА 1: м., 2001 г.р.).

Тамара хотела, чтобы портретоносцы не только вели себя дисциплинированно и имели “строевую выправку”, но и выглядели единообразно. Ей не нравилось, что молодые спортсмены из клуба разновозрастные, поэтому, когда акция проводилась в третий раз, она добилась, чтобы портреты несли специально отобранные школьники одного возраста, одетые в одинаковые белые рубашки:

Они старались, они репетировали, но дети разновозрастные, и понятно, почему мы потом подобрали один класс. Дети разновозрастные – понятно, что они и физически по-разному выглядят, кто выше, кто ниже, кто посильнее, кто послабее, вот в этом было немножечко, так это момент не то чтобы некрасивый, на детей всегда приятно смотреть, но... (Там же: ж., 1957 г.р.)

В 2018 г. портреты героев несли юнармейцы⁴, чей внешний вид благодаря униформе и полувоенной выправке идеально соответствует требованиям “организованности” и единообразия.

Юные портретоносцы тоже рассказывали нам о строгости требований. Школьница Надя 16 лет вспоминает: “...когда в первый раз ходили, у нас очень строго было, то есть у нас один мальчик пришел не в белой рубашке – его отправили переодеваться” (Там же: ж., 2001 г.р.). Сама Надя, которая несла в БП портрет ветерана, который не был ее родственником, очень переживала, правильно ли она это делает. Она опасалась неодобрения окружающих, которые могли бы усмотреть в ее ошибках неуважение к памяти героя.

В представлении Тамары фотографии для БП также должны были соответствовать общему образцу: “Портреты мы стараемся придерживаться едино... как бы сказать, единообразия, чтобы они были друг к другу приближены” (Там же: ж., 1957 г.р.). Когда люди начали приносить портреты своих предков, организаторы тоже старались подогнать их под один формат. Сами изображения хранились в администрации, их выдавали перед праздником и сдавали туда же после его окончания⁵. Наиболее “организованные” и нарядные школьники, возглавлявшие колонну, несли портреты не рядовых фронтовиков, а героев Советского Союза.

За школьниками в БП шли “неорганизованные” жители города с портретами своих близких – участников войны, часто самодельными. Масштаб акции в городе N с каждым годом увеличивается. Начинали БП всего с семи человек, в 2018 же году в шествии, по нашим наблюдениям, участвовало 150–200 человек. Приходили, как правило, семьями (кроме школьников, идущих каждый со своим классом).

Когда утром 9 мая Тамара скомандовала построение полка, участники выстроились перед ней в 2-3 ряда. Они разговаривали между собой, активно фотографировались, дисциплинировали детей – объясняли, что портреты следует нести выше и вести себя нужно подобающим образом. Пока полк шел по ули-

це, к нему активно присоединялись новые участники. Шествие, возглавляемое портретами героев Советского Союза и наиболее “организованными” школьниками, прибывало на центральную площадь города, где БП вливался в ряды зрителей.

После прибытия БП и небольшого митинга первой двинулась колонна призывников (весенний призыв). Тамара с энтузиазмом рассказывала, как за пару лет до описываемых событий ей в голову пришла идея, что в начале должны идти школьники, несущие портреты ветеранов, а за ними – бывшие школьники, уходящие служить (последние иногда участвовали в акции вместе с родителями). Для этого она специально обходила призывников и их родителей и уговаривала их принять участие в параде Победы в таком качестве. Таким образом Тамара хотела продемонстрировать, как прошлое города (фронтовики) связано с будущим (новобранцами). В 2018 г. призывников было семь человек, они маршировали в белых рубашках перед ветеранами, а администрация города поздравляла их с поступлением на службу в армию и дарила подарки.

Шествие призывников открывало парад трудовых коллективов города N. Каждая из колонн, согласно плану Тамары, состояла из представителей одной профессии: учителя идут вместе с учителями, журналисты – с журналистами и т.д. При этом Тамара заботилась, чтобы профессиональные группы не выглядели малочисленными:

Начинали с 5 трудовых коллективов, вот дошло до 16, потом несколько лет держалось 16, а в этот год или в прошлый год уже 21 или 22. Мы даже уже вынуждены некоторые маленькие трудовые коллективы объединять по, например, принадлежности (ПМА 3: ж., 1957 г.р.).

В 2018 г. в параде участвовало 20 трудовых коллективов. Их последовательность отражала статус разных профессиональных групп: сначала шли “силовики”, потом представители крупных госкомпаний (например, “Сбербанка”), работники образования и здравоохранения, за ними – сотрудники местной газеты, коммунальных служб, ученики трех школ и в конце – представители администрации города. Однако отсутствовали люди, занятые в сфере услуг, – например, продавцы и парикмахеры. Софья, одна из идеологических противниц Тамары, была возмущена тем, что ее мама, парикмахер в частном салоне красоты, лишена возможности пройти в одном из городских трудовых коллективов (Там же: ж., 1970 г.р.).

Этот парад не случайно напоминает советское первомайское шествие в варианте 1970–1980-х годов: Тамара и ее коллеги с ностальгией вспоминают демонстрации на 1 мая и считают, что это был замечательный праздник с прекрасными традициями.

В хвосте шествия трудовых коллективов двигались горожане, не вписанные ни в какие структуры, – “неорганизованные” люди, пришедшие на праздник со своими семьями. Они начали появляться, когда акция проводилась уже во второй раз, и встраивались в конец колонн с неунифицированными портретами своих родственников.

Сама по себе идея пронести портрет умершего родственника по городу была для Тамары не очень важна. Для нее важнее было продемонстрировать через праздничные ритуалы идеальный социальный порядок, в котором есть подрастающее поколение, представленное аккуратно одетыми школьниками одного возраста, представители разных профессий и призывники, воплощающие патриотизм в действии. БП и парад трудовых коллективов, по замыслу Тамары, должны показывать единство и дисциплинированность горожан. Именно поэ-

тому так важны стройность рядов, одинаковый цвет рубашек и красивые рамки портретов. Точка приложения усилий Тамары – не погибшие солдаты, представленные одинаковыми портретами “общих” ветеранов из Книги памяти, а ныне живущие горожане, которые должны воплотить своими телами правильный социальный порядок.

В городе Х в 2018 г. наблюдалась очень похожая картина. Хотя там не устраивали парад трудовых коллективов, колонна БП состояла в основном из “организованных” школьников, которые следовали в строго установленном порядке. В нее входили все ученики и учителя единственной в городе Х школы. Для организаторов шествия во главе с завучем Татьяной было важно, чтобы наиболее парадный вид имели идущие в начале колонны. Первыми шли ученики 11-х классов, несшие растяжку “Бессмертный полк” и портреты героев Советского Союза. Мальчики были одеты в белые рубашки, а девочки – в парадную школьную форму советского образца. Советская символика вообще активно использовалась в оформлении головы колонны. За нарядными старшеклассниками маршировали одетые в парадную форму ученики кадетских классов и дети в форме юнармейцев. Далее следовали неуниформированные школьники, а замыкали колонну жители города с портретами своих предков-фронтовиков. Они не только шли в хвосте шествия, но и находились во время праздничного митинга-концерта в отдалении от сцены, потому что место перед сценой было занято плотной толпой школьников, стоящих каждый со своим классом и классным руководителем. “Неорганизованные” жители были в меньшинстве (в сравнении с упорядоченной массой школьников). По нашим наблюдениям, взрослых участников БП в городе Х было около 50 человек, а количество школьников составляло порядка 600–800 человек (ПМА 3).

Таким образом, в устройстве шествия в городе Х модель “социального порядка” представлена в чуть более размытом виде, чем в городе N. Строго говоря, “упорядочены” здесь только школьники, но очевидно, что “организованные” участники шествия имеют преимущество перед “неорганизованными”: первые возглавляют колонну и несут наиболее “статусные” портреты героев Советского Союза.

Стоит отметить, что в городе Х (как и во многих других небольших городах) именно школа занимается памятью о фронтовиках: она организует БП и обладает правом на хранение портретов. Там же они при необходимости и реставрируются. В феврале каждого года во время торжественной линейки 11-й класс передает свои знания и найденную информацию о фронтовиках 10-му классу.

Аналог парада трудовых коллективов в городе Х проходит после БП – во время церемонии возложения цветов к местному военному мемориалу. В 2018 г. после объявления начала церемонии присутствующие оперативно сделали “живой коридор”, через который понесли цветы сначала труженики тыла, затем представители районной и городской администрации, юнармейцы, работники МЧС, полиции и других государственных служб. Каждую группу со сцены объявлял ведущий: “Цветы возлагают представители администрации Х-ского района” и т.д. Только в самом конце церемонии красные гвоздики к памятнику поднесли частные лица – жители города, чья принадлежность к какой-либо организации не была обозначена. Таким образом, “неорганизованные” горожане трижды оказались на периферии праздника: они шли в конце колонны, стояли вдали от сцены и последними возлагали цветы к мемориалу (ПМА 3).

Противники модели “социального порядка”

В городе N организация праздничного шествия по модели “социального порядка” устраивала далеко не всех. Причин для недовольства было несколько.

Первая из них – отсутствие чувства сопричастности происходящему у школьников. Дети не всегда ощущали эмоциональную связь с человеком на “общественном” портрете. В 2018 г. школьники, стоявшие с портретами чужих родственников, – а таких была половина, – признавались нам, что ничего не знают об этих людях, многие даже не могли назвать их имен. “Нас попросили из школы поучаствовать, я их не знаю”, – сказала нам ученица 9 класса одной из местных школ. При этом, по словам девочки, на войне погиб ее родной прадедущка, но, поскольку о нем мало что известно и его фотографий в семье не сохранилось, она не может пройти с ним на акцию. Другой школьник, ученик 10 класса, сказал, что никто из его родственников не воевал, но он решил проявить инициативу и вызвался нести портрет фронтовика, так как считает это “просто хорошим делом” (Там же), однако ему также ничего не было известно об этом человеке. Выпускник Дима сказал, что ничего не узнавал о ветеране с портрета, потому что на это не было времени. Имени его он не помнит, а на вопрос о том, как в школе выдавали плакаты, ответил: «Просто сказали: “Понесете”» (ПМА 1: м., 2001 г.р.). Одним из проявлений индифферентного отношения к фронтовикам стал эпизод, когда на репетиции БП школьники использовали портреты в качестве “оружия” в шуточной потасовке⁶.

Вторая причина недовольства связана с желанием горожан манифестировать именно семейную, а не общегородскую память, как было задумано в модели Тамары. По словам Тамары, количество людей, которые спрашивали у администрации, могут ли они нести портреты своих дедов и прадедов, постепенно увеличивалось. Перелом произошел после того, как в 2015 г. пожилая жительница города N прошла с портретами двух своих мужей, участников войны (один погиб в начале войны, второй умер после ее окончания). Она не отдала портреты школьникам, а понесла их сама. Колонна “организованных” учеников ушла вперед, и оставшая старушка шла с портретами в одиночестве. На горожан этот случай произвел сильное впечатление, и после него родственники фронтовиков перешли к более решительным действиям: они открыто стали выражать желание нести “свои” портреты. На наш вопрос о том, когда в БП появились взрослые, школьник Денис ответил, что ситуации, когда люди “ходят сами, подходят, забирают плакаты, как бы там чей родственник”, происходят по меньшей мере с 2017 г. (Там же). Несколько человек рассказали нам о случае, когда жительница города N отбирала портрет своего деда у школьника прямо перед началом БП.

Третья причина заключается в невозможности продемонстрировать семейную память, шагая в колонне трудового коллектива; в период, когда акцией руководила Тамара, участники парада не могли покидать свои колонны. Во время интервью нам не раз говорили, что люди очень хотели пронести портреты родственников, но они не имели такой возможности.

Проблема выбора между моделью “социального порядка” и семейной памятью характерна не только для города N. Людмила (около 75 лет) из Северодвинска не могла решить, участвовать ли ей в акции в составе колонны от завода “Звездочка” или идти со своими родственниками в общегородском шествии. С одной стороны, она работала на заводе и должна была пройти организованной колонной вместе с коллегами. С другой стороны, Людмила хотела во время акции быть со своей семьей – с детьми, которые не работают на заводе⁷.

Недовольство жителей города N привело к тому, что структура БП, придуманная Тамарой, начала разрушаться.

От манифестации “социального порядка” к “культу предков” в городе N: замысел Софьи

С 2015 г. в городе N начала оформляться идея другого способа проведения праздника. В 2016 г. организация БП перешла в руки Софьи (около 45 лет), директора местного Дома культуры. У нее были другие представления об устройстве БП, и она приложила немало усилий, чтобы переформатировать акцию и выделить шествие с портретами из общего парада Победы. Для Софьи важны личные эмоциональные связи живых с умершими, и поэтому она осуждает практику ношения “общественных” портретов, а также практику хранения изображений фронтовиков в здании администрации: “Если это мой дед, и я заказала портрет, то как я могу его оставить где-то на целый год лежать... Портрет вместе с дедом – он будет храниться дома”. Для Софьи упорядоченность колонн живых не имеет значения, ее цель – показать городу мертвых на портретах, потому что именно они для нее – главные участники БП:

И они (участники. – *Авт.*) стараются развернуть портреты <...> Чтобы площадь видела, кто идет! То есть “равнение направо”, и они поворачивают, вот на площадь как раз, где портреты, чтобы люди видели – кто идет в этом полку, лица, фамилии чтоб крупно написаны (ПМА 1: ж., 1970 г.р.).

Эту же мысль – о том, что главными в БП являются не живые, а мертвые – высказывали в интервью не только жители города N. Например, один участник шествия в Смоленске в 2022 г. на наш вопрос о том, почему он считает важным идти в составе БП, ответил, что ходит не он, а “они” – и показал на два портрета, которые были у него в руках (ПМА 6).

Софья организовала акцию как масштабный спектакль, в котором горожане, несущие портреты родственников, разыгрывали сцену “ухода солдат на фронт”. Сделав круг по площади, участники БП уходили оттуда под аудиозапись топота солдатских сапог. В тот момент, когда полк удалялся, раздавался звук поминального колокола, после чего объявляли минуту молчания. Софья объяснила нам идею этой сцены так: “Я хочу, чтоб прочувствовали, что эти люди никогда с нами больше здесь не будут. Я хочу, чтобы эти люди прошли, и чтобы все их видели”. Мы решили, что цель такой полуреконструкции – показать трагизм события: уход на войну, с которой многие не вернулись. Однако на наш уточняющий вопрос Софья ответила:

Это не то, что (реконструкция. – *Авт.*) ухода на фронт, а то, что... Они есть, они живы, но, извините, их уже нет <...>. И трагичность эта – потому что люди-то действительно больше никогда не вернутся. И счастье, от того, что мы можем теперь, что они могут теперь с нами вместе быть, и радость момента какая-то есть, что ты воссоединился со своим предком, да? Что ты рядом с ним, и ты можешь 9 мая встречать, вот такое, да? (ПМА 1: ж., 1970 г.р.)

Некоторые зрители, стоявшие в этот момент в колоннах трудовых коллективов, именно так и поняли посыл Софьи. Например, местный журналист Антон высказался следующим образом:

Вот полк идет в противоположном направлении колонне. Специально или не специально – не знаю. Но меня вот щелкнуло – они уходят от нас, они не с нами идут вперед, они и не против нас идут. Они идут, они в прошлое уходят. И там остаются (Там же: м., 1971 г.р.).

Средства, задействованные в этой постановке, призваны заставить зрителей пережить ситуацию ухода на войну через действие. Успех патриотического воспитания Софья видит в пере-проживании национальной трагедии: "...патриотическое воспитание – когда они сами прочувствовали". Поэтому на подобные сцены она возлагает наибольшие надежды – и они оправдываются, когда Софья видит эмоциональную реакцию зрителей: «Мы-то уже привыкли, уж наревелись, пока репетировали-то, а зрители потом сказали: "Ну всё, тушь была вся на подбородке"» (Там же: ж., 1970 г.р.).

Успех акции для Софьи измеряется силой ее эмоционального эффекта. В этом же ключе оценивается и эстетическая сторона действия: красиво то, что вызывает сильные эмоции. Если после любительского мини-спектакля, где изображается уход на фронт, зрители плачут, Софья говорит: "То есть это было красиво. Это было хорошо, мы достучались. Люди поняли". Ее совершенно не волнует все то, что для Тамары было главным показателем "успеха" шествия: цвет рубашек, выправка и рост тех, кто несет портреты.

Софья из города N организует шествие, опираясь на модель, которую мы называем "культ предков". Устроенный по такой модели БП превращается в ритуал, целью которого является перформативная коммуникация участника акции с предком, сопереживание ему и общение с ним.

Славянская версия культа мертвых представляет собой

комплекс мифологических представлений о посмертном существовании душ умерших, а также о взаимоотношениях живых и мертвых, подразумевающий почитание покойных родственников, от которых зависит благополучие живых, облегчение посмертной участи предков и заботу об их загробном существовании, их поминовение, задабривание, ожидание от них помощи (Левкиевская 2004: 227–228).

Култ предков составляет важную часть традиционной культуры славян; связанные с ним представления восходят еще к дохристианским временам и, как мы видим, отчасти актуальны по сей день. Хотя большинство современных горожан не ожидает от мертвых наказания за нарушение поминальных традиций или прямого вмешательства в жизнь потомков, многие считают своим долгом поддерживать с ними регулярную коммуникацию. На Русском Севере, где культ предков традиционно играет большую роль в повседневной жизни (Warner, Adonyeva 2021), моральный императив "регулярно помянуть мертвых" находит выражение в сновидениях, где усопшие приходят к своим живым родственникам, упрекают за недостаточное внимание, требуют навестить их на кладбище, "покормить" или передать на тот свет тот или иной предмет⁸.

"Култ мертвых", описанный Уорнером, отличается от "культа предков", который практикуют жители города N. Уорнеровский "культ" представляет собой совокупность действий, помогающих сохранять связь с мертвыми, принадлежащими всей группе, – этнической, религиозной, локальной и т.п. Во время праздничного шествия жители Янки-Сити иногда изображали солдат из своего города, но не своих родственников. День памяти павших, согласно Уорнеру, "драматически выражает чувство единения всех живущих друг с другом, всех живущих со всеми умершими и всех живущих и умерших как группы с Богом" (Уорнер 2000: 310).

Многие жители города N и окрестностей (в том числе и Софья) считают необходимым и важным поддерживать связь с ушедшими кровными родственниками. В весенне-летний период они ходят на могилы родных и рассказывают им про свою жизнь, а также считают необходимым реагировать на просьбы, высказанные покойниками в сновидениях. Подобное отношение к покойным – часть локальной традиции. Так, учитель физкультуры (около 60 лет) из местной

школы, стараясь доказать, что его земляки отличаются большим (по сравнению со столичными жителями) патриотизмом и нравственностью, настойчиво спрашивал нас, часто ли мы посещаем могилы родственников (ПМА 3).

Две модели: сосуществование и компромисс

Подавляющее большинство БП, которые мы исследовали в разных регионах РФ, устроены по модели “социального порядка”. По-видимому, организаторы предпочитают эту модель не только потому, что она отвечает их представлениям о предназначении БП показывать “социальный порядок” и знакома им по советским демонстрациям, где люди шли со своими трудовыми коллективами, но и потому, что шествие технически проще собрать, рекрутируя людей от предприятий и школ. Вот как это сформулировала организатор БП в одном из городов в Кабардино-Балкарии:

У нас народ довольно пассивный, его надо раскачивать очень долго, прежде чем он начнет на таких мероприятиях... в них начнет принимать активное участие. И, честно говоря, мы были вынуждены обратиться к молодежным организациям. Ну, не вынуждены... ну, мы такую выбрали стратегию, и молодежные организации привели от себя каждая по несколько добровольцев. То есть не было никаких там разнарядок, объявлений, просто через них мы донесли информацию (ПМА 5: ж., 1984 г.р.).

Однако такая модель организации БП может порождать конфликты, подобные тем, что мы наблюдали в городе N. Чаще всего участники возмущаются “разъединением семей” – ситуацией, когда члены семьи должны идти в разных колоннах или когда у семьи отбирают портрет их родственника. Также между людьми, которые шествуют впереди с портретами героев, и теми, кто пытается идти рядом с ними (а не в хвосте колонны) со своими личными портретами, могут происходить ссоры (Там же: ж., 1976 г.р.). Кроме того, некоторых отталкивает сама идея выхода с “общественными” портретами. Так, у нашего собеседника из Кисловодска ситуация, когда портреты местных фронтовиков несут иногородние студенты, не оказывая им должного почтения, вызывает ощущение неподлинности (Там же: м., 1960 г.р.).

В городе N эти конфликты в итоге разрешились компромиссом между двумя моделями. В 2018 г. Тамара вернула себе руководство БП, и шествие вновь стало проводиться по ее замыслу: БП стал возвращаться на площадь – вместо того, чтобы уходить с нее, и не под грохот солдатских сапог или чтение фронтовых писем, а под бравурные песни. Однако прежняя структура БП все же изменилась. Если ранее Тамара не поощряла перемещение участников между колоннами, то в 2018 г. была сделана поправка: теперь не только допускался переход из БП в колонну трудового коллектива, но и разрешалось нести там портреты своих родственников. Жители с удовольствием воспользовались этим, и таким образом некоторые фронтовики на портретах “поучаствовали” в параде два или три раза в составе разных групп. Школьники тоже получили возможность нести в БП своих родственников-фронтовиков. В 2018 г. перед началом шествия Тамара устроила среди них переключку (напр.: “Есть ли родственники Иванова? – Отлично, Иванова понесет правнучка”) (ПМА 3).

Несколько увлеченных рассказов о проведении БП по модели “культы порядка” мы записали от организаторов (в их числе была и Тамара). Что же касается рядовых участников, то у них созерцание ровных колонн нарядно одетых школьников особых эмоций не вызывает. Их переживания связаны с “культом предков”, причем вне зависимости от того, в каком именно типе БП они физически задействованы. О сильных эмоциях, связанных с предком (или пред-

ками), нам нередко рассказывали участники из “неорганизованных” частей шествия, выстроенного по модели “порядка”⁹. Если акция проходит по модели “культа предков”, то ее драматургия с большей вероятностью может вызвать такие эмоции, но часто они возникают и переживаются без специальных усилий со стороны организаторов. Так, Степан из города N, которому важно было почувствовать связь со своим дедом, был рад, что после появления “гибридного” формата шествия БП шел дольше, чем в прошлые годы, поскольку так он “больше чувствовал”.

Все это подводит нас к предположению, что модель “культа предков” в целом привлекательнее для рядовых участников БП. Далее мы рассмотрим, почему это может быть так.

Бессмертный полк как пространство коммуникации между живыми и мертвыми

Участие в БП привлекает многих людей, потому что эта акция становится новым пространством коммуникации с погибшими предками.

В России День Победы уже довольно давно приобрел функции поминального дня, что неоднократно отмечали исследователи (*Архипенко 2015; Королева, Колегова 2019*). Многие россияне посещают в этот день кладбища, а жители сельской местности иногда используют советскую инфраструктуру памяти о ВОВ для традиционных практик семейного поминовения – например, устраивают поминальную трапезу возле военного мемориала на плитах с именами погибших (*Королева, Колегова 2019*). Появившийся в 2012 г. ритуал БП изначально содержал в себе элементы народной поминальной обрядности, в которой фотографии умерших давно играют важную роль: их размещают на кладбищенских памятниках, носят в похоронных процессиях, ставят рядом с гробом (*Митрофанова 2020: 299*). Можно проследить и обратный процесс: получив при поддержке государства широкое распространение, БП актуализировал семейную память об участниках войны (*Королева, Колегова 2019: 259–260*). Сегодня родственники приносят фотографии погибших фронтовиков (часто это именно фотографии с БП) на братские могилы¹⁰, на кладбище¹¹; такие фотографии иногда прикрепляют на дом, где когда-то жил ветеран (Там же: 259–265)¹².

Мы хотели бы обратить внимание на еще один аспект связи БП с традиционной поминальной обрядностью. Сегодня некоторые практики коммуникации с покойным на кладбище переносятся в пространство БП. Рассуждая в терминах Ирвинга Гофмана (*Гофман 2004*), можно сказать, что происходит транспонирование практик коммуникации с мертвыми из фрейма “посещение кладбища” во фрейм “участие в коллективном шествии”. В поминальные дни на деревенских кладбищах можно наблюдать разнообразные формы общения с мертвыми – живые здороваются с ними, придя “в гости” на кладбище¹³, жалуются им, оставляют на могиле еду, водку и сигареты. На БП люди иногда общаются с изображениями на портретах так же, как с фотографиями на памятниках умерших. Так, Марина, учительница истории в поселке около города N, организует местный БП и хранит портреты в школьном музее. По мнению Марины, заходя в музей, надо обязательно здороваться с изображениями. Вдобавок она старается держать портреты близких родственников (например, мужа и жены или двух братьев) “лицом” друг к другу, чтобы они “были рядом” (так же, как на кладбище) (ПМА 1).

Навещая могилы родственников, жители города N поглаживают их фотографии на памятниках, и точно так же они поступают с изображениями, изготовленными для БП. Если на кладбище покойному часто сообщают семейные

новости, то на шествии портрету родственника могут пересказывать события из жизни города или села. В 2018 г. организаторы праздничного автопробега на 9 мая в городе N расставляли фотографии ветеранов перед сценой в деревенском клубе, “чтобы они тоже посмотрели концерт” (ПМА 3). Валентина, участница БП в станице W Ростовской области, всегда разговаривает со своим свекром-фронтовиком на портрете и показывает ему дом, который тот начал строить:

Я хотела, чтобы те мои родственники, которых нет, как бы они тоже были на этом митинге, чтобы они тоже посмотрели <...> на всю жизнь в станице. <...> чтобы они хоть мертвые с фотографий посмотрели на то, что их окружает сейчас <...>. Я могу идти и разговаривать с ними, допустим, Петру Петровичу говорить, что тут мимо его дома прохожу... <...> И вот я могу ему сказать: “Петр Петрович, вот это дом, который ты с Аллой Андреевной строил” (ПМА 4: ж., 1950 г.р.).

Они живы: коллективный катарсис в деревне Y

БП, устроенный по модели “культ предков”, позволяет не только коммуницировать с погибшими. Как мы видели на примере города N, символическое “оживление” мертвых, которое происходит на таком БП, позволяет участникам испытывать сильные коллективные эмоции. Приведем еще один пример. В деревне Y, которая находится рядом с городом X, шествие БП в привычной для нас форме не проводится. 9 мая отмечается там акцией памяти, проходящей вокруг мемориального камня, где выбиты имена фронтовиков, которые были оттуда родом. Этот камень поставили жители по инициативе местной активистки Оксаны (около 60 лет), которая занимается организацией Дня Победы. На мероприятие обычно приходит несколько десятков человек, но не более десяти из них приносят портреты. Каждый год акция посвящена одному или нескольким именам, выбитым на камне: приглашают родственников этих людей, рассказывают факты из их биографий, зачитывают воспоминания о них. Все это перемежается чтением стихов о войне и мемуаров о военном времени, которые Оксана записала со слов пожилых жителей деревни.

9 мая часто вызывает споры о том, какие чувства уместны в этот день – гордость за победу или скорбь о погибших. В деревне Y празднование явно ориентировано на сторонников второй точки зрения. Воспоминания о войне Оксана читает для того, «чтобы люди всегда помнили, как страшна война, и чтобы никто и никогда не посмел сказать “можем повторить”» (ПМА 2: ж., 1957 г.р.). Члены сообщества разделяют ее мнение: как сказала одна из участниц акции (около 70 лет), “какая тут радость, столько людей полегло” (Там же).

Как и Софья из города N, Оксана в первую очередь стремится вызвать у присутствующих сильные эмоции. Во время церемонии у камня многие утирают слезы. Высшей эмоциональной точкой действия становится катарсическое разрешение скорби. 9 мая 2018 г. в разговоре с нами Оксана и две участницы акции, не стовариваясь, вспомнили мероприятие двухлетней давности как особенно удачное. В тот день после исполнения песни “Журавли” в небе по случайности показалась стая настоящих журавлей, и одновременно послышался печальный гудок теплохода. Это вызвало у присутствующих эмоциональный катарсис: “...как мы заплакали тогда все... прямо стояли вот так и плакали... так было здорово” (ПМА 3).

Песня “Журавли” не случайно стала одним из триггеров, вызывающих сильное коллективное переживание. По мнению Марии Майофис, в послевоенном советском искусстве образ журавлей отсылал к жертвам войны, обозначая одновременно невозполнимую утрату и надежду на новую жизнь (*Майофис*

2014). В песне птицы символизируют души погибших солдат, которые “не в землю нашу полегли когда-то, а превратились в белых журавлей”. Ее популярность способствовала широкому распространению “журавлиной” символики в позднесоветской культуре: в 1970–1980-е годы в СССР появилось множество памятников погибшим солдатам с использованием образа журавлей, а в 1986 г. в первый раз отмечался День белых журавлей¹⁴. Такой же неслучайной была реплика, которую мы услышали от нашей информантки, когда после рассказа о коллективном катарсисе на позапрошлой акции она произнесла: “...ведь *они* (погибшие. – *Авт.*), наверное, видят нас оттуда”.

Как показывают наши наблюдения, иногда потомкам победителей недостаточно участия в коллективном ритуале для того, чтобы почувствовать свою причастность к погибшим и заново прожить их трагедию. Некоторые ощущают настолько сильную потребность идентифицировать себя со своим дедом или прадедом, что совершают для этого индивидуальные действия, которые не всегда могут быть вписаны в коллективный ритуал (даже если это БП, организованный по модели “культы предков”).

“Хочу быть, как он”: личная идентификация с предком

В качестве примера такого стремления к идентификации с погибшим фронтовиком можно привести действия Степана, жителя города N (29 лет, участвует в БП с 2014 г.). История его попыток “перевоплотиться” в своего предка началось с того, что бабушка Степана, чей брат пропал без вести на войне, перед смертью попросила внука узнать, как он погиб, и захоронить его в родной земле. За этой просьбой стоит локальная традиция: мертвые, похороненные в чужой земле, не считаются “своими”.

Степан увлекся историей двоюродного деда и написал его биографию под названием “Судьба одного героя”, для которой сочинил стихи и нарисовал его портрет. В процессе работы над книгой он стал ходить на БП, но до “реформы” Софьи не испытывал там особенно сильных эмоций. Новый сценарий БП, согласно которому колонна покидает площадь под звук солдатских сапог и идет по пустынному городу, вызвал у Степана яркие переживания: “...человек погиб, никогда не был на параде Победы, и вот хотелось воскресить как-то... Я думаю, что он бы это одобрил. <....> Дрожь по телу и слезы” (ПМА 1: м., 1988 г.р.).

По словам Степана, участие в БП стало для него важнее собственного дня рождения. Однако 30-минутного шествия оказалось недостаточно: чтобы продлить испытанные во время акции эмоции, Степан организовал автопробег Победы. Затем он ощутил необходимость физического контакта с предком – для этого Степан пытается достать настоящую одежду времен войны, мечтает найти подлинные письма бабушкиного брата, чтобы прикоснуться к его почерку, и восстановить автомобиль того времени:

...у меня есть мечта: ГАЗ-АА, полуторка знаменитая. У меня на ней дед ездил, не только на ней, но... Покопать, собирать, восстанавливать <...>, чтоб каждый год ездить на ней 9 мая. Только ради одного дня. Очень хочется, сейчас это вот такая самая большая мечта. <...> Суть не в том, чтобы просто иметь такой автомобиль, суть в том, чтобы прикоснуться к этому металлу

Аутентичная машина времен ВОВ нужна Степану, чтобы через прикосновение к ней приобрести отсутствующий у него военный опыт, почувствовать то же, что чувствовал погибший дед.

По словам Степана, лучшее 9 мая у него было в 2017 г., когда он решил

навестить ветерана. Степан купил гвоздики и пошел в гости к женщине, воевавшей на Втором Прибалтийском фронте, как и его двоюродный дед. Вот как наш герой вспоминал эту встречу: "...фронтовые 100 грамм выпили, даже песен попели, без гитары, без всего, стихов друг другу почитали. <...> Она рассказывала какие-то воспоминания о войне". Общение с ветераном вызвало у Степана бурю эмоций: "Я вышел, я честно скажу, я плакал. Я пришел домой, мне так хорошо стало... Почему я раньше не догадывался просто сходить (к ветерану. – *Авт.*)?". Общение с живым участником войны стало для Степана наиболее доступным способом прикоснуться к опыту погибшего деда и пережить эмоциональный катарсис.

Источник всех усилий и стремлений Степана – его потребность воссоединиться с дедом, практически перевоплотиться в него. Если вначале он пытался удовлетворить эту потребность с помощью текстов и рисунка, то в дальнейшем ему потребовался более тесный контакт с погибшим родственником: машина, на которой тот мог бы ездить, общение с ветераном, имеющим схожий фронтовой опыт. Чтобы "почувствовать" своего предка, потребовались целенаправленные индивидуальные усилия. Такое стремление воссоединиться с предком-фронтовиком встречается не очень часто, но оно и не уникально – в истории Степана мы можем увидеть еще одну причину того, почему многие предпочитают участвовать в БП по модели "культа предков".

“Отдать то, что они не получили при жизни”: участие в БП как компенсация

Выше мы говорили, что комплекс представлений и практик, называемый “культом предков”, включает в себя идею некоторого долга живых перед мертвыми. В традиционной сельской культуре живые считают себя обязанными регулярно поминать мертвых, совершая предписанные локальной традицией ритуальные действия (напр., приходить на кладбище в поминальные дни, оставлять на могилах еду и т.п.). Носители городской культуры тоже испытывают чувство долга перед мертвыми, но представление о необходимых действиях не ограничивается предписаниями традиционной поминальной обрядности. Например, живые могут ощущать потребность компенсировать мертвым то, чего те были лишены при жизни. Уильям Уорнер описывает случай, когда житель Янки-Сити, выбившись из низов и достигнув высокого социального положения, решил перезахоронить своих родителей на “престижной” части кладбища. Он объяснял этот шаг желанием дать родителям, жившим “в лачугах” на окраине, то, чего они не имели при жизни (*Уорнер* 2000: 331).

Многие наши собеседники в ответ на вопрос о причинах участия в шествии БП говорили о стремлении вернуть мертвым то, что они недополучили при жизни. Степан из города N говорит, что его деду, который не дожид до Парада Победы, БП представляет возможность в нем поучаствовать. Евдокия, участница шествия из города X (около 70 лет), рассказала, что ее мать, прошедшая почти всю войну в качестве медсестры, после ее окончания была лишена почестей за свой вклад в победу – она много работала, на 9 мая обычно сажала картошку и даже орденов никогда не надевала. Именно поэтому Евдокия считает важным пронести портрет матери сейчас, чтобы “показать ее всем, и ей все показать” (ПМА 3). Похожим образом ее ровесница из Санкт-Петербурга, Елизавета, объясняет свое участие в акции Бессмертный Ленинград¹⁵: ее родители, пережившие блокаду и защищавшие город, при жизни не получили за это никакого вознаграждения, поэтому сейчас ей хочется пронести их портреты в коллективном шествии¹⁶.

БП дает людям возможность рассказать миру о тех наградах и званиях, которые их родственник получил перед самой смертью или посмертно. Зиновий, пожилой житель Кисловодска, рассказал, что в процессе изготовления портрета для БП он отредактировал в фотошопе фотографию своего погибшего на фронте отца, добавив на его форму орден Красной звезды и знаки отличия капитана. Эти орден и звание действительно были присуждены отцу, но он погиб, не успев получить награду, а тем более сфотографироваться с ней (ПМА 5: м., 1938 г.р.).

Выход с портретом на БП позволяет вписать в группу “почитаемых предков” (которыми в советской и современной России являются фронтовики) тех, кто был маргинализирован в рамках советского символического порядка. Недалеко от города N находится бывший спецпоселок, куда в начале 1930-х годов ссылали раскулаченных крестьян. Жители спецпоселков были лишены многих гражданских прав, не могли служить в армии и воевать на фронте. Вера, живущая в этом поселке, хранит память о своем раскулаченном свекре Федоре Михайловиче. Она очень переживает, что свекор не смог стать участником войны и не был достаточно вознагражден при жизни за тяжелый труд и пережитые лишения. В 2017 г. благодаря личной договоренности с организатором поселкового БП Вера несла портрет Федора Михайловича в шествии, хотя он не воевал. Внимание на этом старались не заострять, и появление изображения раскулаченного на шествии никак не было объяснено другим жителям поселка. Для Веры это был способ воздать свекру те почести, которых он был лишен при жизни (ПМА 1: ж., 1946 г.р.). Организатор местного БП хотела бы сделать то же самое для других репрессированных, но, по ее мнению, “время еще не пришло”.

* * *

Итак, представляя собой разновидность *corpocat movement*, в каждом конкретном случае БП воспроизводит “оригинал” не случайным и не одинаковым образом. В современной России сформировались по крайней мере две стратегии организации БП, в основе которых лежит разное понимание того, для чего нужен этот коллективный ритуал. С одной стороны, есть модель “социального порядка”, где шествие с портретами мертвых призвано продемонстрировать идеальное состояние сообщества живых. Участники акции этого типа – красивые упорядоченные тела, показывающие структуру сообщества живых. С другой стороны, есть модель “культа предков”, согласно которой БП или траурный митинг – это действие, позволяющее живым почувствовать связь с мертвыми, заново пережить их смерть и одновременно утвердить их бессмертие.

Цель шествия, организованного по стратегии “социального порядка”, – демонстрация себе и миру того, что “у нас все правильно”, “все на своих местах”. Средством в этом случае становится моделирование идеального социального порядка по советским образцам – демонстрациям 1 мая и 7 ноября.

Праздник, организованный по модели “культа предков”, преследует цель иного рода: достижение эмоционального катарсиса, который может переживаться как коллективно, так и индивидуально. Поэтому она нередко оказывается более привлекательной для рядовых участников шествия. В целом сильные эмоции у участников БП (вне зависимости от того, как устроено шествие) вызывают переживания, связанные с широко понимаемым культом предков. Во-первых, это желание “продолжить” коммуникацию с покойным уже не в формате традиционных поминальных ритуалов, а в формате публичного коллективного действия. Во-вторых, это стремление компенсировать предку те символические блага, которые он недополучил при жизни за свои подвиги и

страдания. Во-третьих, отдельные участники чувствуют потребность максимально идентифицироваться с предком, и шествие БП становится одним из способов ее реализации.

В модели “социального порядка” субъектами действия выступают разные группы горожан (профессиональные и возрастные коллективы), при этом каждая из них несет “общих” мертвых. В модели “культа предков” субъекта, по сути, два: первый – это потомки ветерана (индивид или семья), несущие его портрет, а второй – сам фронтовик на изображении, “идущий” в колонне вместе со своими родственниками, которые переживают его символическое “оживление”.

Реализация обеих моделей рассчитана как на присутствующего на площади, так и на идеального (воображаемого) зрителя. Для модели “социального порядка” идеальным зрителем можно считать тех, кто увидит красивую картинку парада посредством сообщений в СМИ: всю страну, верховную власть и, может быть, даже иностранных наблюдателей. В шествиях по модели “культа предков” в качестве идеального адресата выступают предки, незримо присутствующие среди живых: именно им участники акции “показывают” родные улицы, праздничный концерт, свой энтузиазм и момент эмоционального катарсиса.

Примечания

¹ Подробнее об этом см.: Курилла 2018.

² Из исследований не российского БП можно назвать статью Артемия Плеханова, который интервьюировал участников шествия в Киеве (Плеханов 2021).

³ Помимо авторов статьи, в экспедициях принимали участие Вадим Лурье, Екатерина Ландова и Елена Югай.

⁴ Юнармия – зарегистрированное в 2016 г. всероссийское военно-патриотическое общественное движение школьников.

⁵ Такой же логике следует организатор БП в одной из деревень Архангельской области. Она собрала у жителей фотографии, чтобы оформить портреты в едином стиле; хранятся портреты в сельсовете, а не у родственников (по полевым материалам С. Белянина, записанным в экспедиции под руководством А.Б. Мороза в Вельский р-н Архангельской обл., июнь 2018 г.).

⁶ Аналогичным образом в Кисловодске в 2014 г. студенты и школьники, собранные на шествие БП по разнарядке, использовали портреты в качестве зонтов от дождя, а некоторые стелили их на лавки, чтобы “сидеть на сухом” – что вызвало в городе большой скандал (ПМА 5: м., 1969 г.р.).

⁷ По полевым материалам экспедиции под руководством А.Б. Мороза в Вельский р-н Архангельской обл., записано С. Беляниным (июнь 2018 г.).

⁸ Рассказы о таких снах неоднократно записывали на Русском Севере как авторы этой статьи, так и другие исследователи (Захарова и др. 2020: 170–254; Warner, Adonyeva 2021: 33–34, 78–79).

⁹ Впрочем, часть людей негативные стороны БП по “модели социального порядка” отталкивают настолько, что они отказываются от дальнейшего участия в шествии. Именно такое решение принял житель Кисловодска, который рассказал нам о неподобающем обращении студентов с “общественными” портретами.

¹⁰ Фотографии, сделанные в стилистике БП и поставленные родственниками, мы наблюдали летом 2020 г. на мемориальном комплексе “Синявинские высоты”, где покоятся участники битвы за Ленинград.

¹¹ Людей с портретами из БП мы видели 9 мая 2018 г. на одном из кладбищ в Вологодской области.

¹² Мы также видели дом с портретом в стилистике БП почти во всю стену в Вологодской области во время экспедиции в июле 2018 г.

¹³ Вывод сделан на основе наблюдений в 2017–2019 гг. на трех кладбищах Русского Севера и 38 интервью, записанных там.

¹⁴ День памяти погибших в войнах, 22 октября.

¹⁵ Акция проходила в 2018 и 2019 гг. в Санкт-Петербурге в день начала блокады (8 сентября). Она была устроена по образцу БП: люди шли с портретами жертв блокады и защитников Ленинграда.

¹⁶ Эти ощущения имеют под собой реальные основания: ветераны ВОВ получили особый статус и экономические привилегии только во второй половине 1970-х годов (Эделе 2020).

Источники и материалы

ПМА 1 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в город N и N-ский р-н Вологодской обл. с 28 июля по 7 августа 2017 г.

ПМА 2 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в город X и деревню Y с 14 по 17 августа 2017 г.

ПМА 3 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в города N и X (и деревни соответствующих районов) Вологодской области с 7 по 11 мая 2018 г.

ПМА 4 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в станицу W Ростовской области с 23 по 28 августа 2018 г.

ПМА 5 – Полевые материалы авторов. Экспедиция на Северный Кавказ (Ставропольский край и Кабардино-Балкария) с 25 марта по 4 апреля 2021 г.

ПМА 6 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в Смоленск и Смоленскую область с 8 по 11 мая 2022 г.

Юдин и др. 2017 – Юдин Г. и др. Аналитический отчет по социологическому исследованию в рамках доклада Вольного исторического общества “Какое прошлое нужно будущему России”. М., 2017. https://komitetgi.ru/service/Социология_финал.pdf

Fauconnier 2019 – Fauconnier C. La militarisation de la société russe. À propos de: Galia Ackerman. Le Régiment Immortel. La Guerre sacrée de Poutine. Premier Parallèle // La vie des idées. 2019. le 16 septembre.

listina73 2013 – listina73. Старый вокзал помнит... // Ульяновск. 17.05.2013. <http://ulpressa.ru/2013/05/17/staryiy-vokzal-pomnit>

Научная литература

Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М.: Прогресс – Политика, 1992.

Архипенко Н.А. Городское кладбище как ритуальное пространство празднования Дня Победы // Русская старина. 2015. Т. 16 (4). С. 251–257.

Габович М. Памятник и праздник: этнография Дня Победы // Неприкосновенный запас. 2015. № 101 (3) С. 93–202.

Гофман И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта. М.: Институт социологии РАН, 2004.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М.: Элементарные формы, 2018.

Королева С., Колегова О. Мемориал-кенотаф и часовенный праздник: сельские коммеморативные ритуалы Дня Победы // Фольклор и антропология города. 2019. Т. 2 (1–2). С. 256–288.

Курилла И. “Бессмертный полк”: “праздник со слезами на глазах”, парад мерт-

- вещей или массовый протест? Споры о смысле и перспективах нового праздничного ритуала // *Контрапункт*. 2018. № 12. С. 1–11.
- Левкиевская Е.Е.* Мертвых культ // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 3 / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: ИСЛ РАН, 2004. С. 227–231.
- Майофис М.Л.* Журавли как символ памяти о войне в СССР середины 1950–1960-х гг.: первые попытки проработки травмы // *СССР во Второй мировой войне. Оккупация. Холокост. Сталинизм* / Науч. ред. О. Будницкого и Л. Новиковой. М.: РОССПЭН, 2014. С. 361–391.
- Митрофанова А.* Социокультурные истоки “Бессмертного полка” в контексте ритуалов коммеморации // *Победа, которая изменила мир (войны, революции, реформы в судьбах России)* / Отв. ред. О.М. Михайленок. М.: ФНИСЦ РАН, 2020. С. 291–306.
- Захарова А.Л. и др.* (сост.) “С четверга на пятницу...”: рассказы о сновидениях в фольклоре Русского Севера. М.: Редкая птица, 2020.
- Плеханов А.* Гражданская солидарность, протест-праздник и поминовение усопших: “Бессмертный полк” в Киеве в 2019 г. // *Символические аспекты политики памяти в современной России и Восточной Европе* / Под ред. В.В. Лапина, А.И. Миллера. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2021. С. 249–267.
- Титков А.* Новые практики Дня Победы: макросоциологическое объяснение // *Фольклор и антропология города*. 2019. Т. 2 (1–2). С. 206–229.
- Уорнер У.* Живые и мертвые. СПб.: Университетская книга, 2000.
- Эделе М.* Советская культура Победы // *Неприкосновенный запас*. 2020. № 3 (131). С. 47–69.
- Эппле Н.* Неудобное прошлое: память о государственных преступлениях в России и других странах. М.: НЛЮ, 2020.
- Fedor J.* Memory, Kinship, and the Mobilization of the Dead: The Russian State and the “Immortal Regiment” Movement // *War and Memory in Russia, Ukraine and Belarus* / Eds. J. Fedor, M. Kangaspuro, J. Lassila, T. Zhurzhenko. Cham: Springer, 2017. P. 307–344.
- Gabowitsch M.* Are Copycats Subversive? Strategy-31, the Russian Runs, the Immortal Regiment, and the Transformative Potential of Non-Hierarchical Movements // *Problems of Post-Communism*. 2018. Vol. 65 (5). P. 297–314. <https://doi.org/10.1080/10758216.2016.1250604>
- Gaufman E.* The Post-Trauma of the Great Patriotic War in Russia // *Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media (digitalicons.org)*. 2017. No. 18. P. 33–44.
- Warner E., Adonyeva S.* We Remember, We Love, We Grieve: Mortuary and Memorial Practice in Contemporary Russia. Madison: The University of Wisconsin Press, 2021.

Research Article

Kirziuk, A., A. Arkhipova, M. Gavrilova, I. Kozlova, and S. Belyanin. Ancestors against Order: Two Models of Immortal Regiment [Predki protiv poriadka: dve modeli Bessmertnogo polka]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 153–175. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020082> EDN: RBYWNC ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Anna Kirziuk | <https://orcid.org/0000-0002-4946-2148> | kirzyuk@gmail.com | Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82 Vernadsky prospekt, Moscow, 119571, Russia)

Alexandra Arkhipova | <https://orcid.org/0000-0001-8853-0003> | alexandraarkhipova@gmail.com | Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82 Vernadsky prospekt, Moscow, 119571, Russia) | École des hautes études en sciences sociales (54 bd. Raspail, Paris, 75006, France)

Maria Gavrilova | <https://orcid.org/0000-0003-0846-3408> | mariavl.gavrilova@gmail.com | Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82 Vernadsky prospekt, Moscow, 119571, Russia)

Irina Kozlova | <https://orcid.org/0000-0001-5466-1339> | matira@dobre.ru | Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82 Vernadsky prospekt, Moscow, 119571, Russia)

Sergey Belyanin | <https://orcid.org/0000-0002-0809-1352> | robispre10@gmail.com | Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82 Vernadsky prospekt, Moscow, 119571, Russia)

Keywords

Great Patriotic War, memory, Victory Day, Immortal Regiment, public commemoration, ancestor cult, social order model

Abstract

The paper focuses on the two most common models of organization of the Immortal Regiment. We call the first the “social order” model. Its aim is to demonstrate the local community in its ideal condition. Such a procession is clearly structured, its participants are often uniformed, and the place of each participant depends on his or her belonging to one or another professional/age group. The second type of organization of the procession is called the “cult of ancestors” model. In this case, the order of the columns and the appearance of the portrait bearers do not matter, since the main participants in the procession are not the living, but the dead. The success of the procession organized according to this model is measured by the strength of its emotional effect: ideally, participants and spectators cry in catharsis. Describing these two models in detail, we examine the conflicts between their adherents, as well as analyze the motivations of the organizers and ordinary participants in the processions.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation [grant ID: 075-15-2022-326]

References

- Arkhipenko, N.A. 2015. Gorodskoe kladbishche kak ritual'noe prostranstvo prazdnovaniia Dnia Pobedy [The City Cemetery as a Ritual Space for the Victory Day Holidays]. *Russkaia starina* 16 (4): 251–257.
- Aron, R. 1992. *Etapy razvitiia sotsiologicheskoi mysli* [Stages of Development of Sociological Thought]. Moscow: Progress – Politika.
- Durkheim, E. 2018. *Elementarnye formy religioznoi zhizni. Totemicheskaiia sistema v Avstralii* [The Elementary Forms of Religious Life: Totem System in Australia]. Moscow: Elementarnye formy.
- Edele, M. 2020. Sovetskaia kul'tura Pobedy [Soviet Culture of Victory]. *Neprikosnovennyi zapas* 3 (131): 47–69.

- Epple, N. 2020. *Neudobnoe proshloe: pamiat' o gosudarstvennykh prestupleniiakh v Rossii i drugikh stranakh* [An Inconvenient Past: The Memory of State Crimes in Russia and Other Countries]. Moscow: NLO.
- Fedor, J. 2017. Memory, Kinship, and the Mobilization of the Dead: The Russian State and the “Immortal Regiment” Movement. In *War and Memory in Russia, Ukraine and Belarus*, edited by J. Fedor, M. Kangaspuro, J. Lassila, and T. Zhurzhenko, 307–344. Cham: Springer.
- Gabowitsch, M. 2015. Pamiatnik i prazdnik: etnografiia Dnia Pobedy [Monument and Holiday: Ethnography of Victory Day]. *Neprikosnovennyi zapas* 101 (3): 93–202.
- Gabowitsch, M. 2018. Are Copycats Subversive? Strategy-31, the Russian Runs, the Immortal Regiment, and the Transformative Potential of Non-Hierarchical Movements. *Problems of Post-Communism* 65 (5): 297–314. <https://doi.org/10.1080/10758216.2016.1250604>
- Gaufman, E. 2017. The Post-Trauma of the Great Patriotic War in Russia. *Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media (digitalicons.org)* 18: 33–44.
- Goffman, E. 2004. *Analiz freimov. Esse ob organizatsii povsednevnogo opyta* [Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience]. Moscow: Institut sotsiologii RAN.
- Koroleva, S., and O. Kolegova. 2019. Memorial-kenotaf i chasovennyy prazdnik: sel'skie kommemorativnye ritualy Dnia Pobedy [Cenotaph Memorial and Chapel Feast: Rural Commemorative Rituals of Victory Day in Russia]. *Fol'klor i antropologiya goroda* 2 (1–2): 256–288.
- Kurilla, I. 2018. “Bessmertnyi polk”: “prazdnik so slezami na glazakh”, parad mertvetsov ili massovyy protest? Spory o smysle i perspektivakh novogo prazdnichnogo rituala [The “Immortal Regiment”: A “Holiday Through Tears,” a Parade of the Dead, or a Mass Protest? Arguments Over the Meaning and Future of a New Holiday Ritual]. *Kontrapunkt* 12: 1–11.
- Levkievskaya, E.E. 2004. Mertvykh kul't [Cult of the Dead]. In *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic Antiquity: Ethnolinguistic Vocabulary], edited by N.I. Tolstoy, 3: 227–231. Moscow: ISL RAN.
- Maiofis, M.L. 2014. Zhuravli kak simbol pamiati o voine v SSSR serediny 1950–1960-kh gg.: pervye popytki prorabotki travmy [Cranes as a Symbol of Memory of the War in the Soviet Union in the Mid-1950s and 60s: The First Attempts at Working with Trauma]. In *SSSR vo Vtoroi mirovoi voine. Okkupatsiia. Kholokost. Stalinizm* [USSR in the World War II: Occupation, Holocaust, Stalinism], edited by O. Budnitskii and L. Novikova, 361–391. Moscow: ROSSPEN.
- Mitrofanova, A. 2020. Sotsiokul'turnye istoki “Bessmertnogo polka” v kontekste ritualov kommemoratsii [Sociocultural Origins of the “Immortal Regiment” in the Context of Commemoration Rituals]. In *Pobeda, kotoraiia izmenila mir (voiny, revoliutsii, reformy v sud'bakh Rossii)* [The Victory That Changed the World (Wars, Revolutions, Reforms in the Fate of Russia)], edited by O.M. Mikhailenok, 291–306. Moscow: FNISTS RAN.
- Zakharova, A.L., et al., eds. 2020. *“S chetverga na piatnitsu...”: rasskazy o snovideniiakh v fol'klоре Russkogo Severa* [“From Thursday to Friday...”: Dream Stories in the Folklore of the Russian North]. Moscow: Redkaia ptitsa.
- Plekhanov, A. 2021. Grazhdanskaia solidarnost', protest-prazdnik i pominovanie usopshikh: “Bessmertnyi polk” v Kieve v 2019 g. [Civil Solidarity, Protest-Holiday and Commemoration of the Dead: “Immortal Regiment” in Kyiv in 2019]. In *Simvolicheskie aspekty politiki pamiati v sovremennoi Rossii i Vostochnoi Evrope* [Symbolic Aspects of the Politics of Memory in Modern Russia and

- Eastern Europe], edited by V.V. Lapin and A.I. Miller, 249–267. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Titkov, A. 2019 Novye praktiki Dnia Pobedy: makrosotsiologicheskoe ob'iasnenie [New Celebration Practices of Victory Day: Macrosociological Explanation]. *Fol'klor i antropologiiia goroda* 2 (1–2): 206–229.
- Warner, E., and S. Adonyeva. 2021. *We Remember, We Love, We Grieve. Mortuary and Memorial Practice in Contemporary Russia*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2021.
- Warner, W.L. 2000. *Zhivye i mertvye* [The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans]. St. Petersburg: Universitetskaia kniga.

“НАРОД, КОТОРЫЙ КАКИМ-ТО ЧУДОМ СОХРАНИЛСЯ”: ЭТНИЧЕСКАЯ САМОПРЕЗЕНТАЦИЯ КАШУБОВ

А.Д. Васюков

Александр Дмитриевич Васюков | <http://orcid.org/0000-0002-9590-4840> | ovasiukov@eu.spb.ru | аспирант факультета антропологии | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Ключевые слова

кашубы, кашубский язык, Польша, этничность, этническая идентичность, миноритарная группа, активизм

Аннотация

Статья посвящена описанию дискурсивных стратегий презентации этничности, реализуемых современными кашубами Польши. Кашубы – западнославянская миноритарная этническая группа, признанная в 2005 г. языковым региональным сообществом на законодательном уровне. Основываясь на материалах полевой антропологической работы в местах компактного расселения кашубов, автор описывает некоторые практики этнического и национального самоопределения местного населения, а также обращается к опыту и риторике переживания своей “инаковости” современными кашубами. Опираясь на анализ отдельных наиболее частотных тем, связанных с этничностью информантов, автор показывает, как кашубы разных поколений рефлексировали об этнической и языковой специфике своего сообщества, конструируют, поддерживают и пересекают традиционные и новые социальные границы, а также размышляют о проблемах сохранения своей групповой идентичности в рамках польского национального государства.

Информация о финансовой поддержке

Статья написана при финансовой поддержке Фонда культуры народов Сибири, Германия (Foundation for Siberian Cultures, Fürstenberg/Havel, Germany)

Этническая идентичность и языковые практики различных миноритарных сообществ Центрально-Восточной Европы уже долгое время остаются в фокусе пристального изучения этнографов, антропологов и социологов. Лишенные собственного национального государства, а также какой-либо формы политико-административной автономии, такие сообщества подвергаются мощному ассимиляционному давлению со стороны титульных этнических групп своей страны. Деятельность активистов и интеллектуальных элит, претендующих на то, чтобы представлять такие сообщества, а также анализ

Статья поступила 31.05.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 17.01.2023

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

Васюков А.Д. “Народ, который каким-то чудом сохранился”: этническая самопрезентация кашубов // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 176–198. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020094> EDN: RJADUC

Vasiukov, O.D. 2023. “Narod, kotoryi kakim-to chudom sokhranilsia”: etnicheskaia samoprezentatsiia kashubov [The People That Survived by a Miracle: On Ethnic Self-Presentation of the Kashubians]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 176–198. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020094> EDN: RJADUC

продуцируемого ими дискурса позволяют нам по-новому взглянуть на природу конструирования этнических границ, выстраивания и смыслового наполнения специфических маркеров, при помощи которых такие границы утверждаются и поддерживаются.

Настоящее исследование посвящено этнической самопрезентации кашубов в современной Польше. В своей работе мы опирались на корпус научной литературы, посвященной изучению кашубов (см., напр.: *Synak 1998; Obracht-Prondzyński 2007; Mazurek 2010*), и исходили из предположения, что кашубы традиционно отличались высокой гетерогенностью возможных моделей этнического и национального самоопределения. Большую часть своей истории они описывались как этнографическая группа поляков, подвергшихся германизации, или славянизированных немцев. Однако сегодня мы являемся свидетелями разворачивающейся среди кашубов дискуссии о возможности/необходимости законодательного признания сообщества в качестве отдельного народа или этнического меньшинства в Польше.

Кашубы – западнославянская миноритарная этноязыковая группа, компактно проживающая на севере Польши. Согласно результатам последней доступной нам переписи населения (2011), в стране зафиксировано 233 тыс. человек, считающих себя кашубами. При этом большинство из них (216 тыс.) указало в графе “национальность”¹ “поляк-кашуб” или “кашуб-поляк” и лишь 16 тыс. – только “кашуб” (*Narodowy Spis 2015: 70*), что свиде-



Рис. 1. Всемирный съезд кашубов в 2019 г. (г. Хойнице), фото автора

тельствует о высоком уровне биэтнической идентичности сообщества. Практически все кашубы (98%) проживают в пределах Поморского воеводства: в ряде центральных и северных повятов (районов) они составляют большинство или заметное меньшинство (в Картузском – 83,8%, Пуцком – 64,6%, Косцежском – 61,4%, Вейхеровском – 47,9%, Бытовском – 34,9%, Гданьском – 21%) (*Mordawski* 2005: 69). Однако отдельные исследования этнографов, демографов и социологов доказывают, что численность этнических кашубов в стране значительно больше и может превышать полмиллиона человек (*Mordawski* 2018: 43), из которых от 80 до 300 тыс. говорит по-кашубски (*Dołowy-Rybińska* 2010: 52–53). Со второй половины XX в. кашубы переживают интенсивный процесс языкового сдвига, связанный с прекращением межпоколенческой передачи этнического языка и повсеместным переходом на польский. Вместе с тем в 2005 г. кашубский язык был признан региональным в Польше, а сами кашубы – единственным в стране региональным языковым сообществом. В наши дни кашубы включены в острую дискуссию, связанную с возможностью признания их этническим меньшинством. Однако необходимость и перспективы такого признания пока вызывают крайне противоречивые оценки среди представителей сообщества разных поколений.

Данная статья не столько отражает позицию спорящих относительно юридического статуса сообщества (подробнее об этом см: *Васюков* 2019), сколько дает общие представления о дискурсивных стратегиях презентации этничности, зафиксированных исследователем во время полевой работы в местах компактного расселения кашубов. Грубо говоря, читатель узнает, что и как современные кашубы говорят о себе, как информантами конструируются, обосновываются и переосмысливаются границы (*Барт* 2006: 15–18), отделяющие кашубов от этнического большинства в государстве, к которому они продолжительное время были приписаны. Надеемся, такое исследование послужит весомым вкладом в изучение стратегий формирования и демонстрации идентичностей миноритарными сообществами Центральной Европы, что в последние годы все чаще привлекает внимание специалистов (*Michna, Warmińska* 2019).

Наша полевая работа в Кашубии началась в 2018 г. и продолжается до настоящего времени. Изначально нас интересовали эмные практики этнического и национального определения, которые можно зафиксировать в сообществе, а также юридическая дискуссия, связанная с возможностью признания кашубов этническим меньшинством. Последние полтора года фокус наших интересов несколько сместился в сторону этнического и языкового активизма. В данный момент полевая работа ведется в рамках кандидатской диссертации, посвященной языковому строительству и языковому планированию в Кашубии. Материал собирается в двух десятках населенных пунктов, среди которых крупные города Гданьск, Гдыня, малые города – центры повятов и гмин²: Картузы, Вейхерово, Косцежина, Реда, Ястарня, Брусы, а также села, где кашубы составляют большинство населения.

Из почти полусотни наших информантов большую часть составляют этнические и языковые активисты, а также члены их семей, соседи и коллеги. Читателю следует учитывать это и с осторожностью экстраполировать изложенную ниже позицию информантов на все сообщество, поскольку она может представлять лишь некоторую крайнюю позицию в более широкой структуре предпочтений всей этнической группы. В своей ориентации на активистов как основных информантов мы опираемся на критику “группизма” Р. Брубейкером, утверждающим, что этнос это не “коллективная личность” с единой идентичностью, интересами и стратегиями, а скорее результат определенного политиче-

ского проекта, конкретного дискурсивного фрейма (*Брубейкер* 2012: 47). Таким образом, ученый призывает изучать идентичность, основываясь на позиции антрепренеров, создающих особые “этнизирующие фреймы”. Именно активисты служат для нас такими антрепренерами, глубоко рефлекслирующими о собственной идентичности.

Главными методами сбора полевого материала и дальнейшей работы с ним были глубинное полуструктурированное интервью, наблюдение и критический дискурс-анализ (далее – КАД). Полагаем, что применение КАД наиболее продуктивно в рассмотрении этнического дискурса миноритарных сообществ, поскольку выявляет механизмы его участия в конструировании и воспроизводстве доминирования, а также возможности противостояния угнетению. Под доминированием мы будем понимать применение социальной власти элитами, институтами или группами, результатом которого является социальное неравенство, включая политическое, культурное или этническое. Как подчеркивают теоретики КАД, воспроизводство доминирования может включать использование властных отношений для поддержки, реализации, репрезентации, легитимации, отрицания, смягчения или сокрытия доминирования (*Ван Дейк* 2015: 439). Важно отметить, что в интервью с этническими активистами, противопоставляющими свои взгляды государству, его институтам или этническому большинству, часто затрагиваются все отмеченные выше аспекты доминирования.

Однако прежде чем обратиться к подробному разбору дискурса этнических активистов, необходимо оговорить одну особенность, напрямую влияющую на методологию нашего анализа: “доминирование” и “угнетение” рассматриваются нами с точки зрения представителей миноритарной этнической группы. Такая ориентация на “голос” социальных групп, считающих себя угнетенными, является одной из основных особенностей КАД. Как пишет Т. Ван Дейк: «Ситуация будет характеризоваться как “расизм” или “сексизм”, если так утверждают компетентные представители темнокожего населения или женщины, несмотря на отрицание со стороны белого или мужского населения» (*Ван Дейк* 2015: 444). В центре интересов исследователя, применяющего КАД, находятся те, кто больше всего страдает от неравенства или доминирования. Теоретики метода КАД пишут о необходимости солидаризации с группами, артикулирующими свое угнетение или подавление. В этом смысле мы осознаем постоянную опасность возможного смещения в область социальной критики и активизма. Также отметим, что специфический этноориентированный дискурс, продуцируемый информантами, является лишь одной из многих стратегий презентации собственной идентичности наряду с изобретением и поддержкой “новых традиций”, музейным активизмом, конструированием этноландшафта и политическим участием, которые, как мы надеемся, станут предметом рассмотрения в последующих публикациях.

Кто такие кашубы: активистский дискурс

В дискуссии о правовом признании и этническом самоопределении кашубов нас интересовала общая палитра мнений членов активистского сообщества, а также те аргументы и логические цепочки, которыми наши информанты подкрепляют свои позиции. Анализируя вернакулярные способы описания этничности и внутригрупповую рефлекссию, можно увидеть, как люди пытаются найти “объективные” доказательства тому, кем они являются. Помимо внутригрупповых практик этнонационального самоопределения кашубов, наше

основное внимание было сосредоточено на тех риторических приемах, образах и контекстах, при помощи которых информанты описывают свою этническую идентичность, ее “пробуждение” и осмысление. Мы старались фиксировать опыт и риторику переживания своей “инаковости” современными кашубами разных поколений. Это позволило нам выделить ряд тематических блоков, которые занимали ведущее место в нарративах информантов. Статья представляет анализ лишь наиболее частотных из них.

“Открытие” этничности. Во время интервьюирования активистов мы старались отследить, в каком возрасте и при каких обстоятельствах они впервые задумались о своей этничности, о специфичности своей группы на фоне остальной части общества. Что заставило их проблематизировать привычные культурные практики, которые вдруг становились “специфичными”? Насколько болезненным был этот опыт? Кто или что провоцировало мысли о том, что они “другие”? Материалы интервью и зафиксированные семейные нарративы активистов и неактивистов позволили нам прийти к заключению, что основным “триггером”, запускавшим рефлексию о своей “инаковости”, оказывался контакт с унифицирующим государственным институтом. Прежде всего речь идет о школе: в детском возрасте все информанты сталкивались с тем, что им старались привить определенный культурный стандарт, стремясь сделать из них “правильных граждан” и “правильных поляков”. Признаем, что роль школы и государственной системы образования как ведущего инструмента национальной гомогенизации давно вызывает интерес теоретиков национального строительства (Геллнер 1991: 92–95).

Практически все наши интервью показывают этот первый опыт осознания своей “инаковости” как травматический. Особенно острым такое свыкание со своей этничностью было у представителей старшего поколения, для которых кашубский был первым языком, а встреча со школой – этапом “переучивания правильному языку”. Когда о школе говорят в прошедшем времени, пусть это будет даже начало 2000-х годов, она неизменно описывается как пространство, где нет места ничему кашубскому. Ни один информант, который получил образование до развала коммунизма, не смог вспомнить хотя бы один школьный праздник или концерт, где бы как-то подчеркивалась этническая специфика региона. Один активист, описывая годы учебы (конец 1970-х годов), припоминает: “Я в школе никогда не слышал кашубский. С нами всегда говорили по-польски. Но однажды... мы поехали на какую-то экскурсию... и учитель заговорил с хозяином по-кашубски. Я был шокирован, что он может говорить по-кашубски. Думаю, большинство учителей знали язык, но специально с нами не говорили” (курсив мой. – А.В.) (м., 54 г., Картузы).

Кашубский преподавался школой как нечто архаичное, как “неправильный польский”, который не может быть частью жизни современного, образованного человека. Последовательное вытеснение государством локальных диалектов при помощи школ и СМИ уже давно интересует польских ученых. В своем социолингвистическом исследовании Верхней Силезии Й. Тамбор отмечает, что во второй половине XX в. на волне индустриализации и стремительной урбанизации в польском обществе сложилось вполне определенное представление о престиже и жизненном успехе, связанное с переселением из сельской местности в городскую. Диалекты, а именно таким образом трактовались тогда кашубский, силезский и целый ряд других региональных идиомов, считались неотъемлемой частью сельского образа жизни. Пусть к социальному успеху лежал через забвение локального этнолекта и переход к литературной норме основного (государственного) языка (Tambor 2006: 147).

Однако мы полагаем, что это лишь частично объясняет ситуацию кашубов. Гораздо большую роль играют особенности функционирования национального государства. Как отмечает Э. Хауген, внутренняя логика нации состоит в том, чтобы минимизировать внутренние различия и максимизировать внешние. Идеал нации – внутренняя сплоченность и внешняя разделенность (Хауген 2012: 104). Государство очень быстро улавливает тревожные сигналы языкового сепаратизма, поэтому группы населения, чьи языковые практики и идентичность не вписываются в унифицирующие рамки нации, становятся объектом языкового перевоспитания. Это должно было особенно ярко проявиться в регионах, окончательно вошедших в состав Польши лишь после Второй мировой войны. Полевой материал обнаруживает живую память этнической группы о практиках языковой гомогенизации, реализуемой государством в течение второй половины XX в.: “Родителям говорили... годах в 1950–1960-х... что дети должны правильно учиться говорить по-польски, потому что детям будет сложнее в школе, если придут в школу, не зная правильного польского” (ж., 56 л., Гданьск).

Как видно из цитаты, кашубский язык воспринимался как барьер для “вхождения” в школу, получения образования. В нескольких интервью мы слышали рассказы о том, что недостаточное владение польским служило причиной отказа для приема детей в школу:

Все время была такая установка, что... все это поколение считало, что обучение ребенка кашубскому его испортит. <...> Случалось, моя мама вспоминала, такие ситуации острой дискриминации... детей, которые приходили в школу и не говорили по-польски, их отсылали в спецшколы. К сожалению, эта память во всем сообществе где-то там осталась (ж., 31 г., Гданьск);

Я никогда с этим не сталкивалась, так что знаю это только из вторых рук... Бывало, что таких детей признавали психически и интеллектуально неполноценными, их выслали... Но я не знаю... я с этим лично не сталкивалась (ж., 54 г., Гданьск).

Во время одной из поездок мы встретили мужчину, который действительно в детстве оказался в такой ситуации. В 1973 г., когда ему предстояло идти в первый класс, он уже был редким для того времени ребенком, воспитывавшимся в исключительно кашубоязычной среде. Дирекция школы долго отказывалась принять его документы, советуя матери отдать мальчика в специальное учебное заведение для детей с замедленным развитием (в терминологии самого информанта – “в школу для дебилов”).

Информанты разных поколений рассказывали нам о насильственных практиках образования и вытеснения “низкой” кашубской культуры. Не раз мы слышали о том, как учителя били линейкой по рукам за разговор на кашубском:

Инф.: Когда была коммуна, кашубский подавляли... Били в школах линейкой... И мои родители, они как раз учились в то время, они не научились кашубскому.

Незнакомец (рядом): Но после войны уже никого не били... если кто по-кашубски разговаривал (м.; около 60 лет).

Инф.: Били, били! Моим родителям 50. Их били. Отца били (м., 18 л., Брусы).

Поразительно, как близко эти слова воспроизводят риторику сообщества позапрошлого века. Так, А.Ф. Гильфердинг, работавший в кашубских деревнях в середине XIX в., отмечал: “Что касается сечения в школе за слово, произнесенное по-кашубски, то оно господствует и в Клечицах, как сказывал мне мальчик по собственному опыту. Не знаю, как в других местах” (Гильфердинг 1862: 27). Обращение к сравнительному материалу других язы-

ковых миноритарных групп (Баранова 2010: 245) позволяет предположить, что частое упоминание телесных наказаний за использование родного языка может быть отдельным риторическим приемом в дискурсе сообщества. Отдельные информанты не ограничиваются описанием пережитого насилия (символического или физического), но пытаются указать, что позже оно приводило к неравенству в культурном капитале двух этнических групп (о культурном капитале подробнее см.: Бурдые 2002). Языковая дискриминация вела к дальнейшему разрыву между возможностями кашубов и поляков в получении образования и карьерном росте.

Ребенок, который говорил по-кашубски, иногда только по-польски... если говорил по-кашубски, то замечал, что учитель начинает его ругать, бить за это. Ну, значит, он вообще боялся говорить с учителем, далее он даже не имел возможности продемонстрировать своих знаний, а позже идти учиться куда-то еще... из-за этого многие кашубы, которые были способны и могли добиться образования... ну... просто были необразованными (м., 28 л., Гдыня).

Как показывает П. Бурдые, институт школы конструирует социальную ценность определенного канона из всевозможных лингвистических кодов, имеющих в распоряжении данного общества в данное время, формирует специфическое отношение к языку как капиталу. Усвоенный в детстве канон становится источником субъективного ощущения неполноценности у людей, ограниченных в доступе к такому капиталу (Бурдые, Пассрон 2007: 124–127). Именно в этом причины восприятия кашубского языка как непрестижного по сравнению с польским – языком школы, костела, газет и государственных учреждений.

Терминология, применяемая информантами в интервью, – “неправильный польский”, “неправильно говорить по-польски” (*niepoprawna polszczyzna, niepoprawnie mówić po polsku*) – позволяет предположить, что подавлялся не столько кашубский как таковой, сколько “неправильный польский”. Сведение кашубского языка к статусу диалекта позволяло воспринимать его как рудимент, сохранившийся в необразованных сельских массах, и делало его исчезновение понятным, естественным, а порой даже желаемым. Размышления информантов позволяют пролить свет на мотивировку, которой зачастую руководствовались школьные учителя. Вытравливая из детей все кашубское, уча их тому, как “говорить по-польски правильно”, учителя полагали, что действуют во благо ребенка, приобщают его/ее к более престижной стандартизированной культуре, открывающей больше перспектив.

Во времена ПНР (Польской Народной Республики. – А.В.) те учителя, которые били за разговор по-кашубски, это же тоже часто были кашубы, которые хотели... ну имели такой идеологический подход, что кашубский язык – это что-то такое, что должно вымереть, что он нам мешает... и они часто очень brutally относились из-за этого к детям (м., 48 л., Вейхерово).

Теоретики КАД отмечают, что именно школа является одной из наиболее важных площадок, где символически воспроизводится доминирование. Специфические дискурсивные структуры, внедряемые институтом государственной школы, определяют специфические ментальные процессы и усиливают формирование конкретных социальных репрезентаций, что хорошо видно из взятых нами интервью. При проведении критического анализа нам необходимо сосредоточиться на специфических отношениях между дискурсивными стратегиями и структурами социального сознания (Ван Дейк 2015: 451–452). Осознав в шко-

ле “неправильность” своего языка, информанты оказывались “инфицированы” комплексом этнической неполноценности: «Случалось, мне мама рассказывала, что кашубский язык отождествлялся с... деревенщиной, с необразованностью. Учителя ее часто исправляли: “Не говори так! Говори по-польски красиво! Не говори, как село”. Это остается в людях... *Люди сами начинали стесняться говорить по-кашубски* (курсив мой. – А.В.)» (ж., 35 л., Гданьск).

Так проявляется одна из функций доминирующего дискурса – достижение консенсуса, когда признается и легитимизируется власть определенной группы. На мышление подчиненной группы можно повлиять таким образом, чтобы она приняла доминирование и начала действовать в интересах власти имущих по доброй воле. Как показывают многочисленные интервью, государство при помощи школы и СМИ десятилетиями изображало этнических кашубов как неграмотных, сельских, отсталых жителей, единственный путь для которых – это интеграция в польскую культуру, а значит, постепенная и последовательная акцептация польской этнической и языковой идентичности. Когда подчиненная группа перенимает дискурс властной группы, многие формы доминирования оказываются совместно воспроизводимыми. В такой картине образы “жертвы” и “угнетателя” переплетаются, а граница между ними стирается (Ван Дейк 2015: 446): “Нас всех много лет трактовали как граждан второго сорта... как кого-то, кто хуже. Да мы уже в самих себе выработали такое чувство... будто мы в чем-то хуже. Например, родители часто не хотят, чтобы их дети считали себя кашубами...” (м., 28 л., Гдыня).

Парадоксальность ситуации заключается в том, что если в прошлом, по словам информантов, школа представляла собой институт по “перековке” кашубов в поляков, инструмент ассимиляции, то сегодня, в условиях далеко зашедшего процесса языкового сдвига в сообществе, именно в школе кашубы видят последнее прибежище этнической культуры. Именно она, считают активисты, должна сыграть ведущую роль в сохранении языка, межпоколенческая задача которого практически прекратилась. Как показывает наше включенное наблюдение, уже сегодня в ряде мест Кашубии школа осталась единственным пространством, где еще продолжает звучать кашубская речь: “Наверное, если бы кашубский не изучался в школе, то у него бы не было ни единого шанса сохраниться” (ж., 56 л., Гданьск).

Важным импульсом в “открытии” своей этничности часто была и растворенная в среде ксенофобия, с которой человек встречался, покидая свой регион. Выезжая за пределы своей этнической территории, информанты оказывались в другой культурной среде, где могли сталкиваться с осмеянием, осуждением или насмешливым отношением. Так, 31-летняя кашубка со смехом рассказывала, как в 6-летнем возрасте ее отвезли в гости к родственникам за 80 км от Кашубии. Очутившись в незнакомом окружении, информантка впервые заметила, что привычные для нее слова тут не знают или произносят иначе, что над ней смеются из-за того, как она говорит. В конце концов обиженный ребенок решил пешком самостоятельно вернуться домой, чем немало напугал родственников.

Каждый наш информант обладает уникальным опытом “пробуждения” своей этничности. Все они рано или поздно сталкивались с тем, что привычные для них, их семьи или локальной общины культурные практики оказывались не такими повсеместными, как им представлялось, а скорее контрастировали с некоей другой нормой. Особое место в этом процессе занимает языковая специфика сообщества – как реальная, так и воображаемая. Западнославянские идиомы, на которых традиционно говорили кашубы и которые сыграли значитель-

ную роль в легитимации польских претензий на регион, всю вторую половину XX в. преподносились как “недостаточно польские”, требующие сознательной и последовательной манипуляции со стороны государства.

Деконструкция национального мифа. Еще одним важным риторическим приемом является попытка оспорить или деконструировать полоноцентричный национальный миф, который представляет историю кашубов поступательным движением к воссоединению с поляками. Подобное видение сформировалось к середине XIX в. с проникновением в Поморье идей польского национально-го движения. Особенно ярко оно проявилось к концу Первой мировой войны, когда зашел спор о государственной принадлежности региона. Славянская языковая практика кашубов трактовалась как проявление польской национальной идентичности. Вот что пишет классик польской этнографии А. Фишер в своей работе, опубликованной через 10 лет после вхождения части Кашубии в состав независимой Польши: “Кашубы, верные своему родному языку, спасли для Польши доступ к собственному морю. Отсюда происходит легко понятная заинтересованность, с которой немцы оспаривают польскость этого населения вопреки научным доказательствам, продемонстрированным нашими учеными” (Fischer 1929: 11). Как показывает исследование М. Масталей-Кристиячук, уже после окончательного вхождения всей Кашубии в состав Польши после Второй мировой войны в польской печати была развернута последовательная кампания по изображению местного населения “исконными поляками”, наконец воссоединившимися со своим народом, а Кашубии – “освобожденной родиной” (Mastalerz-Krystjańczuk 2003: 208).

В интервью с активистами основным объектом нападок снова предстает школа, теперь как институт, ответственный за распространение единого канона истории, и инструмент интернализации этого канона. Многие жаловались



Рис. 2. “Нет Кашубии без Польши, а Польши без Кашубии” (табличка на здании ж/д вокзала в г. Картузы), фото автора

нам на недостаточное освещение, а то и полное отсутствие истории кашубов в школьных программах. Особенно важным это становится в ситуациях, которые информанты обозначают как “[когда] мы были по другую сторону от поляков”. “Я открываю учебники и все, что пишется о нашей истории, объединение земель, христианизация, крестоносцы... вся эта территория Поморья остается белым пятном. Словно ее нет, а есть только история другой Польши” (м., 44 г., Картузы).

История Польши, рассказываемая активистами, наполнена внутренней логикой мультикультурализма; непонимание этого, забвение политиками роли кашубов трактуется как историческая ошибка:

И Польша... польские политики часто отсылают к тем временам, когда мы были таким сильным государством “od morza do morza”... что мы были такой мощью, и при этом забывают, что эта мощь опиралась на разнообразие. И как по мне, польское государство должно обратить внимание на то, что эти разные национальности вместе могут творить силу (м., 28 л., Гдыня).

При этом деконструкция полоноцентричного национального мифа может осуществляться информантами при помощи различных стратегий. Например, через оспаривание и предъявление “настоящей” истории группы, попытку развенчать неистинное изображение событий в польских учебниках, а также показ той части истории, которая была замолчанной или скрытой. Важное место в рассказах наших собеседников занимает война поляков с крестоносцами – один из ключевых периодов в истории Польши, получивший в ее историографии название “Великой войны”. В то время вся Кашубия принадлежала Тевтонскому Ордену, а местное славянское население воевало с крестоносцами против Польши, о чем не всегда упоминают польские исследователи. Тем не менее сегодня мы видим попытку приоткрыть эту страницу истории кашубов. Так, изданный этнической организацией ZKP учебник по истории содержит подробное описание позитивных изменений, произошедших с кашубами под властью Ордена: урбанизация, формирование торговых отношений, становление судопроизводства (Kargul, Korda 2015: 89–103).

Как показывают интервью, наиболее болезненной для сообщества является память о Второй мировой войне. Семейные истории, которые нам рассказывали самые разные люди, были настолько близки, что их можно условно озаглавить как повествования о “дедушке из Вермахта”. Фиксируя эти нарративы, мы могли наблюдать, как разрушается образ “извечно пропольских” кашубов, которые, оказывается, могли воевать на стороне Германии. Это свидетельствует о том, что со временем в определенной ситуации ослабевает табу на рассказ о таких родственниках. Наши информанты вспоминали, каким шоком для них было открытие и примирение с подобными страницами истории собственной семьи, которые так контрастируют с патриотичным (антинемецким) дискурсом школы и властей. Наличие альтернативного исторического опыта, осуждаемого или замалчиваемого обществом, но разделяемого (как вскрывается) многими членами малой группы, похоже, постепенно занимает место еще одного маркера, поддерживающего этническую границу между “нами” и “поляками”.

Моя бабка была на работах в Германии, а дед служил в Вермахте. Но об этом никогда не говорилось в семье. Я узнала об этом очень поздно, у меня уже была своя семья, муж, двое детей. Это был год... скажем, 2008. Дед уже не жил, от мамы узнала, что он служил в Вермахте. На эту тему никогда не говорили. Даже среди семьи никогда не говорили (ж., 47 л., Косцежина).

Порой интервью выходило из-под нашего контроля и обращалось к тяжелой семейной памяти информантов. Как кажется, больше всего боли приносил не сам факт наличия родственников в рядах Вермахта или внесения семей в немецкий национальный лист (Volkliste)³, а то, что люди вынуждены были делать со всем этим, когда пришли коммунисты. Боязнь подвергнуться общественному ostracism (примером чего послужила судьба словинцев⁴ [Filip 2015: 172]), страх депортации вместе с немцами из Польши, унижительные практики реабилитации и национальной верификации⁵ заставляли многие семьи, с которыми мы столкнулись, “забывать”, “прятать” часть своей истории. Яркое свидетельство тому рассказ нашей информантки:

Мой отец <...> даже имел сомнительное удовольствие быть завербованным в немецкую армию, но он потом скрывался, его поймали и вывезли на работу в Южную Германию. Я еще успела увидеть его фотографии... в том мундире молодых гитлеровцев... солдат... но он потом эти фотографии уничтожил. Я была единственной в семье, кому он об этом рассказал, когда я была маленькая (ж., 56 л., Гданьск).

Болезненную часть своей истории, связанной со Второй мировой войной, кашубское сообщество заново открыло сравнительно недавно. И связано это с дискуссией, которую в Польше начал бывший президент и этнический кашуб Д. Туск, публично признавший, что его дедушка служил в Вермахте. Возможно, острота этой дискуссии в современной Польше, а также наличие поколения, которое еще помнит войну и первые послевоенные годы, заставляет некоторых информантов предпринимать оправдательные шаги. Так, рассказывая о своих родственниках, люди спешили заверить нас: “...наш дедушка, конечно, служил в Вермахте, но шел туда неохотно, и уж конечно, никого не убивал”.

Полагаем, что в конструировании кашубами своей этноистории можно выделить еще одну дискурсивную стратегию. Так, в нарративах информантов заметно желание отделить историю своей группы от “общепольской”. Чаще всего это проявляется в дистанцировании, проведении границы, делающей исторические дискуссии, в которые вовлечены поляки, “неважными/неактуальными” для “нас”. Включение в такие дискуссии воспринимается активистами как нежелательное для сообщества. Так, одна информантка из Южной Кашубии рассказывала про своего друга:

Даже такое банальное и мерзкое выражение: “Ну, Львов был когда-то нашим”. Мой коллега не националист и принципиально не должен так говорить. Я ему отвечаю: «Послушай, а когда это Львов был кашубским? Ведь ты – кашуб и я – кашубка. Так что когда это он был “наш”? Что нам до Львова?» Как поляки мы бы имели свои взгляды на это дело... как Щецин был немецким, Бытов был немецким... да, во Львове жило много поляков. Но... будучи кашубом... эта агрессия уже неуместна, не правда ли? (ж., 43 г., Дземяны)

Несмотря на различие дискурсивных стратегий, применяемых информантами, кажется, что все они нацелены на одно: рассказать историю этнической группы так, как она видится “изнутри”. За этим одновременно ощущается нехватка той платформы, которая бы манифестировала “кашубскую визию”, о чем свидетельствуют и споры относительно формирующегося общегруппового канона этноистории. Такую дискуссию сегодня можно проследить на страницах создающихся этническими организациями учебников и пособий. Часть их уже опубликована ZKP (*Kargul, Korda* 2015; *Bórzęszkòwsczi* 2014), часть готовится к печати (так, на сайте организации “Kaszëbskô Jednota” [далее – KJ] размещен “Учебник истории кашубов”, и теперь KJ собирает средства на его издание).

Виктимизация и ресентимент. Уже самые первые этнографические и лингвистические исследования, посвященные кашубам, рисуют яркий образ

малой, исчезающей этнической группы. Благодаря уникальному сплаву научного и политического, в таких работах предки кашубов предстают как некогда самобытная группа поморских славян, которая занимала обширные пространства Южной Балтии и веками была мощной силой, противодействующей полякам, стремящимся консолидировать славянские земли (Labuda 1964; Majkowski 1939). Согласно такой логике, небольшая, населяющая Гданьское Поморье группа кашубов – сохранившаяся часть тех давних поморян. В 1856 г. исследователь, наблюдавший ассимиляцию кашубов в немецкой среде, отмечал: “Совершающееся на глазах наших вымирание Славянской народности казалось мне фактом, стоящим ближайшего изучения <...> Через несколько лет путешественник в большей части этих деревень уже не найдет ни одного Славянина” (Гильфердинг 1862: 16).

Как отмечает Д. Клиффорд, заявления об исчезновении культур, языков и диалектов в момент, когда они впервые описывались посторонними наблюдателями, – это центральная для западной этнографии риторическая фигура (Клиффорд 2014: 109). Готовясь к первой поездке в поле, мы читали работы А.Ф. Гильфердинга, Г. Лабуды, А. Фишера, Ф. Лоренца, и у нас волей-неволей складывался образ кашубов как “остатков славян” (термин Гильфердинга), как сельского населения, лишённого национального самосознания и говорящего на множестве мелких диалектов, обречённого стать жертвой ассимиляции соседними более “развитыми” народами. С явной грустью и ностальгией исследователи XIX – начала XX в. отмечали сужение ареала кашубского языка, предвещая скорое растворение этнической группы. Вопрос оставался лишь в том, кто выиграет в гонке за интеграцию: поляки или немцы? Но, оказавшись в поле, мы столкнулись с мощным образом жертвы, который транслируется самим сообществом.

Этнографическое исследование, заключающееся в наблюдении за людьми, их взаимодействием в малых группах, в выявлении способов, с помощью которых они описывают свой мир, представляет собой, по определению К. Гирца, ремесленную работу по обнаружению обобщённых принципов за локальными фактами (Geertz 1983: 167). Одним из таких обобщённых принципов дискурсивной репрезентации этничности стала для нас явная виктимизация информантами своей группы. Работая с представителями меньшинства (этнического, лингвистического, религиозного, сексуального, экономического и т.д.), исследователь психологически готов столкнуться с ролью “жертвы”. Недоминантность (численная или политическая) делает сообщество уязвимым перед угнетением другого, более сильного актора, обладающего властью. Однако образ пассивного объекта, в котором кашубы представляли перед нами в нарративах информантов, смущал своей последовательностью и настойчивостью уже с первых интервью. В какой-то момент мы почувствовали неловкость от повторяемости происходящего. Мы прекрасно помним этот день. В июле 2019 г. мы впервые добрались до самого края Северной Кашубии – Хельской косы, на которой расположены несколько кашубских рыбацких поселков. Здесь у нас состоялся ряд встреч с местными активистами. Не успели мы еще задать ни одного вопроса нашему первому информанту и даже уточнить, можем ли записывать наш разговор на диктофон, как мужчина, удобно расположившись на стуле, начал говорить: «Во времена коммуны нам жилось нелегко... все было так политически направлено против кашубов, в школах наказывали за разговор по-кашубски, что в нас даже выработалось такое... будто это что-то худшее... (презрительно морща лицо): “Э-э-э, кашуб, он говорит по-кашубски”» (м., 61 г., Ястарня).

Возникло стойкое ощущение заученного сценария: цепочки жалобных формул были поразительно похожи на те, что мы уже слышали в других частях Кашубии. С одной стороны, в этих нарративах вырисовывается тот образ сообщества, его этноистория, которые разделяют кашубы. С другой стороны, мы имеем дело с устойчивым риторическим приемом описания своей группы “чужаку”, коим является: а) не кашуб, б) исследователь, в) иностранец. В персоне автора соединились все три ипостаси, что, как мы полагаем, позволяло нашим информантам свободно перечислять все “исторические обиды” своей группы, не рискуя задеть личные взгляды собеседника и спровоцировать дискуссию. Возможно, если бы на месте автора находился антрополог-поляк, разделяющий с оппонентом общий культурно-исторический багаж, вынесенный из школьной программы, и имеющий собственное представление об опыте проживания в коммунистической и посткоммунистической Польше, наши информанты были бы менее раскованными. Бартовская этническая граница, которая четко осознавалась нами и информантами, раскалывала нас на “мы – кашубы” и “он – русский исследователь”. В других ситуациях полевой работы эта граница была для нас скорее препятствием, здесь же обернулась преимуществом, которым мы охотно пользовались, несмотря на то что сам принцип ее проведения информантами мог не совпадать с нашим.

Уже позже, после прочтения книги Н. Рис “Русские разговоры”, нам показалось вполне уместным употребить термин “ламентация” (стенания, жалобы) для описания той стратегии презентации своего сообщества внешней аудитории, которой пользовались наши информанты. Н. Рис проследила развитие этого риторического приема от античного ораторского искусства до восточнохристианской церковной традиции. Устойчивое повторение апокалиптических картин, заикленность на постоянном “проживании” травматического опыта информантами, позволяет Н. Рис прийти к заключению о терапевтической функции таких lamentаций (Рис 2005: 159). Отнюдь не претендуя на создание собственных “кашубских разговоров”, отметим лишь несколько болевых точек, которые последовательно возникали в ходе таких стенаний-lamentаций.

В “lamentациях” кашубы рисуются как извечно обороняющиеся от внешнего врага – некоей подавляющей силы. В этом плане интересно проследить, как может меняться фигура внешнего врага, оставляя при этом практически неизменной всю остальную конструкцию образа жертвы: от прусских немцев во времена первых кашубских “будителей” (напр., Флориана Цейновы⁶), до поляков сегодня (даже когда эта внешняя сила не оговаривается специально, из контекста становится понятно, что это те, кто получил власть над ними сегодня, т.е. поляки). История сообщества рисуется такой трагической, борьба с противниками такой неравной, что сам факт сохранения этнической группы до наших дней не может не удивлять и воспринимается как чудо:

Быть кашубом – это значит быть человеком, который принадлежит к народу, который каким-то чудом сохранился... (курсив мой. – А.В.) ведь у нас была такая трудная ситуация... Мы очень быстро утратили собственное государство... Живем в текущий момент в Польше и... ну это такая ситуация, которая нам подходит, то есть... мы не хотим менять государственную принадлежность. Но, с другой стороны, мы не являемся поляками в этническом смысле (м., 28 л., Гдыня).

При этом то, что “было потеряно” в этой неравной борьбе, всячески собирается и демонстрируется в качестве доказательства векового угнетения, возможно, с перспективой получения некой эмоциональной компенсации. Так, в

коротеньких статьях кашубской Википедии, создающейся в основном активистами, часто упоминается историческая связь разных регионов Померании с кашубами. Например, в статье о г. Колобжег, находящемся в двух часах езды от крайних ареалов современной Кашубии, сообщается: “Примерно в 1370 году тут еще говорили по-кашубски” (“Kòl 1370 rokù tu bëło gòdóné pò kaszëbskù”) (Kòlbrzég s.a.). Даже столь скромный сюжет оплакивания исторического сужения ареалов Кашубии органично вплетается в общее искусство дискурсивных страданий.

Наиболее трагичным периодом для сообщества в интервью неизменно называется эпоха коммунизма. Возможно, это связано с тем, что период Польской Народной Республики (1947–1989) остается в памяти живых поколений. С другой стороны, именно после Второй мировой войны все части Кашубии окончательно оказались в руках поляков, что повлекло за собой резкую смену демографической картины региона за счет депортации немцев и наплыва поляков. Кроме того, коренное кашубское население могло подвергнуться репрессиям из-за своего бывшего немецкого гражданства или сотрудничества с немцами.

Тогда жизнь была очень тяжелой. Во времена ПНР ну... если речь идет о ситуации с кашубами, то тут надо разделять этот период сразу после Второй мировой войны, когда... ну у нас была очень трудная жизнь, связанная с тем, что немцы ушли, сюда пришли коммунисты, пришла армия Советского Союза... и это привело к очень большим напряжениям. Многие кашубы были признаны немцами, а значит, врагами [во время] Второй мировой (м., 25 л., Вейхерово).

Порой кажется, что за бесконечным перечислением групповых трагедий можно увидеть определенную логику субалтерна. Угнетенное положение кашубов, вызывая к эмоциональной, при этом очевидно сочувственной оценке слушателя, словно должно послужить свидетельством их жертвенности, а жертвенность, в свою очередь, – доказательством правоты членов миноритарной группы.

Ассимиляция, смерть культуры. В дискурсе активистов виктимизация идет рука об руку с темой ассимиляции и постоянным страхом исчезновения своей группы, ее растворения в другом народе и другой культуре. Само кашубское этнорегиональное движение в XIX в. зарождалось именно как реакция либо на германизацию, либо на полонизацию местных жителей. На материале малых народов российского Севера Н. Вахтин замечает:

В течение более века люди, занимающиеся их языками и культурами, повторяют, словно сговорившись, одни и те же магические формулы и “заклинания”, одинаково описывающие языковую и культурную ситуацию: народы вырождаются, хиреют и вымирают, языки находятся на грани исчезновения, культуры разрушаются и теряются (Вахтин 2001: 266).

Тема “сочтенных дней” и “смертельного приговора” культурам и языкам, сформулированная исследователями (о чем уже упоминалось выше), прочно перекочевала и в дискурс активистов. Современные программные документы этнических организаций остро ориентированы на угрозу “происходящей на наших глазах” (по описаниям активистов) ассимиляции. Так, даже в небольшом тексте идеологической декларации КЈ этой проблеме уделяется существенное внимание:

Процесс ассимиляции не слабнет. Кашубы подвергаются полонизации <...> Этому содействует ошибочная политика части кашубских элит, основанная на убеждении, что борьба за права, признанные для меньшинств в Польше, ведет к исключению кашубов из общественно-экономической жизни. Все это приводит к денационализации (каш. wënôrodniani) кашубов (Kim më jesmë s.a.).

В ответ на наши вопросы об ассимиляции информанты бьют тревогу:

Родители не говорят с детьми по-кашубски. Мало того, очень охотно их даже исправляют. Когда ребенок пытается что-то там говорить по-кашубски, то поправляют его: «Не говори “jo”, а только “tak”» (“да” по-кашубски и по-польски. – А.В.). Так что эти процессы очень сильны. Во-первых, ассимиляция с культурой польской, но, во-вторых, также и глобализация, к сожалению... и это усиливается (м., 28 л., Гдыня).

Даже информанты молодого возраста с тревогой описывают распад и упадок родной культуры, губительное вторжение цивилизации, под которой в Кашубии понимается в том числе и полонизация. В качестве примера ассимиляции собеседниками также упоминается стремительное сокращение культурно-языкового разнообразия этнической группы, утрата некогда многочисленных диалектов родного языка. В чем-то такие переживания соответствуют действительности. Если еще в 1920-е годы немецкий славист Ф. Лоренц фиксировал до 74 локальных говоров кашубского языка (Lorentz 1929: 78), то сегодня их осталось около трех десятков (Zieniukowa 2009: 263). Все чаще лингвисты признают, что во многих районах им уже не удастся найти среди молодежи носителей целого ряда кашубских диалектов (Jocz 2021: 17). Как отметила наша информантка, “еще самое старшее поколение, старше меня... 60+... сохранили еще такие микроговоры в отдельных селах или группах сел, но они уже... почти на грани исчезновения. Да и сами эти нэйтив-спикеры (*native-speakerzy*) чаще уже говорят на полькаше, как называется польско-кашубская мешанина” (ж., 56 л., Гданьск).

Термин “полькаш” (*polkasz*) был нами встречен исключительно в речи информантов, мы ни разу не видели его в научной литературе. Очевидно, его изобретение понадобилось кашубам для описания ситуации контакта и переключения языковых кодов, идентифицируемых как “польский” и “кашубский”. При этом подобный идиом оценивается исключительно негативно как носителями кашубского языка, так и утратившими его (польскоговорящими) кашубами. Подобное языковое смешение воспринимается как порча кашубского и свидетельство его деградации. При общении с информантами, которые продолжают сохранять и активно использовать родной язык, заметно, что они воспринимают себя как экспертов, критически оценивая языковые практики неактивистов вокруг себя.

Несмотря на определенную моду, связанную с популяризацией этнической культуры активистами, и частичный рост престижа кашубского языка после его признания региональным в 2005 г., информанты с тревогой продолжают фиксировать исчезновение языка и культуры: “Сейчас ситуация немного поменялась. Сейчас появилась такая мода на кашубский. Он уже есть в школах. Но мне кажется, что сознание этого поколения... моих родителей не поменялось. Для них и сейчас это травма – говорить по-кашубски” (ж., 37 л., Гданьск).

В рассказах информантов именно утрата сообществом языка чаще всего выступала иллюстрацией современных ассимиляционных процессов. Низкие оценки жизнеспособности кашубского, а также общий пессимизм, высказываемый нашими собеседниками, могли даже искажать (преувеличивать) реальный языковой сдвиг. Активисты, оценив риски, словно старались “испугать” свое сообщество и способствовать осознанию им языка как ценности, которая может быть утрачена (Баранова 2010: 257). Именно язык воображается главным маркером идентичности, отмечающим этническую границу. Ф. Барт указывал, что язык – один из наиболее важных “диакритиков”, дифференциальных признаков, сигнализирующих о культурном различии и символических границах,

поддерживающих коллективную идентичность (Барм 2006: 16). Утрата языка способна ослабить символическую границу, разделяющую “своих” и “чужих”, и это ожидаемо вызывает тревогу и растерянность у активистов, чувствующих ответственность за свое сообщество (Рябов 2017: 55).

Вместе с тем в рассуждениях информантов заметна рефлексия по поводу того, что может прийти на замену этому маркеру в условиях, когда все большая часть сообщества не говорит на языке. Можно ли быть кашубом, не говоря на родном языке? Что тогда определяет твою “кашубскость”? Можно ли причислить человека к кашубам лишь на основании его желания и готовности отождествить себя с данной этнической группой, если при этом он полностью ассимилирован в польскую культурно-языковую среду? Н. Дориан упоминает критерий самовосприятия как необходимое и достаточное условие для установления принадлежности к сообществу, в котором происходит языковой сдвиг. Индивидуальное чувство принадлежности становится первичным (Дориан 2012: 384). Это сразу же порождает вопрос о пределах инклюзивности группы. Насколько кашубское сообщество сегодня готово принять и интегрировать в свою среду людей лишь на основании их самоопределения в качестве “кашуба”, особенно если для окружающих это самоопределение проблематично? Как оказалось, информанты порой проявляют определенный скептицизм относительно таких “новых членов”. Так, один из наших кашубских собеседников подробно рассказывал о своем коллеге, не кашубе, родители которого приехали в Поморье из Восточной Польши. Заинтересовавшись этнической историей региона, молодой человек стал изучать кашубов, освоил их язык и стал позиционировать себя в качестве кашуба.

Мы – такое, довольно закрытое сообщество. И недоверчивое. Не любим чужаков. Я думал, что это такая кашубская черта, которой я лишен. Мне казалось, что я довольно открыт, но когда познакомился с этим коллегой Мачком, то... то как-то понял, что даже если я этого не хочу, то все равно отношусь к нему как к чужаку. И так длилось несколько лет, пока я не понял, что он может *gôdac* просто супер и его можно назвать кашубом (смеется)... (м., 28 л., Гдыня).

Попутно отметим, что проскользнувшее в речи информанта, с которым мы беседовали по-польски, кашубское слово *gôdac* (говорить) является сменой кода, которая должна показать, что человек, о котором рассказывают, говорит по-кашубски. В полевой работе мы не раз замечали, как информанты маркируют свою польскую речь кашубскими вставками. Так, при новых знакомствах мы порой спрашивали, кашуб ли наш собеседник, на что нам часто отвечали: “Да, я кашуб” (“Jo, jô jem Kaszëbą”). Это могла быть единственная фраза на кашубском, которую мы слышали от информанта за все время общения с ним, но, казалось, ее произнесение на родном языке делает ответ более убедительным. При этом многие наши собеседники говорили, что знакомы с людьми (или слышали о них) из других регионов и этнических групп, которые интегрировались в локальное сообщество кашубов. В интервью таких людей называли “кашубом по выбору” (польск. “Kaszub z wyboru”; каш. “Kaszëba ze swiądë”) либо о них говорили “он окашубился” (каш. “òn so dół skaszëbic”, “òn skaszëbił sã midze nama”).

Рефлексия информантов по поводу утраты родного языка и поиска других конституирующих сообщество культурных маркеров, по всей вероятности, свидетельствует о переходе от одного типа концептуализации этнической группы к другому: “от речевой общности к культурной” (в терминологии С. Дюбуа и М. Мелансон, изучавших каджунов – франкоязычное меньшинство Луизианы)

(Дюбуа, Мелансон 2012: 486). Для культурной общности владение родным языком еще воспринимается как желательное, но уже не является обязательным.

* * *

В ходе полевой работы нам удалось встретиться и побеседовать с кашубами, считающими свое сообщество отдельным славянским безгосударственным народом, и с теми, кто относит себя к полякам с особым языком. Порой информанты стремились уйти от острой темы самоопределения или выражали раздражение навязанными, с одной стороны, государством, с другой – этническими активистами этнонациональными классификациями. Довольно часто наши собеседники пытались представить свою этничность как баланс польской и некоей альтернативной (в нашем случае кашубской) составляющих, соотношение между которыми может меняться в зависимости от контекста и представленности “кашубскости” в публичном пространстве. Так, информантка, отмечая рост интереса к кашубскому языку и кашубской культуре в обществе в последние годы, отметила: “Я и полька, и кашубка одновременно... но, думаю, сейчас во мне кашубскости намного больше, чем 15 лет назад” (ж., 47 л., Косцежина).

Отметим, как сама информантка замечает и признает, что ее этническая идентичность – это подвижный и изменчивый феномен. В определенный момент полевой работы, анализируя интервью с кашубами, часть которых считает себя отдельным народом, часть – поляками или “и тем, и другим одновременно”, мы пришли к предварительному заключению, что, несмотря на разницу взглядов на свое сообщество, информанты преследуют общую цель: представить поликультурность и полиязычность своей группы, столетиями проживавшей в зоне польско-немецкого контакта. За обилием дефиниций, которыми обозначают себя кашубы, – “этнографическая группа”, “народ”, “нация” и т.д. – кроются поиски того пространства, в которое можно было бы максимально адекватно “упаковать” культурную традицию и специфику своей группы.

Полагаем, что, несмотря на все разнообразие мнений, зафиксированное нами в сообществе, нам удалось обнаружить и проанализировать основные риторические приемы, нащупать наиболее важные, принципиальные опорные тропы, применяемые кашубами в национальном дискурсе о себе и других. Ограниченный объем статьи позволил нам остановиться лишь на некоторых, наиболее частотных темах, связанных с этничностью информантов: “открытии” своей этничности, деконструкции национального мифа, виктимизации и переживаниях по поводу утраты сообществом родного языка и культуры. Каждая из перечисленных тем по-своему презентует современных кашубов как самим представителям миноритарного сообщества, так и некашубскому населению Польши. Несмотря на содержательное различие и разнообразие риторических приемов, реализуемых нашими информантами, все эти стратегии нацелены на осмысление, маркирование и поддержку символической границы, отделяющей кашубов от этнического большинства страны. Кашубы сыграли особую роль в утверждении Польшей своих современных национальных границ в XX в. И сегодня сообщество, за которым продолжительное время был закреплен статус польской этнографической группы, говорящей на специфическом, но все же диалекте польского языка, заново переоценивает свою историю, культуру, групповую солидарность и статус в современном польском обществе. Зачастую это происходит путем разрыва

или переосмысления “оков польскости”, через которые традиционно воспринималось это сообщество.

Говоря о дискурсивных стратегиях самопрезентации этнических активистов, мы должны признать, что они во многом определяются миноритарностью кашубского сообщества. Ощущение себя членом меньшинства, пусть даже сопряженное с отказом от самого термина “меньшинство” как уничижительного, влияет на восприятие кашубами этнической, образовательной, информационной, а также внешней политики государства. Принадлежность к меньшинству вызывает чувство незащищенности и уязвимости членов этнического сообщества, тревогу за будущее своего языка и культуры.

Самопозиционирование в качестве представителей меньшинства определяет содержание национального дискурса этнических активистов, которые описывают свое сообщество как противостоящее или подвергающееся влиянию другой доминирующей этнической группы. Именно столкновение некоей “другой” нормы и реальных культурных практик Кашубии, ежедневно наблюдаемое информантами, заставляет их проблематизировать привычные (или воображаемые в качестве “привычных”) культурные и языковые практики, которые в этот момент становятся “специфичными”. Зачастую такой опыт становится для людей болезненным и формирует представление о культуре и языке своего сообщества как о низкостатусных, непрестижных, сельских или таких, которые следует скрывать в общении с поляками.

Необходимо подчеркнуть, что этническая идентичность кашубов, а также стратегии ее презентации, реализуемые как активистами, так и остальной частью сообщества, — это многосоставные, постоянно меняющиеся феномены. Наше исследование отражает результаты, полученные во время полевой работы за последние несколько лет. Молодое поколение кашубских активистов, которое все сильнее начинает влиять на внутригрупповую дискуссию, вносит дополнительные акценты и образы в представления кашубов о самих себе. Это открывает новые исследовательские перспективы, которые несомненно обогатят изучение регионализма и активизма в других миноритарных сообществах региона.

Примечания

¹ В практике польской переписи применяется термин “национальность” (польск. *narodowość*), который подразумевает этническую принадлежность респондентов.

² Гмйна — наименьшая административная единица Польши.

³ *Volkliste* (1941) делил все население присоединенных к Рейху территорий Померании на несколько категорий. Большинство семей наших информантов оказались отнесены к категории № 3: население, тяготеющее к “немецкости”, имеющее частичное немецкое происхождение или продолжительные связи с немцами. Отнесение кашубов к такой категории означало признание их пригодными к германизации и обязывало служить в Вермахте.

⁴ Словинцы — западная этнографическая группа кашубов-лютеран, которая к началу XX в. почти полностью перешла на немецкий язык, сохраняя при этом славянское самосознание. После Второй мировой войны многие словинцы были депортированы вместе с немцами, либо же добровольно покинули родные края в первые послевоенные годы.

⁵ Национальная верификация — практика подтверждения национальности населением бывших немецких территорий, отошедших после Второй мировой

войны к Польше, необходимая для вступления в польское гражданство. Реабилитация – юридическая процедура, которую проходило население, подписывавшее во время оккупации немецкие национальные декларации (Volkliste), включала присягу на верность польскому народу и государству.

⁶ Флориан Цейнова (1817–1881) – кашубский писатель и национальный агитатор, автор первого проекта кашубской письменности.

Источники и материалы

Kim mē jesmē s.a. – Kim mē jesmē ě jaczé są naje céle? Dejowô deklaracjô stowôrë Kaszëbskô Jednota // Kaszëbskô Jednota. <http://kaszebsko.com/kim-jesme-e-jacze-sa-naje-cele.html> (дата обращения 05.05.2022).

Kòlbrzég s.a. – Kòlbrzég // Wikipedia. <https://csb.wikipedia.org/wiki/K%C3%B2lbrz%C3%A9g> (дата обращения 21.05.2022).

Mordawski 2018 – Mordawski J. Geografia Kaszub. Gdańsk: ZKP, 2018.

Narodowy Spis 2015 – Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011. Struktura narodowo-etniczna, językowa i wyznaniowa ludności Polski. Warszawa: Główny urząd statystyczny, 2015.

Научная литература

Баранова В. Язык и этническая идентичность. Урумы и румыи Приазовья. М.: ВШЭ, 2010.

Барт Ф. Этнические группы и социальные границы: социальная организация культурных различий. М.: Новое изд-во, 2006.

Брубейкер Р. Этничность без групп. М.: ВШЭ, 2012.

Бурдые П. Формы капитала // Экономическая социология. 2002. Т. 3. № 5. С. 60–74.

Бурдые П., Пассрон Ж.К. Воспроизводство: элементы теории системы образования. М.: Просвещение, 2007.

Ван Дейк Т. Принципы критического анализа дискурса // Социолингвистика и социология языка. Т. 2 / Отв. ред. Н.Б. Вахтин. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2015. С. 439–483.

Васюков О. Между этнографической группой и народом: национальный дискурс кашубских и силезских активистов в современной Польше // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. № 22 (2). С. 173–209.

Вахтин Н. Языки народов Севера в XX веке. Очерки языкового сдвига. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001.

Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991.

Гильфердинг А. Остатки славян на Южном берегу Балтийского моря. Типография В. Безобразова, 1862.

Дориан Н. Утрата и сохранение языка в ситуациях языкового контакта // Социолингвистика и социология языка. Т. 1 / Отв. ред. Н.Б. Вахтин. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2012. С. 382–401.

Дюбуа С., Мелансон М. Каджун умер – да здравствует каджун: переход от языковой общности к культурной // Социолингвистика и социология языка. Т. 1 / Отв. ред. Н.Б. Вахтин. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2012. С. 459–493.

Клиффорд Д. Об этнографической аллегории // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 3. С. 94–125.

Рис Н. Русские разговоры: культура и речевая повседневность эпохи перестройки. М.: НЛО, 2005.

- Рябов О.В.* Политика идентичности и символические границы // Символическая политика / Отв. ред. О.Ю. Малинова. М.: ИНИОН РАН, 2017. С. 41–60.
- Хауген Э.* Диалект, язык, нация // Социоллингвистика и социология языка. Т. 1 / Отв. ред. Н.Б. Вахтин. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2012. С. 97–114.
- Bòrzëszkòwsczi J.* Historiô Kaszëbów. Gduńsk: ZKP, 2014.
- Dołowy-Rybińska N.* Odwracanie Zmiany Językowej Na Kaszubach // Studia Socjologiczne. 2010. Nr. 3 (198). S. 47–76.
- Filip M.* Dlaczego Słowińcy nie chcą rozmawiać? O antropologicznym czytaniu historii // Rocznik Antropologii Historii. 2015. Nr. V (8). S. 167–188.
- Fischer A.* Zarys etnograficzny województwa pomorskiego. Toruń: Instytut Bałtycki, 1929.
- Geertz C.* Local Knowledge. N.Y.: Basic Books, 1983.
- Jocz L.* The Kashubian Dialect of Bor and Jastarnia: The Consonant System. Gorzów Wielkopolski: Akademia im. Jakuba z Paradyża, 2021.
- Karguł M., Korda K.* Kaszubi przez wieki: własna historia i kultura. Gdańsk: ZKP, 2015.
- Labuda G.* Fragmenty dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej. T. 1. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1964.
- Lorentz F.* Gramatyka pomorska. Zeszyt 1. Poznań: Instytut Zachodnio-Słowiański, 1929.
- Majkowski A.* Historia Kaszubów. Gdynia: Stanica, 1939.
- Mastalerz-Krystjańczuk M.* Kaszubi-Słowińcy w świetle publicystyki polskiej z lat 1945–1959 // Słupskie Studia Historyczne. 2003. Nr. 10. S. 203–226.
- Mazurek M.* Język. Przestrzeń. Pochodzenie. Analiza tożsamości kaszubskiej. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2010.
- Michna E., Warmińska K.* Identity Strategies of Stateless Ethnic Minorities Groups in Contemporary Poland. Cham: Springer Nature, 2020.
- Mordawski J.* Statystyka ludności kaszubskiej. Kaszubi u progu XXI wieku. Gdańsk: ZKP, 2005.
- Obracht-Prondzyński C.* Kaszubi dzisiaj. Kultura-język-tożsamość. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2007.
- Synak B.* Kaszubska tożsamość, ciągłość i zmiana: Studium socjologiczne. Gdańsk: WUG, 1998.
- Tambor J.* Mowa Górnolązaków oraz ich świadomość językowa i etniczna. Katowice: WUŚ, 2006.
- Zieniukowa J.* Zmiany w statusie języka kaszubskiego od połowy XX wieku do początku XXI wieku // Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury. 2009. Nr. 21. S. 259–269.

Research Article

Vasiukov, O.D. The People That Survived by a Miracle: On Ethnic Self-Presentation of the Kashubians [“Narod, kotoryi kakim-to chudom sokhranilsia”: etnicheskaiia samoprezentatsiia kashubov]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 176–198. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020094> EDN: RJADUC ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Oleksandr Vasiukov | <http://orcid.org/0000-0002-9590-4840> | ovasiukov@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia)

Keywords

Kashubians, Kashubian language, Poland, ethnicity, ethnic identity, minority group, activism

Abstract

The article focuses on the discursive strategies of presenting ethnicity that are employed by the present-day Kashubians of Poland. Kashubians are a West Slavic minority ethnic group which was legally recognized as a regional linguistic community in 2005. Drawing on the materials of anthropological fieldwork conducted in areas inhabited by ethnic Kashubians, I describe some of the practices of ethnic and national self-definition of the locals and address the ways in which Kashubians experience otherness and use the rhetoric of otherness. Analyzing a range of themes and topics related to the ethnicity of the informants, I show how Kashubians of different generations reflect on the ethnic and linguistic specificity of their community, construct, maintain, and cross the traditional and new social boundaries, as well as ponder over the issue of preserving their group identity within the framework of the Polish national state.

References

- Baranova, V. 2010. *Yazyk i etnicheskaya identichnost'.* *Urummy i rumei Priazov'ia* [Language and Ethnic Identity: Urums and Rumaics of Azov Region]. Moscow: HSE.
- Barth, F. 2006. *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granitsy: sotsial'naya organizatsiia kul'turnykh razlichii* [Ethnic Groups and Boundaries: Social Organization of Cultural Differences]. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Bourdieu, P. 2002. *Formy kapitala* [Forms of Capital]. *Ekonomicheskaya sotsiologiya* 5: 60–74.
- Bourdieu, P., and J.C. Passeron. 2007. *Vosproizvodstvo: elementy teorii sistemy obrazovaniia* [Reproduction: The Elements of Education System Theory]. Moscow: Prosveshchenie.
- Bòrżeszkòwsczi, J. 2014. *Historiô Kaszëbów* [History of Kashubians]. Gduńsk: ZKP.
- Brubaker, R. 2012. *Etnichnost' bez grupp* [Ethnicity without Groups]. Moscow: HSE.
- Clifford, J. 2014. *Ob etnograficheskoi allegorii* [On Ethnographic Authority]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* 13 (3): 94–125.
- Dołowy-Rybińska, N. 2010. *Odwracanie Zmiany Językowej Na Kaszubach* [The Reversing of Language Shift in Kashubia]. *Studia Socjologiczne* 3 (198): 47–76.
- Dorian, N. 2012. *Utrata i sokhranenie yazyka v situatsiakh yazykovogo kontakta* [Language Loss and Maintenance in Language Contact Situations]. In *Sotsiolingvistika i sotsiologiya yazyka* [Sociolinguistics and Sociology of Language], edited by N.B. Vakhtin, 1: 382–401. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta.
- Dubois, S., and M. Melançon. 2012. *Kadzhun umer – da zdravstvuet kadzhun: perekhod ot yazykovoi obshchnosti k kul'turnoi* [Cajun is Dead – Long Life Cajun: Shifting from a Linguistic to a Cultural Community]. In *Sotsiolingvistika i sotsiologiya yazyka* [Sociolinguistics and Sociology of Language], edited by N.B. Vakhtin, 1: 459–493. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta.
- Filip, M. 2015. *Dlaczego Słowińcy nie chcą rozmawiać? O antropologicznym czytaniu historii* [Why Slovincians don't Want to Talk? On the Anthropological Reading of History]. *Rocznik Antropologii Historii* V (8): 167–188.

- Fischer, A. 1929. *Zarys etnograficzny województwa pomorskiego* [Ethnography study of Pomeranian Voivodeship]. Toruń: Instytut Bałtycki.
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
- Gellner, E. 1991. *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism]. Moscow: Progress.
- Gilferding, A. 1862. *Ostatki slavian na Juzhnom beregu Baltiiskogo moria* [Slavic Remnants at Southern Beach of Baltic Sea]. St. Petersburg: Tipografia V. Bezobrazova.
- Haugen, E. 2012. Dialekt, yazyk, natsiia [Dialect, Language, Nation]. In *Sotsiolingvistika i sotsiologiiia yazyka* [Sociolinguistics and Sociology of Language], edited by N.B. Vakhtin, 1: 97–114. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta.
- Jocz, L. 2021. *The Kashubian Dialect of Bor and Jastarnia: The Consonant System*. Gorzów Wielkopolski: Akademia im. Jakuba z Paradyża.
- Karguł, M., and K. Korda. 2015. *Kaszubi przez wieki: własna historia i kultura* [Kashubians through the Centuries: The Own History and Culture]. Gdańsk: ZKP.
- Labuda, G. 1964. *Fragmenty dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej* [Fragments of West Slavic History]. Vol. 1. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lorentz, F. 1929 *Gramatyka pomorska* [Pomeranian Grammar]. Zeszyt 1. Poznań: Instytut Zachodnio-Słowiański.
- Majkowski, A. 1939. *Historia Kaszubów* [History of Kashubians]. Gdynia: Stanica.
- Mastalerz-Krystjańczuk, M. 2003. Kaszubi-Słowińcy w świetle publicystyki polskiej z lat 1945–1959 [Kashubians-Slovenians in Polish Non-Fiction 1945–1959]. *Słupskie Studia Historyczne* 10: 203–226.
- Mazurek, M. 2010. *Język. Przestrzeń. Pochodzenie. Analiza tożsamości kaszubskiej* [Language; Area; Origin: The Analysis of Kashubian Identity]. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Michna, E., and K. Warمیńska. 2020. *Identity Strategies of Stateless Ethnic Minorities Groups in Contemporary Poland*. Cham: Springer Nature.
- Mordawski, J. 2005. *Statystyka ludności kaszubskiej. Kaszubi u progu XXI wieku* [The Statistics of Kashubian Population: Kashubs at the Turn of the 21st Century]. Gdańsk: ZKP.
- Obracht-Prondzyński, C. 2007. *Kaszubi dzisiaj. Kultura–język–tożsamość* [Kashubians Today: Culture – Language – Identity]. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Riabov, O. 2017. Politika identichnosti i simvolicheskie granicy [Identity Policy and Symbolic Borders]. In *Simvolicheskaiia politika* [Symbolic Policy], edited by O. Malinova, 41–60. Moscow: INION RAN.
- Ries, N. 2005. *Russkie razgovory: kul'tura i rechevaia povsednevnost' epokhi perestroika* [Russian Talks: Culture and Conversation during Perestroika]. Moscow: NLO.
- Synak, B. 1998. *Kaszubska tożsamość, ciągłość i zmiana: Studium socjologiczne* [Kashubian Identity, Continuity and Change: Sociological Survey]. Gdańsk: WUG.
- Tambor, J. 2006. *Mowa Górnoślązaków oraz ich świadomość językowa i etniczna* [Language of Upper Silesians and Their Ethnic and Linguistic Identity]. Katowice: WUS.
- Vakhtin, N. 2001. *Yazyki narodov Severa v XX veke. Ocherki yazykovogo sdviga* [The Languages of the Peoples of the North in the 20th Century: An Overview of Language Shift]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Van Dijk, T. 2015. Printsipy kriticheskogo analiza diskursa [Principles of Critical Discourse Analysis]. In *Sotsiolingvistika i sotsiologiiia yazyka* [Sociolinguistics

- and Sociology of Language], edited by N.B. Vakhtin, 2: 439–483. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta.
- Vasiukov, O. 2019. Mezhdru etnograficheskoi gruppoy i narodom: natsional'nyi diskurs kashubskikh i silezskikh aktivistov v sovremennoi Pol'she [Between an Ethnographic Groups and a People: National Discourse of Kashubian and Silesian Activists in Contemporary Poland]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 22 (2): 173–209.
- Zieniukowa, J. 2009. Zmiany w statusie języka kaszubskiego od połowy XX wieku do początku XXI wieku [Status Change of Kashubian Language from the Mid-20th to the Beginning of the 21st Century]. *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury* 21: 259–269.

МУЖЧИНЫ, ПРАКТИКУЮЩИЕ РИСКОВАННЫЕ ХОББИ, ОТЛИЧАЮТСЯ БОЛЬШЕЙ ФИЗИЧЕСКОЙ МАСКУЛИННОСТЬЮ

М.Л. Бутовская, Ю.И. Адам, А.А. Мезенцева, В.В. Ростовцева

Марина Львовна Бутовская | <https://orcid.org/0000-0002-5528-0519> | marina.butovskaya@gmail.com | член-корр. РАН, д. и. н., профессор, главный научный сотрудник, заведующая Центром кросс-культурной психологии и этологии человека | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Юлия Игоревна Адам | <https://orcid.org/0000-0003-3839-8360> | julia.apalkova@gmail.com | к. и. н., младший научный сотрудник Центра кросс-культурной психологии и этологии человека | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Анна Александровна Мезенцева | <https://orcid.org/0000-0001-6149-8971> | khatsenkova@yandex.ru | младший научный сотрудник Центра кросс-культурной психологии и этологии человека | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Виктория Викторовна Ростовцева | <https://orcid.org/0000-0002-1846-9865> | victoria.v.rostovtseva@gmail.com | к. б. н., старший научный сотрудник Центра кросс-культурной психологии и этологии человека | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

склонность к риску, пренатальная андрогенизация, форма лица, геометрическая морфометрия, маскулинность

Аннотация

Цель исследования – выявить специфические морфологические и психологические характеристики представителей досуговых сообществ мужчин, ориентированных на принятие высоких рисков, по сравнению с контрольной группой. Нами были изучены антропометрические показатели лица и тела, предположительно являющиеся маркерами пренатальной андрогенизации и маскулинизации, а также склонность к поиску острых ощущений и к агрессии у автогонщиков ($n=36$), альпинистов ($n=52$) и студентов университета (контрольная выборка) ($n=56$). Также нас интересовали возможные связи между исследуемыми морфологическими и психологическими параметрами. Было установлено, что все три группы значительно различались по форме лица и по индексу fWHR (соотношение скулового диаметра к высоте средней части лица), причем у гонщиков

Статья поступила 25.08.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 10.01.2023

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

Бутовская М.Л., Адам Ю.И., Мезенцева А.А., Ростовцева В.В. Мужчины, практикующие рискованные хобби, отличаются большей физической маскулинностью // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 2. С. 199–221. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020100> EDN: RJVTTK

Butovskaya, M.L., Y.I. Adam, A.A. Mezentsseva, V.V. Rostovtseva. 2023. Muzhchiny, praktikuïushchie riskovannye khobbi, otlichaiutsia bol'shei fizicheskoi maskulinnost'iu [Men Who Practice Risky Hobbies Are More Physically Masculine]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 199–221. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020100> EDN: RJVTTK

он был самым низким, а в группе контроля самым высоким. Гонщики отличались от контрольной выборки более высокими значениями относительной высоты нижней челюсти. Максимальные средние значения силы кисти на обеих руках отмечены у гонщиков, минимальные – в группе контроля. Мы не получили достоверных различий значений пальцевых индексов на правой и левой руках между группами. Результат анализа психологических профилей показал, что альпинисты более склонны к риску и поиску острых ощущений, а также чувствительнее к монотонной повседневной активности по сравнению с гонщиками и контрольной выборкой; максимальный уровень враждебности был выявлен у представителей группы контроля.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов Российский фонд фундаментальных исследований, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 20-09-00139]

Исследование проведено в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

Склонность к риску определяется как вовлеченность в деятельность, сопряженную с возможностью наступления негативных последствий (Boyer 2006). Эта поведенческая особенность изучается во многих жизненных контекстах, включая отрицательные, ассоциирующиеся с асоциальными проявлениями, нездоровыми привычками, беспорядочными сексуальными связями и др. Однако сам факт устойчивого наличия такого поведения в разных культурах указывает на его возможную эволюционную основу. По склонности к риску мужчины достоверно превосходят женщин. Если рассматривать этот параметр в эволюционной перспективе, можно предположить, что принятие риска является частью стабильной стратегии мужчин, обеспечивающей успешность и выживание в прошлом как их самих, так и их потомства (Buss 1994; Byrnes et al. 1999; Wilson, Daly 1985). Рискованное поведение и сегодня может быть выигрышным в контексте репродуктивной конкуренции мужчин (Baker, Maner 2008; Kelly, Dunbar 2001). Кроме того, склонность к риску оказывается востребованной в ряде профессий, связанных с опасностью для жизни: это прежде всего военные, пожарные, спасатели, спортсмены-экстремалы и т.д.

Адаптивные эволюционные стратегии включают в себя более-менее стабильный комплекс биологических и поведенческих характеристик – морфопсихотип (Бутовская, Бужилова 2016). Известно, что рискованное и агрессивное поведение может быть связано с андрогенизацией и большей маскулинностью, выражающейся в том числе в форме лица и психологических особенностях (Kasielska-Trojan et al. 2017; Nicolaou et al. 2017). Есть основания полагать, что склонность к риску у мужчин может являться адаптивной и поддерживаться отбором. В частности, существует гипотеза о непосредственном влиянии полового отбора на формирование высокого fWHR (соотношение скулового диаметра к высоте средней части лица) у мужчин посредством андрогенных эффектов в период полового созревания, что предполагает наличие связи между формой лица и физической агрессией (Carré, McCormick 2008). В литературе имеются данные о положительной связи fWHR с физической силой и физической агрессией, прежде всего в европеоидных популяциях (Třebický et al. 2014; Zilioli et al. 2015; Haselhuhn et al. 2015; Krenn, Buehler 2019; Krenn, Meier 2018; MacDonell et al. 2018). В целом ряде работ по восприятию внешности эксперты действительно оценивают мужчин с более высокими значениями этого индекса как более агрессивных, доминантных и физически сильных (Kajonius, Eldblom 2020; Merlhiot et al.

2021). М. Браун с соавторами (*Brown et al.* 2022) объясняют эту связь адаптацией в процессе эволюции человека, позволяющей в конфликтах с представителями чужих групп правильно выбирать надежных партнеров для альянсов. Такая точка зрения предполагает, что упомянутые выше закономерности должны проявляться во всех обществах, включая доиндустриальные.

В то же время многочисленные исследования связи fWHR с уровнем тестостерона дали отрицательный результат на больших репрезентативных выборках (*Bird et al.* 2016; *Hodges-Simeon, et al.* 2016, 2018; *Welker et al.* 2016; *Kordsmeyer et al.* 2019). Свою лепту в эту критику вносят также исследования, проведенные в неевропейских, в частности африканских, популяциях. Результаты этих работ указывают на тот факт, что внешность, в том числе и fWHR, может по-разному восприниматься в европейских и неевропейских (напр., африканских, азиатских или латиноамериканских) культурах (*Fiala et al.* 2022). Наши данные по рейтингам лиц мужчин масаев, представителей традиционной скотоводческой культуры Восточной Африки, говорят о том, что эксперты-масаи более высокие баллы по шкале “физическая сила” действительно отдавали мужчинам с более широкими лицами (*Butovskaya et al.* 2022). Однако в качестве более агрессивных те же эксперты достоверно чаще выделяли мужчин с узкими, более высокими (вытянутыми) лицами.

Наличие нескольких точек зрения и гипотез, касающихся связи индекса fWHR с выраженной морфологической и психологической маскулинностью, а также противоречивые результаты экспериментов подтолкнули нас к изучению на двух группах высокорисковых мужчин антропометрических особенностей лица в их связи с психологическими и морфо-функциональными особенностями. В наших предыдущих исследованиях представители экстремальных досуговых сообществ и опасных профессий демонстрировали статистически значимо большую физическую и психологическую маскулинность и заявляли о более раннем начале половой жизни в сравнении с контрольной группой (*Апалькова и др.* 2018).

В рамках настоящего исследования ожидалось, что будет обнаружена положительная связь относительных размеров нижней челюсти и fWHR с психологической и морфологической маскулинностью в группах мужчин, склонных к риску. В частности, мы предполагали, что антропометрические показатели лиц представителей экстремальных досуговых сообществ будут более маскулинными (относительные размеры нижней челюсти и fWHR у них будут выше); психологическая же маскулинность проявится в большей склонности к физической агрессии и враждебности (особенно в группе гонщиков).

Были поставлены следующие задачи:

1) оценить комплекс антропометрических показателей лица (лицевых индексов) гонщиков, альпинистов и контрольной группы;

2) описать форму лица гонщиков, альпинистов и контрольной выборки с использованием методов геометрической морфометрии; представить визуализацию лиц мужчин всех трех групп;

3) проанализировать и сравнить индекс массы тела, показатели физической силы и пальцевой индекс исследуемых групп;

4) сравнить психологические профили представителей трех групп по агрессии и склонности к риску.

Материалы и методы

Материалы для данной статьи были собраны в период с 2017 по 2021 гг. в Московской, Смоленской, Нижегородской областях и г. Тольятти во время про-

ведения этапов кубка России по автогонкам (гонщики; $n = 36$), в Республике Кабардино-Балкария на альпинистской базе “Безенги” (альпинисты; $n = 52$) и в г. Тула (контрольная группа студентов университета; $n = 56$). Общая выборка составила 144 человека. Возраст гонщиков варьировал от 18 до 43 лет (среднее = 29,75; ст. отклонение = 8,31), альпинистов – в сходных пределах, от 19 до 40 лет (среднее = 29,27; ст. отклонение = 5,52); представители контрольной выборки были моложе – от 17 до 22 лет (среднее = 18,98; ст. отклонение = 1,38).

Методы и приемы, использовавшиеся при проведении антропометрических измерений, получении антропометрических фотографий и демографических данных, для всех трех групп были идентичными. Все респонденты идентифицировали себя как русские.

Антропометрические измерения. Блок антропометрических и функциональных измерений включал следующие показатели: длина тела, масса тела, длины 2-го и 4-го пальцев на правой и левой руках, сила кистей рук.

Измерение длин 2-го и 4-го пальцев проводилось по методике Дж. Меннинга (*Manning, Taylor 2001*) с помощью электронного штангенциркуля с точностью 0.01 мм (компании Emil Lux GmbH & Co. KG). Каждый палец измеряли дважды для повышения точности результатов. Там, где наблюдалось несколько базальных гребней, измерения проводили по наиболее проксимальному. Индивиды, у которых были травмы костей и суставов второго или четвертого пальца или врожденные дефекты пальцев, были исключены из выборки. Измерение роста проводили с помощью антропометра (компании GPM DKSH), для измерения веса использовали весы-анализатор состава тела (BC-601, TANITA). На основании этих данных вычисляли индекс массы тела испытуемых. Мышечная сила кисти измерялась с помощью электронного динамометра (ДМЭР-120-0,5; диапазон измерений 2–120 даН).

Психологические тесты. Блок тестов включал опросник Басса – Перри на склонность к разным видам агрессии (*Buss, Perry 1992*) в переводе и адаптации М.Л. Бутовской с соавторами (*Бутовская и др. 2010*) и опросник Цукермана на склонность к риску (*Zuckerman et al. 1978; Zuckerman 1994; Егорова, Пьянкова 1992*).

Антропометрическая фотография. Анализ параметров лиц участников эксперимента проводился на основе фронтальных снимков, созданных по всем требованиям к стандартной антропометрической фотографии (*Farkas 1994*). В ходе исследования каждого испытуемого усаживали на стул, просили выпрямить спину и смотреть прямо в камеру, сохраняя нейтральное выражение лица. При необходимости голова участника выравнивалась экспериментатором в положение “франкфуртская горизонталь”. Съемка проводилась при дневном освещении с помощью цифрового фотоаппарата (фокусное расстояние 60 мм, расстояние до объекта 180 см). Положение фотоаппарата в вертикальной плоскости корректировалось перед съемкой каждого испытуемого таким образом, чтобы объект находился на уровне глаз.

Геометрическо-морфометрический анализ морфологии лица. Анализ морфологических особенностей лиц участников проводился методом геометрической морфометрии. Этот метод уже использовался нами в предыдущих исследованиях (*Butovskaya et al. 2018, 2022; Rostovtseva et al. 2020, 2022*). Первичная оцифровка фотографий, запечатлевших форму лица, проводилась по 70 точкам (36 общепринятых антропометрических точек и 34 так наз. полуточки), детально описывающим контуры частей лица (*Windhager et al. 2011*). Оцифровка фотографий проводилась в программе tpsDig2 2.17 (*Rohlf 2015*).

Впоследствии параметры лиц групп (альпинистов, гонщиков и студентов) сравнивались попарно, поэтому прокрустово совмещение (суперимпозиция)

полученных конфигураций проводилось отдельно для каждой пары групп. Суперимпозиция со скольжением полуточек была выполнена в программной среде R с использованием пакета “geomorph” (Adams et al. 2021). В наши задачи не входила оценка вклада флуктуирующей асимметрии, поэтому после проведения суперимпозиции со скольжением каждая конфигурация была симметризована относительно центральной вертикальной оси. Такая процедура позволяет нивелировать искажения двумерной проекции, связанные с небольшими поворотами головы в горизонтальной плоскости при съемке. Симметризация была выполнена в программной среде R с использованием базовых возможностей языка R и функции Дж. Клода (Claude 2008).

Параметры лиц альпинистов, гонщиков и студентов (контрольная выборка) сравнивались попарно с помощью программы tpsRegr 1.45 (Ibid.) методом многомерного регрессионного анализа. Координаты формы лиц были регрессированы на бинарную переменную, кодирующую две группы мужчин. Уровень статистической значимости результатов определялся с помощью перестановочного теста (10 тыс. перестановок) (Good 2000). Полученные результаты были визуализированы в формах деформационных решеток (программа tpsRegr 1.45) и морфов (программа tpsSuper 2.04) (Rohlf 2015).

Лицевые индексы. Шесть лицевых индексов были рассчитаны исходя из набора стандартных линейных размеров лица: 1) относительная ширина лица; 2) относительное выступание скул; 3) соотношение высот лица; 4) относительная ширина средней части лица (fWHR); 5) относительная ширина нижней челюсти; 6) относительная высота нижней челюсти (см.: Табл. 1). Расчет значений лицевых индексов проводился на основе координат точек лица после проведения процедуры прокрустова совмещения (суперимпозиции).

Результаты исследования

Морфометрический анализ лица. В рамках морфометрического анализа были проанализированы 144 фотографии и получены три модели средних конфигураций лиц: для гонщиков, альпинистов и контрольной выборки. Методом попарного сравнения этих конфигураций мы обнаружили, что лица представителей всех исследуемых групп значимо отличаются друг от друга. Различались формы лиц альпинистов и гонщиков ($N = 88$; 2,6% общей изменчивости; $p < 0,02$), гонщиков и представителей контрольной выборки ($N = 92$; 3,6% общей изменчивости; $p < 0,00$), альпинистов и представителей контрольной выборки ($N = 108$; 3,6% общей изменчивости; $p < 0,00$). На Рис. 1 результаты сравнения визуализированы в форме деформационных решеток, а на Рис. 2 представлены в портретной форме. Для легкости восприятия полученные различия преувеличены в 4 раза от среднего. Визуально у гонщиков более округлые лица, более тонкие губы и меньшие по размеру глаза, чем у альпинистов. Лица альпинистов имеют более выраженную квадратную форму, четко очерченную нижнюю челюсть и более полные губы. Обе группы экстремалов отличаются от контрольной выборки в целом более крупным и более высоким лицом, массивной нижней челюстью, тонкими губами и узким разрезом глаз.

Антропометрические показатели лица и тела. В силу того, что у некоторых респондентов были травмы пальцев, анализ антропометрических данных тела проводился на чуть меньшей выборке. В нее вошли 36 гонщиков, 51 альпинист и 53 студента (контрольная группа) – всего 140 человек.

В Табл. 1 представлены минимальные и максимальные значения, средние и стандартные отклонения по каждому признаку в каждой из трех групп.

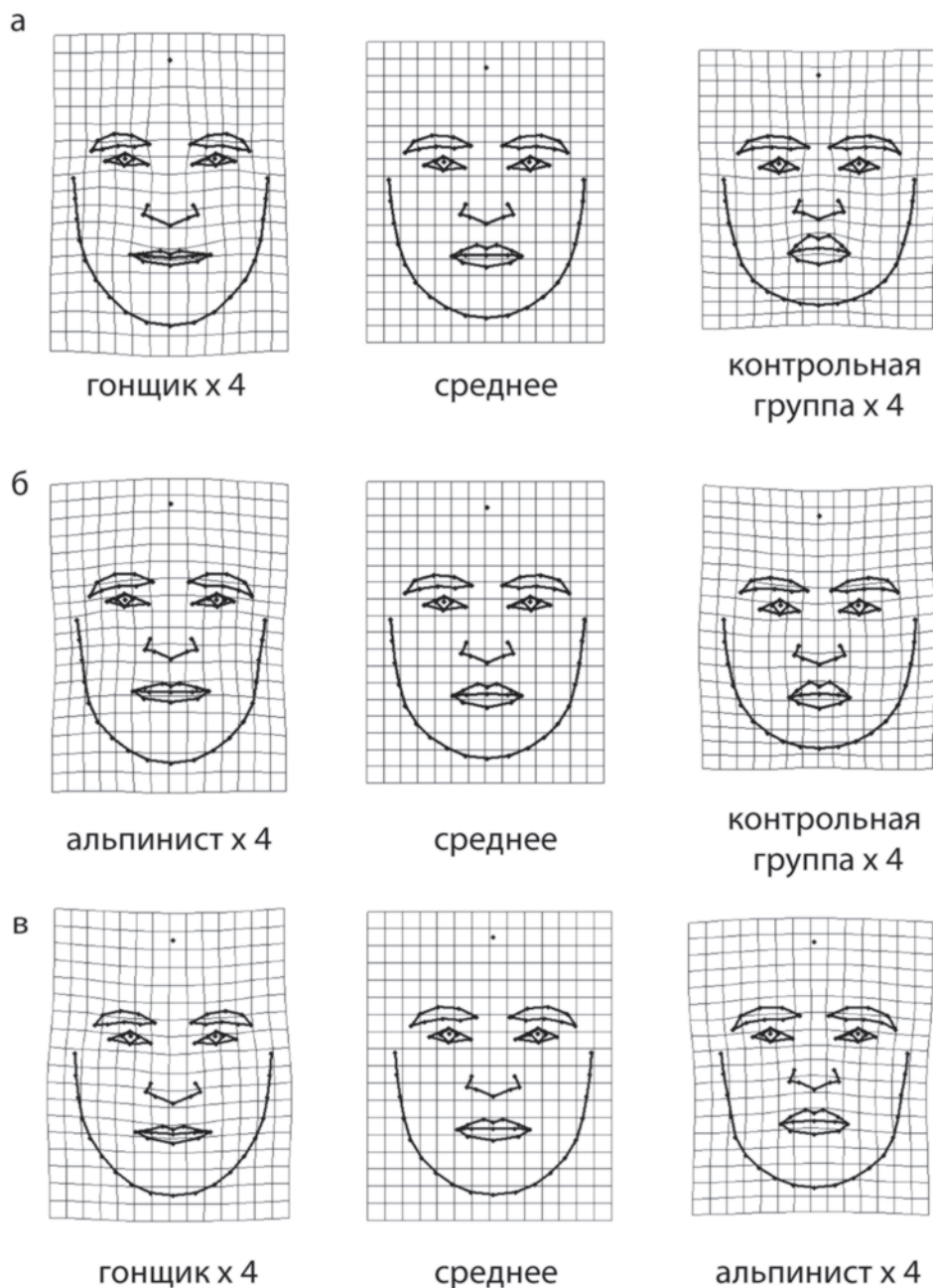


Рис. 1. Форма лица альпинистов, гонщиков и группы контроля в виде деформационных решеток

Примечание: Деформационные решетки, представляющие различия в форме лица между: а) гонщиками (слева) и контрольной группой (справа); б) альпинистами (слева) и контрольной группой (справа); в) гонщиками (слева) и альпинистами (справа). Решетки по центру являются средней формой лица по отношению к крайним вариантам. Для наглядности различия в форме между средним и крайними конфигурациями преувеличены в 4 раза.

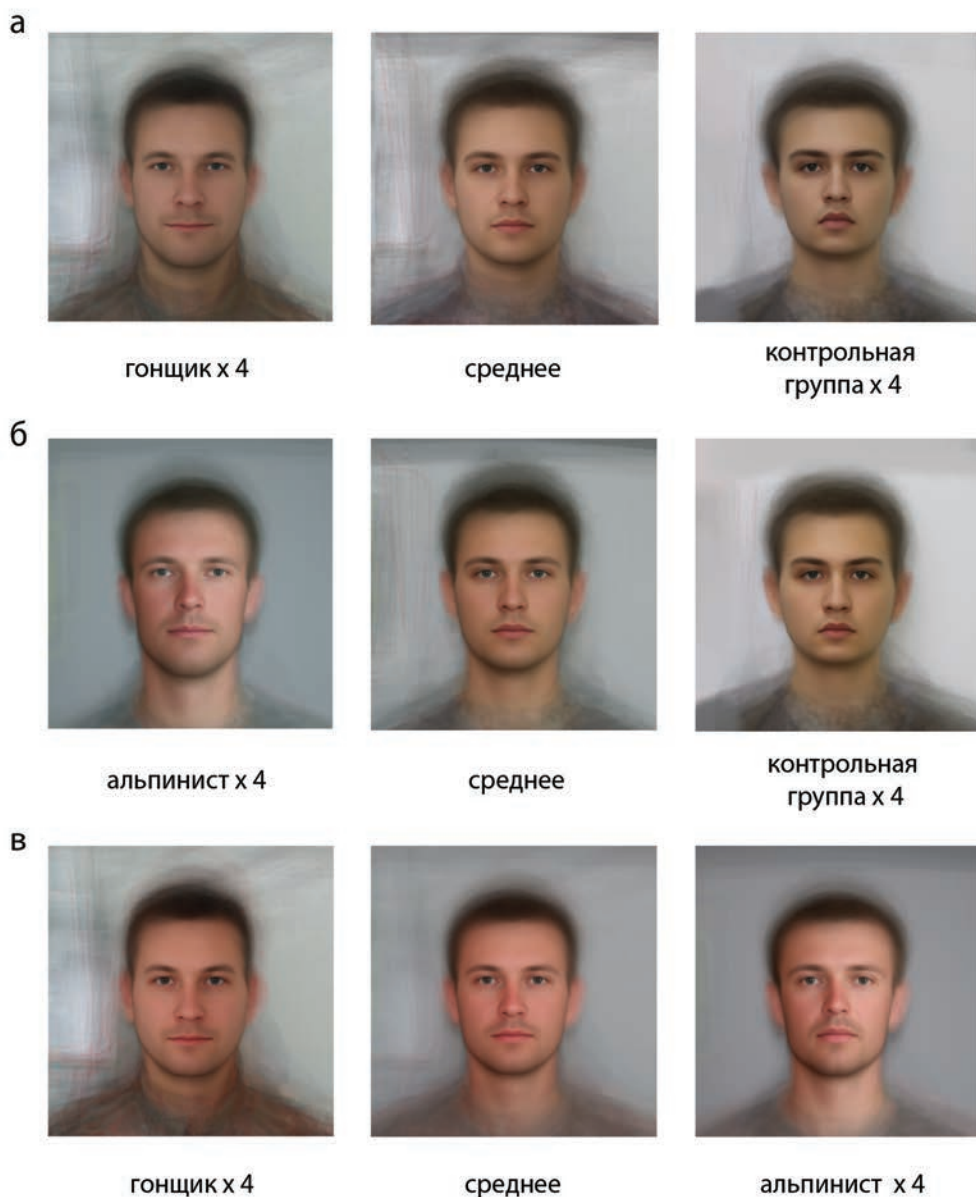


Рис. 2. Форма лица альпинистов, гонщиков и группы контроля в виде портретов

Примечание: Морфированные портретные изображения, представляющие различия в форме лица между: а) гонщиками (слева) и контрольной группой (справа); б) альпинистами (слева) и контрольной группой (справа); в) гонщиками (слева) и альпинистами (справа). Портреты по центру являются средней формой лица по отношению к крайним вариантам. Для наглядности различия в форме между средним и крайними конфигурациями преувеличены в 4 раза.

Таблица 1

**Средние значения и изменчивость по изученным признакам
лица и тела у гонщиков, альпинистов и группы контроля**

Группы	Признак	N	Мин.	Макс.	Среднее	Стандартное отклонение
Гонщики	Относительная ширина лица	36	0,99	1,32	1,163	0,073
	Относительное выступание скул	36	1,093	1,306	1,192	0,046
	Соотношение высот лица	36	0,580	0,710	0,647	0,035
	fWHR	36	1,818	2,340	2,106	0,116
	Относительная ширина нижней челюсти	36	1,810	3,020	2,505	0,289
	Относительная высота нижней челюсти	36	0,340	0,450	0,392	0,25
	ИМТ	36	17,20	31,52	23,252	3,124
	R2D4D	36	0,918	1,008	0,963	0,026
	L2D4D	35	0,923	1,028	0,971	0,0223
	RHGS	36	41,00	79,50	55,264	8,90
	LHGS	36	30,00	73,50	53,361	9,638
Альпинисты	Относительная ширина лица	52	1,010	1,300	1,170	0,065
	Относительное выступание скул	52	1,083	1,347	1,187	0,048
	Соотношение высот лица	52	0,610	0,690	0,646	0,022
	fWHR	52	1,792	2,475	2,165	0,137
	Относительная ширина нижней челюсти	52	1,990	2,950	2,481	0,247
	Относительная высота нижней челюсти	52	0,340	0,480	0,400	0,028
	ИМТ	51	18,72	30,19	23,43	2,73
	R2D4D	51	0,907	1,066	0,966	0,029
	L2D4D	51	0,914	1,049	0,970	0,029
	RHGS	51	35,00	75,50	51,314	8,175
	LHGS	51	35,50	65,50	47,804	6,090
Группа контроля	Относительная ширина лица	56	1,080	1,370	1,209	0,068
	Относительное выступание скул	56	1,103	1,310	1,200	0,0488
	Соотношение высот лица	56	0,590	0,690	0,643	0,021
	fWHR	56	1,896	2,745	2,225	0,158

Группа контроля	Относительная ширина нижней челюсти	56	2,050	3,290	2,604	0,264
	Относительная высота нижней челюсти	56	0,320	0,450	0,389	0,027
	ИМТ	53	16,90	32,50	23,157	3,396
	R2D4D	53	0,895	1,038	0,974	0,0308
	L2D4D	52	0,915	1,069	0,978	0,034
	RHGS	53	26,00	73,50	46,519	8,057
	LHGS	53	24,00	67,00	43,538	7,64

Примечание: все измерения лица проводились по фронтальным фотографиям. Относительная ширина лица: скуловой диаметр (zy-zy)/морфологическая высота лица (so-gn); относительное выступание скул: скуловой диаметр (zy-zy)/нижнечелюстной диаметр (go-go); соотношение высот лица: морфологическая высота лица (so-gn)/физиономическая высота лица (tri-gn); fWHR – относительная ширина средней части лица: скуловой диаметр (zy-zy)/высота средней части лица (верхнее веко – губной желобок); относительная ширина нижней челюсти: нижнечелюстной диаметр (go-go)/высота нижней челюсти (st-gn); относительная высота нижней челюсти: высота нижней челюсти (st-gn)/морфологическая высота лица (so-gn); ИМТ – индекс массы тела (кг/м²); R2D4D – пальцевый индекс правой руки: отношение длины второго пальца к длине четвертого пальца руки; L2D4D – пальцевый индекс левой руки; RHGS – сила кисти правой руки (даН; кгс); LHGS – сила кисти левой руки (даН; кгс).

Анализ различий между тремя выборками мужчин по значениям лицевых индексов проводился с помощью пошаговой бинарной логистической регрессии. В Табл. 2 представлены три модели (а, б, в), оценивающие, какие из шести лицевых индексов вносят значимый вклад в попарные различия (гонщики – контроль, альпинисты – контроль, гонщики – альпинисты). Гонщики отличались от представителей контрольной группы более низкими значениями относительной ширины средней части лица (fWHR) ($p < 0,001$) и при этом более высокими значениями относительной ширины лица ($p = 0,001$). В отличие от контрольной группы относительная высота нижней челюсти у гонщиков имела существенно более высокие значения ($p < 0,001$), что должно было бы привести к снижению относительной ширины лица у них. Однако этого не произошло из-за различий в толщине губ, которые у гонщиков оказались тоньше (Рис. 1 и 2), тем самым увеличив значение средней высоты лица по сравнению с группой контроля. Значения трех индексов, представленных в Табл. 2 (модель а), позволили предсказать групповую принадлежность мужчин (гонщики – контроль) с вероятностью 47,5%, что свидетельствует о ярко выраженных систематических различиях между исследованными группами именно по этим признакам.

У альпинистов по сравнению с контрольной группой статистически значимый вклад вносил только один из шести предикторов (лицевых индексов) – относительная ширина лица: у них она имела более низкие значения, чем в группе контроля ($p = 0,003$). Таким образом, лица у альпинистов были более узкими и высокими. Значения относительной ширины лица позволяли предсказать группу мужчин (альпинисты–контроль) с вероятностью 12%. Гонщики отличались от альпинистов более низкими значениями fWHR, однако этот результат был наименее выражен.

Таблица 2

Попарные различия по лицевым индексам между гонщиками, альпинистами и контрольной группой

	Зависимая переменная	Предикторы	B	Wald	df	p	R ²	P (мод.)
а	Гонщики (контроль)	Относительная ширина средней части лица (fWHR)	-33,88	17,70	1	<0,001	0,475	<0,001
		Относительная высота нижней челюсти	130,37	15,94	1	<0,001		
		Относительная ширина лица	43,51	11,57	1	0,001		
б	Альпинисты (контроль)	Относительная ширина лица	-9,64	8,85	1	0,003	0,120	0,002
в	Гонщики (альпинисты)	Относительная ширина средней части лица (fWHR)	-3,66	4,13	1	0,042	0,068	0,034

Примечание: представлены результаты пошаговой бинарной логистической регрессии, в которой определялись значимые предикторы (лицевые индексы) формы лица: а) гонщиков (значение 1) по сравнению с контрольной группой (значение 0); б) альпинистов (значение 1) по сравнению с контрольной группой (значение 0); в) гонщиков (значение 1) по сравнению с альпинистами (значение 0). В таблице представлены данные только по тем предикторам, которые вносили статистически значимый вклад в различия между рассматриваемыми группами. Определения предикторов представлены на Рис. 1. В – коэффициент регрессии, Wald – статистика Вальда, df – степени свободы, p – статистическая значимость предиктора, R² – коэффициент детерминации Нагелккеркса, P (мод.) – статистическая значимость модели.

Анализ показателей, связанных с характеристиками тела (индекс массы тела, пальцевой индекс и сила кисти) у мужчин из трех групп проводился с использованием однофакторного дисперсионного анализа (one-way ANOVA) (см.: Табл. 3). По индексу массы тела три группы не отличались между собой, однако важно заметить, что разброс значений был минимален в группе альпинистов и максимален в группе контроля (см.: Табл. 1). По пальцевым индексам группы также достоверно не различались (см.: Табл. 3). Тем не менее отметим, что минимальные средние значения пальцевых индексов выявлены у гонщиков, а максимальные в группе контроля (см.: Табл. 1). Достоверные различия трех групп выявлены по силе кисти на обеих руках (см.: Табл. 3), при этом максимальные средние значения отмечены у гонщиков, а минимальные в группе контроля (см.: Табл. 1). Гонщики и альпинисты отличались от студентов по силе кисти на правой (гонщики – контроль: $p = 0,0001$; альпинисты – контроль: $p = 0,006$) и левой (гонщики – контроль: $p = 0,0001$; альпинисты – контроль: $p = 0,008$) руках. Кроме того, гонщики отличались также и от альпинистов по силе кисти на левой руке (гонщики – альпинисты: $p = 0,012$).

Таблица 3

**Результаты однофакторного дисперсионного анализа
по различиям морфологических признаков тела у гонщиков,
альпинистов и группы контроля**

		Сумма ква- дратов	Степени свободы	Среднее ква- дратичное	F	P
ИМТ	between groups	1,978	2	0,989	0,103	0,902
	within groups	1314,120	137	9,592		
	Total	1316,099	139			
R2D4D	between groups	0,003	2	0,002	1,882	0,156
	within groups	0,115	137	0,001		
	Total	0,118	139			
L2D4D	between groups	0,002	2	0,001	0,914	0,404
	within groups	0,119	135	0,001		
	Total	0,120	137			
RHGS	between groups	1690,767	2	845,383	12,205	0,0001
	within groups	9489,205	137	69,264		
	Total	11179,971	139			
LHGS	between groups	2071,536	2	1035,768	17,431	0,0001
	within groups	8140,769	137	59,422		
		10212,305	139			

Примечание: ИМТ – индекс массы тела (кг/м²); R2D4D – пальцевой индекс правой руки: отношение длины второго пальца к длине четвертого пальца руки; L2D4D – пальцевой индекс левой руки; RHGS – сила кисти правой руки (даН; кгс); LHGS – сила кисти левой руки (даН; кгс). F – критерий Фишера; P – статистическая значимость. Жирным шрифтом выделены статистически значимые различия.

Психологические показатели: агрессия и склонность к риску. Данные психологических опросов были получены для 35 гонщиков, 51 альпиниста, 53 студента (контрольная выборка) по агрессии и 51 студента по склонности к риску (см.: Табл. 4).

Таблица 4

**Средние значения и изменчивость по самооценкам агрессии
и склонности к риску у гонщиков, альпинистов и группы контроля**

Группы		N	Мин.	Макс.	Среднее	Стандарт- ное откло- нение
Гонщики	An	35	10,00	29,00	16,229	5,042
	Pa	35	13,00	28,00	19,714	4,205
	H	35	10,00	35,00	20,029	6,723
	Va	35	7,00	71,00	15,943	10,183
	total agres	35	51,00	125,00	71,914	16,818
	Tas	35	1,00	10,00	6,057	2,449
	Es	35	2,00	10,00	5,171	2,479
	Dis	35	0,00	10,00	5,314	2,564

Гонщики	Bs	35	0,00	6,00	2,486	1,772
	risk_total	35	7,00	29,00	19,029	5,464
	valid n (listwise)	35				
Альпинисты	An	51	7,00	26,00	14,569	5,186
	Pa	51	10,00	35,00	22,02	5,255
	H	51	12,00	30,00	20,177	4,475
	Va	51	9,00	23,00	14,765	3,761
	total_agres	51	47,00	103,00	71,53	12,993
	Tas	51	2,00	10,00	7,902	1,982
	Es	51	1,00	9,00	5,588	2,099
	Dis	51	1,00	10,00	5,529	2,129
	Bs	51	0,00	8,00	3,569	1,803
	risk_total	51	10,00	34,00	22,588	5,682
	valid n (listwise)	51				
Группа кон- троля	An	53	7,00	28,00	15,811	5,353
	Pa	53	11,00	35,00	22,359	5,782
	H	53	12,00	37,00	23,208	5,975
	Va	53	7,00	23,00	14,585	3,687
	total_agres	53	46,00	116,00	75,962	15,616
	Tas	51	1,00	10,00	6,216	2,788
	Es	51	1,00	10,00	5,294	2,091
	Dis	51	1,00	9,00	5,373	1,822
	Bs	51	0,00	5,00	3,059	1,502
	risk_total	51	7,00	33,00	19,941	6,001

Примечание: an – гнев; pa – физическая агрессия; h – враждебность; va – вербальная агрессия; total_agres – общая агрессия; tas – острые ощущения и поиск приключений; es – поиск опыта; dis – расторможенность; bs – восприимчивость к скуке; risk_total – общий риск.

Сравнение средних по показателям лица и тела у мужчин из трех групп провели с использованием однофакторного дисперсионного анализа (см.: Табл. 5).

Таблица 5

**Результаты однофакторного дисперсионного анализа
по различиям психологических показателей у гонщиков,
альпинистов и группы контроля**

		Сумма ква- дратов	Степени свободы	Среднее ква- дратичное	F	P
	between groups	67,738	2	33,869	1,245	0,291
	within groups	3698,794	136	27,197		
	Total	3766,532	138			
pa	between groups	163,789	2	81,894	2,994	0,053
	within groups	3720,312	136	27,355		
	Total	3884,101	138			

h	between groups	313,806	2	156,903	4,855	0,009
	within groups	4395,100	136	32,317		
	Total	4708,906	138			
va	between groups	43,063	2	21,531	0,593	0,554
	within groups	4939,930	136	36,323		
	Total	4982,993	138			
total_agres	between groups	602,699	2	301,349	1,333	0,267
	within groups	30737,373	136	226,010		
	Total	31340,072	138			
tas	between groups	98,656	2	49,328	8,377	0,0001
	within groups	789,023	134	5,888		
	Total	887,679	136			
es	between groups	4,102	2	2,051	0,424	0,655
	within groups	647,913	134	4,835		
	Total	652,015	136			
dis	between groups	1,114	2	0,557	0,121	0,886
	within groups	616,170	134	4,598		
	Total	617,285	136			
bs	between groups	24,493	2	12,247	4,295	0,016
	within groups	382,076	134	2,851		
	Total	406,569	136			
risk_total	between groups	308,976	2	154,488	4,673	0,011
	within groups	4430,148	134	33,061		
	Total	4739,124	136			

Примечание: an – гнев; pa – физическая агрессия; h – враждебность; va – вербальная агрессия; total_agres – общая агрессия; tas – острые ощущения и поиск приключений; es – поиск опыта; dis – расторможенность; bs – восприимчивость к скуке; risk_total – общий риск; F – критерий Фишера; P – значимость. Жирным шрифтом выделены статистически значимые различия.

Пограничные значения получены были для шкалы “физическая агрессия”: гонщики демонстрировали самый низкий ее уровень (гонщики – альпинисты: $p = 0,04$; гонщики – контроль: $p = 0,018$), а показатели альпинистов не отличались от показателей группы контроля (см.: Табл. 3). Было установлено, что группы достоверно различаются по уровням: враждебность; острые ощущения и поиск приключений; восприимчивость к скуке; общий риск. Максимальные оценки по враждебности были получены для студентов (гонщики – контроль: $p = 0,007$; альпинисты – контроль: $p = 0,007$), тогда как гонщики по этому показателю не отличались от альпинистов (см.: Табл. 3). Максимальные баллы по субшкале “острые ощущения и поиск приключений” получены для альпинистов (альпинисты – гонщики: $p = 0,001$; альпинисты – контроль: $p = 0,001$), тогда как гонщики и студенты не отличались друг от друга. По восприимчивости к скуке альпинисты также лидировали, достоверно отличаясь от гонщиков ($p = 0,012$), а различия между гонщиками и группой контроля были недостоверными. По общему риску альпинисты превосходили две другие группы (альпинисты – гонщики: $p = 0,01$; альпинисты – контроль: $p = 0,031$), гонщики и студенты между собой не отличались на уровне достоверности.

Обсуждение результатов

Результаты проведенного анализа показали, что гонщики, альпинисты и студенты (группа контроля) мужского пола достоверно отличаются между собой по общей форме лица и лицевым индексам, а также по целому ряду физических и психологических характеристик.

Наши данные показали, что физические характеристики представителей изученных досуговых сообществ демонстрируют определенный набор отличий по сравнению с группой контроля. Хотя все выборки сходны по индексу массы тела, важно отметить, что для альпинистов разброс значений был минимален, а для студентов (контроль) максимален. Очевидно, что определенный профессиональный отбор по индексу массы тела все же имеет место, и есть основания полагать, что при увеличении размеров тестируемых выборок различия станут достоверными. Мы также не нашли достоверных различий между группами по пальцевым индексам на правой и левой руках, однако и в этом случае наблюдались четкие тенденции: индексы были несколько ниже у гонщиков и альпинистов по сравнению с группой контроля. Ранее уже было показано, что военные, альпинисты и ведущие спортсмены силовых видов спорта имели более низкие пальцевые индексы (*Бутовская и др.* 2010, 2011; *Апалькова и др.* 2018). Есть все основания полагать, что при увеличении размеров выборок, и эта тенденция станет достоверной. По силе кисти гонщики демонстрируют достоверно более высокие показатели, чем альпинисты и студенты (контроль). У гонщиков и альпинистов в целом отмечена большая сила кисти по сравнению с группой контроля, и эти данные также согласуются с результатами исследований представителей силовых видов спорта (*Бутовская и др.* 2010, 2011; *Апалькова и др.* 2018). Таким образом, материалы данного исследования в комплексе с результатами, полученными ранее, позволяют говорить, что мужчины, практикующие виды спорта и хобби, сопряженные с физическим риском, демонстрируют выраженные признаки физической маскулинности (мускульности тела).

Применение методов геометрической морфометрии позволило нам визуализировать обобщенную внешность мужчин трех изученных групп. Наши данные показывают, что гонщиков, альпинистов и студентов (контроль) можно различить визуально. Лица первых более округлые, с тонкими губами и небольшими глазами. Лица вторых имеют более выраженную квадратную форму, четко очерченную нижнюю челюсть и полные губы. При этом и те и другие в целом отличаются от мужчин контрольной выборки более крупным и высоким лицом, более тонкими губами и более низкими глазницами (более узким разрезом глаз). Все эти признаки свидетельствуют о большей маскулинности мужчин из данных досуговых сообществ по сравнению с контрольной группой. Вопреки ожиданиям, индекс ширины к высоте средней части лица (fWHR) оказался достоверно выше у студентов (контроль), чем у групп, практикующих рискованные хобби. При этом гонщики имели большие значения относительной высоты нижней челюсти.

В какой мере результаты нашего исследования согласуются с ранее выявленными тенденциями? Хотя в целом ряде экспериментов были получены данные, демонстрирующие положительную связь между высокими значениями индекса fWHR и такими характеристиками, как доминантность, физическая сила и склонность к агрессии (*Carré, McCormick 2008; Trebický et al. 2014; Zilioli et al. 2015; Haselhuhn et al. 2015; Krenn, Buehler 2019; Krenn, Meier 2018; MacDonell et al. 2018*), нами подобная связь не была выявлена. В этом плане наши выводы согласуются с результатами ряда других недавних работ (*Kosinski 2017; Butovskaya et al. 2018, 2022; Wang et al. 2019*). Не обнаружили мы и связи между пальцевым индексом и силой кисти, а также их связи с fWHR как для всей нашей выборки,

так и для отдельных групп (гонщики, альпинисты, студенты). Впрочем, как отмечают другие авторы, даже если такая связь и обнаруживается, ее никак нельзя отнести на счет общего эффекта, оказываемого андрогенами на развитие морфологических признаков лица и тела у мужчин (*Hodges-Simeon et al.* 2016, 2018; *Kordsmeyer et al.* 2019). Эти результаты заслуживают особого внимания, поскольку в антропологии сегодня ведется активная дискуссия о ценности для оценки специфических характеристик лица человека линейных размеров и индексов, вычисленных на их основе, и о необходимости перехода к описаниям и анализу общей формы лица методами геометрической морфометрии, обладающими большей информативностью и объективностью (*Schaefer et al.* 2009; *Windhager et al.* 2011; *Mitteroecker, Schaefer* 2022). Если в основе классической антропометрии (и биометрии в целом) лежат признаки, каждый из которых является отдельной независимой переменной, в геометрической морфометрии ситуация принципиально иная. Ни одна из координатных точек не может быть рассмотрена отдельно, независимо от других, а следовательно, анализ неизбежно носит многомерный характер. В нашем конкретном случае можно видеть, что общая форма лица демонстрирует большую связь с показателями физической маскулинности, чем индекс fWHR, широко используемый до настоящего времени в качестве индикатора лицевой маскулинности.

Наряду с описанием внешности, наши данные позволяют описать психологические профили мужчин, представителей двух досуговых сообществ, в сравнении с группой контроля. Важным представляется тот факт, что сами досуговые группы существенно различаются между собой по психологическим характеристикам, ассоциированным с агрессивностью и склонностью к риску. Вопреки нашим ожиданиям, максимальные самооценки по физической агрессии и враждебности были получены в группе контроля, а не в группе гонщиков. По склонности к риску вообще и по отдельным субшкалам в частности гонщики не выделялись на фоне студентов (группы контроля). Напротив, альпинисты были более склонны к поиску острых ощущений и приключений, более восприимчивы к скуке и в целом достоверно превосходили другие группы по желанию рисковать и стремлению к этим рискам. Предшествующие исследования показали, что успешные спортсмены силовых видов спорта, альпинисты и военные элитных подразделений характеризуются также более высокой экстравертностью и более низкими самооценками по нейротизму и гневу (*Бутовская и др.* 2010, 2011; *Апалькова и др.* 2018).

* * *

Таким образом, предыдущие и нынешние результаты позволяют заключить, что для лиц, профессионально сталкивающихся с риском или участвующих в рискованных досуговых видах деятельности, характерен более высокий уровень самоконтроля и психологической устойчивости по сравнению с контрольной группой. Такой поведенческий комплекс, возможно, имеет адаптивный смысл и является результатом отбора в ходе эволюции нашего вида: эти черты способствовали успешности мужчин в охоте на крупного зверя, были востребованы в условиях военных действий при конфликтах с соседними группами (*Бутовская* 2016; *Бутовская, Бужилова* 2016).

Вместе с тем данные, представленные в нынешней работе, в сочетании с выводами другого исследования (*Бутовская, Адам* 2022) позволяют предположить, что в рамках этого морфопсихотипа могут наблюдаться различия, сопряженные с сексуальным поведением и репродуктивными стратегиями в целом. В отличие от гонщиков, для альпинистов характерно повышение уровня тревожности (а так-

же кортизола) с возрастом. При общем сходстве морфологических показателей маскулинности гонщики и альпинисты существенно различаются по гормональному профилю, а именно по базовым уровням тестостерона и кортизола в слюне. По сравнению с кадровыми военными, для которых физический риск является частью профессии, представители досуговых сообществ более расположены к кратковременным сексуальным связям и в целом более склонны к промискуитетному сексуальному поведению и фантазированию на тему секса (Там же).

Подводя итоги данного исследования, отметим:

- гонщики, альпинисты и студенты (группа контроля) в целом отличались по своим характеристикам (морфологическим и психологическим) друг от друга;

- методы геометрической морфометрии, использованные нами, дали возможность четко визуализировать различия между группами по форме лица и продемонстрировали свою высокую эффективность в сравнительных исследованиях. Лица гонщиков оказались более округлыми, их отличали тонкие губы и небольшие глаза. Лица альпинистов имели более выраженную квадратную форму, четко очерченную нижнюю челюсть и более толстые губы. Отметим, что альпинисты и гонщики в целом как группа склонная к рискованному поведению отличались от мужчин контрольной выборки более крупным и высоким лицом, тонкими губами и низкими глазами. Таким образом, применение методов геометрической морфометрии позволило заключить, что мужчины из изученных досуговых сообществ были более маскулинными по сравнению с контрольной группой;

- представители досуговых сообществ, сопряженных с риском, обладают большей физической силой (сила кисти). Средние значения пальцевых индексов у гонщиков и альпинистов были ниже, чем у группы контроля, хотя различия не достигли в рамках данного исследования достоверных значений. Исходя из данных, полученных нами ранее (*Бутовская и др.* 2010, 2011; *Апалькова и др.* 2018), мы предполагаем, что при увеличении размеров сравниваемых выборок эти различия станут достоверными;

- сравнение психологических профилей представителей трех групп по агрессии и склонности к риску выявило различия между группами, практикующими рискованные хобби, и группой контроля. Было показано, что гонщики и альпинисты обладают лучшим самоконтролем и менее склонны к проявлениям физической агрессии и гнева по сравнению с представителями группы контроля. Вместе с тем гонщики отличаются от альпинистов по склонности к принятию рисков: альпинисты больше ориентированы на поиск риска и хуже переносят скуку и повседневную рутину.

Как и большинство эмпирических исследований, наша работа имеет ряд ограничений. Во-первых, это небольшой размер выборки по каждой из анализируемых групп. При увеличении численности представителей досуговых сообществ сделанные нами выводы могут быть уточнены. Во-вторых, использование лишь двух опросников для изучения самооценки (Басса – Перри – на склонность к разным видам агрессии; Цукермана – по поиску ощущений). Мы полагаем, что задействование дополнительных опросников, в частности ориентированных на выявление черт личности, эмпатию и выбор социо-сексуальных стратегий, позволит скорректировать общий портрет представителей этих досуговых сообществ и уточнить модели эволюции рискованного поведения человека.

Источники и материалы

Adams et al. 2021 – Adams D., Collyer M., Kaliontzopoulou A., Baken E. Geomorph: Software for Geometric Morphometric Analyses. R package version 3.3.2. 2021. <https://cran.r-project.org/package=geomorph>

Научная литература

- Апалькова Ю.И., Бронникова Н.К., Бутовская М.Л. Устойчивые сочетания морфо-функциональных и личностных характеристик у мужчин высокорисковых профессий // Вестник МГУ. Серия XXIII: Антропология. 2018. № 4. С. 67–76.
- Бутовская М.Л., Веселовская Е.В., Прудникова А.С. Модели био-социальной адаптации человека и их реализация в условиях индустриального общества // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 4. С. 143–154.
- Бутовская М.Л. и др. Морфо-функциональные и личностные характеристики мужчин спортсменов как модель адаптивных комплексов в палеореконструкциях // Вестник Московского университета. Серия XXIII: Антропология. 2011. № 2. С. 4–17.
- Бутовская М.Л. Универсальные морфо-психотипы человека: адаптация к условиям среды и оптимизация репродуктивного успеха // Вестник РФФИ. 2016. № 3 (91). С. 92–99.
- Бутовская М.Л., Адам Ю.И. Рискованное поведение как адаптивная стратегия мужчин, их морфофизиологические профили и связь с репродуктивным успехом в современном обществе // Этнографическое обозрение. 2022. № 4. С. 209–227.
- Бутовская М.Л., Бужилова А.П. Морфо-психологические комплексы как эволюционно стабильные стратегии человека в прошлом и настоящем // Труды Отделения историко-филологических наук 2015 / Под ред. В.А. Тишкова. М.: Наука, 2016. С. 94–117.
- Егорова М.С., Пьянкова С.Д. Поиск ощущений и особенности личностной сферы // Актуальные проблемы психологической службы: теория и практика: сборник материалов международной конференции (Одесса, 8–9 сентября). Т. 2. Одесса, 1992. С. 140–143.
- Baker M.D.Jr., Maner J.K. Risk-Taking as a Situationally Sensitive Male Mating Strategy // Evolution and Human Behavior. 2008. Vol. 29. P. 391–395.
- Bird B.M. et al. Does the Facial Width-To-Height Ratio Map onto Variability in Men's Testosterone Concentrations? // Evolution and Human Behavior. 2016. Vol. 37 (5). P. 392–398.
- Boyer T.W. The Development of Risk-Taking: A Multi-Perspective Review // Developmental Review. 2006. Vol. 26 (3). P. 291–345.
- Brown M. et al. Contextual Factors that Heighten Interest in Coalitional Alliances with Men Possessing Formidable Facial Structures in the United States // Evolution and Human Behavior. 2022. Vol. 43 (1). P. 275–283.
- Buss D.M. The Evolution of Desire: Strategies of Human Mating. N.Y.: Basic Books, 1994.
- Buss A.H., Perry M. The Aggression Questionnaire // Journal of Personality and Social Psychology. 1992. Vol. 633. P. 452–459.
- Butovskaya M.L. et al. Associations of Physical Strength with Facial Shape in an African Pastoralist Society, the Maasai of Northern Tanzania // PLoS One. 2018. Vol. 13 (5). P. e0197738.
- Butovskaya M.L. et al. Facial Cues to Physical Strength Increase Attractiveness but Decrease Aggressiveness Assessments in Male Maasai of Northern Tanzania // Evolution and Human Behavior. 2022. Vol. 43 (2). P. 115–121.
- Byrnes J.P., Miller D.C., Schafer W.D. Gender Differences in Risk-Taking: A Meta-Analysis // Psychological Bulletin. 1999. Vol. 125. P. 367–383.
- Carré J.M., McCormick C.M. In Your Face: Facial Metrics Predict Aggressive Behaviour in the Laboratory and in Varsity and Professional Hockey Players // Proceedings of the Royal Society of London B. 2008. Vol. 275. P. 2651–2656.
- Claude J. Morphometrics with R. N.Y.: Springer, 2008.

- Farkas L.G.* (ed.) *Anthropometry of the Head and Face*. Baltimore: Lippincott Williams & Wilkins, 1994.
- Fiala V. et al.* Africans and Europeans Differ in Their Facial Perception of Dominance and Sex-Typicality: A Multidimensional Bayesian Approach // *Scientific Reports*. 2022. Vol. 12 (1). P. 1–15.
- Good P.* *Permutation Tests: A Practical Guide to Resampling Methods for Testing Hypotheses*. N.Y.: Springer-Verlag, 2000.
- Haselhuhn M.P., Ormiston M.E., Wong E.M.* Men's Facial Width-To-Height Ratio Predicts Aggression: A Meta-Analysis // *PLoS One*. 2015. Vol. 10 (4). P. e0122637. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0122637>
- Hodges-Simeon C.R. et al.* Facial Width-To-Height Ratio (fWHR) Is Not Associated with Adolescent Testosterone Levels // *PLoS One*. 2016. Vol. 11 (4). P. e0153083.
- Hodges-Simeon C.R. et al.* Response: Commentary: Facial Width-To-Height Ratio (fWHR) Is Not Associated with Adolescent Testosterone Levels // *Frontiers in Psychology*. 2018. No. 9. P. 160.
- Kajonius P., Eldblom H.* Facial Width-To-Height Ratio as a Cue of Threat: An Initial Event-Related Potential Study // *International Journal of Psychological and Brain Sciences*. 2020. Vol. 5 (1). P. 1–4. <https://doi.org/10.11648/j.ijpbs.20200501.11>
- Kasielska-Trojan A., Stabryła P., Antoszewski B.* Can Body Proportions Serve as a Predictor of Risk-Taking Behaviours in Women and Men? // *Journal of Biosocial Science*. 2017. Vol. 49 (5). P. 567–577.
- Kelly S., Dunbar R.* Who Dares, Wins: Heroism versus Altruism in Women's Mate Choice // *Human Nature*. 2001. No. 12. P. 89–105. <https://doi.org/10.1007/s12110-001-1018-6>
- Kordsmeyer T.L. et al.* Further Evidence that Facial Width-To-Height Ratio and Global Facial Masculinity Are Not Positively Associated with Testosterone Levels // *Adaptive Human Behavior and Physiology*. 2019. Vol. 5 (2). P. 117–130.
- Kosinski M.* Facial Width-To-Height Ratio Does Not Predict Self-Reported Behavioral Tendencies // *Psychological Science*. 2017. Vol. 28 (11). P. 1675–1682. <https://doi.org/10.1177/0956797617716929>
- Krenn B., Buehler C.* Facial Features and Unethical Behavior – Doped Athletes Show Higher Facial Width-To-Height Ratios than Non-Doping Sanctioned Athletes // *PLoS One*. 2019. Vol. 14 (10). P. e0224472. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0224472>
- Krenn B., Meier J.* Does Facial Width-To-Height Ratio Predict Aggressive Behavior in Association Football? // *Evolutionary Psychology*. 2018. Vol. 16 (4). P. 1474704918818590. <https://doi.org/10.1177/1474704918818590>
- MacDonell E.T., Geniole S.N., McCormick C.M.* Force versus Fury: Sex Differences in the Relationships among Physical and Psychological Threat Potential, the Facial Width-To-Height Ratio, and Judgements of Aggressiveness // *Aggressive Behavior*. 2018. Vol. 44 (5). P. 512–523.
- Manning J.T., Taylor R.P.* Second to Fourth Digit Ratio and Ability in Sport: Implications for Sexual in Humans // *Evolution and Human Behavior*. 2001. Vol. 22. P. 61–69.
- Merlhiot G. et al.* Facial Width-to-Height Ratio Underlies Perceived Dominance on Facial Emotional Expressions // *Personality and Individual Differences*. 2021. Vol. 172. P. 110583. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2020.110583>
- Mitteroecker P., Schaefer K.* Thirty Years of Geometric Morphometrics: Achievements, Challenges, and the Ongoing Quest for Biological Meaningfulness // *Yearbook Biological Anthropology*. 2022. No. 178 (Suppl. 74). P. 181–210. <https://doi.org/10.1002/ajpa.24531>
- Nicolaou N., Patel P.C., Wolfe M.T.* Testosterone and Tendency to Engage in Self-Employment // *Management Science*. 2017. Vol. 64 (4). P. 1825–1841.

- Rohlf F.J. The tps Series of Software // *Hystrix*. 2015. Vol. 26 (1). P. 1–4. <https://doi.org/10.4404/hystrix-26.1-11264>
- Rostovtseva V.V. et al. Sexual Dimorphism in Facial Shape of Modern Buryats of Southern Siberia // *American Journal of Human Biology*. 2020. Vol. 33 (2). P. e23458.
- Rostovtseva V.V., Mezentseva A.A., Butovskaya M.L. Perception of Emergent Leaders' Faces and Evolution of Social Cheating: Cross-Cultural Experiments // *Evolutionary Psychology*. 2022. Vol. 20 (1). P. 14747049221081733.
- Schaefer K. et al. Psychomorphospace – From Biology to Perception, and Back: Towards an Integrated Quantification of Facial Form Variation // *Biological Theory*. 2009. Vol. 4 (1). P. 98–106.
- Trębický V. et al. Further Evidence for Links between Facial Width-To-Height Ratio and Fighting Success: Commentary on Zilioli et al. (2014) // *Aggressive Behavior*. 2015. Vol. 41 (4). P. 331–334. <https://doi.org/10.1002/ab.21559>
- Wang D. et al. A Case of Evolutionary Mismatch? Why Facial Width-To-Height Ratio May Not Predict Behavioral Tendencies // *Psychological Science*. 2019. Vol. 30 (7). P. 1074–1081.
- Welker K.M., Bird B.M., Arnocky S. Commentary: Facial Width-To-Height Ratio (fWHR) is Not Associated with Adolescent Testosterone Levels // *Frontiers in Psychology*. 2016. No. 7. P. 1745.
- Wilson M., Daly M. Competitiveness, Risk Taking and Violence: The Young Male Syndrome // *Ethology and Sociobiology*. 1985. No. 6. P. 59–73.
- Windhager S., Schaefer K., Fink B. Geometric Morphometrics of Male Facial Shape in Relation to Physical Strength and Perceived Attractiveness, Dominance, and Masculinity // *American Journal of Human Biology*. 2011. Vol. 23 (6). P. 805–814. <https://doi.org/10.1002/ajhb.21219>
- Zilioli S. et al. Face of a Fighter: Bizygomatic Width as a Cue of Formidability // *Aggressive Behavior*. 2015. Vol. 41 (4). P. 322–330. <https://doi.org/10.1002/ab.21544>
- Zuckerman M. Behavioral Expressions and Biosocial Bases of Sensation Seeking. N.Y.: Cambridge University Press, 1994.
- Zuckerman M., Eysenck S.B., Eysenck H.J. Sensation Seeking in England and America: Cross-Cultural, Age, And Sex Comparisons // *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 1978. Vol. 46. No. 1. P. 139–149.

Research Article

Butovskaya, M.L., Y.I. Adam, A.A. Mezentseva, and V.V. Rostovtseva. Men Who Practice Risky Hobbies Are More Physically Masculine [Muzhchiny, praktikuishchie riskovannye khobbi, otlichaiutsia bol'shei fizicheskoi maskulinnost'iu]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 199–221. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020100> EDN: RJVTTK ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Marina Butovskaya | <https://orcid.org/0000-0002-5528-0519> | marina.butovskaya@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Yulia Adam | <https://orcid.org/0000-0003-3839-8360> | julia.apalkova@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Anna Mezentseva | <https://orcid.org/0000-0001-6149-8971> | khatsenkova@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Victoria Rostovtseva | <https://orcid.org/0000-0002-1846-9865> | victoria.v.rostovtseva@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

risk-taking, prenatal androgenization, facial shape, geometric morphometrics, masculinity

Abstract

The aim of the study was to investigate specific morphological and psychological characteristics of representatives of leisure communities focused on taking high risks, compared to the control group of men. We studied facial and body anthropometric parameters – presumable markers of prenatal androgenization and masculinization – as well as the tendency to search for sensations and aggression in race car drivers ($n=36$), alpinists ($n=52$) and students ($n=56$). We were also interested in possible associations between the studied morphological and psychological parameters. It was revealed that the faces of the representatives of all three groups differed significantly in the facial shape. All three groups differed from each other in the fWHR index (the bizygomatic width/the height of the middle part of the face), with the race drivers having the lowest values and the highest for the controls. Race drivers differed significantly from controls in the relative lower jaw height. The maximum average values for the handgrip strength on both hands were noted in the race drivers, and the minimum in the control. We did not find significant differences in the digit ratio on the right and left hands between the groups. The result of the analysis of psychological profiles showed that alpinists are more prone to risk and sensation seeking, as well as more sensitive to the monotonous daily activities compared to race drivers and the control group, while the maximum level of hostility was found for the control group.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261>
[grant no. 20-09-00139]

References

- Apalkova, Y.I., N.K. Bronnikova, and M.L. Butovskaya. 2018. Ustoichivye sochetaniia morfo-funktional'nykh i lichnostnykh kharakteristik u muzhchin vysokoriskovykh professii [Stable Combinations of Morpho-Functional and Personal Characteristics in Men of High-Risk Professions]. *Vestnik MGU. Seriya XXIII: Antropologiya* 4: 67–76.
- Baker, M.D.Jr., and J.K. Maner. 2008. Risk-Taking as a Situationally Sensitive Male Mating Strategy. *Evolution and Human Behavior* 29: 391–395.
- Bird, B.M., et al. 2016. Does the Facial Width-To-Height Ratio Map onto Variability in Men's Testosterone Concentrations? *Evolution and Human Behavior* 37 (5): 392–398.
- Boyer, T.W. 2006. The Development of Risk-Taking: A Multi-Perspective Review. *Developmental Review* 26 (3): 291–345.
- Brown, M., et al. 2022. Contextual Factors that Heighten Interest in Coalitional Alliances with Men Possessing Formidable Facial Structures in the United States. *Evolution and Human Behavior* 43 (1): 275–283.

- Buss, D.M. 1994. *The Evolution of Desire: Strategies of Human Mating*. New York: Basic Books.
- Butovskaya, M.L., E.V. Veselovskaya, and A.V. Prudnikova. 2010. Models of Man's Biosocial Adaptation in an Industrial Society. *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia* 38 (4): 143–154.
- Butovskaya, M.L. 2016. Universal'nye morfo-psikhotipy cheloveka: adaptatsiia k usloviyam sredi i optimizatsiia reproduktivnogo uspekha [Universal Morpho-Psychotypes of a Person: Adaptation to Environmental Conditions and Optimization of Reproductive Success]. *Vestnik RFFI* 3 (91): 92–99.
- Butovskaya, M.L., and A.P. Buzhilova. 2016. Morfo-psikhologicheskie komplekсы как evoliutsionno stabil'nye strategii cheloveka v proshlom i nastoiashchem [Morphopsychological Complexes as Evolutionary Stable Human Strategies in the Past and Now]. In *Trudy Otdeleniia istoriko-filologicheskikh nauk 2015* [Papers of the Historical and Philological Scholarly Department of the Russian Academy of Sciences 2015], edited by V.A. Tishkov, 94–117. Moscow: Nauka.
- Butovskaya, M.L., and Y.I. Adam. 2022. Riskovannoe povedenie kak adaptivnaia strategiiia muzhchin, ikh morfofiziologicheskie profili i sviaz' s reproduktivnym uspekham v sovremennom obshchestve [Risky Behavior as an Adaptive Strategy of Men, Their Morphophysiological Profiles and Connection with Reproductive Success in Modern Society]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 209–227.
- Butovskaya, M.L., et al. 2011. Morfo-funktsional'nye i lichnostnye kharakteristiki muzhchinsportsmenovkakmodel'adaptivnykhkompleksovpaleorekonstruktsiiakh [Morpho-Functional and Personal Characteristics of Male Athletes as a Model of Adaptive Complexes in Paleoreconstructions]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serii XXIII, Antropologiya* 2: 4–17.
- Butovskaya, M.L., et al. 2018. Associations of Physical Strength with Facial Shape in an African Pastoralist Society, the Maasai of Northern Tanzania. *PLoS One* 13 (5): e0197738.
- Butovskaya, M.L., et al. 2022. Facial Cues to Physical Strength Increase Attractiveness but Decrease Aggressiveness Assessments in Male Maasai of Northern Tanzania. *Evolution and Human Behavior* 43 (2): 115–121.
- Buss, A.H., and M. Perry. 1992. The Aggression Questionnaire. *Journal of Personality and Social Psychology* 63: 452–459.
- Byrnes, J.P., D.C. Miller, and W.D. Schafer. 1999. Gender Differences in Risk-Taking: A Meta-Analysis. *Psychological Bulletin* 125: 367–383.
- Carré, J.M., and C.M. McCormick. 2008. In Your Face: Facial Metrics Predict Aggressive Behaviour in the Laboratory and in Varsity and Professional Hockey Players. *Proceedings of the Royal Society of London B* 275: 2651–2656.
- Claude, J. 2008. *Morphometrics with R*. New York: Springer.
- Egorova, M.S., and S.D. Piankova. 1992. Poisk oshchushchenii i osobennosti lichnostnoi sfery [Sensation Seeking and Features of the Personality]. *Aktual'nye problemy psikhologicheskoi sluzhby: teoriia i praktika: sbornik materialov mezhdunarodnoi konferentsii (Odessa, 8–9 sentiabria)* [Actual Problems of Psychological Service: Theory and Practice: Materials of the International Conference (Odessa, 8–9 of September)], 2: 140–143. Odessa.
- Farkas, L.G., ed. 1994. *Anthropometry of the Head and Face*. Baltimore: Lippincott Williams & Wilkins.
- Fiala, V., et al. 2022. Africans and Europeans Differ in Their Facial Perception of Dominance and Sex-Typicality: A Multidimensional Bayesian Approach. *Scientific Reports* 12 (1): 1–15.
- Good, P. 2000. *Permutation Tests: A Practical Guide to Resampling Methods for Testing Hypotheses*. New York: Springer-Verlag.

- Haselhuhn, M.P., M.E. Ormiston, and E.M. Wong. 2015. Men's Facial Width-To-Height Ratio Predicts Aggression: A Meta-Analysis. *PLoS One* 10 (4): e0122637. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0122637>.
- Hodges-Simeon, C.R., et al. 2016. Facial Width-To-Height Ratio (fWHR) Is Not Associated with Adolescent Testosterone Levels. *PLoS One* 11 (4): e0153083.
- Hodges-Simeon, C.R., et al. 2018. Response: Commentary: Facial Width-To-Height Ratio (fWHR) Is Not Associated with Adolescent Testosterone Levels. *Frontiers in Psychology* 9: 160.
- Kajonius, P., and H. Eldblom. 2020. Facial Width-To-Height Ratio as a Cue of Threat: An Initial Event-Related Potential Study. *International Journal of Psychological and Brain Sciences* 5 (1): 1–4. <https://doi.org/10.11648/j.ijpbs.20200501.11>
- Kasielska-Trojan, A., P. Stabryła, and B. Antoszewski. 2017. Can Body Proportions Serve as a Predictor of Risk-Taking Behaviours in Women and Men? *Journal of Biosocial Science* 49 (5): 567–577.
- Kelly, S., and R. Dunbar. 2001. Who Dares, Wins: Heroism versus Altruism in Women's Mate Choice. *Human Nature* 12: 89–105. <https://doi.org/10.1007/s12110-001-1018-6>
- Kordmeyer, T.L., et al. 2019. Further Evidence that Facial Width-To-Height Ratio and Global Facial Masculinity Are Not Positively Associated with Testosterone Levels. *Adaptive Human Behavior and Physiology* 5 (2): 117–130.
- Kosinski, M. 2017. Facial Width-To-Height Ratio Does Not Predict Self-Reported Behavioral Tendencies. *Psychological Science* 28 (11): 1675–1682. <https://doi.org/10.1177/0956797617716929>
- Krenn B., and C. Buehler. 2019. Facial Features and Unethical Behavior – Doped Athletes Show Higher Facial Width-To-Height Ratios than Non-Doping Sanctioned Athletes. *PLoS One* 14 (10): e0224472. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0224472>
- Krenn, B., and J. Meier. 2018. Does Facial Width-To-Height Ratio Predict Aggressive Behavior in Association Football? *Evolutionary Psychology* 16 (4): 1474704918818590. <https://doi.org/10.1177/1474704918818590>
- MacDonell, E.T., S.N. Geniole, and C.M. McCormick. 2018. Force versus Fury: Sex Differences in the Relationships among Physical and Psychological Threat Potential, the Facial Width-To-Height Ratio, and Judgements of Aggressiveness. *Aggressive Behavior* 44 (5): 512–523.
- Manning, J.T., and R.P. Taylor. 2001. Second to Fourth Digit Ratio and Ability in Sport: Implications for Sexual in Humans. *Evolution and Human Behavior* 22: 61–69.
- Merlhiot, G., et al. 2021. Facial Width-to-Height Ratio Underlies Perceived Dominance on Facial Emotional Expressions. *Personality and Individual Differences* 172: 110583. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2020.110583>
- Mitteroecker, P., and K. Schaefer. 2022. Thirty Years of Geometric Morphometrics: Achievements, Challenges, and the Ongoing Quest for Biological Meaningfulness. *Yearbook Biological Anthropology* 178 (Suppl. 74): 181–210. <https://doi.org/10.1002/ajpa.24531>
- Nicolaou, N., P.C. Patel, and M.T. Wolfe. 2017. Testosterone and Tendency to Engage in Self-Employment. *Management Science* 64 (4): 1825–1841.
- Rohlf, F.J. 2015. The tps Series of Software. *Hystrix* 26 (1): 1–4. <https://doi.org/10.4404/hystrix-26.1-11264>
- Rostovtseva, V.V., et al. 2020. Sexual Dimorphism in Facial Shape of Modern Buryats of Southern Siberia. *American Journal of Human Biology* 33 (2): e23458.
- Rostovtseva, V.V., A.A. Mezentseva, and M.L. Butovskaya. 2022. Perception of Emergent Leaders' Faces and Evolution of Social Cheating: Cross-Cultural Experiments. *Evolutionary Psychology* 20 (1): 14747049221081733.

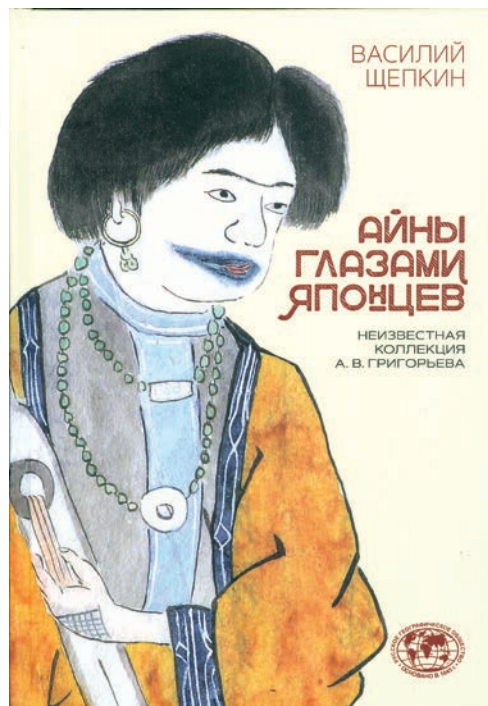
- Schaefer, K., et al. 2009. Psychomorphospace – From Biology to Perception, and Back: Towards an Integrated Quantification of Facial Form Variation. *Biological Theory* 4 (1): 98–106.
- Třebický, V., et al. 2015. Further Evidence for Links between Facial Width-To-Height Ratio and Fighting Success: Commentary on Zilioli et al. (2014). *Aggressive Behavior* 41 (4): 331–334. <https://doi.org/10.1002/ab.21559>
- Wang, D., et al. 2019. A Case of Evolutionary Mismatch? Why Facial Width-To-Height Ratio May Not Predict Behavioral Tendencies. *Psychological Science* 30 (7): 1074–1081.
- Welker, K.M., B.M. Bird, and S. Arnocky. 2016. Commentary: Facial Width-To-Height Ratio (fWHR) is Not Associated with Adolescent Testosterone Levels. *Frontiers in Psychology* 7: 1745.
- Wilson, M., and M. Daly. 1985. Competitiveness, Risk Taking and Violence: The Young Male Syndrome. *Ethology and Sociobiology* 6: 59–73.
- Windhager, S., K. Schaefer, and B. Fink. 2011. Geometric Morphometrics of Male Facial Shape in Relation to Physical Strength and Perceived Attractiveness, Dominance, and Masculinity. *American Journal of Human Biology* 23 (6): 805–814. <https://doi.org/10.1002/ajhb.21219>
- Zilioli, S., et al. 2015. Face of a Fighter: Bizygomatic Width as a Cue of Formidability. *Aggressive Behavior* 41 (4): 322–330. <https://doi.org/10.1002/ab.21544>
- Zuckerman, M. 1994. *Behavioral Expressions and Biosocial Bases of Sensation Seeking*. New York: Cambridge University Press.
- Zuckerman, M., S.B. Eysenck, and H.J. Eysenck. 1978. Sensation Seeking in England and America: Cross-Cultural, Age, And Sex Comparisons. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 46 (1): 139–149.

КРИТИКА, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

**НЕИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ ЖИЗНИ АЙНОВ
(РЕЦ. НА: ЩЕПКИН В.В. АЙНЫ ГЛАЗАМИ ЯПОНЦЕВ:
НЕИЗВЕСТНАЯ КОЛЛЕКЦИЯ А.В. ГРИГОРЬЕВА.
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ: АРКА, 2022. 302 С., ИЛЛ.)**

М.В. Осипова

Марина Викторовна Осипова | <https://orcid.org/0000-0001-9486-1861> | ainu07@mail.ru | к. и. н., доцент, старший научный сотрудник отдела этнографии Сибири | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)



Этническая история айнов, которые в прежние времена населяли Курильские и Японские острова, юг Сахалина, а также южную оконечность п-ва Камчатка и отдельные районы Нижнего Амура, вызывает непрекращающийся интерес ученых, политиков, общественности. Но чем больше поступает сведений об этом народе, тем больше возникает вопросов у читательской аудитории. Выход в свет очередного труда к. и. н., сотрудника Института восточных рукописей Василия Владимировича Щепкина, исследователя и популяризатора истории и культуры этого коренного малочисленного народа, можно считать событием в современном отечественном айноведении. В книге даны ответы на многие вопросы относительно жизнедеятельности айнов в XVIII–XIX вв. Это издание стало логическим продолжением предыдущих работ автора, таких как “Хигаси Эдзо Ико (Свод материа-

Рецензия поступила 26.01.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 01.02.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Осипова М.В. Неизвестные страницы жизни айнов (рец. на: Щепкин В.В. Айны глазами японцев: неизвестная коллекция А.В. Григорьева. СПб.: Арка, 2022) // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 222–226. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020112> EDN: RMLLXT

Osipova, M. V. 2023. Neizvestnye stranitsy zhizni ainov [Unknown Pages from the Life of the Ainu]: A Review of *Ainu glazami yaponcev: neizvestnaia kollektsiia A.V. Grigor'ieva* [Ainu through the Eyes of the Japanese: An Unknown Collection by Alexander Grigoriev], by V.V. Shchepkin. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 222–226. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020112> EDN: RMLLXT

лов о восточных айнах)” (2013 г.), “Северный ветер: Россия и айны в Японии XVIII века” (2017 г.). На сегодняшний день, несмотря на обширную отечественную литературу по айнскому вопросу, ощущается существенный недостаток переведенных с японского на русский язык источников XVIII–XIX вв. Работы В.В. Щепкина восполняют этот пробел.

Открывает книгу предисловие, в котором автор объясняет свой интерес к незапланированной экспедиции секретаря РГО А.В. Григорьева в Японию и привезенным из этого путешествия коллекциям и обозначает стоящие перед ним задачи: ответить на вопрос о причинах, побудивших обратить внимание на айнов (коренных жителей о-ва Хоккайдо) японских чиновников и ученых прошлых столетий, а также опубликовать переводы их рукописей на русский язык, пополнив тем самым источниковую базу российского айноведения. Исходя из этих задач, была определена структура монографии: предисловие, две главы, тексты переводов на русский язык произведений японских авторов, послесловие, обязательный для таких работ список источников и литературы, а также указатели имен и географических названий. Отрадно, что В.В. Щепкин не забыл назвать имена японских и российских коллег, оказавших ему неоценимую помощь в написании этого труда. Сразу стоит оговориться, что рецензируемая монография предоставляет в распоряжение научной общественности богатый уникальный материал по истории и культуре айнов, который будет интересен и обычному читателю.

В монографии можно выделить три взаимосвязанных части – это две главы и раздел, содержащий переводы текстов японских авторов. Первая глава “Незапланированная экспедиция: А.В. Григорьев в Японии” явилась результатом тщательной обработки В.В. Щепкиным архивных и литературных материалов об исследовательской деятельности действительного члена и секретаря РГО. К тому времени А.В. Григорьев был больше известен как участник экспедиции в северные широты, собиратель коллекций растений, морских животных, археологических артефактов, как специалист в изучении плотности воды и ведении метеорологических наблюдений во время своего пребывания на территории Японии (1879–1880 гг.)¹. Автор приводит подробный маршрут незапланированной экспедиции с указанием всех посещенных пунктов, в том числе и на самом северном острове страны восходящего солнца – Хоккайдо, где исследователь оказался случайно, в результате крушения судна. В.В. Щепкин в ходе своих научных поисков обнаружил в Японии в библиотеке г. Хакодате письма А.В. Григорьева, адресованные губернатору этого города, с просьбой разрешить посещение селений айнов, о которых исследователь был наслышан еще в Петербурге, и с благодарностью за полученное разрешение. Автор монографии попытался объяснить причины возникшего у А.В. Григорьева интереса к этому коренному народу. В основном они носили политический характер, так как после подписания в 1875 г. первого официального договора между Россией и Японией о разграничении территорий тихоокеанских островов, вырос интерес и к их обитателям.

Свидетельством пребывания исследователя у айнов стал составленный им русско-айнский словарь, страница из которого помещена в тексте монографии в качестве иллюстрации. В.В. Щепкин впервые привел некоторые, имеющие важное научное значение результаты этой незапланированной экспедиции. Это прежде всего привезенные и безвозмездно переданные А.В. Григорьевым 60 японских карт и книг (рукописей и ксилографов, некоторые с переводом на русский язык), фотографии айнов со сценами из их повседневной жизни, предметы айнской материальной культуры, уже упомянутый выше словарь, археологические коллекции, коллекция монет и коллекция заспиртованных рыб.

В.В. Щепкин указывает места хранения фотоальбомов, рукописей, коллекций артефактов с регистрационными номерами, что также является для исследователей айнской культуры важной информацией и подспорьем в их работе.

Вторая глава “Япония и земли айнов в XVII–XIX вв.” посвящена этнической истории айнов и их взаимоотношениям с японцами. Несмотря на обозначенный в названии временной промежуток, повествование охватывает события, происходящие на территории нынешней Японии начиная с VII в., когда о-в Хоккайдо был независимой территорией, населяемой эмиси, или “варварами”, т.е. задолго до правления сёгуна Иэясу Токугава. В этой главе подробно изложена история появления на Хоккайдо японских самураев из клана Какидзаки, впоследствии именуемого Мацумаэ, члены которого стали правителями южной части острова. Именно название Мацумаэ (Матмай, Мацмай) долгое время фигурировало в записках путешественников (вплоть до переименования острова в Хоккайдо) как единственное название острова. В.В. Щепкин дает ретроспективный обзор исторических фактов и имеющихся литературных источников по этому вопросу. Кроме того, он подробно останавливается на том, как характеризовали айнов японские чиновники и торговцы из центральных районов страны, приводит цитаты из их записок, датируемых XVIII в. Некоторые имена японских авторов того периода, обращавшихся к айнской теме, звучат впервые, например Набика Тэммин, Сато Нобукагэ, Андо Сёэки, Мотори Норинага и др. Новые сведения из текстов XVII–XIX вв., переведенных и включенных В.В. Щепкиным в монографию, существенно дополняют уже известные факты об айнах, что является несомненным преимуществом этой монографии перед трудами отечественных и зарубежных авторов, посвященных истории Хоккайдо и знакомству европейцев с его аборигенами. В разделе “Земли айнов между Японией и Россией” дан краткий обзор событий, связанных с освоением Российской империей Курильских островов, и действий правителей Японии в связи с этим. Автор не навязывает свое мнение, а последовательно излагает факты, предоставляя право читателю самому делать выводы.

В конце главы В.В. Щепкин возвращается к основной теме повествования – привезенным А.В. Григорьевым в Россию японским текстам. Сравнив имеющиеся переводы, автор монографии пришел к выводу, что они были выполнены одним человеком, а обнаруженные приписки и комментарии позволили установить его имя. Им оказался переводчик при военном атташе Российской империи в Японии Кавасуми Масанори. К сожалению, переданные А.В. Григорьевым в РГО переводы и оригиналы текстов оказались в разных местах: первые – в архивном фонде РГО, а вторые – в библиотеке Института восточных рукописей. Все эти материалы пролежали без движения до сегодняшних дней. И только благодаря усилиям автора рецензируемой книги стали достоянием общественности.

Особого внимания заслуживает объединенный со второй главой самый большой по объему третий раздел монографии, где наряду с произведениями известных мыслителей, исследователей, политических и государственных деятелей, таких как Араи Хакусэки, Хаяси Сихэй, Могами Токунай, помещены и переводы на русский язык рукописей вскользь упоминаемых в исторической литературе японских авторов (Мацумия Кандзана, Сакакура Гэндзио, Кондо Дзюдзо, Мураками Симанодзё), выполненные В.В. Щепкиным. Справедливо ради стоит сказать, что отечественные и зарубежные айноведы в своих работах приводили отдельные цитаты из произведений, представленных в монографии. Но переведены на русский язык и опубликованы в полном объеме эти рукописи впервые.

Исследуя привезенные А.В. Григорьевым источники, В.В. Щепкин обнаружил, что Кавасуми Масанори перевел лишь те отрывки из текстов, где речь шла

об обычаях айнов и их взаимоотношениях с японцами. К тому же эти переводы были несовершенны, в них содержалось большое количество грамматических, стилистических и морфологических ошибок. Поэтому взять за основу, а тем более опубликовать в первоначальном виде эти переводы не представлялось возможным. В.В. Щепкину пришлось фактически заново все переводить, используя материалы Кавасуми Масанори только в качестве черновых записей. Полученные тексты позволяют увидеть жизнь и быт народа в тот период, когда процесс японизации айнского общества еще не принял угрожающих размеров и не стал необратимым.

Хочется отметить, что автором монографии переведены не только основные тексты, но и подрисуночные подписи. В имеющихся сносках даны подробные объяснения, носящие исторический и этнографический характер, а названия японских изданий приведены не только в русской транскрипции, как часто это бывает, но и по-японски, что значительно облегчает поиск первоисточника или его электронной версии.

В своем послесловии В.В. Щепкин справедливо отмечает, что ко времени написания приведенных в монографии текстов торговые отношения айнов и японцев уже стали неотъемлемой частью жизни двух народов. Японские чиновники и ученые, сами побывавшие на о-ве Хоккайдо или получившие сведения от очевидцев, оставили потомкам ценные записи об айнах периода бытования их традиционной культуры. Эти сведения важны как для понимания современных айнов, так и для проведения сопоставительного анализа культурных особенностей айнов и народов Северной Пацифики в обозначенный временной промежуток. Автор совершенно справедливо отдает должное научной прозорливости А.В. Григорьева, не имевшего до поездки в Японию специальных знаний о жителях Хоккайдо, но сумевшему за короткий срок собрать и привезти на родину ценнейший научный материал.

Данная работа В.В. Щепкина – удачный опыт соединения под одной обложкой исторических фактов и переводов, выполненных автором, прекрасный образец сочетания теоретического и практического направлений в исследованиях. Книгу отличают продуманная, четкая структура, точное следование поставленным задачам, литературный, без излишнего наукообразия язык.

Стоит подчеркнуть, что наконец-то все, кто не владеет японским языком на таком уровне, чтобы прочесть текст, написанный в XVIII–XIX вв., обрели эту возможность. В.В. Щепкиным проделана огромная переводческая работа и продемонстрирован высокий профессионализм: учтена этнографическая специфика текстов, полностью предан смысл первоисточников, благодаря хорошему русскому языку тексты легко читаются. Работа В.В. Щепкина вносит значительный вклад в отечественную историографию и этнологическую науку. Следует отметить, что автором написана интересная и в научном, и в научно-популярном отношении книга, насыщенная полезной информацией, это не досужие вымыслы об айнах, часто публикуемые в сети интернет, а исторические факты, так необходимые сегодня.

Яркая суперобложка книги с портретом татуированной айнки сразу привлекает к себе внимание и оставляет приятное впечатление. Практически на каждой странице монографии имеются иллюстрации, взятые из первоисточников и служащие своеобразным пояснением приведенных текстов. Они выполнены на высоком полиграфическом уровне, что является одним из бесспорных достоинств монографии. Эта книга будет полезна и интересна не только специалистам-этнологам, но и всем тем, кто интересуется этнической историей, культурой, прошлым и настоящим айнов – коренного малочисленного народа тихоокеанских островов.

Примечания

¹ В региональном издании “Известия Института наследия Бронислава Пилсудского” Сахалинского областного краеведческого музея была опубликована статья Г.И. Дударец “Исследователь айнов А.В. Григорьев” (2006. № 10. С. 88–101), но она освещает поездку А.В. Григорьева как факт его биографии.

Book Review

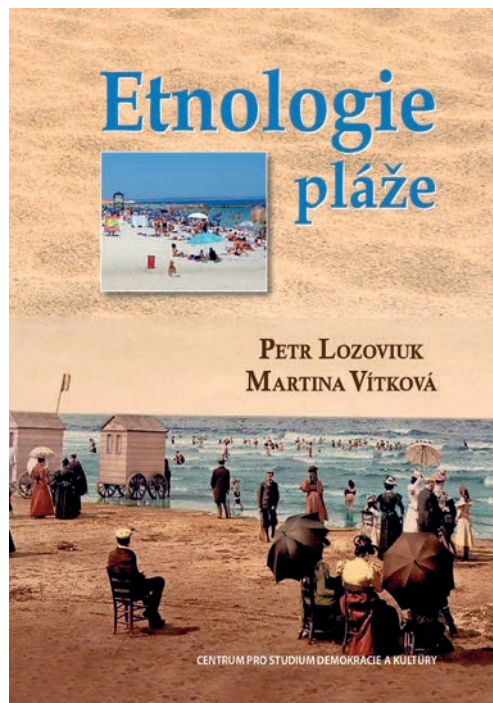
Osipova, M.V. Unknown Pages from the Life of the Ainu [Neizvestnye stranitsy zhizni ainov]: A Review of Ainy glazami yapontsev: neizvestnaia kollektsiia A.V. Grigor'ieva [Ainu through the Eyes of the Japanese: An Unknown Collection by Alexander Grigoriev], by V.V. Shchepkin. Etnograficheskoe obozrenie, 2023, no. 2, pp. 222–226. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020112> EDN: RMLLXT ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Marina Osipova | <https://orcid.org/0000-0001-9486-1861> | ainu07@mail.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

**ПЛЯЖ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН ГЛАЗАМИ
ЧЕШСКИХ ЭТНОЛОГОВ (РЕЦ. НА: LOZOVIUK P., VÍTKOVÁ M.
ETNOLOGIE PLÁŽE. BRNO: CENTRUM PRO STUDIUM
DEMOKRACIE A KULTURY, 2022. 188 S.)**

К.В. Шевченко

Кирилл Владимирович Шевченко | <https://orcid.org/0000-0001-7182-7601> | shevchenkok@hotmail.com | д. и. н., профессор | Филиал Российского государственного социального университета в г. Минске (ул. Народная 21, Минск, 220107, Республика Беларусь)



Новая монография, написанная известным чешским этнологом П. Лозовюком в соавторстве с М. Витковой и посвященная “этнологии пляжа”, стала заметным явлением в современной чешской науке. Объясняя выбор темы своего исследования в первой главе под примечательным названием “Сон о чешском море” и предпринимая любопытный экскурс в специфически чешское восприятие моря, авторы подчеркивают, что оно “было особым образом представлено в чешской культуре” (s. 7). Многие чешские интеллектуалы и культурные деятели эпохи Возрождения часто обращались к этой тематике, преследуя при этом различные общественно-политические цели (s. 7). Образ моря и специфически чешская “страсть к морю” оказали заметное влияние на целый ряд произведений высокой культуры этой страны. По словам авторов монографии, «конструирование отношения к морю способствовало очерчи-

Рецензия поступила 21.01.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 24.01.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Шевченко К.В. Пляж как социокультурный феномен глазами чешских этнологов (рец. на: Lozoviuk P., Vítková M. Etnologie pláže. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2022) // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 227–231. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020124> EDN: RVJQSG

Shevchenko, K.V. 2022. Pliazh kak sotsiokul'turnyi fenomen glazami cheshskikh etnologov [Beach as a Sociocultural Phenomenon through the Eyes of Czech Ethnologists]: A Review of *Etnologie pláže* [Ethnology of the Beach], by P. Lozoviuk and M. Vítková. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 227–231. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020124> EDN: RVJQSG

ванию “чешского вопроса” перед широкой международной общественностью и оказывало воздействие на само чешское общество, расширяя весьма тесные чешские культурные горизонты» (s. 7).

Особое внимание чешского общества привлекало югославянское побережье Адриатики и Северное Причерноморье, на которые чаще всего проецировались образы “чешского” или “славянского” моря. Если интерес чехов к Адриатике был связан с тем, что эта область быстро стала местом массового паломничества туристов из этой страны, то Причерноморье привлекало внимание широких кругов чешской общественности в общем контексте развития славянской идеологии и чешского русофильства в конце XIX – начале XX вв. (s. 9). Это обстоятельство, в частности, ярко отразилось в феномене неославизма, инициаторами которого были видные чешские политики и общественные деятели.

В качестве одной из главных целей своей работы чешские этнологи указывают выработку методологической позиции, дальнейшее развитие которой способствовало бы формированию “этнологии пляжа” с учетом обширных методологических наработок в данной области таких известных ученых, как Корбэн, Кауфман, Фиске и др.

Эмпирической основой данной монографии стала многолетняя полевая работа П. Лозовюка в Одессе и М. Витковой в североитальянском Бибионе. Если П. Лозовюк особое место уделит исторической и социокультурной специфике Одессы как крупного мегаполиса и одновременно туристического центра, то М. Виткову, проводившую исследования в Бибионе, интересовали мотивы выбора пляжного отдыха чешскими туристами; при этом ее научная работа была сфокусирована на соотношении представлений и поведенческой практики чешских туристов на родине и во время отпуска на море в другой стране (s. 14).

В целом пляж рассматривается чешскими исследователями как существенный “индикатор широких территориальных и социально обусловленных культурных феноменов” (s. 16) и как “специфическое социальное пространство” (s. 20). Если вплоть до эпохи Просвещения море воспринималось в европейской культуре как некая чуждая и полная опасностей стихия, а морское побережье – как граница цивилизации, то с середины XIX в. в связи с развитием массового туризма и появлением новой эстетики море постепенно становится любимым местом времяпровождения и отдыха, связанным в основном с приятными эмоциями. При этом именно пляж стал центром подобного восприятия и “основной ареной позитивно оцениваемых видов деятельности” (s. 21).

Как подчеркивают авторы монографии, для этнологического исследования пляж представляет особый интерес как место «повседневной, хотя и сезонно ограниченной коммуникации и практики межличностных отношений. В широком смысле цель “этнологии пляжа” состоит в осмыслении пляжной культуры, понимаемой как совокупность культурных практик, которые связаны исключительно с пляжем как социокультурным пространством» (s. 21). Этнологический интерес к пляжу, таким образом, “может включать как отражение специфических социальных практик и межличностной коммуникации, так и анализ времяпровождения и восприятия пляжа как места разного рода предпринимательской деятельности” (s. 21).

Важной социокультурной чертой пляжа является

релятивизация пространственной дистанции, способствующая различным встречам, налаживанию дружеских контактов, коллективным играм и т.д.; иными словами, здесь имеет место как укрепление существующих социальных связей, так и нередко установление новых контактов... Позитивные эмоции, характерные для человека на пляже, способствуют сокращению и без того короткой социальной дистанции, в результате чего возникает ситуация, когда люди, разделяющие позитивные эмоции, предрасположены к установлению более тесных отношений. Понятно поэтому, почему на пляже “исчезают барьеры” и почему время здесь протекает не так, как обычно (s. 22–23).

Большое внимание в монографии уделено репрезентативным функциям человеческого тела и различным формам пляжной коммуникации; при этом авторы обращают внимание на то, что, в отличие от прочих общественных мест, пляж выступает как пространство, в котором важную роль играют невербальные формы коммуникации (s. 26).

Конкретные яркие проявления социокультурной специфики пляжа весьма удачно показаны на примере Одессы, которая, по словам П. Лозовюка, “стала одним из первых мест царской России, где уже с конца XIX в. стал развиваться современный туризм” (s. 30). Однако подлинно массовый характер туризм в Одессе приобрел в эпоху СССР в 1920–1930-е годы, когда в рамках развития инициированного государством “пролетарского туризма” было принято решение о превращении Одессы в одно из главных мест для пляжного отдыха в Советском Союзе (s. 30). Судя по всему, как обоснованно замечает П. Лозовюк, “золотой эпохой одесского пляжного туризма стали два последних десятилетия существования СССР... В то время как в советскую эпоху городские пляжи Одессы занимали более 170 гектаров, сейчас их площадь составляет лишь около 45 гектаров” (s. 30). Подобное удручающее положение вещей связано, по словам автора, с печальным итогом прихода “украинской формы неокapиTaлизMa” в 1990-е годы (s. 64).

Большое и, на мой взгляд, оправданное внимание П. Лозовюк уделил различным формам предпринимательской активности на городских пляжах, заметив, что многочисленные торговцы на побережье Одессы выступают в роли “не только творцов и интерпретаторов специфического фольклора, но и носителей специфических знаний, культурных навыков и особых форм коммуникации”; при этом существуют четкие правила поведения в данной сфере, поскольку “помимо официального разрешения городских властей существуют внутренние правила и договоренности, которые нужно знать и соблюдать” (s. 36).

Подводя итог своим научным изысканиям в Одессе, П. Лозовюк констатирует, что “пляж представляет собой весьма продуктивную среду для рефлексии ряда социальных процессов и феноменов, являясь особым социальным пространством, для которого характерны специфические типы восприятия телесности и наличие определенных правил поведения” (s. 37). Соглашаясь с критическим замечанием Кауфмана о том, что “пляж не является миром великих идей” и что “пляж не любит думать и говорить”, П. Лозовюк, основываясь на своем одесском опыте, добавляет, что для пляжа характерна исключительно активная и насыщенная невербальная коммуникация. Все это в совокупности представляет особую привлекательность и интерес для исследователя (s. 38).

Большую ценность представляет глава, рассматривающая пляж как место конфликта и индикатор макросоциальных процессов в обществе. Показательно в этой связи, что если в советскую эпоху Одесса считалась одним из наиболее привлекательных городов и одним из самых популярных мест паломничества для туристов – так, в 1970-е годы город посещало около 400 тыс. человек в год, то в постсоветский период город постоянно демонстрировал “признаки растущей стагнации, перешедшей в упадок” (s. 65). События 2014 г. в Украине привели к исчезновению на одесских пляжах туристов из России, ранее являвшихся весьма многочисленной и наиболее привлекательной группой отдыхающих для местных предпринимателей. Также резко сократился и приток людей из Белоруссии, что вызвало резкое падение доходов местной туристической индустрии (s. 74). Вместе с тем рост числа украиноязычных туристов из западных областей и внутривойсковые потрясения на Украине в 2014–2015 гг. привели к оттоку русскоязычных работников туристической сферы, которые являлись коренными жителями этого города, а также к тому, что на одесских пляжах стало заметно больше украиноязычного обслуживающего персонала (s. 76).

Вторая часть монографии, написанная М. Витковой, посвящена североитальянскому курорту Бибионе, возникшему только в 1950-е годы и, подобно Одессе в советскую эпоху, ориентированному в основном на “обычного человека” со средним и низким уровнем доходов (s. 87). Судя по всему, данное обстоятельство позволило Бибионе выдержать конкуренцию с более известными, престижными и имеющими более длительную историю итальянскими курортами. М. Виткова детально анализирует процесс открытия и последующего освоения чешскими туристами Бибионе в 1990-е годы, а также специфику их поведения на данном курорте, обращая особое внимание на социокультурные особенности чешских “жителей пляжа”, включая механизмы их мотивации и ритуалы их повседневного времяпровождения.

В последней главе, посвященной сравнительному анализу Одессы и Бибионе, авторы признают, что, на первый взгляд, Одесса – крупный мегаполис с миллионным населением – и небольшой североитальянский курортный городок Бибионе имеют относительно мало общего. Тем не менее объединяющие их особенности представляются весьма существенными. Самой очевидной чертой, сближающей их, является наличие и использование обширных пляжных пространств, которые самым непосредственным образом связаны с городом и во время летнего сезона оказывают решающее влияние на повседневную жизнь как местного населения, так и туристов (s. 167).

Еще одна схожая черта заключается в параллельном развитии здесь курортного туризма, причем в Одессе бальнеологические лечебницы предшествовали появлению собственно пляжного туризма. Наконец, немаловажной чертой является длительная связь Одессы с итальянской культурной традицией, которая проявилась, в частности, в характере городской застройки, в первоначальной организации городской жизни, а также в том, что там длительное время был распространен итальянский язык. Итальянское влияние в сфере высокой культуры в разных формах сохранялось в Одессе вплоть до конца XIX в. (s. 167). Показательно в этой связи, что инициатором перехода одесской оперы с итальянского репертуара, доминировавшего здесь вплоть до начала XX в., на русский был уроженец Чехии Йозеф Пржибик, ставший в конце XIX в. главным дирижером одесской оперы (s. 168). Таким образом, именно чех выступил пропагандистом русской музыкальной культуры в этом космополитическом и ориентированном на Европу мегаполисе.

Монография П. Лозовюка и М. Витковой, учитывающая богатые методологические наработки ведущих экспертов в данной области и выполненная на основе солидного эмпирического материала, собранного и проанализированного в ходе многолетней полевой работы, стала важным вкладом в развитие чешской этнологической науки. Особая заслуга авторов состоит в том, что они положили успешное начало методологическим основам “этнологии пляжа”, по сути выступив в роли зачинателей это нового, весьма перспективного направления этнологических исследований как важной составляющей изучения культуры повседневности.

Данная монография, отражающая весьма любопытный для русскоязычного читателя чешский взгляд на море и на пляж как особое социокультурное пространство, будет представлять интерес не только для профессиональных этнологов, социологов, культурологов и историков, но и для более широкого круга читателей, а также для тех, кто интересуется развитием и социокультурной спецификой пляжного туризма.

Остается лишь выразить сожаление в связи с тем, что увлекательное по форме и новаторское по содержанию этнографическое исследование П. Лозовюка

и М. Витковой, опубликованное небольшим тиражом на чешском языке, вряд ли когда-нибудь станет доступно широким кругам русскоязычной аудитории.

Book Review

Shevchenko, K.V. Beach as a Sociocultural Phenomenon through the Eyes of Czech Ethnologists [Pliazh kak sotsiokul'turnyi fenomen glazami cheshskikh etnologov]: A Review of *Etnologie pláže* [Ethnology of the Beach], by P. Lozoviuk and M. Vítková. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 227–231. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020124> EDN: RVJQSG ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Kirill Shevchenko | <https://orcid.org/0000-0001-7182-7601> | shevchenkok@hotmail.com | Branch of the Russian University of State for Social in Minsk (21 Narodnaya St., Minsk, 220107, Republic of Belarus)

**СМЕРТЬ АВТОРА ДИПЛОМНОЙ РАБОТЫ
(РЕЦ. НА: ДАВИДОВ А., АБРАМОВ П. ЭТНОГРАФИЯ ТУФТЫ.
КТО И КАК ПИШЕТ ЗАКАЗНЫЕ УЧЕБНЫЕ РАБОТЫ В РОССИИ.
МОСКВА: COMMON PLACE, 2021. 176 С.)**

И.А. Кучерова

Ирина Алексеевна Кучерова | <https://orcid.org/0000-0002-7246-6155> | ikucheroва@gmail.com | младший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Рецензия написана в рамках плана НИР ИЭА РАН



Исследование Александра Давыдова и Павла Абрамова выбивается из ряда других этнографических работ благодаря удачной и злободневной теме: авторы изучают феномен написания заказных учебных текстов. Насколько можно судить, это первая книга такого рода в России – несмотря на то что проблема покупок ВКР в нашей стране стоит особенно остро¹. Еще одна важная особенность “Этнографии туфты” заключается в том, что авторы сами участвуют в этом бизнесе (этот факт, что примечательно, указан на обложке в “продающем” тексте) и хорошо знают его изнутри. Книга написана на полевом материале: благодаря своим связям А. Давыдову и П. Абрамову удалось взять три десятка интервью с людьми, пишущими курсовые и дипломы на заказ, и привести точки зрения посредников, работающих в этой сфере, преподавателей и нескольких студентов; в качестве дополнительных источников использовались тематические форумы и

Рецензия поступила 11.02.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 14.02.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Кучерова И.А. Смерть автора дипломной работы (рец. на: Давыдов А., Абрамов П. Этнография туфты. Кто и как пишет заказные учебные работы в России. М.: Common Place, 2021) // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 232–237. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020136> EDN: SAOZVT

Kucherova, I.A. 2023. Smert' avtora diplomnoi raboty [The Death of the Author of the Term Paper]: A Review of Etnografiia tufty. Kto i kak pishet zakaznye uchebnye raboty v Rossii [Ethnography of Baloney: Who, and How, Ghostwrites Academic Papers in Russia], by A. Davydov and P. Abramov. Etnograficheskoe obozrenie, 2023, no. 2, pp. 232–237. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020136> EDN: SAOZVT

обсуждения в соцсетях. Обширные яркие цитаты из рассказов информантов – большое достоинство обсуждаемого исследования.

Собранный материал авторы распределили по пяти главам разного объема: “Скрипторы” (общая типология скрипторов, их режимы работы, описание мотиваций, вхождения в “профессию” и причин ухода), “Скрипторы и вузы” (взаимодействие с вузами, студентами и преподавателями), “Формы организации скриптуры” (различные способы организации совместной работы скрипторов, роль посредников), “Портфель заказов” (работа с клиентами, организация процесса и “экономика” скриптуры) и “Вопросы производства” (оформление текста, баланс уникальности и фальсификации, продуктивность скриптора), к которым добавлены авторское предисловие, вводная часть “Структура книги”, короткое заключение и приложение с описанием выборки. Все главы делятся на две части: “Личный опыт” и “Интервью”.

Центральное понятие книги – “скрипторы” – позаимствовано А. Давыдовым и П. Абрамовым из эссе Р. Барта “Смерть автора” и используется ими для обозначения людей, пишущих работы на заказ. Скрипторы перерабатывают чужие тексты, создавая условно новые, авторами которых в полном смысле этого слова они не являются. Эти люди различаются по формам (само)организации и занятости, мотивации, специализациям и отношению к заказчикам, но всех их объединяет одно: они зарабатывают на проблемах современного высшего образования, генерируя поток фальсифицированных текстов, который заполняет разрыв между формальными требованиями вуза и реальными возможностями студента. При этом, несмотря на напрашивающиеся аналогии с “Бредовой работой” Д. Гребера, для большинства скрипторов их деятельность вполне осмысленна: помимо финансовой выгоды это и помощь “недоученным” или работающим студентам, и своего рода способ самосовершенствования.

Казалось бы, книга имеет все необходимое для того, чтобы стать научным бестселлером: яркая и крайне актуальная тема, акцент на “поле”, многолетнее “включенное наблюдение”, автоэтнография и живые голоса скрипторов, попытка представить рассматриваемый феномен с разных точек зрения. Однако, несмотря на эти достоинства, конечный результат читается тяжело: интересные фрагменты интервью оттягивают на себя внимание и авторский текст на их фоне смотрится бледновато прежде всего из-за проблем со структурой работы.

Возникает ощущение, что авторы не вполне определились, для чего или для кого предназначалась их книга. Для “научпопа” текст суховат, значительная его часть написана в нейтральном научно-канцелярском стиле, изредка проскальзывают более “неформальные” фрагменты. В то же время профессиональных антропологов и социологов удивит почти полное отсутствие теории, гипотез и методологии – собственно того, что составляет научное исследование. Несмотря на заверения авторов, тема заказных учебных текстов не является уникальной – соответствующие работы есть как за рубежом, так и в России; помимо магистерской диссертации Р.К. Рюткёнен о заказных дипломах и курсовых (Rytkönen 2016), которую вначале упоминают авторы (нигде далее на нее не ссылаясь), есть и статьи о заказных диссертациях, например, обширный текст Т.Р. Калимуллина в двух частях (Калимуллин 2005, 2006), основанный на интервью с “райтерами” и другими участниками этого процесса.

Стоит отметить, что “Этнография туфты” ближе к социологии профессии, чем к этнографии или антропологии: авторов интересует не столько (суб)культура скрипторства, личности скрипторов, их “профессиональная” идентичность или уникальный опыт, сколько общее описание организации процессов скриптуры, фальсификации текста и взаимодействия скрипторов с вузами и клиентами – об этом говорит и стремление создать репрезентативную выборку

ку. Характерно, что читатель так и не узнает, как скрипторы называют себя сами, ведь в книге для их идентификации используется придуманный Р. Бартом “внешний” термин (см. напр.: *Безуглый* 2021).

Даже для “этнографии”, как позиционируется работа, требуется теоретическая рамка – иначе исследование превращается в описание и первичную классификацию полученного материала, как и происходит в данном случае. А. Давыдов и П. Абрамов и сами осознают это. В предисловии они заявляют, что

стремились избавиться от шаблонов создания наукообразных текстов: мы пожертвовали наукообразностью текста в пользу его научности. Однако жертва оказалась ощутимой. При окончательном сведении материала мы обнаружили, что в тексте затрагиваются темы <...> однако привлечение внешнего теоретического материала противоречило задачам нашего исследования, и мы не стали к нему обращаться. Та степень научности, которой, надеемся, нам удалось добиться, достигнута ценой теоретической бедности книги (с. 9).

К сожалению, для читателя (по крайней мере “академического”) непонятно, ради чего авторы пошли на эту жертву – ведь сам по себе теоретический контекст не делает работу “наукообразной”, так же как публикация собранных материалов не означает их автоматической “научности”.

Поскольку задачи исследования нигде не названы напрямую, остается лишь гадать, почему, по мнению авторов, отсутствие теоретического подхода обратно пропорционально “степени научности” книги. В результате авторы так и остаются “в поле”, не отходя от него на достаточное для анализа расстояние, а краткое, чуть больше страницы, заключение смотрится инородным: в нем внезапно вводится теория сословного общества С. Кордонского – скриптура предстает способом заработать на получении студентами необходимого сословного статуса, после чего скриптор “покидает промысел и встраивается в титульное и нетитульное сословие” (с. 167) – и язык этой теории резко контрастирует с предыдущим текстом.

Однако, пожалуй, самой большой проблемой книги становится ее недостаточная структурированность. Как говорилось выше, каждая глава делится на две части, и, по задумке, читатель может выбирать, интересуется ли его “рабочая автоэтнография” или “фактура” с многочисленными цитатами. Сама по себе идея интересна, но ее реализация оказалась не вполне удачной: получилось, что в каждой главе личный опыт противопоставляется интервью, но цель такого противопоставления непонятна. Иногда интервью нет вообще, например в разделе, посвященном разрешению конфликтов, и у читателя возникает вопрос: почему? Авторам не удалось собрать нужный материал? Для чего понадобилось это противопоставление, если оно никак не анализируется, а цитаты из интервью выступают либо в качестве иллюстраций, либо как продолжение начатых в части о “личном опыте” мыслей? Сами главы оказались построены по разным принципам, сильно отличаются по объему и содержат большое количество повторов. По несколько раз повторяются идеи, классификации, есть почти дословные повторы фраз и даже цитат (напр., из интервью с Ноеминь на с. 19 и 28).

Нередко авторы помещают в раздел “Интервью” все, что имеет хоть какое-то отношение (а порой и вовсе не имеет) к тематике главы. Яркий пример – раздел “Профессиональные компетенции скрипторов” (гл. 1), где в иллюстрирующих текст цитатах и сопровождающих комментариях речь идет не о компетенциях, а о том, какую пользу (помимо заработка) люди извлекают из занятий скриптурой. При этом фрагменты интервью, перемежающиеся авторскими ремарками, складываются в список в духе Х.Л. Борхеса. Так, читатель узнает, что немате-

риальные выгоды скриптуры заключаются в следующем: в развитии познавательных (способность к обучению) и деловых (организационных и “торговых”) навыков; в пользе для обычной жизни (помощь детям с домашним заданием и пр.); в удовольствии от умственной работы (и неудовольствии от того, что она будет приписана другому); в том, что респондент осознает, что он выгорел, благодаря своей работе скриптором и написанию текстов по психологии; в умении находить информацию и ориентироваться в ней; в закреплении знаний и повышении успеваемости студентов-скрипторов; в “получении реального образования”; в овладении профессиональным знанием и в способности применять его вне скриптуры; в возможности для преподавателя лучше строить процесс обучения; в оттачивании профессиональных навыков в технических дисциплинах; в том, что опыт в скриптуре позволяет лучше заниматься скриптурой; в возможности для ученого “набить руку”, освоить навыки и методы научной работы; в развитии скриптора в нужной области знаний через отбор соответствующих заказов; в том, что скриптура может быть способом самодисциплины; в развитии социальных навыков через общение с клиентами и коллегами (с. 55–63).

Не всегда понятна логика авторов. Так, в главе 3 подробно рассказывается про артель, но определения артели не дается; неясно, чем она отличается от других форм организации, характерны ли описываемые особенности только для артели или их можно отнести и к “конторе”, бирже и т.п. Термины и сокращения употребляются беспорядочно: “ВКР”, “рефконтора”, “биржа”, “гострайтинг” и пр. всплывают в тексте раньше, чем расшифровываются или объясняются (а иногда не объясняются в принципе).

Много вопросов возникает и по методологии. К сожалению, она никак не описывается. Во-первых, для читателя остается загадкой, как работают сами А. Давыдов и П. Абрамов, опыт которых положен в основу книги. Раздел “Личный опыт” содержит не столько автоэтнографию (по крайней мере в ее традиционном понимании), сколько краткое описание рассматриваемого в главе и различные типы классификаций, разработанные авторами. Собственно, все, что читатель узнает о А. Давыдове и П. Абрамове – то, что они и сами вовлечены в этот бизнес. Но как давно авторы занимаются написанием дипломов и курсовых? Преподают ли в вузе? Пишут сами или предпочитают роль посредника? По некоторым оговоркам и примерам можно предположить, что они являются владельцами “конторы” и от собственно скриптуры перешли к посредничеству, но об этом нигде не сказано напрямую.

Во-вторых, авторы обходят стороной вопрос сбора материала. Читателю выдается только предельно обобщенная информация: использовались интервью и обсуждения на тематических сайтах и в Фейсбуке*. Каким образом были взяты интервью: вживую, через посредников, через *Zoom* или *WhatsApp*? Или респонденты отвечали на вопросы письменно по электронной почте? Было ли интервью структурированным, имелся ли общий список вопросов (и если имелся, то почему он не приведен)? Каким образом (в реальности, а не по предварительному плану) велся поиск информантов? Кроме того, на с. 92–93 неожиданно появляются цитаты из “неформальной беседы” (так жанр обозначен самими авторами) с некой Орфой, данные которой не указаны – читателю остается лишь догадываться, чем беседа отличается от интервью и какая из трех респонденток с этим именем имеется в виду... или это их четвертая тезка?

*21 марта 2022 г. российский суд признал компанию Meta экстремистской организацией и запретил ее деятельность на территории РФ, включая принадлежащую ей соцсеть Facebook.

В-третьих, как уже упоминалось выше, последние несколько страниц книги посвящены характеристике выборки – и эта часть тоже наводит на размышления. Так, в начале раздела авторы несколько лукавят, рассказывая о предварительном плане исследования: они собирались опросить 30-40 скрипторов, работающих не менее двух лет, 15 преподавателей, имеющих опыт научного руководства не менее трех лет, и 10-200 (непонятно, почему такой разброс; возможно, опечатка?) студентов. Из дальнейшего текста можно понять, что в реальности было проинтервьюировано 34 скриптора, три преподавателя (как пишут авторы, “эмпирику... удалось собрать через обсуждения в группе научных работников и преподавателей” в соцсетях [с. 171] – правда, в этом случае непонятно, как была решена проблема стажа руководства), а про студентов авторы умалчивают – видимо, эта часть плана исчезла из итогового исследования. Далее в тексте приводится статистика по опрошенным скрипторам, с которой возникают проблемы: цифры не соответствуют друг другу. Общая численность респондентов, если исходить из того, что было проинтервьюировано 16 женщин и 18 мужчин, должна составить 34 человека, однако приведенное количество информантов по городам равно 33, а цитаты в тексте книги приводятся из интервью как минимум (на с. 100 есть обширная цитата без указания источника) с 38 людьми. В приложении указано, что опрошенным было от 19 до 50 лет, реальные цифры – от 20 до 47. Также стоит отметить, что по выдержкам из интервью скрипторов невозможно отличить от преподавателей; судя по всему, опрошенные научные руководители также занимаются скриптурой.

В приведении данных своих информантов авторы не всегда последовательны. Как правило, указывается псевдоним, возраст, приблизительный регион (за исключением четко обозначенных Москвы и Подмосковья), образование и семейное положение (женат/замужем, не женат/не замужем, в гражданском браке или в фактическом браке – последнее различие остается не вполне понятным) – и если образование и регион выглядят вполне логичными, то необходимость семейного положения остается загадкой, тем более что из данных не следует никаких выводов.

Наконец, шутка с именами из Ветхого Завета и “Властелина колец” не слишком удачна, поскольку авторы не придерживаются этой стратегии последовательно: конечно, Елпифидора или Елимелеха, не говоря уже об Углуке, трудно встретить в реальной жизни, а вот такие имена, как Шамиль, Альфия или Рувим, создают ощущение, что написанием заказных работ в России по какой-то причине занимаются представители этнических меньшинств – читателю все время приходится сознательно корректировать свое восприятие, напоминая себе, что это псевдонимы (или все же остатки незашифрованных имен?). К тому же некоторые имена повторяются (напр., Орфа встречается три раза, Агава – дважды, при этом, судя по указанным личным данным, под одним и тем же именем фигурируют разные информанты), некоторые же слишком похожи и этим запутывают читателя (напр., Агава и Ахава, Ноема, Ноеминь и Нумина).

Таким образом, книга, к сожалению, производит двойственное впечатление. С одной стороны, авторам удалось собрать интересный и довольно редкий материал на актуальную тему, подметить любопытные моменты и довольно подробно описать скриптуру как (полу)профессиональное занятие. С другой стороны, текст трудно читается из-за слабой структурированности, почти полного отсутствия теоретической рамки и некоторых методологических проблем; к тому же, как уже говорилось, его отнесение к этнографии достаточно условно. Хотелось бы предложить авторам выпустить второе, расширенное издание, доработав его так, чтобы достоинства книги были представлены максимально ярко.

Примечания

¹ По оценке авторов (с. 7), написанием ВКР на заказ занимаются от 35 000 до 80 000 человек; в той или иной форме этой деятельностью занимались сотни тысяч людей.

Источники и материалы

Безуглый 2021 – Безуглый А. Не всякая туфта – этнография // Refcom-INFO. 19.12.2021. <https://refcom.info/articles/etnografia-tufty>

Научная литература

Rytönen R.K. Term Papers and Dissertations for Sale! Valuing Action and Relations in Russian Higher Education. PhD diss. Abstract, University of Helsinki, Helsinki, 2016.

Калимуллин Т.Р. Российский рынок диссертационных услуг (начало) // Экономическая социология. 2005. Т. 6. № 4. С. 14–38.

Калимуллин Т.Р. Российский рынок диссертационных услуг (окончание) // Экономическая социология. 2006. Т. 7. № 1. С. 14–37.

Book Review

Kucheroва, I.A. The Death of the Author of the Term Paper [Smert' avtora diplomnoi raboty]: A Review of *Etnografiia tufty. Kto i kak pishet zakaznye uchebnye raboty v Rossii* [Ethnography of Baloney: Who, and How, Ghostwrites Academic Papers in Russia], by A. Davydov and P. Abramov. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 232–237. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020136> EDN: SAOZVT ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Irina Kucheroва | <https://orcid.org/0000-0002-7246-6155> | ikucheroва@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

НОМО SAPIENS – ЭВОЛЮЦИОННАЯ СЛУЧАЙНОСТЬ?
(РЕЦ. НА: ТАТТЕРСОЛ И., ДЕ САЛЛЬ Р. ЧЕЛОВЕК НЕОЖИДАННЫЙ.
ГЕНЕТИКА, ПОВЕДЕНИЕ И СВОБОДА ВЫБОРА. МОСКВА:
ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ ЯСК, 2023. 232 С.)

А.Г. Козинцев

Александр Григорьевич Козинцев | <https://orcid.org/0000-0002-0165-8109> | alexanderkozintsev@yandex.ru | д. и. н., главный научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)



Палеоантрополог и приматолог Иэн Таттерсол и генетик Роберт Де Салль – ведущие сотрудники Американского музея естественной истории в Нью-Йорке. Первый до выхода на пенсию заведовал отделом происхождения человека; одна из его популярных книг уже известна нашему читателю (*Таттерсаль* 2016). Другой руководит отделом молекулярной систематики. Их книга, тоже адресованная широкому читателю, состоит из пяти глав. В первой (“Гены, эволюция и график нормального распределения”) авторы сразу же обозначают свою позицию, предупреждая читателя об опасности “редукционистских историй”, некоторые из которых “несут соблазн исключительно пагубный, напрямую относя наше поведение на счет генов”. Речь, иными словами, идет о свободе воли, несовместимой с генетическим – как и любым иным – детерминизмом. Термин *free will* в подзаголовке книги переведен как “свобода выбора”, что не

Рецензия поступила 08.02.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 09.02.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Козинцев А.Г. Homo sapiens – эволюционная случайность? (рец. на: Таттерсол И., Де Салль Р. Человек неожиданный: генетика, поведение и свобода выбора. М.: Издательский Дом ЯСК, 2023) // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 238–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020148> EDN: SEDNYS

Kozintsev, A.G. 2023. Homo sapiens – evoliutsionnaia sluchainost'? [Homo Sapiens – An Evolutionary Accident?]: A Review of *Chelovek neozhidannyi. Genetika, povedenie i svoboda vybora* [The Accidental Homo Sapiens: Genetics, Behavior and Free Will], by Y. Tattersall and R. DeSalle. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 238–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020148> EDN: SEDNYS

одно и то же: свободу воли у нас отнять нельзя, а свободу выбора можно. Цель книги: “взглянуть на взаимосвязь между генами и поведением человека и поместить эволюцию человеческого вида на общее полотно знаний об эволюции жизни” и “понять общую картину того, что значит быть человеком”. Антропогенез, как считают авторы, был “скорее чередой случайностей, чем историей совершенствования через приспособление к среде”. Далее следует изложение азов генетики.

Во второй главе (“Наука и поведение: между простым и сложным”) авторы критикуют два редукционистских подхода к исследованию человеческого мышления и поведения. Один из них – эволюционная психология в западном ее понимании. Это, конечно, не наука, какой ее хотят изобразить ее создатели, а скорее догма, основанная на странной вере в то, что у человека не меньше, а больше инстинктов, чем у животных, причем нацелены эти инстинкты на жизнь в палеолитическом обществе (новые еще не успели выработаться). Другой подход, вызывающий у авторов несогласие, – поиски полногеномных соответствий различным поведенческим чертам. Он стал очень популярен в последние годы, но авторы относятся к нему скептически: “Виды поведения, которые мы рассматриваем в этой книге, следует толковать не с точки зрения генетического детерминизма для отдельных точек или экстремумов кривой, а в контексте самой кривой нормального распределения”. Но самое главное – что “свойственные нам недавно приобретенные и, что более важно, развивающиеся по сей день механизмы символического сознания перекрывают и изменяют наши поведенческие механизмы уникальным образом и тем самым меняют все правила человеческого поведения”.

Третья глава (“Возникновение человеческого когнитивного стиля”) представляет особый интерес, возможно, даже не столько для неспециалистов, сколько для тех, кто профессионально занимается антропогенезом. И. Таттерсол выступает здесь не только в качестве одного из лидеров мировой палеоантропологии, но и в качестве музейного работника, создателя одной из лучших в мире экспозиций, посвященных происхождению человека. Такое совмещение двух ролей, вероятно, повлияло на теоретическую позицию автора.

В палеоантропологии, как и в зоологической систематике, сосуществуют две традиции – разделительная и объединительная. Их представителей шуточно именуют соответственно дробителями или сплиттерами (*splitters*) и смесителями или ламперами (*lumpers*). Сплиттеры исходят из того, что лучше преувеличить видовое разнообразие, чем преуменьшить его. Они стремятся подчеркнуть своеобразие каждой ископаемой находки, придав ей статус вида или даже рода, что приводит к постулированию множества боковых ветвей (обоснование такой позиции см.: *Tattersall* 2022). Подобная установка удобна для музейных работников: хорошо, когда у каждого древнего гоминида есть звучное имя. Схема на с. 104, наглядно иллюстрирующая данную традицию, именуется так: “Очень предположительное генеалогическое древо, демонстрирующие значительное разнообразие, частые ветвления и типичное сосуществование нескольких видов”. Некоторые из этих видов для нас непривычны. Таков, например, *Kenyanthropus rudolfensis* (KNM-ER 1470) – его обычно относят к ранним представителям рода *Homo*. Это видовое название дано, как известно, В.П. Алексеевым (Алексеев 1978: 31)¹, и оно закрепилось в мировой науке². В.П. Алексеев, правда, отнес находку к роду *Pithecantropus*, который затем был включен в род *Homo*. Большинство специалистов считает, что ок. 2 млн лет назад ранние представители нашего рода сосуществовали с парантропами, но существование в это же время еще одного рода гоминидов – *Kenyanthropus*, известного по весьма фрагментарным находкам, сомнительно. В лучшем случае он может быть

предком *Homo rudolfensis*³. Другой сомнительный таксон на схеме Таттерсола – *Homo georgicus*, предложенный грузинскими антропологами на основании останков из Дманиси⁴.

Сплиттерам противостоят ламперы, которые исходят из признания главенства “магистральной линии” антропогенеза и сводят число ветвлений и, соответственно, боковых ветвей к минимуму. Начало данной традиции положил выдающийся эволюционист Э. Майр, включивший австралопитеков в род *Homo* (Mayr 1950). Его последователь М. Уолпофф отнес всех гоминидов, изготовлявших каменные орудия, к виду *Homo sapiens* (Wolpoff 2001), с чем, разумеется, мало кто может согласиться⁵. На какие бы биологические принципы такая классификация ни опиралась, она слишком непривычна, и к тому же ее трудно совместить с научно-просветительскими задачами. Далее в главе рассматриваются когнитивные способности наших предков и связь их с церебрализацией. Уменьшение размеров мозга у современного человека по сравнению с неандертальцами авторы объясняют более экономной системой переработки информации. На основе этой системы возникли и язык, и свобода воли.

Название четвертой главы – “Гены, люди и поведение”. Здесь подробно рассматривается полемика Р. Левонтина и его единомышленника С.Дж. Гулда с Р. Докинзом, Э.О. Уилсоном и идейно близкими им теоретиками. Авторы книги сочувствуют первым. Эволюционная психология и социобиология осуждаются ими за узость и редукционизм, а попытка эволюционных психологов (Л. Космидес, Дж. Туби и др.) отмежеваться от социобиологии рассматривается как стремление сохранить хорошую мину при плохой игре. Вопреки рассуждениям эволюционных психологов, человеческий мозг вовсе не похож на компьютер. “Инженеры занимаются оптимизацией, в то время как наш мозг не оптимизирован ни для чего. И вполне вероятно, что именно поэтому он является таким гибким и инновационным механизмом”. “Да, без наследия приматов мы бы не были такими, какие мы есть. Но наши гены никоим образом не диктуют нам моральные или этические системы”. «Если кто-нибудь вдруг скажет вам, что наш вид *Homo sapiens* “запрограммирован” на какой-то из сложных видов поведения, держитесь от него подальше».

Глава пятая называется “Свобода выбора”. Здесь авторы продолжают разговор о пластичности человеческого поведения, отнюдь не запрограммированного на условия жизни, существовавшие на заре рода *Homo*. Подводя итог книге и одновременно раскрывая ее заглавие, И. Таттерсол и Р. Де Салль пишут:

Символическое мышление – совершенно случайное приобретение, не сформированное естественным отбором, принесло каждому человеку способность переделывать мир в собственном уме. <...> Эти обширные культурные возможности делают *Homo sapiens* не только необычным, но и совершенно непредсказуемым экспериментом природы.

Авторы находят подтверждение своим словам в знаменитой книге С. Пинкера (Пинкер 2021). И хотя постулируемая им тенденция к снижению уровня насилия за последние века может оказаться иллюзией, на что уже указывали многие критики, одно несомненно: человеческое поведение может быстро меняться, причем сроки этих изменений исключают какое бы то ни было участие биологических факторов. “Человек свободен от тирании воображаемого биологического прошлого” – таков итог книги.

У части современной российской читательской аудитории взгляды авторов могут вызвать настороженность – ведь они очень близки официальным советским доктринам (см., напр.: Дубинин и др. 1989). Отторжению может способствовать и свежая память о том, с каким трудом эволюционная психология, социобиология и этология человека пробивали себе путь уже в постсоветской

России. Напротив, на Западе, где такие взгляды никогда не насаждались сверху, они многим кажутся прогрессивными и притягательными. Признаюсь, и мне они симпатичны. Наверно, пройдет еще много времени, прежде чем мы научимся рассматривать все эти проблемы без политических шор.

Перевод книги, к сожалению, не безупречен. “Apes” регулярно переводится как “обезьяны” или “приматы”, “fossils” – как “окаменелости”. Переводчик не всегда справляется с кляфтами (“But what Darwin did very clearly do <...> was to exhaustively document...” переведено как “Но что совершенно точно сделал именно Дарвин <...>, так это исчерпывающе задокументировал...”). Есть проблемы и с идиомами (“the bonobo is about as antiaggressive as a higher primate species gets” передано как “бонобо столь же малоагрессивны, как и высшие виды приматов”). Хорошая редакция здесь, конечно, не помешала бы. В целом, однако, перед нами интересная книга, которая даст нашим читателям некоторое представление о ситуации в американской науке о человеке.

Примечания

¹ На Западе о таксономическом нововведении В.П. Алексеева узнали из его англоязычной книги, выпущенной в Москве (Alekseev 1986: 93).

² См., напр., экспозицию Смитсоновского музея естественной истории (<https://humanorigins.si.edu/evidence/human-fossils/species/homo-rudolfensis>).

³ Этот вариант предлагают создатели экспозиции в Смитсоновском музее (<https://humanorigins.si.edu/evidence/human-fossils/species/kenyanthropus-platyops>).

⁴ Впоследствии дманисская группа была низведена до уровня даже ниже подвидового. По правилам систематики, подобные группы не имеют формального статуса и латинских обозначений. Но, дабы не жертвовать словом *georgicus* (и, соответственно, перспективами сотрудничества с грузинскими антропологами), было решено в виде исключения создать уникальный таксон – *Homo erectus ergaster georgicus* (Lordkipanidze et al. 2013). И. Таттерсол, однако, сохранил первоначальный биномен, вполне отвечающий сплиттерской традиции.

⁵ Австралопитеков и даже хабилисов М. Уолпофф исключил из числа наших предков, хотя, согласно И. Таттерсолу, древнейшие олдувайские орудия найдены в одном контексте с останками *Australopithecus garhi*. Оба исследователя считают первым членом нашего рода мальчика из Нариокотоме, но М. Уолпофф не только отрицает его видовой статус (*H. ergaster*), но и понижает весь род *Homo* до уровня вида *H. sapiens*. Вопрос “от кого же мы произошли?” при этом остается без ответа и по отношению к нашему виду, и по отношению к роду *Homo* в целом.

Научная литература

Алексеев В.П. Палеоантропология Земного шара. М.: Наука, 1978.

Дубинин Н.П., Карпец И.И., Кудрявцев В.Н. Генетика, поведение, ответственность. О природе антиобщественных поступков и путях их предупреждения. М.: Политиздат, 1989.

Пинкер С. Лучшее в нас. Почему насилия в мире стало меньше. М.: Альпина нон-фикшн, 2021.

Таттерсаль И. Скелеты в шкафу. Драматичная эволюция человека. СПб.: Питер, 2016.

Alekseev V.P. The Origin of the Human Race. Moscow: Progress Publishers, 1986.

Lordkipanidze D. et al. A Complete Skull from Dmanisi, Georgia, and the Evolutionary Biology of Early Homo // Science. 2013. Vol. 342. No. 6156. P. 326–331.

- Mayr E. Taxonomic Categories in Fossil Hominids // Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology. 1950. Vol. 15. P. 109–118.
- Tattersall I. Evolutionary Theory, Systematics, and the Study of Human Origins // Journal of Anthropological Sciences. 2022. Vol. 100. P. 19–43.
- Wolpoff M.H. Is There a Phylogeny of Homo? // Ludus Vitalis. 2001. Vol. 9. No. 15. P. 75–89.

Book Review

Kozintsev, A.G. Homo Sapiens – An Evolutionary Accident? [Homo sapiens – evolyutsionnaia sluchainost’?]: A Review of *Chelovek neozhidannyi. Genetika, povedenie i svoboda vybora* [The Accidental Homo Sapiens: Genetics, Behavior and Free Will], by Y. Tattersall and R. DeSalle. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 238–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020148> EDN: SEDNYS ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexander Kozintsev | <https://orcid.org/0000-0002-0165-8109> | alexanderkozintsev@yandex.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)