

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ
ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ШАГИ

/STEPS

Т. 7. № 4 2021

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований

Основан в мае 2015 г.
Издается четыре раза в год



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Москва
2021

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY
OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION
INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES

SHAGI

/STEPS

Vol. 7. No. 4 2021

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities

Established in May 2015

Issued quarterly



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Moscow
2021

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Главный редактор

С. Ю. Неклюдов (д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; куратор направления «Теоретическая фольклористика»)

Редакция

М. В. Ахметова (канд. филол. наук, зам. главного редактора), *М. И. Байдууж* (зав. редакцией), *М. В. Гаврилова* (канд. филол. наук, секретарь редакции), *Н. П. Гринцер* (д-р филол. наук, куратор направления «Античная культура»), *И. В. Еришова* (д-р филол. наук, куратор направления «Историко-литературные исследования»), *И. А. Женин* (канд. ист. наук, куратор направления «История»), *М. С. Неклюдова* (PhD, куратор направления «Культурология»), *Д. С. Николаев* (канд. филол. наук, координатор редакции), *Д. А. Худяков* (канд. филол. наук, куратор направления «Востоковедение. Сравнительно-историческое языкознание») (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Х. Баран (PhD, Университет Олбани, США), *Н. Б. Вахтин* (д-р филол. наук, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия), *Л. М. Ермакова* (д-р филол. наук, Университет иностранных языков города Кобе, Япония), *А. Л. Зорин* (д-р филол. наук, Оксфордский университет, Великобритания; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *С. Э. Зуев* (канд. искусствоведения, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *С. А. Иванов* (д-р ист. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия), *К. Келли* (PhD, Оксфордский университет, Великобритания), *А. А. Кибрик* (д-р филол. наук, Институт языкознания РАН, Россия), *М. А. Кронгауз* (д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия), *С. Ловелл* (PhD, Лондонский университет, Кингс Колледж, Великобритания), *В. А. Мау* (д-р эконом. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *Ю. Л. Слёзкин* (PhD, Калифорнийский университет в Беркли, США), *В. Ф. Спиридонов* (д-р психол. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *Т. В. Черниговская* (д-р филол. наук, д-р биол. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия), *А. Шёнле* (PhD, Бристольский университет, Великобритания)

Приглашенные редакторы: *И. А. Ладынин, Е. Г. Лапина-Кратасюк, Е. Г. Ним*

Научный редактор: *М. В. Ахметова*

Корректор: *Н. В. Сайкина*

Редактор английского текста: *Х. Баран*

Верстка, дизайн: *В. Ф. Лурье*

Веб-сайт: <http://shagi.ranepa.ru/steps>

E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru

Адрес редакции: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 9, ауд. 2405

Тел.: +7 (499) 956-96-47

Журнал включен в следующие базы данных и электронные библиотечные системы: Scopus, Научная электронная библиотека (Elibrary.ru), РИНЦ, Ulrich's Periodicals Directory, Cyberleninka, ЭБС «Лань».

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

© Авторы



ISSN 2412–9410 (print)

ISSN 2782–1765 (online)

Shagi/Steps. Vol. 7. No. 4. 2021

Editor-in-Chief

Sergei Yu. Nekliudov (Dr. Sci. (Philology), Responsible for Theoretical Folklore Studies Section; Russian State University for the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia)

Editorial Team

Maria V. Akhmetova (Cand. Sci. (Philology), Deputy Editor-in-Chief), *Mari-na I. Baiduzh* (Editorial Staff Manager), *Irina V. Ershova* (Dr. Sci. (Philology), Responsible for Historical-Literary Section), *Maria V. Gavrilova* (Cand. Sci. (Philology), Secretary), *Nikolai P. Grintser* (Dr. Sci. (Philology), Responsible for Classical Studies Section), *Dmitry A. Khudiakov* (Cand. Sci. (Philology), Responsible for Oriental Studies and Comparative Linguistic Section), *Maria S. Neklyudova* (PhD, Responsible for Cultural Studies Section), *Dmitry S. Nikolaev* (Cand. Sci. (Philology), Editorial Coordinator), *Ilya A. Zhenin* (Cand. Sci. (History), Responsible for Historical Section) (The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia)

Editorial Board

Henryk Baran (PhD, University at Albany, State University of New York, USA), *Tatiana V. Chernigovskaya* (Dr. Sci. (Philology, Biology), Saint Petersburg State University, Russia), *Liudmila M. Ermakova* (Dr. Sci. (Philology), Kobe City University of Foreign Studies, Japan), *Sergei A. Ivanov* (Dr. Sci. (History), National Research University Higher School of Economy, Russia), *Catriona Kelly* (PhD, University of Oxford, Great Britain), *Andrei A. Kibrik* (Dr. Sci. (Philology), The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Russia), *Maxim A. Krongauz* (Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia), *Stephen Lovell* (PhD, University of London, King's College, Great Britain), *Vladimir A. Mau* (Dr. Sci. (Economy), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia), *Andreas Schönle* (PhD, University of Bristol, Great Britain), *Yuri Slezkine* (PhD, The University of California, Berkeley, USA), *Vladimir F. Spiridonov* (Dr. Sci. (Psychology), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia), *Nikolai B. Vakhtin* (Dr. Sci. (Philology), European University at St. Petersburg, Russia), *Andrei L. Zorin* (Dr. Sci. (Philology), University of Oxford, Great Britain; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia), *Sergei E. Zuev* (Cand. Sci. (Art History), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia)

Guest Editor: *Ivan A. Ladynin, Ekaterina G. Lapina-Kratasyuk, Evgeniya G. Nim*

Academic Editor: *Maria V. Akhmetova*

Copy Editor: *Natalia V. Saikina*

English Language Editor: *Henryk Baran*

Layout Editor, Designer: *Vadim F. Lurie*

Website: <http://shagi.ranepa.ru/steps>

E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru

Postal address: Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, корпус 9, room 2405

Tel.: +7 (499) 956-96-47

The journal is indexed in Scopus, Russian Science Citation Index, Elibrary.ru, Ulrich's Periodicals Directory, Cyberleninka, E.lanbook.com.

All articles published in the journal have been peer-reviewed.

© The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

© Authors



СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	9
-------------------	---

СТАТЬИ

Египтология в XIX–XXI вв.

А. А. Жукова. Теория «демократизации» древнеегипетского заупокойного культа в Первый переходный период в трудах отечественных и зарубежных египтологов	13
Д. А. Изосимов. Представление о предательстве и «коллорабационизме» египетских вельмож времени Первого персидского владычества (526–404 гг. до н. э.) в зарубежной египтологической историографии XIX–XXI вв.	32
И. А. Ладынин. Владимир Семенович Голенищев и открытие гробницы гермопольского жреца Петосириса в Туна эль-Гебель в 1919–1920 гг.	54
Е. А. Анохина, О. В. Томашевич. Музей изящных искусств в Москве после Октябрьской революции (по переписке Б. А. Тураева и Т. Н. Бороздиной, 1917–1920 гг.)	80
А. А. Немировский. «Мировая» держава: азиатские завоевания XVIII династии в научно-учебной литературе советского довоенного времени	103

Тексты и практики эпохи пандемии

А. С. Архипова, Б. С. Пейгин. Министерство правды: как российское правительство борется со слухами в эпоху коронавируса	124
А. А. Ожиганова. «Что-то не так в этом ковидом»: производство недоверия в российском родовспоможении в ситуации пандемии	151
Д. А. Радченко. Пасха онлайн: конструирование соприсутствия в дополненной реальности	174
Н. А. Маничкин. Ориши против вируса: афрокубинские культы, киберпространство и пандемия COVID-19	198

Космос в медиакультуре

Е. Г. Ним. Когда небесные тела встречаются медиа: импактный дискурс о кометах и астероидах	221
А. С. Правдюк. Космос как эстетика? Космос в арт-проектах Москвы и Санкт-Петербурга начала XXI в.	238
Е. А. Кулиничева. Космос и его покорение как источник историй и образов для российской streetwear-моды	261

Varia

А. А. Ерошенко, А. А. Кочековский. Сатурн как знак: ренессансная космология между интеллектуальной историей и теорией	281
---	-----

ДИСКУССИИ

Дж. Певит. Мода в эпоху тревоги. *Подготовка к публикации* Л. А. Алябьевой;
Перевод с англ. Т. А. Пирусской 300

Испытание невесомостью, или Моделирование одежды для космоса (интервью
с Барбарой Брауни). *Интервью* Л. А. Алябьевой; *Перевод с англ.* Т. А. Пирусской 311

РЕЦЕНЗИИ

Е. Н. Геккина. Коронавирусная эпоха в зеркале языка 322

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

М. В. Станюкович, А. А. Янковская. Маклаевские чтения — 2020, посвященные
памяти А. К. Оглоблина, в контексте современных исследований Азиатско-
Тихоокеанского региона 332

CONTENTS

Editorial note.....	9
---------------------	---

ARTICLES

Egyptology in the 19th–21st centuries

A. A. ZHUKOVA. The so-called “democratization” of the Ancient Egyptian funeral cult in the First Intermediate Period as seen in Russian and world Egyptology	13
D. A. IZOSIMOV. Treason and “collaboration” of Egyptian dignitaries during the First Persian Domination (526–404 B. C.) in international Egyptological research of the 19 th –20 th centuries.....	32
I. A. LADYNIN. Vladimir Semyonovich Golenischeff and the discovery of the tomb of the Hermopolitan Priest Petosiris at Tuna el-Gebel in 1919–1920	54
E. A. ANOKHINA, & O. V. TOMASHEVICH. The Museum of Fine Arts in Moscow after the October Revolution in the correspondence of B. A. Turaev and T. N. Borozdina (1917–1920)	80
A. A. NEMIROVSKY. “World” superpower: Asian conquests of the Eighteenth Dynasty in pre-war Soviet scientific and educational literature	103

Texts and practices of the pandemic epoch

A. S. ARKHIPOVA, & B. S. PEIGIN. Ministry of Truth: How the Russian state fights fake news during the COVID-19 pandemic	124
A. A. OZHIGANOVA. “Something is off with this COVID”: Production of mistrust in Russian obstetrics in a pandemic situation.....	151
D. A. RADCHENKO. Easter online: Constructing co-presence in a mediatized ritual	174
N. A. MANICHKIN. Orishas against the virus: Afro-Cuban cults, cyberspace and the COVID-19 pandemic.....	198

Cosmos in media culture

E. G. NIM. When celestial bodies meet the media: Impact discourse on comets and asteroids	221
A. S. PRAVDYUK. Outer space as aesthetics? Outer space in art projects in Moscow and St. Petersburg at the beginning of the 21 st century	238
E. A. KULINICHEVA. Space exploration history as a source of stories and images for Russian streetwear fashion.....	261

Varia

A. A. EROSHENKO, & A. A. KOCHKOVSKY. Saturn as a sign: Renaissance cosmology between intellectual history and theory	281
--	-----

DISCUSSIONS

- J. PAVITT. Fashion in an age of anxiety (L. A. ALIABIEVA, *Prep. publ.*,
& T. A. PIRUSSKAIA, *Trans.*)..... 300
- The weightlessness test, or Designing clothes for space (an interview with Barbara Brownie)
(L. A. ALIABIEVA, *Interviewer*, & T. A. PIRUSSKAIA, *Trans.*)..... 311

BOOK REVIEWS

- E. N. GEKKINA. The coronavirus era in the mirror of language..... 322

ACADEMIC LIFE

- M. V. STANYUKOVICH, & A. A. IANKOVSKAIA. Maclay Readings 2020 dedicated
to the memory of Alexander K. Ogloblin in the context of contemporary studies
of the Asia-Pacific region 332

ОТ РЕДАКЦИИ

Предлагаемый вниманию читателей номер журнала «Шаги/Steps» состоит из трех тематических блоков.

Проблематику первого из этих блоков (рубрика «Египтология в XIX–XXI вв.») можно определить как «исследовательский опыт научной дисциплины на 200-м году ее существования». Разумеется, интерес к древнему Египту¹ возник много раньше открытия Жана-Франсуа Шампольона (о цивилизации этой страны писали еще античные авторы), однако лишь дешифровка французским ученым в 1822 г. древнеегипетской иероглифики позволила европейской науке изучать тексты, непосредственно порожденные этой цивилизацией. На протяжении двухсот лет на постановку египтологами исследовательских вопросов успели повлиять многие факторы: археологические открытия XIX в. и их оценка в контексте сведений о древности, известных издавна благодаря античной и библейской традициям; экспансия европейских держав на Ближнем Востоке, «научным дополнением» которой стало внимание к его древней истории; необходимость с определенного этапа привести данные египтологии к нормативной форме, получающей отражение в учебниках; «вписывание» египтологии в «новые времена», порожденные бурными событиями XX в.; наконец, сама логика развития египтологии как отрасли науки — с дифференциацией в ее рамках отдельных дисциплин и со стремлением с определенного этапа к ревизии тех оснований, на которых она покоилась изначально (по определенной аналогии с тенденцией гиперкритики в антиковедении).

Вошедшие в рубрику статьи по истории египтологии, с одной стороны, посвящены отдельным сюжетам в ее рамках; с другой стороны, думается, что на деятельность «героев» этих статей повлиял ряд названных факторов. Две статьи посвящены проблемам, разрабатывавшимся в мировой египтологии. В статье **А. А. Жуковой** рассматривается судьба теории «демократизации» заупокойного культа в Египте на рубеже III и II тыс. до н. э. Эта теория, выдвинутая крупнейшими египтологами начала XX в. для объяснения распространения культа Осириса (его трансляции из царского заупокойного ритуала в ритуал частных лиц на протяжении I Переходного периода), подверглась ревизии на современном этапе, каковая, однако, по мнению автора, порождает определенную непоследовательность. **Д. А. Изосимов** обратился к проблеме «коллорабационизма» представителей египетской элиты в условиях владычества персов в VI–V вв. до н. э. В употреблении этого термина очевидны коннотации Второй мировой войны: собственно, он и появился в трудах египтологов в послевоенное время, а критика такого его использования закономерно связана с вопросом о том, поддается ли этот современный термин переносу на реалии общества с существенно иным мировоззрением. Три следующие статьи посвящены сюжетам истории отечественной египтологии,

¹ Здесь и в статьях рубрики «Египтология в XIX–XXI вв.» принято написание данного обозначения с начальной строчной буквой в слове *древний*, согласно широко распространенной в отечественной научной литературе практике, обусловленной тем, что это слово не является частью собственного имени.

развитие которой, однако, невозможно оценивать в отрыве от египтологии мировой. Статья **И. А. Ладынина** посвящена участию крупнейшего российского египтолога В. С. Голенищева в исследовании найденной в районе Гермополя в 1919 г. гробницы жреца Петосириса. Этот частный сюжет позволяет оценить, насколько на Голенищева, сформировавшегося в качестве ученого (прежде всего филолога) уже на этапе специализации египтологических дисциплин в последней четверти XIX в., оказал влияние предшествующий этап развития египтологии, когда «фокусом», вбиравшим в себя все новые наработки археологических и письменных материалов, была реконструкция истории Египта. Зарисовки послереволюционной эпохи в жизни московского Музея изящных искусств представлены в статье **Е. А. Анохиной** и **О. В. Томашевич**. Ученые, работавшие в музее, оказались перед сложной проблемой сохранения вошедшей в его собрание коллекции египетских древностей В. С. Голенищева в условиях начавшейся разрухи: непростые взаимодействия с ведавшими сферой культуры инстанциями Советского государства предстают в переписке Т. Н. Бороздиной-Козьминой, непосредственно хранившей это собрание в Москве, с Б. А. Тураевым. В статье **А. А. Немировского** рассматривается своеобразный феномен преувеличения масштабов и эффективности завоеваний Египта времени XVIII династии (XVI–XIV вв. до н. э.) в советских общих работах и учебных изданиях 1930–1940-х годов под влиянием триумфального настроения самих египетских текстов. Порождаемый ими «египтоцентризм» сумел среди отечественных авторов первой половины XX в. отчасти скорректировать лишь Б. А. Тураев в трудах последнего десятилетия своей жизни.

Второй тематический блок переносит читателя в день сегодняшний, обращая его к актуальной социокультурной ситуации. Авторы статей, вошедших в рубрику «Тексты и практики эпохи пандемии», задаются вопросами о том, как пандемия COVID-19 — событие общемирового масштаба, без преувеличения позволяющее говорить о длящемся без малого два года периоде как о настоящей эпохе, — изменила социальную реальность, повлияла на повседневные практики и спровоцировала появление текстов, вызывающих определенную политическую реакцию. **А. С. Архипова** и **Б. С. Пейгин** в совместной статье рассматривают борьбу со слухами и «фейковыми» новостями о коронавирусе в России, с одной стороны, в сфере правоприменения и, с другой, в рамках разоблачительных сетевых ресурсов, более или менее явно аффилированных с властью. Авторы демонстрируют, что главным объектом борьбы с «фейками» оказываются не столько псевдомедицинские сообщения (фактически несущие социальную угрозу), сколько тексты, ставящие под сомнение легитимность государственных институтов и доверие к ним со стороны социума. **А. А. Ожиганова** обращается к существующим в системе российского родовспоможения практикам недоверия к официальной информации о пандемии. Недоверие оказывается особой формой критического знания, при этом в его производстве участвуют не только пациенты (в данном случае пациентки), но и врачи, устанавливая таким образом доверительные отношения со своими подопечными. Предметом внимания **Д. А. Радченко** стала реакция российских верующих (преимущественно православных) на обусловленную эпидемиологическими мерами невозможность посещения пасхального богослужения: вместо личного присутствия мирянам предлагалось наблюдение за ним через теле-

визионную или интернет-трансляцию. Пересборка сакрального пространства, рефлексии об этой пересборке и ее стратегиях, конструирование верующими эффекта соприсутствия — лишь некоторые из проблем, затрагиваемые в статье. Религиозные практики, но на ином материале — афрокубинском — анализируются и в статье **Н. А. Маничкина**, рассматривающего приспособление синкретических культов (главным образом сантерии и пало) к ситуации пандемии. Предметом внимания автора становятся появление новых ритуалов, в том числе медиатизированных; наделение традиционных божеств-*ориши* функциями, связанными с защитой от коронавируса; адаптация этих культов к ситуации социальной изоляции; реакция духовных и культурных лидеров кубинских йоруба на властную политику по борьбе с пандемией, а также рефлексия адептов афрокубинских культов по поводу ритуального пространства.

Наряду с практиками социальными, в том числе религиозными, пандемия спровоцировала и новые речевые практики — например, появление множества языковых инноваций, актуализацию ряда уже существующих лексем, а также медиализацию дискурса. Эти процессы, по своей активности и многообразию сопоставимые с языковыми процессами послереволюционного периода и эпохи перестройки, стали предметом лексикографического и аналитического лингвистического осмысления в двухтомном издании Института лингвистических исследований РАН, которое освещается в этом номере в рецензии **Е. Н. Геккиной**.

Третья рубрика номера посвящена тому, как в некоторых областях гуманитарного знания осмысляются история покорения космоса и формирование сюжетов и образов космического прошлого, настоящего и будущего. Анализируя разнообразные источники — научные, научно-популярные и научно-фантастические тексты; фильмы, сериалы, плакаты и марки; повседневную и высокую моду; промышленный дизайн и художественные выставки, — авторы рубрики «Космос в медиакультуре» отвечают на вопросы о том, как формируется общественное мнение о целях науки и индустрий в области освоения космического пространства, а также о том, каким образом и в каких формах космос становится частью современной земной культуры.

В статье **Е. Г. Ним**, посвященной исследованию медийных образов комет, астероидов и метеоритов, поднимается ряд важных проблем, связанных с тем, как в формировании дискурса о столкновении малых небесных тел с Землей строятся отношения между журналистами и учеными, а также профессионалами и любителями. Автор изучает формирование этого дискурса в астрономии и роль научной фантастики в его происхождении и популяризации, а также показывает, что в эпоху Интернета, смартфонов и социальных сетей большую роль в создании космического медиасобытия играют личные медиатизированные свидетельства и переживания. Статья **А. С. Правдюк** посвящена временным экспозициям на темы космоса и космического, состоявшимся в первое двадцатилетие XXI в. в крупнейших музеях Москвы и Санкт-Петербурга. Выделяя три цели этих выставок — ностальгическую, аналитическую и «реалистическую», — Правдюк тем не менее определяет ключевую стратегию художниц и художников как «эстетизацию памяти». Сосредоточенность на ностальгических сюжетах советской эпохи освоения космоса частично объясняет отсутствие в этих экспозициях тенденций, характерных для за-

рубежных художественных выставок, например элементов science art. Мифы о советских космонавтах перетекают в тему колонизации Луны, минуя космическое настоящее. Сюжет о «фрагментированной ностальгии» продолжает разворачиваться в статье **Е. А. Кулиничевой**, посвященной образам космоса и истории его освоения в современной российской streetwear-моды. Изображения на футболках, кроссовках и худи укрепляют связь современной иконографии космоса с советским каноном памяти и ограниченным кругом героев и образов отечественной космонавтики 1950–1960-х годов. В то же время интерес к историческим событиям, а не к актуальным космическим проектам — не только российский тренд, он характерен и для глобальной индустрии моды.

Темы космической моды и моды в космосе являются ключевыми и в двух материалах раздела «Дискуссии», подготовленных **Л. А. Алябьевой**. **Дж. Певит**, доклад которой лег в основу одного из этих материалов, рассматривает связи между модой, представлениями о теле, технологиями и космической гонкой. Вера в науку и комфортное технологизированное будущее парадоксальным образом соединялись в дизайне послевоенных десятилетий с мотивами угрозы ядерной войны. Эти сюжеты легли в основу книги Певит «Страх и мода в годы холодной войны». Второй материал этой рубрики — интервью с британской исследовательницей космической моды **Б. Брауни**, две книги которой недавно переведены на русский язык. Барбара Брауни изучает подходы дизайнеров к разработке одежды, которую можно носить в условиях невесомости. Это направление моды особенно актуально сейчас, когда космический туризм из прожекта на наших глазах превращается в коммерческий проект. В рассказе о моде для космоса поднят целый ряд важных проблем, связанных с новыми состояниями тела и человеческими ощущениями в космическую эпоху, — с феноменологией невесомости.

К космической, вернее, космологической тематике обращаются и авторы статьи, составившей рубрику «Varia». Предметом внимания **А. А. Ерошенко** и **А. А. Кочекковского** становится ренессансная космология как предмет исследовательского интереса и «научный образ» в гуманитаристике XX — начала XXI в.

Наконец, в хроникальном разделе журнала представлен обзор работы Отдела Австралии, Океании и Индонезии Музея антропологии и этнологии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН: научные исследования сотрудников отдела, конференционная, издательская и выставочная деятельность (публикация **М. В. Станюкович** и **А. А. Янковской**).

А. А. Жукова

ORCID: 0000-0003-4613-0436

✉ anastasia.zhukova96@yandex.ru

*Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (Россия, Москва)*

ТЕОРИЯ «ДЕМОКРАТИЗАЦИИ» ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОГО ЗАУПОКОЙНОГО КУЛЬТА В ПЕРВЫЙ ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД В ТРУДАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ И ЗАРУБЕЖНЫХ ЕГИПТОЛОГОВ

Аннотация. В статье рассматривается так называемая теория «демократизации» заупокойного культа в древнем Египте в Первый переходный период (в конце III — начале II тыс. до н. э.). На основании трудов зарубежных и отечественных египтологов прослеживается эволюция данной теории: ее возникновение в начале XX в., постепенное развитие и всеобщее принятие, а также последующая критика, получившая распространение в современной египтологии. Делается вывод, что, несмотря на ее более чем вековое существование, единого мнения по данному вопросу у ученых не существует. Подвергаются сомнению даже базовые аспекты теории, такие как изначальное отличие представлений о загробной жизни царя и простых людей, трансформация Текстов пирамид в Тексты саркофагов, отождествление умершего с Осирисом — божеством загробного мира. Дискуссионность теории «демократизации» заупокойного культа в Первый переходный период делает ее актуальной для последующего исследования.

Ключевые слова: «демократизация», заупокойный культ, Тексты пирамид, Тексты саркофагов, Первый переходный период, Осирис, египтология, древний Египет, религия, историография

Для цитирования: Жукова А. А. Теория «демократизации» древнеегипетского заупокойного культа в Первый переходный период в трудах отечественных и зарубежных египтологов // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 13–31. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-13-31>.

*Статья поступила в редакцию 9 ноября 2020 г.
Принято к печати 20 января 2021 г.*

A. A. Zhukova

ORCID: 0000-0003-4613-0436

✉ anastasia.zhukova96@yandex.ru

Lomonosov Moscow State University
(Russia, Moscow)

THE SO-CALLED “DEMOCRATIZATION” OF THE ANCIENT EGYPTIAN FUNERAL CULT IN THE FIRST INTERMEDIATE PERIOD AS SEEN IN RUSSIAN AND WORLD EGYPTOLOGY

Abstract. This article, based on the works of foreign and domestic Egyptologists, examines the theory of “democratization” of the funeral cult in Ancient Egypt in the First Intermediate Period (late III — early II millennium BC). The main purpose of this study is to trace the evolution of this theory. First of all, its emergence at the beginning of the 20th century is of interest, since there is no consensus, who of the scholars first proposed it. Then, over the course of almost a century, the theory gained followers, acquired new additions and concepts, which, as we can see, were accepted by Egyptologists all over the world; however, contemporary scholars have criticized it. One can conclude that, despite more than a century of its existence, there is no consensus among researchers on this issue. One questions even the basic points of the theory, such as the initial difference between the concepts of afterlife for the king and for ordinary people, the transformation of the Pyramid Texts into the Coffin Texts, the identification of the deceased with Osiris — the deity of the afterlife. The controversial nature of the theory of “democratization” of the funeral cult in the First Transitional Period makes it relevant for further research.

Keywords: “democratization”, funeral cult, Pyramid Texts, Coffin Texts, First Intermediate Period, Osiris, Egyptology, Ancient Egypt, religion, historiography

To cite this article: Zhukova, A. A. (2021). The so-called “democratization” of the Ancient Egyptian funeral cult in the First Intermediate Period as seen in Russian and world Egyptology. *Shagi / Steps*, 7(4), 13–31. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-13-31>.

Received November 9, 2020

Accepted January 20, 2021

Первый переходный период (ок. 2181–2055 гг. до н. э.) является одним из самых сложных в истории древнего Египта. Эпоха расцвета и бурного развития Древнего царства сменяется всесторонним кризисом. Это время характеризуется утратой государственного единства, политической анархией (страна лишилась крепкой централизованной власти, отдельные номы под управлением местных правителей приобрели высокую степень самостоятельности), уничтожением сложившихся административной и экономической систем.

Изменения затронули и религиозную сторону жизни, а именно заупокойный культ. Хотя малое количество сохранившихся памятников этого периода не позволяет с уверенностью говорить о ситуации непосредственно в это время, данные последующего этапа — эпохи Среднего царства (конец XXI — XVIII в. до н. э.) уже демонстрируют значительные перемены в представлениях древних египтян о посмертном существовании. В первую очередь об этом свидетельствует появление так называемых Текстов саркофагов (их возникновение датируется временем Среднего царства, вероятно, его начальным этапом в конце XXI — начале XX в. до н. э. [Schenkel 1962: 116–123], см.: [Willems 2014: 133–134]), в которых используются заклинания, известные ранее по Текстам пирамид¹, записывавшихся на стенах внутренних помещений царских погребений со времени V династии Древнего царства.

Кроме того, активно развивается культ бога Осириса как правителя загробного мира. Его принципиально важная роль в заупокойном культе связана с мифом, по сюжету которого бог был убит, а затем воскрешен, но только в ином мире, где становится его правителем. Таким образом, через обращение к Осирису люди надеялись так же воскреснуть, обрести новое существование в загробной жизни. Немаловажно, что культ Осириса не насаждался специально «сверху», но при этом получил распространение по всей стране и стал одним из самых значимых в Египте. Со времени XII династии возрастает значение города Абидоса как главного центра почитания Осириса, в честь которого там проходят ежегодные мистерии. Особенно важен тот факт, что центральным в этом культе является представление о загробном суде, который ждет всех умерших, независимо от их происхождения и социального статуса. Следует заметить, что еще ранее с этим представлением (без упоминания имени Осириса, но в хорошо опознаваемом описании) мы сталкиваемся в «Поучении Мерикара» [pErm. 1116A. 54–56] — литературном памятнике, создание которого следует датировать Первым переходным периодом [Демидчик 2005: 73–77].

Тенденция, в которую укладываются все эти изменения религиозного мировосприятия в Первый переходный период, в египтологии изначально получила название «демократизация заупокойного культа». Важно отметить, что под этим термином египтологи понимают не эволюцию политической системы, а социально-культурный феномен, состоящий в распространении представлений о посмертном существовании, ранее характерных только для царей, на частных лиц. Прежде всего речь идет о культе бога Осириса, изначально связанном с царскими погребальными памятниками. Согласно теории «демо-

¹ Тексты пирамид, как и Тексты саркофагов, представляют собой корпусы заклинаний, предназначенных для обеспечения посмертного существования усопшего.

кратизации заупокойного культа», исходно только царь мог после смерти отождествляться с этим богом и тем самым обрести физическое воскресение, что и описывается в Текстах пирамид — первом известном корпусе религиозных текстов древнего Египта. После религиозных изменений Первого переходного периода или начала эпохи Среднего царства появляются Тексты саркофагов, которые копируют и интерпретируют ряд заклинаний Текстов пирамид: в них с Осирисом отождествляются уже обладатели саркофагов с заклинаниями, не имеющие царского статуса. Из-за таких изменений, вследствие которых эти лица получают прежние царские привилегии, данный феномен и получает название «демократизация».

Однако, несмотря на давность своего существования (больше ста лет), это понятие, да и сама проблема «демократизации» вызывают споры среди ученых, как зарубежных, так и отечественных. При этом сомнения возникают в связи не только с правомерностью использования этого термина, но и с наличием самого феномена в египетской истории в принципе.

Термин «демократизация» появился в египтологической науке в начале XX в. Сегодня исследователи, обращающиеся к полемике вокруг этого понятия (в частности, Х. Виллемс [Willems 2014: 127–128]), прослеживают его возникновение в работах, не связанных напрямую с темой развития заупокойного культа в древнем Египте, например, в издании 1909 г. «Речения Ипувера», подготовленном выдающимся английским египтологом Аланом Гардинером [Gardiner 1909] (см.: [Willems 2014: 125–133]). Однако собственно термин «демократизация» применительно к древнеегипетской заупокойной литературе Гардинер использует лишь в своей публикации 1915 г. [Gardiner, Davies 1915]. При этом сам английский ученый опирается на еще более раннюю работу — предисловие к изданию Текстов пирамид Курта Зете 1908 г. [Sethe 1908: vii–viii], в котором исследователь как раз описывает основные черты процесса «демократизации» (в частности, заимствования частными лицами царских заупокойных текстов), однако не употребляет сам термин. Данные наблюдения позволяют считать его основоположником теории «демократизации» заупокойного культа в древнем Египте, а ее восприятие и трансляцию Гардинером — в том числе следствием его безусловного доверия египтологам «берлинской школы».

Вместе с тем большую значимость и специфический социологический оттенок термин «демократизация» приобрел в статье французского египтолога Александра Море «Приобщение египетского плебса к религиозным и политическим правам во времена Среднего царства» [Moret 1922] (изучавший этот вопрос Х. Виллемс вообще связывал появление теории «демократизации» заупокойного культа с этой публикацией [Willems 2008: 135–137; cf. Smith 2017: 167, 169]). Море соотнес современные ему события (Первая мировая война, революции во многих странах) и связанные с ними всесторонние изменения в жизни людей с ситуацией, возникшей в древнем Египте на этапе упадка Древнего царства и кризиса Первого переходного периода. Фактически Море говорит о произошедшей в стране революции, когда привилегии, заклинания и ритуалы, связанные с обеспечением посмертного существования и ранее использовавшиеся только царями, стали повсеместно доступны и просто-

му населению: «Раскрытие религиозных и магических секретов положило конец монополии привилегированных классов и провозгласило новый социальный режим» [Moret 1922: 347].

При подобном подходе рассматриваемая теория выглядит попыткой объяснить события древней истории с позиции современности, прибегая при этом к сомнительным аналогиям. Однако по другому мнению, высказанному Марком Смитом [Smith 2017: 168–169], родоначальником теории можно считать американского египтолога Джеймса Генри Брэстеда, еще в 1912 г. в своем сборнике лекций «Развитие религии и мысли в древнем Египте» говорившего о «процессе, который демократизировал великолепное царское посмертное существование» [Breasted 1912: 256]. Брэстед, как и Море, считал, что концепты посмертного существования, ранее доступные только царям, в Первый переходный период стали достоянием аристократии и среднего класса (в качестве примера он приводит транскрипцию заклинаний из Текстов пирамид в Тексты саркофагов). В отличие от статьи Море, работа Брэстеда не содержит идеализированных пассажей о революции и новом социальном характере древнеегипетской религии, а время ее написания не позволяет уже так явно связать теорию «демократизации» с попытками соотнести явления древней истории с событиями современности.

Таким образом, в исследованиях истории египтологии нет единого мнения касательно того, когда возникла теория «демократизации» заупокойного культа. При этом важно отметить, что Зете говорит лишь о присвоении простыми людьми символов и атрибутов, ранее используемых только царем (например, заклинания Текстов пирамид, титул Осириса перед именем, царские регалии), в то время как Брэстед уже представляет развитую концепцию, говоря об изменениях не только во внешних атрибутах, но в самой сути представлений о загробном существовании.

Фактически основной работой, обосновавшей теорию «демократизации» заупокойного культа в Первый переходный период, является книга «Заупокойные верования древних египтян», выдающегося немецкого египтолога Германа Кееса. Впервые она была опубликована в 1926 г. и с тех пор выдержала много переизданий². Согласно Кеесу, «демократизация» заупокойных верований представляла собой постепенный процесс, обусловленный политическими, экономическим и социальными событиями конца эпохи Древнего царства. Все большее возрастание амбиций и притязаний номархов в конечном итоге привели к ослаблению царской власти. И в подобной нестабильной ситуации начинается постепенный процесс узурпации в первую очередь сугубо царских атрибутов: вельможи изображали себя в царской одежде, перенимали характерные ритуалы (например, ритуал «отверзания уст и очей»), во фризях предметов на их саркофагах в качестве защитных амулетов стали появляться царские регалии [Кеес 2005: 257–258].

Основой для аргументации Кееса послужили отмеченные им заимствования с конца Древнего царства в Тексты саркофагов вельмож из Текстов пирамид, которые он считал сугубо царскими. Вельможи переносят на свои саркофаги отдельные заклинания и целые корпусы, причем, как отмечал Кеес, чаще

² В нашей статье используется перевод на русский язык 2005 г., выполненный по немецкому изданию 1977 г.

всего это заимствование хаотичное, отдельные заклинания могли быть взяты из разных источников и перемешаны между собой без четкой логики. Фактически можно говорить о том, что с определенного момента люди нецарского происхождения получили доступ к царским заупокойным текстам и компилировали изречения оттуда в нужном им порядке под новыми заголовками. При этом подобные заимствования заметны и в отправлении ритуалов. Немаловажным фактором также становится распространение почитания Осириса как бога загробного мира, фактически уравнивавшего всех людей в их посмертном существовании, с чем связана и появившаяся в этот период концепция всеобщего загробного суда.

Таким образом, основная идея Германа Кееса заключается в том, что в связи с постепенным упадком царской власти в Египте на исходе эпохи Древнего царства у людей появляется доступ к ранее закрытым для них корпусу ритуальных и магических знаний и практикам, которые они начинают перенимать и интерпретировать в доступной им манере.

Предложенная концепция почти сразу была принята большинством египтологов и настолько просто вошла в научный обиход, что фактически не подвергалась специальному обсуждению или переосмыслению. Например, в своем фундаментальном исследовании «Египет: теология и благочестие ранней цивилизации» выдающийся немецкий египтолог Ян Ассман рассматривает особенности древнеегипетской религии фактически на всем протяжении существования этой цивилизации. В части, посвященной Первому переходному периоду и началу Среднего царства, он уделяет основное внимание распространению культа Осириса, в котором также видит тенденцию к «демократизации» заупокойного культа, поскольку Осирис был всеобщим богом — правителем загробного мира, но при этом не был богом «государственным», так сказать, навязываемым властью. При этом Ассман говорит и о коренных изменениях в представлениях о потустороннем мире, связанных с распространением среди людей специфической царской концепции посмертного существования (отождествление с Осирисом, наличие у людей «силы»-ба, перемещающейся после смерти в мир богов) [Ассман 1999: 276; ср. Большаков 2001: 229–232]. Идея о переносе заклинаний из царских Текстов пирамид в Тексты саркофагов также им поддерживается, причем Ассман упоминает ее вскользь, как нечто само собой разумеющееся [Там же: 194]. Таким образом, он фактически повторяет идеи, высказанные Кеесом задолго до него.

Среди работ отечественных исследователей в первую очередь следует назвать фундаментальную «Историю древнего Востока» Б. А. Тураева — выдающегося исследователя и одного из основоположников египтологии в России. Вышедшая практически одновременно с упомянутым исследованием Брэстеда (первое издание датируется 1913 годом), она содержит схожие замечания касательно «демократизации» заупокойного культа на исходе Древнего царства (с начала правления VII династии): Тураев говорит о переносе текстов из царских пирамид на деревянные саркофаги «простых смертных» и о начале отождествления последних после смерти с Осирисом [Тураев 1936: 229–231]. Отдельно следует отметить тот факт, что исследователь все же связывает «демократизацию» заупокойного культа и верований в Первый переходный период (ту самую «доступность царских посмертных благ для всех») с «падением

царского некрополя», а не наоборот [Там же: 210]. Отсутствие каких-либо специальных пояснений к этим положениям у Тураева, а также то, что поданы они в тексте весьма кратко, как устоявшиеся факты, позволяет сделать вывод о том, что, с его точки зрения, теория «демократизации» уже заняла прочные позиции в научной среде и не вызывала сомнений.

Частично, не напрямую затронула этот вопрос и знаменитый советский египтолог и искусствовед М. Э. Матье в своем труде «Мифы Древнего Египта» и его последующем расширенном переиздании «Древнеегипетские мифы» [Матье 1940; 1956]. Как она отмечает в разделах, посвященных Осирису, изначально его образ был связан с царским культом (умирая, правитель отождествлялся с ним), однако со времени Среднего царства он стал божеством для всех, давая надежду на воскрешение в загробном мире [Матье 1940: 62; 1956: 61–62]. Возникновение идеи об одинаковой посмертной судьбе для всех без исключения и является той самой «демократизацией» заупокойного культа. Стоит обратить внимание, что и в своих статьях, специально посвященных Текстам пирамид, она подчеркивает: в их основе лежит царский заупокойный ритуал, а сам порядок чтения заклинаний последовательно соотнесен с движением заупокойной процессии от входа к внутренним помещениям пирамиды [Матье 1947; 1958].

Аналогичные идеи присутствуют и в «Истории древнего Египта» одного из крупнейших советских египтологов Ю. Я. Перепёлкина, представляющей собой исторический очерк, над которым автор работал еще в 1940–1950-е годы в рамках написания многотомной «Всемирной истории». В первую очередь обращает на себя внимание тот факт, что характерный перечень основных составляющих «демократизации» заупокойного культа на исходе Древнего царства приводится Перепёлкиным без каких-либо изменений. Исследователь говорит о том, что вельможи прежде всего хотели приобщиться к царскому заупокойному культу и обеспечить себе благое существование, в связи с чем начали также отождествлять себя с Осирисом [Перепёлкин 2000: 172]. Как общеегипетский бог мертвых он стал почитаться уже в эпоху Среднего царства, и отождествление с ним стало теперь возможно для всех, не только для царей и вельмож; изображения и надписи из гробниц вельмож перестали быть сугубо элитарным достоянием и начали перемещаться на более простые деревянные саркофаги. Коснулась эта «демократизация» и Текстов пирамид, которые составили основу для новых Текстов саркофагов [Там же: 194]. Очевидно, что и в данном случае автор повторяет сложившуюся концепцию: не вдаваясь в подробности и не пытаясь специально ее проанализировать, он сухо излагает ее составляющие как надежно установленные факты.


В связи с данной концепцией нельзя не упомянуть монографию советского египтолога М. А. Коростовцева «Религия древнего Египта» (первое издание — 1976 г.). Он говорит об изначальной связи бога Осириса с царским заупокойным культом и относит его первые упоминания в загробных формулах в гробницах вельмож к периоду V–VI династий. С конца Древнего царства культ этого бога начинает активно распространяться по всей стране [Коростовцев 2000: 78–79]. Падение Древнего царства привело к серьезным сдвигам в духовной жизни; упадок Первого переходного периода способствовал развитию концепции индивидуального бессмертия — на первый план выхо-

дит отдельная личность, заботящаяся о своем персональном благом посмертном существовании, ранее доступном лишь царям [Там же: 129], что напрямую связано с культом Осириса как покровителя загробной жизни всех людей.

Перечисляя особенности «демократизации» заупокойного культа в древнем Египте, Коростовцев ссылается на «Историю древнего Востока» Тураева. Сущность данной концепции остается для него практически неизменной: отождествление с Осирисом после смерти всех умерших, независимо от социального статуса, перенесение заклинаний из Текстов пирамид в Тексты саркофагов и их интерпретация в рамках этого корпуса [Там же: 130–138]. Однако у Коростовцева появляются и некоторые дополнения. Во-первых, он отмечает перенесение заклинаний и изображений не только на деревянные саркофаги, но и на специальные каменные стелы, что при сравнении со сложной декорацией гробниц Древнего царства свидетельствует даже о чисто техническом упрощении культа [Там же: 130]. Во-вторых, исследователь уже не так однозначно говорит о копировании Текстов пирамид: для него Тексты саркофагов являются в большей мере самостоятельным произведением, лишь заимствовавшим некоторые отдельные элементы из Текстов пирамид, нежели компиляцией и пересказом последних [Там же: 152] (кажется, здесь имеет место некоторая полемика с Кеесом, работа которого рассматривалась выше).

В завершение нашего обзора мнений отечественных авторов, принимающих теорию «демократизации» заупокойного культа, следует обратиться к важной теоретической статье А. О. Большакова «Изображение и текст: два языка древнеегипетской культуры». Рассматривая проблему соотношения изображений и текста в оформлении погребений и описаниях загробного мира, автор последовательно анализирует материал ряда этапов древнеегипетской истории III–II тыс. до н. э., обращаясь и к Первому переходному периоду. Соглашаясь в целом с теорией «демократизации», Большаков добавляет к ней несколько собственных ценных замечаний. Так, называя Тексты саркофагов «рефлексией на тему иной жизни», он также отмечает важность экономического фактора в процессе «демократизации» культа. Начертать текст и изображение на деревянном саркофаге гораздо проще технически, быстрее и дешевле. В ситуации тотальной смуты в государстве люди не могли позволить себе сложных каменных гробниц, аналогичных тем, что создавались в эпоху Древнего царства, что активно способствовало распространению Текстов саркофагов как новой формы выражения заупокойных верований [Большаков 2003: 12–13]. Второе и важнейшее замечание Большакова сводится к тому, что он не просто говорит о трансляции в Тексты саркофагов заклинаний Текстов пирамид, а уделяет особое внимание вопросу, как именно они стали доступны для этого. По его мнению, во время массовых восстаний Первого переходного периода пирамиды царей вскрывались и разорялись, после чего долгое время оставались открытыми. Благодаря такой доступности сакральных текстов заинтересованные люди получили возможность пользоваться ими, цитировать для себя; таким образом «мир богов открылся для человека» [Там же: 13].

В главном труде Большакова, монографии «Человек и его двойник», рассматривается материал только Древнего царства, однако сделано несколько важных замечаний касательно бога Осириса. В первую очередь Большаков повторяет тезис, что уже с конца эпохи Древнего царства всякий умерший

отождествлялся с Осирисом, и, таким образом, «история “воскресения” этого бога стала историей “воскресения” любого человека» [Большаков 2001: 88]. Однако исследователя занимает сам образ этого божества, его первоначальная роль в гробницах вельмож III тыс. до н. э.: Большаков высказывает предположение, что в своем исходном качестве Осирис был неким подобием солнечного бога Ра в ином мире, олицетворяя персонификацию загробного света, обеспечивающего способность видеть (именно с этим представлением автор связывает классический вариант написания имени Осириса с использованием иероглифа D₄ ) [Большаков 2001: 104–108].

На основании сказанного можно сделать вывод, что возникшая в начале XX в. теория «демократизации» заупокойного культа в Египте на исходе эпохи Древнего царства была почти единодушно воспринята египтологами по всему миру и долгое время не оспаривалась, а лишь дополнялась некоторыми новыми тезисами.

За последние десятилетия в египтологии появились противники этой теории. Пожалуй, первым среди них стоит назвать английского египтолога Стивена Квирка, который в работе «Религия древнего Египта», говоря о конце эпохи Древнего царства, критикует использования термина «демократизация» для описания изменений в заупокойном культе. Он ссылается на отсутствие в этот период собственно царских текстов, которые можно было бы сравнить с новым корпусом Текстов саркофагов. Квирк подчеркивает, что в сфере заупокойного культа не простые люди вторглись в область привилегий царей, а наоборот, те как бы «снизошли» до них, и их посмертная судьба стала образцом. В этом он видит закономерное развитие культа, который сначала был разработан и воспринят на уровне элит, а позже распространился среди населения [Quirke 1992: 155–158]. Таким образом, Квирк не отвергает теорию «демократизации» в целом, а скорее спорит с устоявшимся обозначением данного процесса и рассматривает его с иной стороны.

Еще более резкое отношение к данной теории появляется у французского египтолога Бернарда Матье, который в статье, посвященной сравнению Текстов пирамид с Текстами саркофагов [Mathieu 2004], ставит под сомнение правомерность их разграничения. Его основная идея заключается в том, что оба эти корпуса религиозных текстов восходят к некому единому первоисточнику. Матье приводит пять основных аргументов в пользу их схожести: невозможность жестко разграничить их в силу продолжающегося пополнения наших знаний об их составе; принципиальная возможность сохранения обоих корпусов в папирусной записи; примерно одинаковое время появления (Матье придерживается мнения, что заклинания Текстов саркофагов существовали с конца VI династии); иллюзорность мнения о том, что Тексты саркофагов существенно отличаются от Текстов пирамид благодаря наличию в них заголовков, и влияние на оба корпуса гелиопольской теологической концепции; наличие схожих формул в некоторых частных гробницах VI династии и в Текстах пирамид как аргумент в пользу того, что этот корпус был доступен людям нецарского статуса. Все вышеперечисленное, по мнению Матье, не позволяет не только говорить о влиянии одного из этих комплексов текстов на другой и о неких заимствованиях между ними, но и вообще проводить между ними четкое различие. Понятно, что такое заключение идет вразрез с одним из основ-

ных положений теории «демократизации» — о прямом переносе заклинаний Текстов пирамид в Тексты саркофагов.

Ярым противником теории «демократизации» является бельгийский египтолог Харко Виллемс, в монографии «Тексты саркофагов и демократия» [Willems 2008] (дополненный англоязычный вариант: [Willems 2014]) подвергший ее критике на основе детального изучения Текстов саркофагов. По мнению исследователя, эта теория полностью искажает контекст развития заупокойных тестов. Прежде всего Виллемс становится на иную по сравнению с классической и, в частности, принятой Х. Кеесом позицию по вопросу датировки Текстов саркофагов: вслед за В. Шенкелем (см. в начале нашей статьи) он считает, что они появляются не в Первый переходный период, а только в эпоху Среднего царства, хотя и на самом раннем его этапе, во время воцарения XI династии. Виллемс не видит в этих текстах какого-либо упрощения заупокойного культа, связанного с социальными потрясениями Первого переходного периода [Willems 2014: 136], поскольку это время характеризуется уже началом стабилизации ситуации в стране.

Кроме того, важнейшей идеей Виллемса является то, что Тексты саркофагов являлись более «демократическим» воплощением Текстов пирамид, отражая те же самые представления о загробной жизни. Он подчеркивает, что, конечно, деревянные саркофаги широко использовались разными слоями населения, однако саркофаги декорированные, в особенности несущие на себе заклинания Текстов саркофагов, могли позволить себе лишь немногие [Ibid.: 141–142]. И поскольку доступны они были только для элиты древнеегипетского общества, применять термин «демократизация» для описания их распространения видится исследователю абсолютно неуместным.

Другой аспект теории Кееса, с которым спорит Виллемс, — это вопрос об узурпации простыми людьми царских привилегий в заупокойном культе. Как отмечает исследователь, гробницы вельмож, в которых находились саркофаги с заклинаниями, часто находились рядом с царскими некрополями (в частности, рядом с заупокойным храмом Ментухотепа II), что исключает возможность несанкционированной узурпации царского ритуала, так как при таком расположении погребений была бы возможность отследить и предотвратить это [Ibid.: 174]. Кроме того, Виллемс вслед за Квирком подчеркивает тот факт, что заупокойные тексты исчезают у самих царей, и на основании этого делает вывод о введении для них некоей новой модели «погребальной материальной культуры» (курсив Виллемса), в то время как представители элиты нецарского статуса (не все египтяне, как он отмечает) воспринимают старую модель, предусматривающую оформление погребения текстами [Ibid.: 174].

Противоречит теории «демократизации» и собственный взгляд исследователя на эволюцию заупокойного культа. Классическая концепция предполагала его распространение «сверху вниз» — от царей ко всем людям (отсюда термин «демократизация»), однако, как считает Виллемс, в основе этого культа лежит некая общественная идея, не связанная напрямую с теологическим дискурсом. Весь погребальный культ не являлся продуктом элитарной культуры, его развитие шло от простых верований к сложному комплексу представлений, когда культ начали оформлять профессиональные жрецы, что в итоге привело к появлению Текстов пирамид и Текстов саркофагов. Исследователь

обосновывает это присутствием в погребениях, содержащих саркофаги с текстами, ряда предметов (в частности, защитных амулетов), восходящих к погребальному инвентарю очень раннего, еще дописьменного времени и, очевидно, заимствованных из повседневных магических практик простых людей [Ibid.: 219–225].

Еще одним противником теории «демократизации» и в то же время оппонентом Виллемса является английский египтолог Марк Смит. В статье «Демократизация загробной жизни» [Smith 2009] он предлагает версию, отличную от выдвинутой его бельгийским коллегой. Исследователь полагает, что у представителей элиты был доступ к царским формам заупокойного культа еще в конце эпохи Древнего царства, о чем можно найти многочисленные свидетельства как в надписях, так и в оформлении гробниц вельмож. Они также использовали заклинания «прославления», дарующие возможность стать после смерти особыми «прославленными духами» (*3hw*), и ритуал приношений, обеспечивающий им существование в ином мире в полном достатке. При этом все эти заклинания и жертвенные формулы используются без упоминаний царя, т. е. дарителем соответствующей милости выступает не он, а непосредственно сами боги. Тем самым Тексты саркофагов, появившиеся впоследствии, отражают изменение религиозной практики, но никак не верований [Ibid.: 2–9]. Ни о какой «демократизации» не может идти речи, поскольку доступа к царским или элитарным привилегиям заупокойного культа не получил никто из тех, кто не имел его ранее.

Более подробно теория «демократизации» рассматривается в монографическом исследовании Смита, посвященном богу Осирису и развитию его культа на протяжении всей истории древнего Египта [Smith 2017]. По оценке автора, эта теория базируется на двух основных принципах: непосредственно на том факте, что заклинания из Текстов пирамид попадают в Тексты саркофагов, и на устоявшемся (по мнению Смита, априорном) предположении, что изначально царские представления о загробной жизни были в корне отличны от тех, что сложились у остальных людей. На этот счет Смит придерживается взглядов, схожих с мнениями Б. Матье и Х. Виллемса: в основе Текстов пирамид и Текстов саркофагов были некие общие базовые концепции. В частности, он приводит в качестве примера несколько частных гробниц, которые можно датировать концом Древнего царства или Первым переходным периодом (гробница Медунефера из Балата в оазисе Дахла, гробничная часовня Касену, происходящая из Гизы или Саккары и сейчас хранящаяся в Хильдесхайме): в них уже используются заклинания, аналогичные Текстам пирамид, что означает их доступность не только для царственных особ [Ibid.: 172–174]. Помимо этого исследователь отмечает, что если у нас нет доказательств более раннего использования Текстов пирамид частными лицами, то это не означает, что они не имели к ним доступа. Смит отрицает существование каких-либо норм, которые запрещали бы размещать в частных гробницах тексты, схожие по своему содержанию с заклинаниями Текстов пирамид; при этом обращает внимание на то, что в Первый переходный период такие тексты не всегда встречаются и в царских погребениях (кроме того, не существует никаких свидетельств о наличии определенных правил оформления гробниц, кроме устоявшего набора сцен, обусловленных религиозными представлениями).

Как и Квирк и Виллемс, Смит подчеркивает отсутствие текстов и заклинаний в царских погребениях в эпоху Среднего царства [Ibid.: 187–190].

Ученый затрагивает еще один важнейший аспект эволюции заупокойного культа, к которому сравнительно мало обращались другие исследователи, а именно роль бога Осириса в воскресении усопшего. Смит оспаривает традиционное представление о том, что воскресение достигалось при помощи отождествления с этим богом усопших (не только простых людей, но и царей). Обращаясь к материалу разных эпох, Смит на основании синтаксического анализа формул, содержащих имя умершего и имя Осириса, старается показать, что они предполагали не прямое отождествление, а, по аналогии с заклинаниями, ритуальную, условную постановку человека на место божества для получения определенных благ или способностей (в данном случае — способности физически воскреснуть и обрести существование в другом мире). Такое представление лежало в основе и царского воскресения, поскольку различные памятники показывают четкое разграничение личности царя и Осириса, даже подчинение первого последнему, не позволяющее их отождествить [Ibid.: 155–161].

Таким образом, Смит последовательно отводит все основные положения теории «демократизации» заупокойного культа, ранее считавшиеся общепринятыми.

Самым критикуемым на нынешнем этапе аспектом этой теории является тезис о переносе заклинаний из Текстов пирамид в Тексты саркофагов. Гарольд Хейс, египтолог из Лейденского университета, обращается к этому вопросу в статье «Смерть демократизации загробной жизни» [Haas 2011]. Громкое название уже раскрывает суть его работы, в которой он подробно рассматривает возникновение и критику «демократизации» заупокойного культа, соглашаясь с последней. Его собственные замечания схожи с высказанными Смитом и касаются проблемы изначального отсутствия заупокойных текстов в частных гробницах. Как считает Хейс, доступ к благам в ином мире не зависел от наличия или отсутствия текстов в гробнице, так как не весь существовавший корпус погребальной литературы был записан на стенах царских усыпальниц: большую его часть, скорее всего, составляли устные ритуальные практики. Соответственно, вельможи не были лишены этих благ, кроме того, они, как и цари, использовали в качестве эпитета имя бога Осириса для отождествления с ним, а также жертвенные ритуалы и заклинания, позволяющие приобщиться к «прославленному духу» после смерти [Ibid.: 120–130]. На основании этих данных Хейс приходит к выводу, что и у Текстов пирамид, и у появившихся позднее Текстов саркофагов была некая общая основа, набор ритуалов, в формировании которого участвовало несколько социальных слоев.

Среди зарубежных работ также следует отметить сборник статей под редакцией датского египтолога Рюне Ньорда, посвященный вопросам заупокойного культа в эпоху Среднего царства [Nyord 2019]. Во вступительной статье составитель присоединяется к критике теории «демократизации» заупокойного культа, отрицательное отношение к которой он разделяет. Данный сборник, таким образом, как бы подводит итог дискуссии на текущий момент: теория «демократизации» признается ушедшей в прошлое.

Отдельного внимания заслуживает одна из глав сборника под авторством Кати Гёбс, посвященная «царским» концепциям в Текстах саркофагов [Goebbs 2019], а именно вопросу, в какой мере их можно считать «царскими» в собственном базовом значении этого слова. По мнению исследовательницы, такое определение применительно к ним можно использовать скорее в метафорическом и мифологическом, а не в реальном политическом смысле. отождествление с царем, предполагающее также апелляцию к мифологическим мотивам, в которых действуют божества, имеющие царский статус, — это именно метафора, призванная определенным образом усилить и возвысить умершего, но не имеющая в виду его действительное положение правителя. Кроме того, чаще всего термин «царский» относится к упоминаемым в заклинаниях божествам, а также часто одновременно сочетается с полностью подчиненной ролью умершего (например, писца). Все это не позволяет говорить всерьез о переносе из Текстов пирамид в Тексты саркофагов некой «царской» концепции.

Неявное отрицание данной теории, предполагающее солидаризацию с ее критиками без специального обсуждения вопроса, можно обнаружить в работах отечественных специалистов по заупокойной литературе и заупокойному культу древнего Египта. В частности, М. А. Чегодаев в своем исследовании папирусной графики замечает, что, во-первых, Тексты саркофагов представляют собой новый этап развития древнеегипетской заупокойной литературы, а не являются лишь компиляцией Текстов пирамид (хотя и многое из них заимствуют). Во-вторых, он повторяет идею о существовании некоего заупокойного ритуала задолго до появления первых записей в период правления V династии [Чегодаев 2004: 15]. Важное замечание Н. В. Лаврентьевой о появлении Текстов саркофагов еще в период Древнего царства (конец VI династии) предполагает ее согласие с идеей о существовании некоего древнего общего базиса как царских, так и частных заупокойных текстов. Однако автор не утверждает это прямо, а приведенный ею пример гробницы Медунефера, где на пеленах владельца обнаруживаются заклинания, имеющие аналогии в Текстах пирамид и Текстах саркофагов, — скорее исключение, нежели общее правило [Лаврентьева 2012: 80].

Среди отечественных исследователей критика теории «демократизации» заупокойного культа не получила всеобщего распространения, однако в данном контексте нельзя не отметить книгу А. Б. и О. И. Зубовых о религии древнего Египта [Зубов, Зубова 2017], в которой предложен оригинальный и нестандартный подход к проблеме изучения религиозных верований на протяжении всей истории египетского государства. Новизна его состоит в том, что египетская религия рассматривается с точки зрения христианского богословия. Авторы приходят к мысли, что ее восприятие как политеистической в корне ошибочно, так как с древнейших времен в ее основе лежала религиозная концепция, предполагающая существование единого Бога, который просто был известен под разными именами. Исследуя религиозные тексты разных периодов, они делают вывод, что этим богом был Осирис, тогда как все другие божества являлись как бы его воплощениями.

В основе исследования лежат Тексты пирамид. Однако авторы не проводят четкой границы между ними и более поздними памятниками (например,

Книгой Мертвых, относящейся уже к эпохе Нового царства) и предполагают наличие общей основы у всех египетских религиозных текстов и корпусов заклинаний [Там же: 349]. Зубовы не касаются теории «демократизации» заупокойного культа напрямую, однако предложенная ими концепция по самой своей сути не предусматривает возможности подобных процессов, поскольку в ее рамках в погребальном культе невозможно разграничить царские и нецарские концепты. Можно обратить внимание и на то, что в одной из своих ранних работ О. И. Зубова (Павлова) относилась фактически как к установленной данности к тому, что Тексты пирамид отражают посмертную судьбу всех людей, без различия их статуса, и даже оперируют этическими концептами, аналогичными понятию греха в монотеистических религиях [Pavlova 1999] (см. обращение к ее точке зрения: [Mathieu 2004: 258]; возражения против нее: [Ладынин 2014: 36–37]).

В качестве активного критика теории «демократизации» выступает также ученица А. Б. Зубова — О. Р. Астапова. Подробно учитывая рассмотренные работы Смита и Виллемса, исследователь поддерживает их вывод о существовании определенной традиции заупокойного культа еще с Додинастического периода, отрицая сугубо царскую специфику Текстов пирамид. Появление надписей в гробницах и на саркофагах частных лиц она объясняет не «узурпацией» ранее сугубо царских привилегий, а скорее распространением практики письменного оформления уже давно существовавшего ритуала. Тем самым Тексты пирамид и Тексты саркофагов представляют собой его особую интерпретацию, что исключает возможность их возникновения вследствие «демократизации» («демотизации» в терминологии автора) царского заупокойного культа [Астапова 2017: 159–171].

Рассмотренный историографический материал позволяет сделать вывод, что в современной зарубежной египтологии преобладает тенденция к отказу от, казалось бы, устоявшейся теории «демократизации» заупокойного культа, в то время как в отечественной науке этой тенденции по преимуществу не наблюдается. Анализ трудов зарубежных и отечественных египтологов показывает, насколько дискуссионным остается данный вопрос. Традиционная версия теории «демократизации» представляла единую концепцию, в целом принимавшуюся учеными без специальных комментариев. Во-первых, она подразумевала, что царский заупокойный культ изначально отличался от доступного остальным людям, предполагая отождествление царя с Осирисом, обеспечивавшее ему физическое воскресение; этот культ был облечен в форму ритуальных заклинаний, дошедших до нас в виде Текстов пирамид. В условиях смут и общей нестабильности Первого переходного периода формы культа, которые ранее составляли царские привилегии, стали доступны всем людям; их восприятие и реинтерпретация породили Тексты саркофагов, отразившие новые тенденции в развитии погребального культа и ритуала. Кроме того, царские регалии стали использоваться в качестве защитных амулетов на саркофагах. Во-вторых, считалось, что, начиная с конца Древнего царства, возможность отождествляться с Осирисом для обеспечения благого посмертного существования получают все люди.

С критикой теории «демократизации» выступили в первую очередь исследователи, не согласные с интерпретацией Текстов саркофагов как модифи-

кации Текстов пирамид и рассматривавшие их как самостоятельный корпус религиозных текстов. Совпадение в обоих этих комплексах целого ряда заклинаний объяснялось существованием некой общей религиозной концепции, на базе которой уже развивались дошедшие до нас религиозные тексты. В целом в критике теории «демократизации» выделяются две основные линии (см.: [Nyord 2019: 14–15]). Первая, предложенная Харко Виллемсом, основывается на том, что Тексты саркофагов никак нельзя назвать продуктом процесса «демократизации» культа, поскольку по своей сути они являлись сугубо элитарными и недоступными подавляющему большинству людей. Вторая линия, которую на нынешнем этапе разрабатывает Марк Смит, предполагает наличие некоей общей базы как царского, так и нецарского погребального культа, что не позволяет выделить особые представления о посмертной судьбе царя и, соответственно, исключает возможность их «демократизации». Помимо этого, изучая культ Осириса в древнем Египте, Смит также отрицает и возможность отождествления с ним умершего, подчеркивая, что даже царь всегда находился по отношению к нему в подчиненном положении; тем самым использование имени Осириса в погребальных формулах частных лиц не может свидетельствовать о приобретении ими возможности такого же отождествления. Легко заметить, что в обеих этих линиях немалое место занимают допущения: вполне произвольно суждение Виллемса о том, что смена к началу Среднего царства моделей «погребальной материальной культуры» как у царей, так и у представителей элиты нецарского статуса не сопровождается изменениями религиозных концепций, а предположение о доступе уже в эпоху Древнего царства к Текстам пирамид лиц нецарского происхождения не подтверждается их надежным цитированием в частных памятниках. Примечательно также, что, за исключением работ А. Б. и О. И. Зубовых, критика теории «демократизации» практически не проникла в отечественную египтологию, представители которой продолжают ее придерживаться, причем, разумеется, это не следует связывать с их незнакомством с состоянием зарубежной историографии. Так или иначе, очевидно, что, несмотря на более чем вековую историю, теория «демократизации» заупокойного культа в древнем Египте конца III — начала II тыс. до н. э. остается дискуссионной, а легший в ее основание фактический материал все еще требует подробного изучения.

Литература

- Ассман 1999 — Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации / Пер. с нем. Т. Баскаковой. М.: Присцельс, 1999.
- Астапова 2017 — Астапова О. Р. Истоки сакрализации власти. Священная власть в древних царствах Египта, Месопотамии, Израиля. М.: Рипол-классик, 2017.
- Большаков 2001 — Большаков А. О. Человек и его двойник: Изобразительное искусство и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб.: Алетейя, 2001.
- Большаков 2003 — Большаков А. О. Изображение и текст: два языка древнеегипетской культуры // Вестник древней истории. 2003. № 4 (247). С. 3–20.
- Демидчик 2005 — Демидчик А. Е. Безымянная пирамида: Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии. СПб.: Алетейя, 2005.

- Зубов, Зубова 2017 — *Зубов А. Б., Зубова О. И.* Религия Древнего Египта. Ч. 1: Земля и боги. М.: Рипол-классик, 2017.
- Кеес 2005 — *Кеес Г.* Заупокойные верования древних египтян. От истоков и до исхода Среднего царства / Пер. с нем. И. А. Богданова; Под науч. ред. А. С. Четверухина. СПб.: Ж-л «Нева», 2005.
- Коростовцев 2000 — *Коростовцев М. А.* Религия Древнего Египта. СПб.: «Летний Сад»; Ж-л «Нева», 2000.
- Лаврентьева 2012 — *Лаврентьева Н. В.* Мир ушедших. Дуат: образ иного мира в искусстве Египта (Древнее и Среднее Царства). М.: Рус. Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012.
- Ладынин 2014 — *Ладынин И. А.* Замечания к интерпретации архаических социальных терминов древнего Египта // *Lanterna postea*: К юбилею профессора Ии Леонидовны Маяк / Под ред. Н. В. Бугаева, М. В. Дурново, С. Ю. Сапрыкин, О. В. Томашевич. СПб.: Алетейя, 2014. С. 34–49.
- Матье 1940 — *Матье М. Э.* Мифы Древнего Египта. Л.: Гос. Эрмитаж, 1940.
- Матье 1947 — *Матье М. Э.* Тексты пирамид — заупокойный ритуал. (О порядке чтения «Текстов пирамид») // *Вестник древней истории*. 1947. № 4. С. 30–56.
- Матье 1956 — *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1956.
- Матье 1958 — *Матье М. Э.* К проблеме изучения «Текстов пирамид» // *Вестник древней истории*. 1958. № 4. С. 14–35.
- Перепёлкин 2000 — *Перепёлкин Ю. Я.* История Древнего Египта. СПб.: «Летний Сад»; Ж-л «Нева», 2000.
- Тураев 1936 — *Тураев Б. А.* История Древнего Востока. Т. 1 / Под ред. В. В. Струве, И. Л. Снегирева. Л.: ОГИЗ; Соцэкгиз, 1936.
- Чегодаев 2004 — *Чегодаев М. А.* Папирусная графика Древнего Египта. М.: УРСС, 2004.
- Breasted 1912 — *Breasted J. H.* Development of religion and thought in Ancient Egypt. New York: Charles Scribner's Sons, 1912.
- Gardiner 1909 — *Gardiner A.* The admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto). Leipzig: J. C. Hinrichs, 1909.
- Gardiner, Davies 1915 — *Gardiner A., Davies N.* The tomb of Amenemhet (No. 82). London: Egypt exploration fund, 1915.
- Goebs 2019 — *Goebs K.* How 'royal' (and 'mythical') are the Coffin Texts? Reflections on the definition and function of some etic concepts in a Middle Kingdom funerary text corpus // Concepts in Middle Kingdom funerary culture: Proceedings of the Lady Wallis Budge anniversary symposium held at Christ's College, Cambridge, 22 January 2016 / Ed. by R. Nyord. Leiden; Boston: Brill, 2019. P. 63–99.
- pErm. 1116A — *Golénischeff W. S.* Les papyrus hiératiques №№ 1115, 1116A et B de l'Ermitage impérial a St. Pétersbourg. St. Pétersbourg: Manufacture des Papiers de l'État, 1913.
- Hays 2011 — *Hays H. M.* The death of the democratisation of the afterlife // Old Kingdom, New perspectives: Egyptian art and archaeology 2750–2150 BC / Ed. by N. Strudwick, H. Strudwick. Oxford: Oxbow Books, 2011. P. 115–130.
- Mathieu 2004 — *Mathieu B.* La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime? // D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages, Actes de la Table ronde "Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages", 24–26 septembre 2001 / Sous la dir. de S. Bickel, B. Mathieu. Cairo: IFAO, 2004. P. 247–262.

- Moret 1922 — *Moret A.* L'accession de la plèbe égyptienne aux droits religieux et politiques sous le Moyen Empire // Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion à l'occasion du centenaire de la Lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 27 septembre 1822 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études). Paris: Champion, 1922. P. 331–360.
- Nyord 2019 — *Nyord R.* Concepts in Middle Kingdom funerary culture: Proceedings of the Lady Wallis Budge anniversary symposium held at Christ's College, Cambridge, 22 January 2016. Leiden; Boston: Brill, 2019.
- Pavlova 1999 — *Pavlova O.* *rhyt* in the Pyramid Texts: Theological idea or political reality // Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten / Hrsg. J. Assmann, E. Blumenthal. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1999. (Bibliothèque d'étude; 127). P. 91–104.
- Quirke 1992 — *Quirke S.* Ancient Egyptian religion. London: British Museum Press, 1992.
- Schenkel 1962 — *Schenkel W.* Frühmittelägyptische Studien: Dissertation. Bonn, 1962.
- Sethe 1908 — *Sethe K.* Die altaegyptischen Pyramidentexte ... Bd. 1. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1908.
- Smith 2009 — *Smith M.* Democratization of the Afterlife // UCLA Encyclopedia of Egyptology / Ed. by W. Wendrich, J. Dieleman. Los Angeles, 2009. URL: <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz001nf62b>.
- Smith 2017 — *Smith M.* Following Osiris: Perspective on the Osirian afterlife from four millennia. Oxford: Oxford Univ. Press, 2017.
- Willems 2008 — *Willems H.* Les Textes des Sarcophages et la démocratie: éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien. Paris: Éditions Cybele, 2008.
- Willems 2014 — *Willems H.* Historical and archaeological aspects of Egyptian funerary culture: Religious ideas and ritual practice in Middle Kingdom elite cemeteries. Leiden; Boston: Brill, 2014.

References

- Assmann, J. (1984). *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Kohlhammer. (In German).
- Astapova, O. R. (2017). *Istoki sakralizatsii vlasti. Sviashchennaia vlast' v drevnikh tsarstvakh Egipta, Mesopotamii, Izrailia* [The origins of the sacralization of power. Sacred power in the ancient kingdoms of Egypt, Mesopotamia, Israel]. Ripol-klassik. (In Russian).
- Breasted, J. H. (1912). *Development of religion and thought in Ancient Egypt*. Charles Scribner's Sons.
- Bol'shakov, A. O. (2001). *Chelovek i ego dvoynik: Izobrazitel'noe iskusstvo i mirovozzrenie v Egipte Starogo tsarstva* [Man and his double: Fine arts and worldview in Old Kingdom Egypt]. Aleteia. (In Russian).
- Bol'shakov, A. O. (2003). Izobrazhenie i tekst: dva iazyka drevneegipetskoj kul'tury [Image and text: two languages of ancient Egyptian culture]. *Vestnik drevnei istorii*, 2003(4(247)), 3–20. (In Russian).
- Chegadoev, M. A. (2004). *Papirusnaia grafika Drevnego Egipta* [Papyrus graphics of Ancient Egypt]. URSS. (In Russian).
- Demidchik, A. E. (2005). *Bezimiannaia piramida: Gosudarstvennaia doktrina drevneegipetskoj Gerakleopol'skoi monarkhii* [Nameless pyramid: State doctrine of the ancient Egyptian monarchy of Heracleopolis]. Aleteia. (In Russian).
- Gardiner, A. (1909). *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto)*. J. C. Hinrichs.

- Gardiner, A., & Davies, N. (1915). *The tomb of Amenemhet (No. 82)*. Egypt exploration fund.
- Goebs, K. (2019). How 'royal' (and 'mythical') are the Coffin Texts? Reflections on the definition and function of some etic concepts in a Middle Kingdom funerary text corpus. In R. Nyord (Ed.). *Concepts in Middle Kingdom funerary culture: Proceedings of the Lady Wallis Budge anniversary symposium held at Christ's College, Cambridge, 22 January 2016* (pp. 63–99). Brill.
- pErm. 1116A — Golénischeff, W. S. (1913). *Les papyrus hiératiques №№ 1115, 1116A et B de l'Ermitage impérial a St. Pétersbourg*. Manufacture des Papiers de l'État.
- Hays, H. M. (2011). The death of the democratisation of the afterlife. In N. Strudwick, & H. Strudwick (Eds.). *Old Kingdom, New perspectives: Egyptian Art and Archaeology 2750–2150 BC* (pp. 115–130). Oxbow Books.
- Kees, H. (1977). *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*. Akademie-Verlag. (In German).
- Korostovtsev, M. A. (2000). *Religiia Drevnego Egipta* [Religion of Ancient Egypt]. "Letnii Sad"; Zhurnal "Neva". (In Russian).
- Ladynin, I. A. (2014). Zamechaniia k interpretatsii arkhaiskikh sotsial'nykh terminov drevnego Egipta [Notes on the interpretation of archaic social terms in ancient Egypt]. In N. V. Bugaeva, M. V. Durnovo, S. Iu. Saprykin, & O. V. Tomashevich (Eds.). *Lanternia nostra: K iubileiu professora Ii Leonidovny Maiak* (pp. 34–49). Aleteia. (In Russian).
- Lavrent'eva, N. V. (2012). *Mir ushedshikh. Duat: obraz inogo mira v iskusstve Egipta (Drevnee i Srednee Tsarstvo)* [The world of the departed. Duat: the image of the other world in the art of Egypt (Old and Middle Kingdom)]. Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniu i Nauke. (In Russian).
- Mat'е, M. E. (1940). *Mify Drevnego Egipta* [Ancient Egypt myths]. Gosudarstvennyi Ermitazh. (In Russian).
- Mat'е, M. E. (1947). Teksty piramid — zaupokoinyi ritual. (O poriadke chteniia "Tekstov piramid") [The Pyramid Texts as a funeral ritual. (On the order of reading the Pyramid Texts)]. *Vestnik drevnei istorii*, 1947(4), 30–56. (In Russian).
- Mat'е, M. E. (1956). *Drevneegipetskie mify* [Ancient Egyptian myths]. Izdatel'stvo Akademii nauk. (In Russian).
- Mat'е, M. E. (1958). K probleme izuchenii Tekstov piramid [On the problem of studying the Pyramid Texts]. *Vestnik drevnei istorii*, 1958(4), 14–35. (In Russian).
- Mathieu, B. (2004). La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime? In S. Bickel, & B. Mathieu (Eds.). *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages, Actes de la Table ronde "Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages", 24–26 septembre 2001* (pp. 247–262). IFAO. (In French).
- Moret, A. (1922). L'accession de la plèbe égyptienne aux droits religieux et politiques sous le Moyen Empire. In *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion à l'occasion du centenaire de la Lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 27 septembre 1822 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études)* (pp. 331–360). Champion. (In French).
- Nyord, R. (Ed.). *Concepts in Middle Kingdom funerary culture: Proceedings of the Lady Wallis Budge anniversary symposium held at Christ's College, Cambridge, 22 January 2016*. Brill.
- Pavlova, O. (1999). *xyt* in the Pyramid Texts: Theological idea or political reality. In J. Assmann, & E. Blumenthal (Eds.). *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten* (pp. 91–104). Institut français d'archéologie orientale.
- Perepelkin, Iu. Ia. (2000). *Istoriia Drevnego Egipta* [History of Ancient Egypt]. "Letnii Sad"; Zhurnal "Neva". (In Russian).
- Quirke, S. (1992). *Ancient Egyptian religion*. British Museum Press.

- Schenkel, W. (1962). *Frühmittelägyptische Studien* (Dissertation). (In German).
- Sethe, K. (1908). *Die altaegyptischen Pyramidentexte ...* (Vol. 1). J. C. Hinrichs. (In German).
- Smith, M. (2009). Democratization of the afterlife. In J. Dieleman, & W. Wendrich (Eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz001nf62b>.
- Smith, M. (2017). *Following Osiris: Perspective on the Osirian afterlife from four millennia*. Oxford Univ. Press.
- Turaev, B. A. (1936). *Istoriia Drevnego Vostoka* [History of the Ancient East] (Vol. 1). OGIZ; Sotsekgiz. (In Russian).
- Willems, H. (2008). *Les Textes des Sarcophages et la démocratie: éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien*. Éditions Cybele. (In French).
- Willems, H. (2014). *Historical and archaeological aspects of Egyptian funerary culture: Religious ideas and ritual practice in Middle Kingdom elite cemeteries*. Brill.
- Zubov, A. B., & Zubova, O. I. (2017). *Religiia Drevnego Egipta* [Religion of Ancient Egypt], (Part 1) *Zemlia i bogi* [Earth and gods]. Ripol-klassik. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Анастасия Александровна Жукова
соискатель, исторический факультет,
кафедра истории древнего мира,
Московский государственный
университет им. М. В. Ломоносова
Россия, ГСП-1, 119234, Москва,
Ленинские Горы, д. 51
Тел.: +7 (495) 939-33-04
✉ anastasia.zhukova96@yandex.ru

Information about the author

Anastasiia A. Zhukova
Degree Applicant, Faculty of History,
Department of Ancient History, Lomonosov
Moscow State University
Russia, GSP-1, 119234, Moscow, Leninskie
Gory, 51
Tel.: +7 (495) 939-33-04
✉ anastasia.zhukova96@yandex.ru

Д. А. Изосимов

ORCID: 0000-0003-4335-1487

✉ DenLore@yandex.ru

Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (Россия, Москва)

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРЕДАТЕЛЬСТВЕ И «КОЛЛАБОРАЦИОНИЗМЕ» ЕГИПЕТСКИХ ВЕЛЬМОЖ ВРЕМЕНИ ПЕРВОГО ПЕРСИДСКОГО ВЛАДЫЧЕСТВА (526–404 гг. до н. э.) В ЗАРУБЕЖНОЙ ЕГИПТОЛОГИЧЕСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XIX–XXI вв.

Аннотация. В статье рассматривается история возникновения и развития восприятия учеными египетских вельмож времени Первого персидского владычества как «коллораационистов» — предателей национальных интересов Египта. Данное представление возникло еще в конце XIX в. в работах Э. Ревийю, Д. Малле и Ю. Прашека, которые трактовали фигуру Уджахорреснета как предателя и соотносили его с персонажами-предателями, известными из произведений древнегреческих авторов. Хотя эти взгляды критиковались различными учеными (Ж. Познером, Б. А. Тураевым), представление о предательстве египетских вельмож было возрождено после Второй мировой войны А. Класенсом и Дж. Куни. В работе последнего был впервые использован термин «коллораационист» для описания предательского характера действий египетских вельмож. Использование данного термина, подразумевавшее уподобление египетских сановников пособникам режимов стран Оси, закрепилось в египтологической литературе вплоть до 1980-х годов, когда появилось несколько работ (А. Б. Ллойд, Ж. Годрон, Т. Холм-Расмуссен, В. Хусс, Г. Виттманн), которые рассматривали с иной точки зрения вопрос о «коллораационизме» и в итоге привели к переосмыслению восприятия взаимодействия египтян и персов.

Ключевые слова: историография, история науки, египтология, Первое персидское владычество, коллораационизм, Уджахорреснет, египетская элита, держава Ахеменидов

Для цитирования: Изосимов Д. А. Представление о предательстве и «коллораационизме» египетских вельмож времени Первого персидского владычества (526–404 гг. до н. э.) в зарубежной египтологической историографии XIX–XXI вв. // Шаги / Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 32–53. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-32-53>.

Статья поступила в редакцию 31 декабря 2020 г.
Принято к печати 7 мая 2021 г.

D. A. Izosimov

ORCID: 0000-0003-4335-1487

✉ DenLore@yandex.ru

Lomonosov Moscow State University
(Russia, Moscow)

TREASON AND “COLLABORATION” OF EGYPTIAN DIGNITARIES DURING THE FIRST PERSIAN DOMINATION (526–404 B. C.) IN INTERNATIONAL EGYPTOLOGICAL RESEARCH OF THE 19TH–20TH CENTURIES

Abstract. The author investigates the origins and development of scholars' reception of Egyptian officials who cooperated with the Persians during the period of the First Persian Domination as “collaborators” and betrayers of Egyptian national interests. This conception was first introduced by E. Revillout, D. Mallet and J. V. Prašek, who treated the figure of Udjahorresnet as a traitor and compared him with different traitorous characters known from Greek sources. Though their views were criticized by different scholars (G. Posener, B. A. Turaev), the perception of Egyptian officials as traitors was revived after World War II by A. Klasens and J. Cooney. The latter one introduced the term “collaborator” to describe the treasonous nature of Egyptian officials' actions. The use of the above-mentioned term, which implied a negative comparison between Egyptian officials of the First Persian Domination and the Axis countries, had become a common practice in Egyptological literature up to the 1980s–1990s, when several works (A. B. Lloyd, G. Godrone, T. Holm-Rasmussen, W. Huss, G. Vittmann) provided a new perspective on the problem of Egyptian officials' “collaboration” and led to reevaluating the scholars' reception of the character of Egyptian-Persian interactions.

Keywords: historiography, history of scholarship, Egyptology, First Persian Domination, collaboration, Udjahorresnet, Egyptian elite, Achaemenid empire

To cite this article: Izosimov, D. A. (2021). Treason and “collaboration” of Egyptian dignitaries during the First Persian Domination (526–404 B. C.) in international Egyptological research of the 19th–20th centuries. *Shagi / Steps*, 7(4), 32–53. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-32-53>.

Received December 31, 2020

Accepted May 5, 2021

В недавней диссертации П. Х. Колберна, посвященной изучению археологических памятников персидского времени в Египте [Colburn 2014; 2020a], была высказана мысль о том, что научная литература по данному периоду египетской истории в течение долгого времени находилась под влиянием различных «предрассудков» как древних, так и современных авторов. Подобные научные «предрассудки» оказывали влияние не только на интерпретацию источников времени персидского владычества в Египте, но и на методы исследования. В диссертации Колберна подверглись критике господствовавшие в науке представления о деспотическом и жестоком характере власти державы Ахеменидов по отношению к подчиненным народам, о малом числе памятников времени персидского владычества и о том, что персидское господство никак не отразилось на культуре (в первую очередь материальной) Египта [Colburn 2014: 10–41]. Список подобных историографических «предрассудков» не исчерпывающий: Колберн обращает внимание и на ряд других идей, которые хотя и не имеют первостепенного значения для рассматриваемой им темы — археологии времени персидского владычества в Египте, — однако оказали большое влияние на научную литературу и в течение долгого времени вновь возникали в различных исследовательских очерках по истории персидского времени.

Среди подобных представлений можно выделить мнение о «коллорабационизме» египетских вельмож времени Первого персидского владычества (526¹–404 гг. до н. э.). Начиная с середины XX в. в египтологической литературе закрепилось употребление по отношению к египетским вельможам Первого персидского владычества термина «коллорабационисты», причем с тем негативным оттенком, которое данное слово приобрело в годы Второй мировой войны (т. е. подразумевалось сотрудничество с врагом в ущерб интересам собственной страны). Такие фигуры, как «великий лекарь» Уджахорреснет, мемфисский вельможа Птаххотеп, «начальник строительства» Хнумибра и ряд других сановников, чья служба пришлась на годы после завоевания Египта Камбизом II, воспринимались учеными как предатели египетских национальных интересов, а их деятельность — как предательство интересов страны. По сути, при помощи термина «коллорабационисты» данные представители египетской элиты сравнивались с В. Квислингом и другими государственными деятелями и военными, которые сотрудничали со странами Оси в годы Второй мировой войны, а деятельность представителей египетской элиты сопоставлялась с коллорабационизмом XX в. Характерно еще и то, что в I тыс. до н. э. Египет несколько раз оказывался под властью чужеземцев как до персидского завоевания (ливийские династы, эфиопские правители и ассирийцы²), так и после него (греко-македонское правление и римляне), и естественно, что в администрации всех чужеземных правителей присутствовали различные египетские вельможи. Однако в египтологической литературе термин «коллорабационисты» постоянно употреблялся лишь по отношению к вельможам, служившим при администрации персов.

Проблема «коллорабационизма» не ограничивается лишь терминологией. Другой важный аспект — восприятие взаимодействия египетской элиты с пер-

¹ О датировке египетского похода Камбиза II и завоевании Египта см.: [Quack 2011].

² Однако их восприятие как чужеземных правителей не было свойственно ни самим египтянам, ни современной научной литературе [Jansen-Winkel 2000].

сами как предательства национальных интересов Египта. Конечно, оно имплицитно заложено в самих терминах «коллорабационист» и «коллорабационизм», однако в египтологической литературе мнение о предательской сущности действий египетских вельмож появилось задолго до Второй мировой войны — еще в конце XIX в. Иными словами, сама тенденция оценивать подобным образом деятельность представителей египетской элиты зародилась в историографии гораздо раньше, чем появился термин, который емко характеризовал мнение исследователей об египетских вельможах времени Первого персидского владычества.

Следует отметить, что в большинстве научных работ основное внимание уделялось характеристике «великого лекаря» Уджахорреснета. Выбор данной фигуры как объекта исследования в целом понятен: в конце XIX — начале XX в. исторического материала египетского происхождения, относящегося к Первому персидскому владычеству, было мало. Все основные источники на арамейском и демотическом языках были введены в научный оборот гораздо позднее [Driver 1954; Spiegelberg 1914; 1928]. В основном ученые конца XIX — начала XX в. опирались в своих исследованиях на сведения древнегреческих авторов (прежде всего Геродота, Диодора Сицилийского, Полиэна) и на небольшой корпус египетских памятников (надпись на наофорной статуе Уджахорреснета, стелы в честь усопшего Аписа, ряд надписей на скалах из долины Вади-Хаммамат). При этом наиболее информативным памятником по данному времени все равно остается текст автобиографической надписи Уджахорреснета на наофорной статуе египетского вельможи, ныне хранящейся в Ватикане (Vatican № 158) [Posener 1936: 1–26; Панов 2017: 7–15], в котором затрагивались события сразу после завоевания Египта Камбизом II и сообщалось об участии в них вельможи — владельца памятника.

Однако в первых обобщающих трудах по истории древнего Египта автобиографическая надпись Уджахорреснета привлекалась лишь как источник по политической истории данной эпохи [Brugsch 1859; Wiedemann 1880], без оценки деятельности «великого лекаря». По всей видимости, первой научной работой, в которой была дана негативная характеристика деятельности египетского сановника, можно считать статью французского египтолога Э. Ревийю [Revillout 1880], посвященную политике царя XXVI династии Амасиса на материале сведений Геродота и ряда египетских частных памятников. В качестве одного из источников была привлечена автобиографическая надпись Уджахорреснета. Обращение Ревийю к данному памятнику связано с тем, что исследователь приводит собственную реконструкцию жизни «великого лекаря» и его родословной, связывая переход египетского сановника на сторону персидских царей с борьбой за власть между царем Априем и царем Амасисом, в ходе которой пострадал род Уджахорреснета. Ревийю идентифицирует отца «великого лекаря» с одним из высших жрецов времени царя Априя, свергнутого Амасисом в результате восстания³. По его мнению, отец лекаря был лишен

³ Необходимо отметить, что Э. Ревийю в данной статье не приводит причин подобной идентификации, лишь ссылаясь на мнение Г. Бругша о сходстве имени матери Уджахорреснета с именем дочери Априя [Revillout 1880: 70]. Ж. Познер позднее предполагал, что, по всей видимости, отцом Уджахорреснета ошибочно считали «великого лекаря» Пефчауаунета, владельца памятника Louvre A 93 и ряда других памятников [Posener 1936: 11, 164; Pressl

своего привилегированного положения новым царем, а назначение Уджахорреснета на должность «начальника флота» он рассматривает как меру, призванную держать опального вельможу «подальше от царской резиденции» в Саисе [Ibid.: 70]. Недовольство этим назначением и лишением наследственной должности жреца явилось причиной, по которой «великий лекарь» стал сторонником новой власти после покорения Египта Камбизом II, и все описываемые в автобиографической надписи Уджахорреснета события по восстановлению храма Нейт в Саисе были связаны со стремлением вельможи вернуть утраченное его родом положение. Ревийю даже предполагает, что египетский сановник мог вступить в отношения с персами еще до египетского похода Камбиза II [Ibid.: 70–71]! На подобное восприятие ученым фигуры Уджахорреснета повлияла история Фанеса из Галикарнасса, персонажа из III книги «Истории» Геродота, который, попав в опалу при царе Амасисе, бежал из Египта в стан Камбиза II и в итоге указал путь, по которому персидское войско прошло в долину Нила и покорило страну (Hdt III.4). Ревийю находит множество параллелей между историей Фанеса и обстоятельствами реконструируемой им жизни Уджахорреснета [Ibid.: 71–72]. В целом, «великий лекарь» Уджахорреснет в трактовке французского исследователя предстает как предатель царя Амасиса, а само предательство было продиктовано личными мотивами (стремление восстановить утраченные позиции рода), шедшими вразрез с интересами Египта.

Многие из идей Э. Ревийю повлияли на восприятие Уджахорреснета французским исследователем Д. Малле. Последний в работе, посвященной изучению культа Нейт в Саисе [Mallet 1888], приводит характеристику «великого лекаря», которая во многих моментах схожа с идеями Ревийю: в частности, Малле повторяет положения о соотношении отца вельможи с одним из высших жрецов времени Априя, о принадлежности рода египетского сановника к числу сторонников свергнутого царя и др. [Ibid.: 144–147]. Кроме того, Малле, основываясь на сходстве имен матери Уджахорреснета и дочери Априя, считал, что матерью «великого лекаря» была дочь Априя Тумиритис [Ibid.: 146]. Строго говоря, это сходство имен отмечал еще Ревийю, но он напрямую не соотносит их друг с другом [Revillout 1880: 70]. Таким образом, Малле усиливает реконструкцию обстоятельств жизни Уджахорреснета, предложенную Ревийю. В качестве причин перехода Уджахорреснета на сторону персов Малле также видит стремление восстановить утраченные позиции рода. Дополнительно следует отметить, что французский исследователь подчеркивает предательскую сущность Уджахорреснета, приводя список должностей вельможи, в котором встречаются некоторые высшие командные должности (такие как «начальник царского флота» при царях Амасиса и Псамметихе III), что также должно было показать «аморальность» одного из высших сановников Египта [Mallet 1888: 146].

1998: 231–233]. Причиной же подобного отождествления было не только сходство имен отца Уджахорреснета и сановника — владельца памятника Louvre A 93, но и упоминание в тексте последнего должности «великого лекаря» [Pressl 1998: 232]. Поскольку практика передачи ряда должностей от отца к сыну была в целом характерна для Позднего времени [Otto 1954], то попытка связать одного «великого лекаря» с другим в целом выглядит логичной.

На идеи Э. Ревийю опирается и О. Марукки⁴, опубликовавший в конце XIX в. текст и описание наофорной статуи Уджахорреснета [Marucchi 1898]. Тем не менее в его работе тема предательства египетского вельможи раскрыта менее подробно, нежели у предшественников: в основном автора интересовали вопросы религиозной политики Камбиза II и комментарии к тексту автобиографической надписи.

Чешский историк-востоковед Ю. Прашек в работе «История мидийцев и персов» отмечает, что огромную роль в покорении Египта персами сыграло предательство различных вельмож и наемников, находившихся на службе у царя Амасиса [Prašek 1906: 251]. В числе рассматриваемых им примеров — как Фанес из Галикарнасса и Комбафес⁵, так и Уджахорреснет. Прашек считает, что действия египетского вельможи схожи с действиями предателя Комбафеса, и в целом предполагает, что персонаж произведения Ктесия и египетский сановник времени Первого персидского владычества — это одно и то же лицо. На наш взгляд, на восприятие ученым «великого лекаря» как предателя Египта повлияла не только схожесть с персонажем-предателем, известным из древнегреческих источников (иначе говоря, опора на сведения древнегреческих авторов), но и сами должности Уджахорреснета, указанные им в надписи на наофорной статуе. Так, Прашек приводит одну из должностей египетского сановника в период его службы царям XXVI династии — «начальник царского флота» (*imy-r ꜥbnwt nsw*). Подобно многим другим ученым впоследствии, Прашек трактовал данную должность как обозначение руководителя военного флота⁶. Бездействие египетского вельможи в качестве главы военного флота и бездействие самого флота в период египетского похода Камбиза II, а также тот факт, что персидскими царями по совету Уджахорреснета были предприняты определенные действия (а именно восстановление деятельности храма Нейт в Саисе и «домов жизни»), по мнению исследователя, доказывают тезис о предательстве сановника [Ibid.].

Как мы видим, в работах рубежа XIX–XX вв. преобладала тенденция воспринимать Уджахорреснета как предателя, причем важным аспектом было его сравнение с персонажами-предателями Египта, известными из сочинений

⁴ О. Марукки (1852–1931) — итальянский археолог, в разные периоды своей жизни был директором Христианского и Египетского музеев Ватиканского музея (где поныне хранится наофорная статуя Уджахорреснета). Основная сфера научных интересов — археология христианства.

⁵ История о Комбафесе, евнухе при египетском царе Амиртее, предавшем египетского царя и показавшем пути в Египет в обмен на возможность самому стать правителем долины Нила, известна из Ктесия Книдского (в передаче Фотия) (FGrH. 688 Fr. 29.9).

⁶ Следует отметить, что подобная трактовка данной должности сохранялась практически до конца XX в. (см., например: [Тураев 1935 (2): 122–124; Klasens 1945–1948; Ray 1988; Дандамаев 1985: 57]) и встречается даже в ряде позднейших работ, призванных «оправдать» действия Уджахорреснета [Lloyd 1982; Holm-Rasmussen 1988; Rössler-Köhler 1991]. Лишь в 1992 г. Дж. Дарнеллом было показано, что термин *ꜥbnwt nsw* (букв. «корабли царские») не следует понимать как указание именно на военные корабли и военный флот. [Darnell 1992]. В своей статье исследователь отмечает, что на протяжении всего периода правления XXVI династии под данным термином могли пониматься скорее торговые корабли, нежели военные (для обозначения последних использовался термин *ꜥꜥw n ꜥꜥꜥ*, букв. «корабли для сражения») [Ibid.: 82–84, 87]. Таким образом, должность Уджахорреснета *imy-r ꜥbnwt nsw* «начальник царского флота» (букв. «начальник кораблей царских») необязательно рассматривать как обозначение руководителя военного флота.

древнегреческих авторов. Но в дальнейших исследованиях подобное восприятие фигуры египетского сановника, в первую очередь сравнение с Фанесом, Комбафесом и другими персонажами-предателями подверглось критике. В связи с этим, на наш взгляд, стоит привести мнение по данному вопросу русского востоковеда Б. А. Тураева, хотя рассмотрение его идей несколько выходит за рамки нашей статьи. Однако в своих работах Тураев во многом опирается на зарубежный научный опыт, таким образом, его оценка деятельности Уджахорреснета важна для истории представлений о предательстве египетских вельмож персидского времени.

В своей «Истории древнего Востока» [Тураев 1935] русский востоковед старается удержаться от сравнения Уджахорреснета с фигурой Ездры — иудейского священника, служившего персидским царям. Все же ученый отмечает, что не может «снять с него (Уджахорреснета. — *Д. И.*) подозрение в измене национальной династии» и доказать несправедливость сравнения вельможи с предателем Комбафеем, поскольку ситуация, когда руководитель военного флота при двух египетских царях приобретает милость уже при царях персидских, вызывает сомнения насчет предательства «великого лекаря» [Там же: 114–116]. Тем не менее Тураев доказывает, что дальнейшая деятельность Уджахорреснета была направлена на благо Египта и ее целью было смягчение выпавших на долю египтян испытаний (которые отразились на национальном и религиозном чувствах жителей долины Нила) [Там же: 114–116]. Для этого египетский вельможа составляет для Камбиза II традиционную египетскую титулатуру⁷, становится инициатором восстановления деятельности храма Нейт в Саисе и в целом, пользуясь влиянием на персидских царей, стремится служить отечеству. Таким образом, хотя Тураев и подозревает Уджахорреснета в предательстве египетской царской династии, но все же стремится «оправдать» его и показать, что деятельность египетского вельможи уже при Камбизе II и Дарии I осуществлялась в интересах Египта.

Еще одной работой, в которой критиковались взгляды ученых рубежа XIX–XX вв., является монография Ж. Познера [Posener 1936], ставшая первым обобщающим трудом, в котором были собраны известные на тот момент иероглифические памятники эпохи Первого персидского владычества. Познер оспаривал мнение Э. Ревийю и Д. Малле о деятельности Уджахорреснета, в частности, отмечая, что оно было основано на ошибочной идентификации отца «великого лекаря» с другим вельможей, жившим во время правления Априя и Амасиса [Ibid.: 164]. В целом французский ученый скептически относился к идее о предательстве Уджахорреснета, но в то же время отмечал апологетический характер текста надписи египетского сановника и считал, что вельможа сыграл существенную роль как во время завоевания Египта Камбизом II, так и в первые годы персидских царей [Ibid.: 165, 167]. Отсутствие в тексте подробного описания времени завоевания, а также «неточность» терминов, употребляемых для описания ситуации в Египте сразу после покорения персами, наводили Познера на мысль, что Уджахорреснет в автобиографии стремится скрыть свою не самую славную роль в данных событиях [Ibid.: 167]. Кроме того, попытка «великого лекаря» представить

⁷ Тем не менее в данной титулатуре известно лишь три имени из пяти [Beckerath 1999: 220–221].

Камбиза II в образе традиционного египетского царя была не отражением реальной ситуации, а «преувеличением», призванным оправдать оппортунизм египетского сановника [Ibid.: 171].

Новый этап в развитии представлений о «предательстве» египетских вельмож персидского времени начинается, как мы уже отмечали выше, в период после Второй мировой войны. В первое послевоенное десятилетие появились две статьи — А. Класенса [Klasens 1945–1948] и Дж. Куни [Cooney 1954] — которые и заложили фундамент проблемы «коллаборационизма» и ввели в оборот сам термин «коллаборационист».

Важное значение статьи А. Класенса «Камбиз в Египте» для постановки в египтологической литературе рассматриваемой проблемы связано с тем, что в ней нидерландский ученый впервые проводит параллели между ситуацией Уджахорреснета и событиями недавней мировой войны. Автор не разделяет представления исследователей XIX–XX вв., которые ассоциировали египетского вельможу с персонажами-предателями из сочинений древнегреческих авторов, однако отмечает, что должности Уджахорреснета свидетельствовали о его высоком статусе при царях XXVI династии. После персидского завоевания вельможа теряет все свои значимые должности, дающие ему политическую власть (прежде всего должность «начальника царского флота»), и его деятельность ограничена религиозными функциями. Класенс задается вопросом, что могло повлиять на решение Уджахорреснета служить персидским царям после покорения Египта. Хотя на данный вопрос ученый не дает ответа, он все же оговаривает, что по своему строению и описываемым событиям автобиографическая надпись «великого лекаря» напоминает апологию, призванную показать Уджахорреснета в благом свете как попечителя собственного народа. В связи с этим Класенс отмечает, что «мы знаем аналогичные случаи из настоящего времени» и что слова вельможи о его благой деятельности «слишком знакомы нашим ушам» [Klasens 1945–1948: 343–344], намекая на события Второй мировой войны.

Таким образом, в рамках статьи А. Класенса представление о предательстве египетских вельмож времени Первого персидского владычества получило дальнейшее развитие. Отныне «примером» для сравнения были не предатели из сочинений древнегреческих авторов, а события и люди из недавнего военного прошлого. Тем не менее в работе нидерландского ученого термины «коллаборационист», «коллаборационизм» еще не употребляются по отношению к Уджахорреснету. Их появлением в египтологической литературе мы обязаны, по всей видимости, Дж. Куни и его статье «Портрет египетского коллаборациониста» [Cooney 1954].

В этой статье впервые была осуществлена публикация наофорной статуи мемфисского вельможи, «начальника дома серебра» Птаххотепа (Brooklyn 37.353), а также дана краткая характеристика этого вельможи. Время деятельности Птаххотепа пришлось на время правления персидского царя Дария I. На это указывают два момента: одежды статуи, выполненные в виде «персидского одеяния», и присутствие наофорной статуи в одном комплексе памятников вместе с частной стелой в честь усопшего Аписа от 34-го года правления Дария I (на стеле указаны имя Птаххотепа и те же должности, что и в автобиографической надписи на памятнике из Бруклинского музея⁸) [Ibid.: 14]. Куни не

⁸ Стела Louvre IM 1244. Подробнее о данном памятнике см.: [Posener 1986].

разбирает подробно автобиографическую надпись на наофорной статуе Птаххотепа, считая ее столь «традиционной по своей форме» и неинтересной для изучения, что даже не приводит перевода⁹. Гораздо больше о положении Птаххотепа в египетском обществе персидского времени говорят, по мнению Куни, «персидское одеяние» статуи и шейная гривна, наверхи которой выполнены в виде голов льва в персидском стиле. Появление «персидского одеяния» в скульптуре Первого персидского владычества ученый считает персидским влиянием на египетский костюм того времени; по его мнению, ношение подобных одеяний и изображение их на скульптуре было инициировано не сверху, т. е. персидской администрацией, а снизу, т. е. самими представителями египетской элиты, и являлось способом показать свою приверженность чужеземным правителям Египта [Ibid.: 14–15]. Еще больше о проперсидских симпатиях Птаххотепа говорит шейная гривна, служившая, по мнению Куни, знаком царской милости по отношению к мемфисскому вельможе [Ibid.: 10–14].

Данные особенности скульптуры вкупе с должностями египетского сановника (среди которых наиболее значимы такие, как *imy-r pr ḥd pr nbw* (букв. «начальник дома серебра и золота») и *hrp k3t nb nt nsw* («начальник работ всех царских»); букв. «глава строительства всякого царя») позволяют ученому причислить Птаххотепа к оппортунистам, «людям, служившим врагам своей страны исходя из собственных интересов». В связи с этим Дж. Куни называет Птаххотепа «коллорабационистом» со «всеми значениями, которые наш век (XX в. — Д. А.) придал данному старому слову» [Ibid.: 14–15]. Выбор термина не в последнюю очередь был обусловлен личной судьбой автора, который в годы войны, покинув свой пост в Бруклинском музее, служил в разведке США [Colburn 2014: 281]. Относительно самого явления «коллорабационизма» египетских вельмож Куни считает, что в годы правления персидских царей в Египте существовала значительная прослойка «коллорабационистов», которые стали опорой для власти Ахеменидов. Обращение к помощи «коллорабационистов» из числа египетских сановников было вызвано тем, что персидские цари не смогли расположить к себе широкие слои египетского населения: в целом в Египте должны были сохраняться антиперсидские настроения, что отразилось в труде Геродота. Кроме того, свидетельством подобных настроений ученый считал и тот факт, что от времени Первого персидского владычества сохранилось крайне мало частных памятников вельмож-«коллорабационистов». Вполне вероятно, по мнению Куни, что их было куда больше, но после восстановления независимости Египта, на волне антиперсидских настроений, многие из них были уничтожены или повреждены (как в случае наофорной статуи Птаххотепа).

Таким образом, важную роль в формировании взглядов Дж. Куни сыграла опора на сведения древнегреческих авторов об антиперсидских настроениях в египетской среде. Малое число частных памятников данной эпохи, в которых отчетливо были видны проперсидские «симпатии», служило еще одним доказательством распространения враждебных по отношению к персам настроений в широких слоях египетского общества. При таких первоначальных предпосылках было достаточно легко интерпретировать фигуру Птаххотепа и

⁹ Текст автобиографической надписи на наофорной статуе Птаххотепа был позднее издан К. Янсен-Винкельном [Jansen-Winkel 1998].

Уджахорреснета, которого Куни также упоминает в своей статье [Cooney 1954: 7–9], как предателей интересов Египта.

В 1960–1980-е годы представление о «коллорабационизме» египетских вельмож эпохи Первого персидского владычества разделяется как в египтологической [Brescaiani 1965; Helck 1968; Bothmer 1969; Drioton, Vandier 1984; Ray 1988], так и в неегиптологической литературе [Ghalioungui 1981; 1983]. При этом ученые не всегда исследовали мотивы египетских вельмож и причины, из-за которых египетские сановники перешли на службу персидской администрации. Так, в работах Э. Дриотона характеристика Уджахорреснета как предателя была основана лишь на его близости к персидским царям [Drioton, Vandier 1984]. В статье Дж. Рэя рисуется довольно хаотичная картина строения египетской администрации (как при царях XXVI династии, так и при персах) [Ray 1988: 271–272], а одним из мотивов предательства вельмож-«коллорабационистов» (среди которых Уджахорреснет, названный автором статьи «архиколлорабационистом» [Ibid.: 258]) видится их стремление поставить собственные интересы выше интересов Египта [Ibid.: 275]. Следует отметить, что Дж. Рэй в своем изложении истории Египта времени господства персов опирается на новые исследования (что видно из списка приведенных им источников по данному периоду) и лишь в вопросе о мотивах предательства остается привержен старой «традиции».

Ряд ученых пытался опровергнуть тезис о важной роли личных мотивов как причины «предательства» египетских сановников (прежде всего Уджахорреснета) [Brescaiani 1968; Spalinger 1986]. Однако полноценная дискуссия вокруг проблемы «коллорабационизма» развернулась уже в 1980–1990-е годы на фоне общего роста интереса к эпохе Первого персидского владычества, который был связан с изменениями, происходившими в смежной специальности по истории державы Ахеменидов. К 1980-м годам появилось поколение молодых ученых (А. Курт, В. Санчизии-Веенденберг, П. Бриан и др.), стремившихся отойти от господствовавшего «грекоцентристского» взгляда на государство Ахеменидов и привнести в изучение истории персидского государства новые методы. Методологические основы нового направления исследований по истории державы Ахеменидов сложились с началом проведения международных конференций (1983–1990), организованных при непосредственном участии представителей нового поколения ученых-специалистов по истории державы Ахеменидов; материалы данных конференций публиковались в составе сборников «Achaemenid History». Деятельность новой плеяды ученых отразилась и на египтологических исследованиях эпохи Первого персидского владычества, что выразилось в первую очередь в переосмыслении исторического материала данной эпохи в применении новых методов при изучении исторических источников. Новые веяния времени проникли и в исследования, затрагивающие вопрос о «коллорабационизме» египетских вельмож с персами, и привели к изменению точки зрения исследователей о характере взаимодействия между египтянами и персами.

Одной из первых работ, в которых была предпринята попытка по-новому взглянуть на личность Уджахорреснета и мотивы его «предательства», стала статья А. Б. Ллойда [Lloyd 1982]. В ней английский ученый высказывает критическое отношение к интерпретации автобиографической надписи на

наофорной статуе египетского сановника и стремится путем отсеечения всех «стереотипных» элементов египетского жанра автобиографии исследовать отношение самого Уджахорреснета к правлению чужеземных царей в Египте. На основе анализа текста «великого лекаря» Ллойд приходит к выводам, что первоначально египетский сановник отнесся к установлению власти новых правителей отрицательно. Затем его отношение к новым правителям Египта резко изменилось, что автор связывает, во-первых, с готовностью Камбиза II (а затем и Дария I) воспринять роль традиционного египетского царя, а во-вторых, со стремлением самого Уджахорреснета представить персидских царей в образе традиционного правителя Египта. В этом случае Ллойд видит влияние персидского завоевания не только на политическую сферу жизни Египта, но и на сферу духовную — на мировоззрение, национальные интересы и самооценку египтян. Это подчеркивается и использованием в тексте автобиографии вельможи термина *nšw*¹⁰, который, по мнению Ллойда, относится к семантическому полю слов, описывающих проявление «тифонической» разрушительной силы. Таким образом, употребление данного термина в контексте описания последствий персидского завоевания, по мнению ученого, говорит о том, что в мировоззрении Уджахорреснета (и, возможно, большинства египтян) покорение Египта рассматривалось как вторжение сил, представлявших угрозу для нормального течения жизни — миропорядка-Маат. Поскольку для египтян основной функцией правителя Египта было сохранение и поддержание миропорядка-Маат, то, как считает Ллойд, в представленном в автобиографии образе Камбиза II прослеживается изменение от первоначального восприятия вельможей персидского царя в качестве противника миропорядка-Маат к полностью противоположному. Наделяя чужеземного завоевателя Египта чертами, характерными для традиционной египетской царской идеологии (пятичленная титулатура, восстановление храма Нейт в Саисе, участие в ритуальной жизни храма), Уджахорреснет стремится показать его как царя, способного поддерживать миропорядок-Маат [Ibid.: 176–178]. Однако для мировоззрения египтян, по мнению английского ученого, подобное изменение роли Камбиза II (от противника к стороннику миропорядка) было призвано сгладить последствия персидского завоевания, если не устранить их целиком [Ibid.: 177].

Если же рассматривать саму тему «коллорабационизма», как она представлена в статье Ллойда, стоит сказать, что он продолжает использовать соответствующий термин применительно к «великому лекарю» (что отразилось и в названии статьи «Надпись Уджахорреснета: свидетельство коллаборациониста»). В своем понимании данной проблемы английский ученый основывается на идеях Ж. Познера (о них см. выше) [Ibid.: 166] и хотя и не отрицает существенную роль египетского сановника в становлении власти царей из династии Ахеменидов, все же не высказывает прямых суждений о предательстве «великого лекаря». Кроме того, Ллойд повторяет мысль об апологетическом характере надписи на наофоре Уджахорреснета [Ibid.]. Тем

¹⁰ Букв. «буря» (WB II S. 341.). Сам А. Б. Ллойд трактует этот термин как «ярость», опираясь на примеры употребления слова *nšw* в контексте описания разрушительной ярости богов Сета, Апофиса и др. [Lloyd 1982: 177]. Тем не менее наиболее подходящий перевод термина в автобиографии Уджахорреснета, по мнению Ллойда, — «бедствие, катаклизм», что лучше всего отражает связь событий персидского завоевания с «архетипической катастрофой миропорядка».

не менее некоторые взгляды английского ученого идут вразрез с «традицией»: так, он оспаривает тезис о том, что египетский вельможа руководствовался в своих действиях интересами своей «малой родины» — Саиса — и ее культов, а не общеегипетскими национальными интересами. Однако подобная ситуация, как отмечает исследователь (со ссылкой на работу Отто [Otto 1954: 78], который впервые высказал данное наблюдение), была характерна для всех представителей египетской элиты, ставивших интересы собственной «малой родины» выше, чем национальные [Lloyd 1982: 179]. Стоит отметить и такую на первый взгляд незначительную деталь в описании Ллойдом возможных реакций на установление власти чужеземных царей. Ученый выделяет не только сопротивление власти персидских царей или сотрудничество с новыми правителями Египта (собственно, «коллорабационизм»), но и «молчаливое согласие» в ситуации, которую не могли изменить представители покоренного народа [Ibid.: 166]. В предшествующих работах, затрагивавших тему «коллорабационизма», ученые рассматривали взаимодействие египетских вельмож с персами с позиций дихотомии «сотрудничать с новой властью — сопротивляться ей» и третьего варианта просто не выделяли (отчетливо это видно в статьях Дж. Куни, А. Класенса и в последующих работах Э. Дриотона и Дж. Рэя).

Персона Уджахорреснета и его автобиографическая надпись (вместе с другим памятником данного египетского сановника, обнаруженным в 1956 г. при раскопках Мит-Рахина [Anthes 1956]), стали предметом внимания Ж. Годрона [Godron 1985] и У. Рёсслер-Кёллер [Rössler-Köhler 1985; 1991]. В первой из названных работ материалы Уджахорреснета привлекались для исследования истории медицины в Египте I тыс. до н. э. Рассматривая соотношение фигуры «великого лекаря» с одним из персонажей «Истории» Геродота — египетским врачом, который поступил на службу к царю Камбизу II, — автор с большими сомнениями относится к верности подобного сопоставления.

У. Рёсслер-Кёллер исследовала композицию текста автобиографической надписи «великого лекаря» [Rössler-Köhler 1985] и его отношение к чужеземным властителям [Rössler-Köhler 1991: 270–273]. Первоначально исследовательница еще употребляла по отношению к египетскому сановнику термин «коллорабационист» [Rössler-Köhler 1985]. Однако в более поздней работе Рёсслер-Кёллер, опираясь на выводы А. Б. Ллойда, отмечает, что применять к нему этот термин неверно, поскольку в действиях Уджахорреснета, прослеживаются мотивы помощи собственной стране в общем и «малой родины» — Саиса — в частности¹¹ [Rössler-Köhler 1991: 271–272].

Важной вехой в историографии вопроса можно считать статью Т. Хольма-Расмуссена, выступившего с критикой сложившегося в науке представления о «коллорабационизме» египетских вельмож [Holm-Rasmussen 1988]. Исследователь отмечает, что использование соответствующего термина было проявлением модернизаторской тенденции, т. е. тенденции к объяснению прошлого при помощи норм и терминов современности. Его применение по отношению к египетским вельможам (и прежде всего к Уджахорреснету) «морально стиг-

¹¹ Хотя, конечно, У. Рёсслер-Кёллер и отмечает, что причины, которые побудили Уджахорреснета вступить в контакт с чужеземными царями, неизвестны [Rössler-Köhler 1991: 271].

матизировало» их в глазах ученых¹², хотя в глазах самих египтян, по всей видимости, персона «великого лекаря» воспринималась в положительном ключе, о чем свидетельствует культовая статуя египетского сановника, обнаруженная при раскопках Мит-Рахины [Anthes 1965; Holm-Rasmussen 1988: 29]. Хольм-Расмуссен обращает внимание, что в предшествующей литературе в основном решались вопросы о степени «коллорабационизма» и о причинах данного феномена в Египте. Однако для более глубокого понимания явления необходимо рассматривать эти вопросы в более широком контексте причин сотрудничества местного населения с персами в рамках всей державы Ахеменидов. На материале сведений других регионов государства Ахеменидов он показывает, что сохранение прежнего административного устройства покоренных регионов и привлечение представителей местных элит к службе при администрации сатрапа были одной из характерных черт политики персидских царей, равно как их уважительное отношение к культуре и религии подчиненных стран [Ibid.: 30–35]. Хольм-Расмуссен отмечает, что для сотрудничества египтян с персами могло быть множество различных причин, однако в первую очередь необходимо взглянуть на данную проблему с точки зрения египетской религии. Автор указывает на то, что в Поздний период (664–332 гг. до н. э.) сложилось представление о верховном божестве (здесь ученый приводит пример Осириса-Онуфрия) как о настоящем правителе Египта, в то время как реальный правитель выступал лишь как земной «наместник» божества. Представители египетской элиты признавали в качестве своего правителя лишь божество, а власть земного владыки — лишь до тех пор, пока последний соответствовал представлениям о благом царе¹³. Действия Камбиза II и Дария I (принятие египетской царской титулатуры, их политика по отношению к храмам и в целом принятие обычаев египтян), по мнению ученого, шли в русле представлений о благом царе. Это позволяло египтянам признать их в качестве легитимных правителей Египта и, соответственно, сотрудничать с ними.

В 1980–1990-е годы растет интерес к фигуре Уджахорреснета и у представителей смежных специальностей. В частности, его автобиография попадает в сферу внимания междисциплинарных исследований, изучавших взаимодействие персов с покоренными народами на уровне местных администраций. К примеру, на ряд параллелей в деятельности Уджахорреснета и другого «коллорабациониста» из числа покоренных персами народов — иудейского священника Неемии указывал еще специалист по библеистике Дж. Бленкинсопп [Blenkinsopp 1987].

¹² Стоит отдельно отметить, что, по мнению Хольма-Расмуссена, определенное влияние на подобное восприятие Уджахорреснета оказали и сведения о ксенофобии египтян, что, в свою очередь, позволяло исследователям рассматривать факт сотрудничества с чужеземцами как предательство. Тем не менее он отмечает, что подобное отношение египтян к чужеземцам было вызвано не политическими, а религиозными причинами. Важно, что чужеземцы могли быть приняты египтянами при условии соблюдения религиозных предписаний [Holm-Rasmussen 1988: 36].

¹³ Подобное представление о царе прослеживается в тексте «Демотической хроники», на которую, собственно, и ссылается Т. Хольм-Расмуссен. Недавние исследования по идеологии царской власти в Позднее время [Ладынин 2011; 2016; Ladynin 2020] более подробно раскрывают данные представления. На наш взгляд, Хольм-Расмуссен несколько смело выдвигал подобные идеи без их развернутого обоснования.

Взаимодействие египетских вельмож с персидской администрацией исследовал французский специалист по истории державы Ахеменидов П. Бриан [Briant 1988; 2002]. Характерно, что в его работах мы не встречаем суждений о «коллорабационизме» представителей египетской элиты (равно как и самих терминов «коллорабационист», «коллорабационизм» в значении «предатель», «предательство»), что обусловлено методологией ученого. Для описания взаимодействия между персами и египтянами Бриан применяет разработанную им концепцию «господствующего этнокласса», в основе которой лежит представление о том, что контроль над регионами державы Ахеменидов осуществлялся небольшой прослойкой представителей персидской элиты, культурно обособленной от местного населения. Административное устройство покоренных регионов существенно не изменялось: представители «этнокласса» занимали лишь наиболее важные для управления должности, прежде всего в военной сфере, в то время как за другие сферы жизни сатрапий могли отвечать представители местных элит. Допуск последних к осуществлению управления над регионом был характерен не только для Египта, но и для других сатрапий державы Ахеменидов [Briant 1988: 137–138]. В таком случае говорить о «коллорабационизме» египетских вельмож Бриану не приходится. Тем не менее, затрагивая тему образа Дария I в египетских источниках, он делает несколько замечаний о необходимости рассматривать подобное положительное восприятие персидского царя египтянами не только с позиций религии (желание египтян продолжить египетскую царскую традицию), но и в рамках других факторов. По мнению ученого, в преобладании религиозного фактора в исследованиях последних лет «виноват» Уджахорреснет, поскольку в тексте его автобиографии основное внимание уделено именно действиям египетского сановника в данной сфере [Briant 2002: 483–484].

В 1990-е годы продолжали появляться работы египтологов, в которых затрагивался вопрос о характере действий египетских вельмож времени Первого персидского владычества. Так, сведения автобиографической надписи Уджахорреснета привлекались в двух статьях немецкого ученого Г. Буркарда. В первой, посвященной изучению примеров присутствия при дворе персидских царей египетских лекарей [Burkard 1994a], автор отмечает, что благодаря рассматриваемому тексту и описываемым в нем событиям египетского вельможу считают первым из «коллорабационистов» в мировой истории. Хотя сам ученый сомневается в подобной характеристике [Ibid.: 43], подробно данный вопрос он не разбирает, поскольку его основное внимание уделено деятельности Уджахорреснета в качестве «великого лекаря» при персидских царях. По мнению Буркарда, именно данная должность была наиболее важной как для самого вельможи, так и для последующих поколений египтян. Первое связано с тем, что присутствие при дворе персидских царей в качестве лекаря позволяло Уджахорреснету влиять на политику Камбиза II и Дария I по отношению к Египту. Кроме того, именно его благая деятельность в этой должности стала причиной, по которой спустя 170 лет была возведена культовая статуя вельможи, обнаруженная в Мит-Рахине [Ibid.: 44–45]. При этом Буркард отмечает, что действия Уджахорреснета в качестве начальника военного флота вряд ли нашли бы отклик среди потомков — очевидно, исследователь все еще трактует должность «начальник царского флота» как указание на ре-

альное командование военным флотом [Ibid.]. Также немецкий исследователь обращается к вопросу о соотношении «великого лекаря» с египетским лекарем из «Истории» Геродота, служившим при персидских царях. По его мнению, этот вопрос «спекулятивен», однако автор предполагает, что Уджахорреснет мог быть реальным прототипом персонажа Геродота и, возможно, лекаря из коптского «Романа о Камбизе» [Ibid.: 46]. Во второй статье [Burkard 1994b] автобиографическая надпись на ватиканской наофорной статуе привлекается ученым в качестве доказательства разрушения храмов в период персидского завоевания. Буркард не разбирает подробно образ Уджахорреснета, однако стоит отметить, что он не употребляет по отношению к египетскому сановнику ни термина «коллорабационист», ни других терминов, содержащих отрицательную этическую оценку.

Немецкий египтолог В. Хусс в статье [Huss 1997], рассматривая причины «коллорабационизма» в древнем Египте, рассуждает о значении термина «коллорабационист» в современных языках и приходит к выводу, что данный термин обладает этическими коннотациями, понимаемый как «сотрудничество с врагом в ущерб интересам собственной нации». Однако такое определение отражает современные реалии и не подходит для описания реалий древности, поэтому Хусс применяет это слово в двух значениях — в более нейтральном (как обозначение простого сотрудничества), и в негативном (как «предательство интересов страны»). На основе анализа исторического материала Первого персидского владычества ученый приходит к выводу, что «коллорабационистами» в первом значении были все, кто хоть как-то связан с управлением и ведением местных дел. Однако говорить о «коллорабационизме» (с этически негативным оттенком) в случае высших египетских сановников достаточно спорно. Тем не менее Хусс отмечает, что египтяне видели в персах врагов-чужеземцев, и ситуация, когда персидский царь был признан правителем Египта и обрел сторонников из среды египетской элиты, была вызвана упадком представлений традиционной царской идеологии и внешнеполитической слабостью самой страны.

Важность религиозно-идеологической составляющей в мотивах, заставивших египетских сановников принять персидских царей, подчеркивалась в работе Б. Меню [Menu 1998]. Относительно Уджахорреснета французская исследовательница в целом разделяет взгляды Ж. Познера [Posener 1936: 165, 167], при этом подчеркивает, что оппортунизм египетского сановника связан с его религиозным благочестием [Menu 1998: 258].

В XXI в. происходит постепенный отказ от терминов «коллорабационист» и «коллорабационизм» (и в целом от самого представления о предательстве) по отношению к египетским вельможам времени Первого персидского владычества. Редкие случаи употребления данных терминов, на наш взгляд, уже не подразумевают этической оценки и являются скорее данью «традиции» [Steinberg el Hotabi 2000]¹⁴. Кроме того, осмысливается и само представление о «коллорабационизме» египетских вельмож. Так, Г. Виттманн, исходя из определения «коллорабационизма» как «сотрудничества с врагом в ущерб на-

¹⁴ Хотя позднее исследовательница перестала употреблять данный термин: например, в недавнем издании источников времени персидского владычества [Steinberg el Hotabi 2017: 16] она, затрагивая тему «коллорабационизма» Уджахорреснета, ссылается на труд Г. Виттманна [Vittmann 2012].

циональным интересам» (как у В. Хусса), отмечает, что понятия «нация» и «национализм» очень ограниченно применимы для древнего Египта. По мнению немецкого исследователя, для самих египтян различие «свой — чужой» проходило на основе принадлежности к египетской культуре. Поскольку правители из династии Ахеменидов восприняли традиционную роль египетского царя, это позволило египетским вельможам не считать их чужеземцами и принять власть завоевателей. Кроме того, Виттманн полагает, что применение термина «коллорабационисты» (в том значении, которое приведено у Хусса) по отношению к египетским вельможам спорно, и предлагает употреблять его в кавычках [Vittmann 2011: 376].

Тема представлений о «коллорабационизме» затрагивается и в упоминавшейся выше диссертации П. Х. Колберна. Ученый критически относится к данной «традиции» и считает, что употребление столь анахроничного [Colburn 2014: 31] термина было отражением двойных стандартов в египтологии, когда «к египетскому империализму относились положительно, а к империализму Ахеменидов — отрицательно»¹⁵ [Ibid.: 280–281]; кроме того, само употребление термина подразумевало, что случаи сотрудничества с персами были единичными, а не являлись распространенным в державе Ахеменидов вариантом взаимодействия завоевателей с покоренными народами [Ibid.: 31]. Проанализировав скульптурные особенности частных памятников египетских вельмож-«коллорабационистов», Колберн приходит к выводу, что данные особенности отражают различные варианты осмысления персидского господства египетскими сановниками [Ibid.: 278–279, 290].

Необходимо отметить, что в последние годы проявляется тенденция рассматривать взаимодействие египетских вельмож с персами не через призму этической оценки действий первых, а в рамках исследования какой-либо определенной темы, будь то культурное взаимодействие [Colburn 2020b; Smoláriková 2015]), устройство администрации [Agut-Labordère 2017] и т. д. Ярким примером разнообразия тем, в рамках которых исследуется материал времени Первого персидского владычества, можно считать недавний номер журнала «Journal of Ancient Egyptian Interconnections», посвященный теме «Уджахорреснет и его мир» (Udjahorresnet and His World). В представленных в нем статьях фигура Уджахорреснета рассматривается с позиций международных отношений [Aissaoui 2020], как пример сопротивления [McCoskey 2020] и т. д.

Литература

Дандамаев 1985 — Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. М.:

Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1985.

Ладынин 2011 — Ладынин И. А. «Царь на пути бога»: О принципах оценки деятельности царя в египетской идеологии IV–III вв. до н. э. // Петербургские египтологические чтения 2009–2010: Памяти Светланы Ивановны Ходжаш, памяти Александра Серафимовича Четверухина: Доклады / [Отв. ред. А. О. Большаков]. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2011. (Тр. Гос. Эрмитажа; 55). С. 139–169.

¹⁵ Следует отметить, что на выбор соответствующих терминов повлияли взгляды самого П. Х. Колберна, в критических замечаниях которого заметно влияние концепции «ориентализма» Э. Саида [Colburn 2014].

- Ладынин 2016 — *Ладынин И. А.* Древнеегипетские концепции сакральности царской власти в I тысячелетии до н. э. // «Боги среди людей»: культ правителей в эллинистическом, постэллинистическом и римском мире / Отв. ред. С. Ю. Сапрыкин, И. А. Ладынин. М.: СПб.: Изд-во РХГА, 2016. (Тр. ист. ф-та МГУ им. М. В. Ломоносова; 82. Сер. 2: Исторические исследования; 39). С. 136–173.
- Панов 2017 — *Панов М. В.* Историко-биографические и мифологические надписи позднего времени. Новосибирск: М. В. Панов, 2017.
- Тураев 1935 — *Тураев Б. А.* История Древнего Востока. Т. 1–2. Л.: ОГИЗ; Соцэкгиз, 1935.
- Agut-Labordère 2017 — *Agut-Labordère D.* Administating Egypt under the First Persian Period: The Empire as visible in the Demotic sources // Administration of the Achaemenid Empire: Tracing the imperial signature / Ed. by B. Jacobs, W. Henkelman, M. W. Stolper. Wiesbaden: Harrassowitz, 2017. P. 676–697.
- Aissaoui 2020 — *Aissaoui A. I.* Diplomacy in ancient times: The figure of Udjahorresnet: An international relations perspective // Journal of Ancient Egyptian Interconnections. Vol. 26. 2020. P. 12–34.
- Anthes 1965 — *Mit Rahineh 1956* / Ed. by R. Anthes. Philadelphia: The Univ. Museum; Univ. of Pennsylvania, 1965.
- Beckerath 1999 — *Beckerath J. von.* Handbuch der Ägyptischen Königsnamen. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1999.
- Blenkinsopp 1987 — *Blenkinsopp J.* The mission of Udjahorresnet and those of Ezra and Nehemiah // Journal of Biblical Literature. Vol. 106. No. 3. 1987. P. 409–421.
- Bothmer 1969 — *Bothmer B.* Egyptian sculpture of the Late Period. 700 B.C. to A.D. 100. New York: The Arno Press, 1969.
- Bresciani 1965 — *Bresciani E.* Ägypten und das Perserreich // Fischer Weltgeschichte. Bd. 5: Griechen und Perser. Die Mittelmeerwelt im Altertum I / Hrsg. von H. Bengtson. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 1965. S. 311–329.
- Bresciani 1968 — *Bresciani E.* Egypt and the Persian Empire / Trans. by P. Johnson // The Greeks and the Persians: From the sixth to the fourth centuries / Ed. by H. Bengtson. New York: Delacorte Press, 1968. P. 333–353, 425–428.
- Briant 1988 — *Briant P.* Ethno-classe dominante et populations soumises dans l'empire achéménide: Le cas d'Égypte // Method and theory: Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop / Ed. by H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1988. P. 137–173 (Achaemenid History III).
- Briant 2002 — *Briant P.* From Cyrus to Alexander: A history of the Persian empire / Trans. by P. T. Daniels. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2002.
- Brugsch 1859 — *Brugsch H.* Histoire d'Égypte dès les premiers temps de son existence jusqu'à nos jours. I: L'Égypte sur les rois indigènes. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1859.
- Burkard 1994a — *Burkard G.* Medizin und Politik: Altägyptische Heilkunst am persischen Königshof // Studien zur Altägyptischen Kultur. Bd. 21. 1994. S. 35–57.
- Burkard 1994b — *Burkard G.* Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine // Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Bd. 121. 1994. S. 93–106.
- Colburn 2014 — *Colburn H. P.* The archaeology of Achaemenid rule in Egypt: Dissertation / Univ. of Michigan. Ann Arbor, 2014.
- Colburn 2020a — *Colburn H. P.* Archaeology of empire in Achaemenid Egypt. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2020.
- Colburn 2020b — *Colburn H. P.* Udjahorresnet the Persian: Being an essay on the archaeology of identity // Journal of Ancient Egyptian Interconnections. Vol. 26. 2020. P. 59–74.
- Cooney 1954 — *Cooney J.* The portrait of an Egyptian collaborator // Brooklyn Museum Bulletin. Vol. 15. No. 2. 1954. P. 1–16.

- Darnell 1992 — *Darnell J. C.* The *kbn.wt* vessels of the Late Period // Life in a multi-cultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond / Ed. by J. H. Johnson. Chicago: Oriental Institute of the Univ. of Chicago, 1992. P. 67–90.
- Drioton, Vandier 1984 — *Drioton E., Vandier J.* L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre. 6e édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- Driver 1954 — *Driver G. R.* Aramaic documents of the fifth century B. C. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- Ghalioungui 1981 — *Ghalioungui P.* Remarques sur la structure du corps médical égyptien à l'époque pharaonique // Bulletin de Centenaire / Institut français d'archéologie orientale. Cairo, 1981. (Supplément au BIFAO, Vol. 81). P. 11–18.
- Ghalioungui 1983 — *Ghalioungui P.* The physicians of Pharaonic Egypt. Cairo: Al-Ahram Center for Scientific Translations, 1983.
- Godron 1986 — *Godron G.* Notes sur l'histoire de la médecine et l'occupation perse en Égypte // Hommages à François Daumas / Institut d'égyptologie de l'Université Paul Valéry. Montpellier: Université de Montpellier, 1986. P. 285–297.
- Helck 1968 — *Helck W.* Geschichte des Alten Ägypten. Leiden; Köln: E. J. Brill, 1968.
- Holm-Rasmussen 1988 — *Holm-Rasmussen T.* Collaboration in early Achaemenid Egypt: A new approach // Studies in ancient history and numismatics presented to Rudi Thomsen / Ed. by E. Christiansen, A. Damsgaard-Madsen, E. Hallager. Aarhus: Aarhus Univ. Press, 1988. P. 29–38.
- Huss 1997 — *Huss W.* Ägyptische Kollaborateure in persischer Zeit // Tyche: Beiträge zur alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Bd. 12. 1997. S. 131–144.
- Jansen-Winkel 1998 — *Jansen-Winkel K.* Drei Denkmäler mit archaisierender Orthographie // Orientalia. Vol. 67. No. 2. 1998. S. 155–172.
- Jansen-Winkel 2000 — *Jansen-Winkel J.* Die Fremdherrschaften in Ägypten im 1. Jahrtausend v. Chr. // Orientalia. Vol. 69. No. 1. 2000. S. 1–20.
- Klasens 1945–1948 — *Klasens A.* Cambyses en Egypte // Jaarbericht van het vooraziatisch-Egyptisch Genootschap. Ex Oriente Lux. Vol. 10. 1945–1948. P. 339–349.
- Ladynin 2020 — *Ladynin I. A.* Udjhorresnet and the royal name of Cambyses: The “derivative sacrality” of Achaemenids in Egypt // Journal of Ancient Egyptian Interconnections. Vol. 26. 2020. P. 88–99.
- Lloyd 1982 — *Lloyd A. B.* The inscription of Udjhorresnet: A collaborator's testament // Journal of Egyptian Archaeology. Vol. 68. 1982. P. 166–180.
- Mallet 1888 — *Mallet D.* Le culte de Neith à Sais. Paris: Leroux, 1888.
- Marucchi 1898 — *Marucchi O.* La biografia di un personaggio politico dell'antico Egitto scritta sopra la sua statua nel Museo Egizio Vaticano // Bessarione. Vol. 4. 1898. P. 48–88.
- McCoskey 2020 — *McCoskey A.* Fight the power: Udjhorresnet and Petosiris as agents of resistance // Journal of Ancient Egyptian Interconnections. Vol. 26. 2020. P. 131–147.
- Menu 1998 — *Menu B.* Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte. Vol. 2. (Bibliothèque d'Étude; 122). Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1998.
- Otto 1954 — *Otto E.* Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit; ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung. Leiden: E. J. Brill, 1954.
- Posener 1936 — *Posener G.* La première perse domination en Égypte: Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques. Le Caire: L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1936.
- Posener 1986 — *Posener G.* Du nouveau sur Kombabos // Revue d'Égyptologie. Vol. 37. 1986. P. 91–96.
- Prašek 1906 — *Prašek J. V.* Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen Eroberung. Bd. 2. Gotha: Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft, 1906.

- Pressl 1998 — *Pressl D. A.* Beamte und Soldaten. Die Verwaltung in der 26. Dynastie in Ägypten (664–525 v. Chr.). Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, 1998. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften; Bd. 779).
- Quack 2011 — *Quack J. F.* Zum Datum der persischen Eroberung Ägyptens unter Kambyses // *Journal of Egyptian History*. Vol. 4. No. 2. 2011. P. 228–246.
- Ray 1988 — *Ray J.* Egypt 525–404 B. C. // *Cambridge ancient history*. Vol. 4: Persia, Greece and Western Mediterranean, c. 525 to 479 / Ed. by J. Boardman, N. G. L. Hammond, D. M. Lewis, M. Ostwald. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988. P. 254–286.
- Revillout 1880 — *Revillout E.* Premier extrait de la Chronique Démotique de Paris: le roi Amasis et les mercenaires selon les données d'Hérodote et les renseignements de la chronique // *Revue égyptologique*. Vol. 1. 1880. P. 49–87.
- Rössler-Köhler 1985 — *Rössler-Köhler U.* Zur Textkompositionen der naophoren Statue des Udjahorresnet / Vatikan Inv.-Nr. 196 // *Göttinger Miszellen*. Bd. 85. 1985. S. 43–54.
- Rössler-Köhler 1991 — *Rössler-Köhler U.* Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit: Private Quellen und ihre Königswertung im Spannungsfeld zwischen Erwartung und Erfahrung. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991.
- Smoláriková 2015 — *Smoláriková K.* Udjahorresnet: The founder of the Saite-Persian cemetery at Abusir and his engagement as leading political person during the troubled years at the beginning of the Twenty-Seventh Dynasty // *Political memory in and after the Persian empire* / Ed. by J. M. Silverman, C. Waerzeggers. Atlanta: SBL Press, 2015. P. 151–164.
- Spalinger 1986 — *Spalinger A.* Udjahorresnet // *Lexikon der Ägyptologie*. Bd. 6 / Hrsg. von W. Helck, W. Westendorf. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986. S. 822–824.
- Spiegelberg 1914 — *Spiegelberg W.* Die sogenannte Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1914.
- Spiegelberg 1928 — *Spiegelberg W.* Drei demotische Schreiben aus der Korrespondenz des Pherendates, des Satrapen Darius' I., mit den Chnumpriestern von Elephantine. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1928.
- Steinberg-el Hotabi 2000 — *Steinberg-el Hotabi H.* Politische und sozio-ökonomische Strukturen im perserzeitlichen Ägypten: neue Perspektiven // *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. Bd. 127. No. 2. 2000. S. 153–167.
- Steinberg-el Hotabi 2017 — *Steinberg-el Hotabi H.* Quellentexte zur Geschichte der ersten und zweiten Perserzeit in Ägypten. Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie. Berlin: Lit, 2017.
- Vittmann 2011 — *Vittmann G.* Ägypten zur Zeit der Perserherrschaft // *Herodot und das Persische Weltreich. Akten des 3. Internationalen Kolloquiums zum Thema "Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen"*. Innsbruck, 24.–28. November 2008 / Hrsg. von R. Rollinger, B. Truschneegg, R. Bichler. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011. S. 373–429.
- Wiedemann 1880 — *Wiedemann A.* Geschichte Ägyptens von Psammetich I. bis auf Alexander den Grossen. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1880.

References

- Agut-Labordère, D. (2017). Administrating Egypt under the First Persian Period: The Empire as visible in the Demotic sources. In B. Jacobs, W. Henkelman, & M. W. Stolper (Eds.). *Administration of the Achaemenid Empire: Tracing the imperial signature* (pp. 676–697). Harrassowitz.
- Aissaoui, A. I. (2020). Diplomacy in ancient times: The figure of Udjahorresnet: An international relations perspective. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 26, 12–34.

- Anthes, R. (Ed.) (1965). *Mit Rahineh 1956*. The Univ. Museum; Univ. of Pennsylvania.
- Beckerath, J. von. (1999). *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*. Verlag Philipp von Zabern. (In German).
- Blenkinsopp, J. (1987). The mission of Udjahorresnet and those of Ezra and Nehemiah. *Journal of Biblical Literature*, 106(3), 409–421.
- Bothmer, B. (1969). *Egyptian sculpture of the Late Period. 700 B.C. to A.D. 100*. The Arno Press.
- Bresciani, E. (1965). Ägypten und das Perserreich. In H. Bengtson (Ed.). *Fischer Weltgeschichte*, (Vol. 5) *Griechen und Perser. Die Mittelmeerwelt im Altertum I*. Fischer Bücherei. (In German).
- Bresciani, E. (1968). Egypt and the Persian Empire (P. Johnson, Trans.). In H. Bengtson (Ed.). *The Greeks and the Persians: From the sixth to the fourth centuries* (pp. 333–353, 425–428). Delacorte Press.
- Briant, P. (1988). Ethno-classe dominante et populations soumises dans l'empire achéménide: Le cas d'Égypte. In H. Sancisi-Weerdenburg, & A. Kuhrt (Eds.). *Method and theory: Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop*, (pp. 137–173). Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten. (In French).
- Briant, P. (2002). *From Cyrus to Alexander: A history of the Persian empire* (P. T. Daniels, Trans.). Eisenbrauns.
- Brugsch, H. (1859). *Histoire d'Égypte dès les premiers temps de son existence jusqu'à nos jours. I: L'Égypte sur les rois indigènes*. J. C. Hinrichs. (In French).
- Burkard, G. (1994a). Medizin und Politik: Altägyptische Heilkunst am persischen Königshof. *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 21, 35–57. (In German).
- Burkard, G. (1994b). Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 121, 93–106. (In German).
- Colburn, H. P. (2014). *The archaeology of Achaemenid rule in Egypt* (Dissertation, Univ. of Michigan).
- Colburn, H. P. (2020a). *Archaeology of empire in Achaemenid Egypt*. Edinburgh Univ. Press.
- Colburn, H. P. (2020b). Udjahorresnet the Persian: Being an essay on the archaeology of identity. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 26, 59–74.
- Cooney, J. (1954). The portrait of an Egyptian collaborator. *Brooklyn Museum Bulletin*, 15(2), 1–16.
- Dandamaev, M. A. (1985). *Politicheskaya istoriya Akhemenidskoi derzhavy* [The political history of the Achaemenid Empire]. Glavnaia redaktsiya vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". (In Russian).
- Darnell, J. C. (1992). The *kbn.wt* vessels of the Late Period. In J. H. Johnson (Ed.). *Life in a multi-cultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond* (pp. 67–90). Oriental Institute of the University of Chicago.
- Drioton, E., & Vandier, J. (1984). *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre* (6th ed.). Presses Universitaires de France. (In French).
- Driver, G. R. (1954). *Aramaic documents of the fifth century B. C.* Clarendon Press.
- Ghalioungui, P. (1981). Remarques sur la structure du corps médical égyptien à l'époque pharaonique. In *Bulletin de Centenaire* (pp. 11–18). Institut français d'archéologie orientale. (In French).
- Ghalioungui, P. (1983). *The physicians of Pharaonic Egypt*. Al-Ahram Center for Scientific Translations.
- Godron, G. (1986). Notes sur l'histoire de la médecine et l'occupation perse en Égypte. In *Homages à François Daumas* (pp. 285–297). Université de Montpellier. (In French).

- Helck, W. (1968). *Geschichte des Alten Ägypten*. Brill. (In German).
- Holm-Rasmussen, T. (1988). Collaboration in early Achaemenid Egypt: A new approach. In E. Christiansen, A. Damsgaard-Madsen, & E. Hallager (Eds.). *Studies in ancient history and numismatics presented to Rudi Thomsen* (pp. 29–38). Aarhus Univ. Press.
- Huss, W. (1997). Ägyptische Kollaborateure in persischer Zeit. *Tyche: Beiträge zur alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik*, 12, 131–144. (In German).
- Janseln-Winkel, K. (1998). Drei Denkmäler mit archaisierender Orthographie. *Orientalia*, 67(2), 155–172. (In German).
- Jansen-Winkel, K. (2000). Die Fremdherrschaften in Ägypten im 1. Jahrtausend v. Chr. *Orientalia*, 69(1), 1–20. (In German).
- Klasens, A. (1945–1948). Cambyses en Egypte. *Jaarbericht van het vooraziatisch-Egyptisch Genootschap. Ex Oriente Lux*, 10, 339–349. (In Dutch).
- Ladynin, I. A. (2011). “Tsar’ na puti boga’: O printsipakh otsenki deiatel’nosti tsaria v egipetskoi ideologii IV–III vv. do n. e. [“King on the way of god”: On the principles of assessing royal activities in Egyptian ideology of the fourth — third centuries B. C.] In A. O. Bol’shakov (Ed.). *Peterburgskie egiptologicheskie chteniia 2009–2010: Pamiati Svetlany Izmailovny Khodzhash, pamiati Aleksandra Serafimovicha Chetverukhina: Doklady* (pp. 139–169). Izdatel’stvo Gosudarstvennogo Ermitazha. (In Russian).
- Ladynin, I. A. (2016). Drevneegipetskie kontseptsii sakral’nosti tsarskoi vlasti v I tysiacheletii do n. e. [Ancient Egyptian conceptions of the sacredness of king’s power of the first millennium B. C.]. In S. Iu. Sarykin, & I. A. Ladynin (Eds.). “Bogi sredi liudei”: kul’t pravitelei v ellinisticheskom, postellinisticheskom i rimskom mire (pp. 136–173). Izdatel’stvo RKhGA. (In Russian).
- Ladynin, I. A. (2020). Udjhorresnet and the royal name of Cambyses: The “derivative sacrality” of Achaemenids in Egypt. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 26, 88–99.
- Lloyd, A. B. (1982). The inscription of Udjhorresnet: A collaborator’s testament. *Journal of Egyptian Archaeology*, 68, 166–180.
- Mallet, D. (1888). *Le culte de Neith à Sais*. Leroux. (In French).
- Marucchi, O. (1898). La biografia di un personaggio politico dell’antico Egitto scritta sopra la sua statua nel Museo Egizio Vaticano. *Bessarione*, 4, 48–88. (In Italian).
- McCoskey, A. (2020). Fight the power: Udjhorresnet and Petosiris as agents of resistance. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 26, 131–147.
- Menu, B. (1998). *Recherches sur l’histoire juridique, économique et sociale de l’ancienne Égypte* (Vol. 2). Institut français d’archéologie orientale. (In French).
- Otto, E. (1954). *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit; ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung*. E. J. Brill. (In German).
- Panov, M. V. (2017). *Istoriko-biograficheskie i mifologicheskie nadpisi pozdnego vremeni* [Historical, biographical and mythological inscriptions of the Late Period]. M. V. Panov (In Russian).
- Posener, G. (1936). *La première perse domination en Égypte: Recueil d’inscriptions hiéroglyphiques*. Le Caire: L’Institut Français d’Archéologie Orientale. (In French).
- Posener G. (1986). Du nouveau sur Kombabos. *Revue d’Égyptologie*, 37, 91–96. (In French).
- Prašek, J. V. (1906). *Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen Eroberung*. (Vol. 2). Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft. (In German).
- Pressl, D. A. (1998). *Beamte und Soldaten. Die Verwaltung in der 26. Dynastie in Ägypten (664–525 v. Chr.)*. Peter Lang. (In German).
- Quack, J. F. (2011). Zum Datum der persischen Eroberung Ägyptens unter Kambyses. *Journal of Egyptian History*, 4(2), 228–246. (In German).

- Ray, J. (1988). Egypt 525–404 B. C. In J. Boardman, N. G. L. Hammond, D. M. Lewis, & M. Ostwald (Eds.). *Cambridge ancient history*, (Vol. 4) *Persia, Greece and Western Mediterranean, c. 525 to 479* (pp. 254–286). Cambridge Univ. Press.
- Revillout, E. (1880). Premier extrait de la Chronique Démotique de Paris: le roi Amasis et les mercenaires selon les données d'Hérodote et les renseignements de la chronique. *Revue égyptologique*, 1, 49–87. (In French).
- Rössler-Köhler, U. (1985). Zur Textkompositionen der naophoren Statue des Udjahorresnet / Vatikan Inv.-Nr. 196. *Göttinger Miszellen*, 85, 43–54. (In German).
- Rössler-Köhler, U. (1991). *Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit: Private Quellen und ihre Königswertung im Spannungsfeld zwischen Erwartung und Erfahrung*. Otto Harrassowitz. (In German).
- Smoláriková, K. (2015). Udjahorresnet: The founder of the Saite-Persian cemetery at Abusir and his engagement as leading political person during the troubled years at the beginning of the Twenty-Seventh Dynasty. In J. M. Silverman, & C. Waerzeggers (Eds.). *Political memory in and after the Persian empire* (pp. 151–164). SBL Press.
- Spalinger, A. (1986). Udjahorresnet. In W. Helck, & W. Westendorf (Eds.) *Lexikon der Ägyptologie* (Vol. 6, pp. 822–824). Otto Harrassowitz. (In German).
- Spiegelberg, W. (1914). *Die sogenannte Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris*. J. C. Hinrichs. (In German).
- Spiegelberg, W. (1928). *Drei demotische Schreiben aus der Korrespondenz des Pherendates, des Satrapen Darius' I., mit den Chnumpriestern von Elephantine*. Verlag der Akademie der Wissenschaften. (In German).
- Steinberg-el Hotabi, H. (2000). Politische und sozio-ökonomische Strukturen im perserzeitlichen Ägypten: neue Perspektiven. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 127(2), 153–167. (In German).
- Steinberg-el Hotabi, H. (2017). *Quellentexte zur Geschichte der ersten und zweiten Perserzeit in Ägypten. Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie*. Lit. (In German).
- Turaev, B. A. (1935). *Istoriia Drevnego Vostoka* [History of the Ancient East] (Vols. 1–2). OGIZ; Sotsekgiz. (In Russian).
- Vittmann, G. (2011). Ägypten zur Zeit der Perserherrschaft. In R. Rollinger, B. Truschnegg, & R. Bichler (Eds.). *Herodot und das Persische Weltreich. Akten des 3. Internationalen Kolloquiums zum Thema "Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen"*. Innsbruck, 24.–28. November 2008 (pp. 373–429). Harrassowitz. (In German).
- Wiedemann, A. (1880). *Geschichte Ägyptens von Psammetich I. bis auf Alexander den Grossen*. Johann Ambrosius Barth. (In German).

* * *

Информация об авторе

Денис Александрович Изосимов

аспирант, кафедра истории древнего
мира, исторический факультет,
Московский государственный
университет им. М. В. Ломоносова
Россия, 119992, Москва, Ломоносовский
пр-т, д. 27/4
Тел.: +7 (495) 939-33-04
✉ DenLore@yandex.ru

Information about the author

Denis Alexandrovich Izosimov

Post-Graduate Student, Department of Ancient
History, Faculty of History, Lomonosov
Moscow State University
Russia, 119992, Moscow, Lomonosovsky
Prospekt, 27/4
Tel.: +7 (495) 939-33-04
✉ DenLore@yandex.ru

И. А. Ладынин^{ab}

ORCID: 0000-0002-8779-993X

✉ ladynin@mail.ru

^a Московский государственный университет
им. М.В. Ломоносова (Россия, Москва)

^b Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

ВЛАДИМИР СЕМЕНОВИЧ ГОЛЕНИЩЕВ И ОТКРЫТИЕ ГРОБНИЦЫ ГЕРМОПОЛЬСКОГО ЖРЕЦА ПЕТОСИРИСА В ТУНА ЭЛЬ-ГЕБЕЛЬ В 1919–1920 ГГ.

Аннотация. Статья посвящена анализу материалов переписки В. С. Голенищева с А. Х. Гардинером и Г. Лефевром, связанной с находкой и исследованием гробницы гермопольского жреца Петосириса в Туна эль-Гебель в 1919–1920 гг. (архив Института Гриффита, Оксфорд, и Архив Владимира Голенищева, Париж). Прослежены изменение мнения русского египтолога о датировке памятника (отнеся его к началу римского времени, он затем принял его датировку началом эллинизма), а также его участие в интерпретации Лефевром иероглифических текстов гробницы. Делается вывод, что, обращая первостепенное внимание на особенности иероглифических написаний и языка текстов гробницы, Голенищев все же рассматривал их скорее как вспомогательные средства для подкрепления гипотезы о ее датировке, основанной преимущественно на оценке ее стилистики и на связанных с этим предположениях о ее наиболее вероятном историческом контексте.

Ключевые слова: древний Египет, археология, гробница, Петосирис, тексты, архивные материалы, В. С. Голенищев, Г. Лефевр, А. Х. Гардинер

Благодарности. Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РНФ 19-18-00369 «Классический Восток: культура, мировоззрение, традиция изучения в России (на материале памятников коллекции ГМИИ имени А. С. Пушкина и архивных источников)».

Автор благодарен участникам проекта: О. А. Васильевой (ГМИИ им. А. С. Пушкина) — за возможность исследовать собранные ею архивные материалы, Д. А. Изосимову (исторический факультет МГУ) — за обработку этих материалов, облегчившую их исследование и публикацию.

Для цитирования: Ладынин И. А. Владимир Семенович Голенищев и открытие гробницы гермопольского жреца Петосириса в Туна эль-Гебель в 1919–1920 гг. // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 54–79. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-54-79>.

Статья поступила в редакцию 28 октября 2020 г.

Принято к печати 27 января 2021 г.

Shagi / Steps. Vol. 7. No. 4. 2021
Articles

I. A. Ladynin^{ab}

ORCID: 0000-0002-8779-993X

✉ ladynin@mail.ru

^a Lomonosov Moscow State University (Russia, Moscow)

^b National Research University Higher School of Economics
(Russia, Moscow)

VLADIMIR SEMYONOVICH GOLENISCHEFF AND THE DISCOVERY OF THE TOMB OF THE HERMOPOLITAN PRIEST PETOSIRIS AT TUNA EL-GEHEL IN 1919–1920

Abstract. The article deals with the correspondence between the outstanding Russian Egyptologist V. S. Golenischeff and his British and French colleagues A. H. Gardiner and G. Lefebvre. The letters under consideration (archives of the Griffith Institute at Oxford and the Archives of Vladimir Golenischeff at Paris) discussed the discovery of the tomb of the Hermopolitan priest Petosiris at Tuna el-Gebel in 1919–1920. Golenischeff visited the site on the invitation of Lefebvre, who carried out the research, and in due course expressed his view on the date of the monuments and on its texts. Having first attributed the tomb of Petosiris to the start of the Roman time, he shared later Lefebvre's view that the most important text of the tomb (inscription 81) describes the Second Persian Domination (343–332 B. C.), and thus the tomb should be dated to the early Hellenistic time. Golenischeff's letters show that his paramount interest was, as expected, the hieroglyphic writings and the language of the tomb's texts; as for their historical interpretation and the respective dating of the monument, he easily gave up his initial view on it and accepted Lefebvre's hypothesis as more consistent. This case leads to the conclusion that, despite his interest in the texts of the tomb, Golenischeff considered their features rather as an instrument to better motivate a hypothesis on the dating that was primarily based on the tomb's style and on the suppositions concerning its most probable historical context.

Keywords: Ancient Egypt, archaeology, tomb, Petosiris, texts, archive data, V. S. Golenischeff, G. Lefebvre, A. H. Gardiner

Acknowledgements. The research presented in the article is sponsored by the Russian Science Foundation (project no. 19-18-00369 “The Classical Orient: culture, world-view, tradition of research in Russia (based on the monuments in the collection of the Pushkin Museum of Fine Arts and archive sources)”).

The author is grateful to the project group members: to Dr. Olga Vassilieva (A. S. Pushkin State Museum of Fine Arts) for the permission to research the documentary evidence that she gathered, and to Denis Izosimov, M. A. (Lomonosov Moscow State University, Faculty of History), for the preliminary work on this evidence that facilitated its research and publication.

To cite this article: Ladynin, I. A. (2021). Vladimir Semyonovich Golenischeff and the discovery of the tomb of the Hermopolitan Priest Petosiris at Tuna el-Gebel in 1919–1920. *Shagi / Steps*, 7(4), 54–79. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-54-79>.

Received October 28, 2020

Accepted January 27, 2021

Говоря о научном наследии Владимира Семеновича Голенищева (1856–1947) — основоположника отечественной египтологии и создателя коллекции египетских древностей, ставшей основой собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина, — мы в первую очередь имеем в виду его публикации древнеегипетских текстов и исследования древнеегипетского языка [Струве 1960; Данилова 1987; Большаков 2006]. Значительно менее известны в списке его трудов (вообще не впечатляющем их многочисленностью на фоне библиографий эпохи наукометрии) исследования отдельных памятников, и в нем совсем нет чисто исторических работ. Будучи по образованию и научным интересам прежде всего филологом и исследователем текстов, Голенищев, однако, не мог не сталкиваться в своей работе с сюжетами, требовавшими исторической интерпретации. Так, во время поездки в Египет зимой 1881/1882 г. им была открыта надпись царицы Хатшепсут в Спеос Артемидос, в которой представлен взгляд из ретроспективы примерно 70 лет на эпоху господства в Египте гиксонов [Goedicke 2004]; примечательно, что Голенищев ограничился сигнальной публикацией этого текста [Golénischeff 1882], предоставив оценивать ее значение другим ученым (см. ряд отсылок: [Струве 1960: 20]). Чисто исторические суждения Голенищева приходится скорее искать за пределами его публикаций, в архивных материалах, фиксирующих его в значительной мере случайные впечатления от тех или иных памятников. Интересную, на наш взгляд, возможность проанализировать такого рода суждения Голенищева предоставляет группа его писем 1920–1921 гг., в которых обсуждается открытая в Египте незадолго до этого гробница жреца Петосируса.

Прежде всего следует пояснить, в каком качестве В. С. Голенищев знакомился с этим памятником. С декабря 1915 г.¹ он постоянно находился за пределами России и жил со своей женой-француженкой в Ницце. В начале

¹ Дата устанавливается по письму В. С. Голенищева швейцарскому египтологу Э. Навиллю (Архив Владимира Голенищева, École Pratique des Hautes Études (Sciences religieuses), Париж; черновик без даты ответа на письмо Навилля от 25 декабря, очевидно, 1916 г.); см.: [Ладнин 2021: 81–82].

1918 г. стало ясно, что революция оставила его без средств к существованию, каковые ему вплоть до этого времени давала рента от российского государства за приобретение у него коллекции египетских древностей [Данилова 1987: 12–15, 26–72; Ладынин и др. 2020: 113, 117]. В феврале 1918 г. Голенищев обратился к ряду своих коллег и друзей (британскому египтологу А. Х. Гардинеру, американскому Дж. Г. Брэстеду, к вдове крупнейшего французского египтолога Г. Масперо и др.; см. публикацию отдельных писем: [Данилова 1987: 252–253]) с просьбой помочь ему получить работу по египтологии — единственному делу, которое он, отпрыск богатой купеческой семьи, переживший в 1900-е годы разорение [Барышников 2014], знал профессионально. Поиски такой работы крайне осложнялись тем, что Первая мировая война еще не закончилась и бюджеты университетов и музеев сокращались. Единственным из его коллег, сумевшим сделать ему конкретное предложение, был П. Лако (1873–1963) — в конце 1910-х годов директор Французского института восточной археологии в Каире и Службы древностей Египта [Bierbrier 2019: 261–262]: в середине 1918 г. он предложил Голенищеву принять со второй половины 1919 г. участие в работе над Генеральным каталогом Египетского музея в Каире². Разумеется, Голенищев принял это предложение и начал думать над изданием специального тома каталога, посвященного саркофагам Среднего царства с заклинаниями из Текстов пирамид³, однако в итоге он занялся публикацией хранившихся в Каирском музее иератических папирусов религиозного содержания [Golénischeff 1927]. Именно в качестве сотрудника Генерального каталога Голенищев оказывается в Египте и знакомится с рядом археологических находок, среди которых была и гробница Петосириса.

Этот памятник находится вблизи селения Туна эль-Гебель, в некрополе древнего города Гермополь [Porter, Moss 1934: 169–173] (см. о некрополе: [Kessler 1981: 83–109; Lembke 2010]). Он был обнаружен местным жителем в конце ноября 1919 г., и французский исследователь Г. Лефевр (1879–1957) [Bierbrier 2019: 272] провел его раскопки и исследование в январе — марте 1920 г. [Lefebvre 1920a: 41–42; 1923–1924 (1): vi]: сравнительная быстрота этих работ определялась небольшими размерами и хорошей сохранностью гробницы. Гробница принадлежала жрецу-лесонису (управляющему храмовым хозяйством) гермопольского храма бога Тота Петосирису (*P3-di-Wsir/*(I)st-irt* «Данный Осирисом»), и в ее оформлении сочетались два разных стиля — подчеркнуто эллинизирующий (преимущественно в переднем помещении гробницы — пронаосе) и традиционный египетский (в часовне гробницы). Подобное сочетание стилей, а также репертуар изображений гробницы Петосириса позволяют оценить ее как «памятник странный и уникальный» [Большаков 2001: 235, примеч. 1] (см. интерпретацию этих особенностей гробницы: [Ладынин 2015; 2017 (1): 401–413]), и эту оценку в той или иной мере разделяли все обра-




² См. публикацию письма Голенищева Лако от 14 июля 1918 г.: [Данилова 1987: 253]. Кроме того, в Архиве Владимира Голенищева хранятся два недатированных черновика писем Голенищева Лако от этого же времени и письма Лако Голенищеву от 1 июня 1918 г., 10 января, 30 мая и 2 июня 1919 г.

³ Этот замысел обсуждается в письме Голенищева Гардинеру от 28 апреля 1919 г. (архив Института Гриффита, Оксфорд, фонд Гардинера, Gardiner MSS AHG 142.112.21) и в письме ему Лако от 2 июня 1919 г. (см. примеч. 2).

щавшиеся к ней исследователи. В целом ряде посвященных ей работ затрагивались такие проблемы, как точная датировка событий, современником которых был Петосирис и которые упоминаются в текстах гробницы (см. далее об этом в настоящей статье), отношение гермопольского жреца к чужеземному владычеству над Египтом, характер восстановительных работ, предпринятых им в гермопольском храме Тота, и др. (см. с отсылками к литературе: [Ладынин 2014; 2017 (1): 30–31, 37–39, 358–361, 387–400]).

Самое раннее из известных нам писем В. С. Голенищева, в котором заходит речь об открытии гробницы Петосириса, было написано им одному из главных его корреспондентов, не только коллеге, но к данному времени и близкому другу А. Х. Гардинеру (1879–1963) [Bierbrier 2019: 175–176]. Письмо написано, как и большая часть писем Голенищева к иностранным корреспондентам, по-французски и известно в чистовом варианте, полученном адресатом⁴. Оно не датировано, однако явно относится к 1920 г.: Голенищев упоминает, что получил с разрешения Лако отпуск на три месяца, который собирается провести в Европе, забронировал места на пароходе, отправляющемся в Марсель 25 июля, и будет находиться с конца июля до середины августа в Виши, а затем до середины октября в Ницце. Очевидно, что письмо написано в Египте в первой половине — середине лета 1920 г., возможно, в июле, незадолго до отъезда. В письме обсуждается ряд вопросов интерпретации древнеегипетских текстов (что обычно для переписки Голенищева с Гардинером) и открытия минувшей зимы 1919–1920 гг. в Египте, включая находку гробницы Петосириса. Приведем соответствующий фрагмент письма (страницы 7–8 в авторской нумерации) в оригинале и в нашем переводе:

Comme vous devez bien le savoir, cet hiver a été marqué par la découverte faite par Mr. Lefebvre à Touna, au sud d'Achmounein, d'un temple mortuaire d'un certain Petosiris, grand-prêtre de Thoth à Hermopolis. J'y suis même allé avec Mr. Lefebvre et j'ai été vivement intéressé par ce que j'ai vu, mais je suis complètement perplexe quant à l'âge auquel il fait attribuer le temple. Tout me porte à l'assigner au commencement de l'époque



romaine (entre autres ...   pour  = pronom-complément direct de la 2ème pers[onne] du singulier), tandis que sur une des colonnes de la façade il y a une courte inscription(-graffito) grecque, que des spécialistes comme Grenfell, Edgar et Lefebvre assignent *sans aucun doute* (?) au IIIème siècle av[ant] J. Chr. et qui mentionne que des touristes, dont les noms sont énumérés, sont venus visiter le « tombeau de Petosiris » ! Le sarcophage anthropomorphe en bois noir, avec de jolies incrustations en verre bigarré, se trouve actuellement au Musée.

Как вы наверняка должны знать, эта зима была отмечена открытием, сделанным г-ном Лефевром, к югу от Ашмунейна заупокойного храма некоего Петосириса, верховного жреца Тота в Гермополе. Я даже сам ездил туда с г-ном Лефевром, и то, что я увидел, меня

⁴ Архив Института Гриффита, Оксфорд, фонд Гардинера, Gardiner MSS AHG 142.112.18; 6 листов бумаги с текстом черными чернилами на обеих сторонах (на последнем — с одной), с авторской нумерацией страниц от 1 до 11.

живо заинтересовало, но я в полном недоумении по поводу того, к какому времени нужно отнести этот храм. Все склоняет меня к тому, чтобы приписать его к началу римского времени (среди прочего ...



вместо   = местоимение прямого дополнения 2-го ли[ца] единственного числа⁵), однако на одной из колонн фасада есть короткая греческая надпись (-граффито), которую такие специалисты, как Гренфелл, Эдгар и Лефевр относят *вне всякого сомнения* (!) к III в. до Р. Х. и которая упоминает, что туристы, имена которых перечислены, пришли посетить «гробницу *Петосириса*»! Антропоморфный саркофаг черного дерева, с прелестными инкрустациями цветным стеклом, находится сейчас в Музее⁶...

Как видно, датировка гробницы Петосириса представляется Голенищеву на этом этапе дискуссионной. В письме Гардинеру он, очевидно, имеет в виду древнегреческую надпись неких шестерых перечисленных по именам «рабов Митрона», пришедших посетить «храм», однако ошибается, утверждая, что непосредственно в этой же надписи есть упоминание Петосириса и обозначение этого сооружения как гробницы⁷ (см. в целом о древнегреческих надписях гробницы, в том числе упоминающих имя Петосириса: [Lefebvre 1923–1924 (1): 21–29]). Упоминаемое в данной надписи имя *Μιτρον* похоже на теофор от имени иранского бога Митры: Лефевр, приводя датировку надписи по палеографическим признакам III в. до н. э. (временем Птолемея II Филадельфа или Птолемея III Эвергета), допускает семейные связи его обладателя «с персами, почитателями Митры» [Lefebvre 1923–1924 (1): 23], однако это предположение произвольно, а почитание Митры по всему Средиземноморью распространилось значительно позже III в. до н. э. При этом Лефевр не ссылается на мнение антиковедов, привлеченных им к изучению этих надписей, а формулирует эту датировку сам⁸. Один из этих ученых, Б. П. Гренфелл (1869–1926), — основоположник научной папирологии, инициатор издания папирусов Оксиринха, который, однако, из-за состояния здоровья не бывал в Египте с 1907 г. и, соответственно, не видел надписей гробницы *in situ* (видимо, его консультация была получена по почте) [Kuhlmann, Schneider 2012: 495–496]. Другой, К. К. Эдгар (1870–1938), — антиковед, готовивший тома Генерального каталога Египетского музея по греческим и эллинистическим памятникам искусства и папирусам (в том числе из известного архива Зенона) [Edgar n. d.]; примечательно, что ни один из этих ученых не был эпиграфистом. Как видно,

⁵ Транслитерация *ti:k*. Речь об особом типе местоименных конструкций, использовавшихся в качестве прямых дополнений в новоегипетском языке со времени XX династии [Černy et. al. 1975: 32 (§ 2.5)] и сохраняющих такое употребление в демотическом языке [Junge 2005: 77 (Observations)].

⁶ Имеется в виду Египетский музей в Каире; инвентарный номер саркофага — JE 46592 [Lefebvre 1923–1924 (1): 201–203; (2): 100–101; Buhl 1959: 159 (fig. 85), 212].

⁷ Текст надписи следующий [Lefebvre 1923–1924 (1): 23–24]: *Μιθρωνος παῖδες ἦλθον εἰς τὸ ἱερόν, οἷς ὀνόματα: Πυρρίας, Μένων, Γρίλος, Νικάνδρος, Σφήξ, Αντίφιλος[ς], Κλεώνυμος (ἵνεται) σάματα [ς']* «Рабы Митрона пришли в храм, имена коих: Пиррий, Менон, Грип, Никандр, Антифил, Клеоним, (всего) 6 человек».

⁸ Лишь в связи с одной из надписей, имеющей поэтическую форму, он ссылается на посвященную ей статью К. К. Эдгара [Lefebvre 1923–1924 (1): 25; Edgar 1922].

сомнения Голенищева по поводу абсолютно уверенной датировки гробницы Петосируса на основании ее древнегреческих надписей можно понять.

Вместе с тем небезупречен и датировочный критерий, предложенный в данном письме самим Голенищевым. Способ выражения прямого дополнения, о котором он говорит, действительно фиксируется в позднесреднеегипетском языке храмовых текстов Эдфу и Дендера [Kurth 2007–2008 (2): 601]; однако, как мы уже отметили (см. примеч. 5), он появляется раньше, еще в новоегипетском языке, и в принципе мог проявиться и в позднесреднеегипетском языке, на котором составлены тексты гробницы Петосируса, на любом этапе I тыс. до н. э. Вместе с тем неясно, следует ли увидеть именно его в этих текстах. Согласно индексу к изданию Г. Лефевра, *tw.k* в качестве «абсолютного местоимения» (*pronom absolu*) 2-го л. ед. ч. встречается в гробнице Петосируса только в надписи 82 [Lefebvre 1923–1924 (3): 55]. В ее стлб. 85 есть фраза



, которую Лефевр трактует как *šsp tw.k stt* (= *r3-zḳw*, cf. [Ibid. (3): 36]) *n Wnt m htp* «да примет тебя некрополь Заячьего нома в мире» (Que le nécropole d'Ount te reçoive en paix ! [Ibid. (1): 135; (2): 62]), и при такой трактовке форма *tw.k* действительно должна быть прямым дополнением. Однако нельзя исключить, что в данной фразе пропущена частица, вводящая действующее лицо при страдательном залоге, и ее надо трактовать как *šsp.tw.k in stt n Wnt m htp* «да будешь ты принят некрополем Заячьего нома в мире»; в таком случае в ней не было бы вообще никаких отступлений от норм средне-

египетского синтаксиса. В стлб. 88 во фразе *tw.k hr hsw(t) nty nb hmnw* «/Да будешь⁹ ты под похвалами владыки Гермополя!» (Puisse-tu être l'objet de faveurs du maître de Khnoumou ! [Ibid. (1): 135; (2): 63]); *tw.k* — не прямое дополнение, а местоименное подлежащее при адвербиальном предикате, что вполне соответствует норме, формировавшейся еще в середине II тыс. до н. э. [Gardiner 1957: 98 (§ 124); cf. Černý et. al. 1975: 33–34 (§ 2.6.2)]. Таким образом, Голенищев и Лефевр (возможно, следовавший в этом вопросе за ним — см. далее об их переписке) необязательно правы, видя в данных написаниях именно способ выражения прямого дополнения; и во всяком случае, эти написания не были безусловным основанием для датировки содержащих их текстов римским временем.

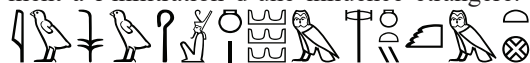
В конце 1920 г. во втором выпуске тома 6 «Journal of Egyptian Archaeology», в заметке о научных новостях появляется сообщение об открытии гробницы Петосируса [Notes 1920]. Примечательным образом оно практически полностью совпадает с письмом Голенищева Гардинеру от середины этого года (включая, в частности, неточность в описании древнегреческого граффито с именами «туристов») и содержит прямую ссылку на него как на источник этой информации. Несомненно, эта заметка (или по крайней мере данная ее часть) была написана А. Х. Гардинером по сведениям этого письма. В. С. Голенищев познакомился с ней в начале 1921 г. и, хотя его письмо предыдущего года не содержало никакого «эмбарго» на сообщаемые в нем сведения, был расстроен

⁹ Здесь и ниже в косые черты взяты слова, добавляемые в перевод по смыслу для связности текста.

ее появлением. Об этом он пишет Гардинеру 26 апреля 1921 г., вновь и более подробно возвращаясь к вопросу о датировке гробницы Петосириса. По сути дела, этой теме было посвящено около половины этого письма (страницы 4–7 авторской нумерации)¹⁰:

Avant de terminer ma lettre, je ne peux pas ne pas vous dire, mon très cher ami, combien j'ai regretté de trouver dans le Journal, t. VI p. 294, une appréciation que j'avais fait tout-à-fait privatim, sur l'âge des tombeau¹¹ découvert par Mr. Lefebvre. Je vous en avais touché un mot dans une longue lettre qui traitait de sujets tout-à-fait différents, et, comme j'étais loin de penser que ma petite remarque allait voir le jour dans votre Journal, je n'ai même pas trouvé nécessaire de citer des preuves à l'appui de ce que je disais. Or, comme ces preuves n'ont pas tenu bon, je suis sur le point de faire amende honorable en reconnaissant que j'ai fait fausse route dans mon appréciation de l'âge du tombeau de Petosiris.



Si, à un moment donné, j'avais cru pouvoir me prononcer pour le commencement de l'époque romaine, plutôt que le 3ème siècle avant J. Chr., ce sont les considérations suivantes qui alors m'avaient paru avoir quelque valeur. Premièrement, il me semblait difficile d'admettre qu'au 3ème siècle avant J. Chr. à l'intérieur du pays, dans une ville aussi égyptienne qu'Hermopolis, la ville de Thot, l'influence grecque se soit fait sentir au point que des représentations franchement grécisées, comme nous en voyons sur quelquesuns des murs de la chapelle de Petosiris, aient pu être conçues. Il est vrai que déjà sous Ptolémée Soter une ville grecque, Ptolémaïs, avait été fondée bien au-delà de Hermopolis-Achmounein, à Menchîyé, mais là il s'agissait d'une nouvelle colonie, près du Nil et non pas d'une ville ancienne, où le culte local devait être un fort empêchement à l'infiltration d'une influence étrangère. Ensuite, dans les mots:





d'une des inscriptions du tombeau (v. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris, dans les Annales du Service XX p. 118 (aussi l[oco] l[ocuto] p. 119), je voyais une allusion à une domination exercée sur le pays de loin, de Rome, par exemple, et je me disais que si un égyptien, qui avait adopté des goûts grecques, un philhellène, parlait en des termes pareils des maîtres du pays, c'est qu'il subissait un nouveau régime qu'il n'approuvait pas tout-à-fait, et cela aussi me portait à envisager comme époque du tombeau les commencements de l'époque Romaine. À cela venaient se joindre quelques détails épigraphiques. Si, en somme, on ne voyait pas dans les inscriptions l'emploi de signes plus ou moins phantaisistes, tels qu'on les trouve sur les murs du temple d'Edfou, et si les textes étaient assez sobres par rapport au choix des signes hiéroglyphiques, cela pouvait encore s'expliquer en partie par la qualité du monument qu'il fallait orner et qui n'était pas précisément un temple, mais un tombeau, et en partie par le voisinage de la ville d'Hermopolis, où les écritures devaient, sans doute, être conser-


¹⁰ Архив Института Гриффита, Оксфорд, фонд Гардинера, Gardiner MSS AHG 142.112.20; два сложенных листа бумаги с текстом темно-синими чернилами на обеих сторонах, задняя сторона сгиба второго листа чистая, авторская нумерация страниц от 1 до 7.




¹¹ Зачеркнуто окончание мн. ч. в *tombeaux*.




вées dans leur forme plus pure qu'ailleurs. Mais ce que, sur le coup, je ne m'expliquai pas bien, c'étaient les détails suivants : le nom des divinités d'Héracléopolis se trouvait écrit souvent  avec un 

au-dessus du chiffre  (cf. p[ar] ex[emple] Ann[ales] du Serv[ice] XX p. 55), et cela me rappelait que ce n'est qu'au Pap[yrus] contenant le Livre des morts démotique, ed[ition] Lexa¹² (1^{ère} siècle après J. Chr.) que j'ai trouvé en¹³ écriture démotique le nom d'Héracléopolis commençant

par . La même manière d'écrire le nom de la ville d'Héracléopolis, avec une ligne horizontale de trop (au commencement), se trouvait aussi dans un ou deux papyrus de Caire de l'espèce « Que mon nom fleurisse » et qui, d'après la Paläographie de Möller ne pouvaient pas être plus anciens que le I^{er} siècle après J. Chr. Or, maintenant je vois d'après la publication de Spiegelberg, Die sogenannte Demotische Chronik, que le nom d'Héracléopolis se trouve aussi écrit avec un long signe horizontal

au-dessus du nombre huit, écrit , dans ce manuscrit qui date du commencement de l'ère Ptolémaïque. Une autre chose qui m'avait frappé,

c'était la faute  pour . Je la connaissais d'après la stèle de Londres que, d'après la date inscrite dessus, Mr. Maspero rapportait à l'époque « peu avant la conquête romaine ». La même faute se rencontrait dans les manuscrits « Que mon nom fleurisse », où le signe , ordinairement surmonté d'un point explétif, se rapproche souvent beaucoup

du signe  et où le mot  peut facilement être lu . Or, depuis, j'ai trouvé le même mot aussi écrit de la même façon dans un passage du Papyrus Bremner-Rhind, qui date du commencement de l'époque Ptolémaïque. Voilà peu-à-peu mes arguments qui changent de figure et il ne me reste presque rien qui pourrait empêcher d'accepter le III^{ème} siècle comme date de la construction du tombeau de Petosiris !


Прежде чем завершить мое письмо, я не могу не сказать вам, мой дражайший друг, как я был огорчен, обнаружив в «Журнале», т. VI, с. 294, оценку, которую высказал сугубо частным образом, о времени сооружения гробницы, найденной г-ном Лефевром. Я сказал вам об этом несколько слов в длинном письме, в котором обсуждались совершенно иные предметы, и, поскольку я был далек от мысли, что мое маленькое замечание увидит свет в вашем¹⁴ «Журнале», я даже не считал нужным привести доводы в поддержку того, что я сказал. Однако, так как эти доводы не оправдались, я готов сделать надлежащую поправку, признавая, что я взял неверный путь в моей оценке времени сооружения гробницы Петосириса.



¹² После Pap[yrus] зачеркнуто Rhind; слова *contenant... Lexa* вставлены сверху.

¹³ Исправлено: *et*.

¹⁴ В 1916–1921 гг. А. X. Гардинер был редактором «Journal of Egyptian Archaeology» [Bierbrier 2019: 175].

Если в тот момент я счел возможным высказаться за начало римской эпохи скорее, чем за III в. до Р. Х., то мне показалось, что имели значение следующие соображения. Прежде всего, мне было трудно согласиться, что в III в. до Р. Х. внутри страны в столь египетском городе, как Гермополь, город Тота, греческое влияние дало бы о себе знать настолько, что [там] можно было бы представить откровенно грецизированные изображения, как [те, что] мы видим на некоторых стенах часовни Петосириса¹⁵. Правда, уже при Птолемеях Сотере греческий город, Птолемаида, был основан недалеко от Гермополя-Ашмунейна, в [эль-]Манше¹⁶, но тут речь об основании новой колонии на берегу Нила, а не о древнем городе, где местный культ должен был быть сильным препятствием для иностранного влияния. Далее,

в словах  ¹⁷ в одной из надписей (см. Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris*, в *Annales du Service* XX, с. 118, также там же, с. 119) я видел аллюзию на владычество, осуществляемое над страной издалика, из Рима, например, и я говорил себе, что если египтянин, который усвоил греческие вкусы, филэллин, вел речь в подобных выражениях о хозяевах страны, то, значит, он испытывал на себе новый режим, который вовсе не одобрял, и это привело меня к тому, чтобы представить в качестве времени сооружения гробницы начало римской эпохи. К этому приходилось добавить некоторые эпиграфические детали. Если в целом в надписях [гробницы] не видишь более или менее фантастических знаков, таких, какие находят на стенах храма Эдфу, и если эти тексты были достаточно умеренны в отношении подбора иероглифических знаков, это может объясняться отчасти качеством памятника, который оформлялся и был не храмом в точном смысле слова, а гробницей, а отчасти соседством города Гермополя, где письменность должна была, без сомнения, сохранить более чистую форму, чем в иных местах. Но то, что на первый взгляд я не мог объяснить себе как следует, — это следующие детали: для имени божеств Гераклеопо-


ля¹⁸ часто обнаруживалось написание  с  над циф-


¹⁵ Голенищев неточен: основная часть сцен греческой стилистики находится в пронаосе гробницы, в часовне имеется лишь фриз из них в нижней части стен (см. выше).


¹⁶ См. о Птолемаиде: [Cohen 2006: 350].




¹⁷ Фраза из ключевого для датировки гробницы Петосириса фрагмента ее надписи 81 (Большой биографической надписи), стлб. 27–28: «.../в то время как/, однако, /был/ правитель нагорий в качестве защитника Египта» (*iw sw hq3 nw h3swt m ndty hr Kmt*) [Lefebvre 1923–1924 (1): 137; (2): 54]. Отметим, что иероглифическая транскрипция Голенищева пропускает выписанный в надписи предлог *hr* в конце цитаты. См. подробную интерпретацию этой фразы и в целом содержащего ее фрагмента, с отсылками к полемике в литературе: [Ладынин 2014; 2017 (1): 387–400], а также настоящую статью далее.




¹⁸ Здесь и далее очевидные описки вместо «Гермополь». Может быть, они связаны с тем, что в концепции цитируемой Голенищевым «Демотической хроники» значительную роль играет появление некоего благого правителя, происходящего из Гераклеополя (2/14–17, 2/23–3.17) [Spiegelberg 1914: 10–11, 15–17].

рой  (см., напр[имер], Ann[ales] du Serv[ice] XX, с. 55)¹⁹, и это напоминало мне, что лишь в пап[ирусе], содержащем демотическую Книгу мертвых, изд[ания] Лексы (I в. по Р. Х.)²⁰, я находил в демотическом написании название Гераклеополя, начинающееся с [написа-

ния] . Та же манера написания названия города Гераклеополя, с большой горизонтальной чертой (в начале), присутствует на одном или двух папирусах из Каира жанра «Да процветает мое имя»²¹, которые, согласно «Палеографии» Мёллера²², не могут быть древнее I в. по Р. Х. Однако теперь я вижу по публикации Шпигельберга «Die sogenannte Demotische Chronik», что название Гераклеополя также встречается выписанным с длинным горизонтальным знаком над

цифрой «восемь», выписанной , в этой рукописи, которая датируется началом птолемеевской эры²³. Другая вещь, которая меня по-

разила, — это ошибка  вместо ²⁴. Я знал ее по стеле из Лондона, которую, по дате, надписанной внизу, г-н Масперо отнес ко времени «нездолго до римского завоевания»²⁵. Та же ошибка встречалась в рукописях «Да процветает мое имя», где знак , над которым обычно находится вставная точка, часто очень приближается

к знаку  и где слово  может легко принять форму . Однако с тех пор я нашел то же самое слово, написанное таким же образом, в папирусе Бремнер-Ринд, который датируется началом птолемеевского времени²⁶. Таковы, в общих чертах, [были] мои аргументы, которые меняют свой смысл, и теперь у меня не остается почти ничего, что помешало бы принять III век как датировку сооружения гробницы Петосириса!

¹⁹ См. надпись 81, стлб. 4 [Lefebvre 1923–1924 (1): 136; (2): 53]

²⁰ Имеется в виду [Lexa 1910].

²¹ Папирусы Каирского музея с заупокойными текстами, известными под данным условным наименованием (также «Вторая книга дыхания», см.: [Smith 2011: 514–526]), были изданы В. С. Голенищевым в подготовленном им томе Генерального каталога: [Golénischeff 1927: 23–99]; приведенное им в письме наблюдение явно было сделано в ходе работы с ними.

²² Имеется в виду хорошо известный палеографический справочник [Möller 1909–1912].

²³ См. данное написание названия Гермополя в тексте «Демотической хроники» (2/14): [Spiegelberg 1914: 10, 96]. Видимо, это издание, опубликованное в первый год войны, стало доступно Голенищеву только с начала его работы в Египте в научных библиотеках Каира.

²⁴ Транслитерация последнего, правильного, написания — *irw*; относительное прилагательное (нисба) от предлога *r*, служащее аналогом местоимения-суффикса 3-го л. ед. и мн. ч. [Gardiner 1957: 87–88 (§ 113.2); cf. Lefebvre 1923–1924 (3): 22–23].

²⁵ Имеется в виду стела Таимхотеп (BM EA147), которая рассматривается в статье Г. Масперо (см. цитируемую фразу: [Maspero 1886: 185]; см. об обсуждаемом написании, с отсылками к новой литературе: [Panov 2010: 183, Anm. 51]).

²⁶ Папирус Бремнер-Ринд религиозного содержания (BM EA10188) датирован 3^й IV Года 12 Александра (IV), сына Александра Великого и Роксаны, т. е. началом 305 г. до н. э. [Smith 2010: 120].

В ситуации, которую приоткрывают эти письма, бросаются в глаза, с одной стороны, исключительное доверие, с которым А. Х. Гардинер отнесся к суждению В. С. Голенищева, включая его без малейших сомнений в научную хронику, а с другой стороны — стеснение самого Голенищева от допущенной им и ставшей таким образом известной ошибки²⁷. Как видно, во втором рассмотренном нами письме Голенищев сам корректирует свою изначальную точку зрения, одновременно поясняя всю логику ее возникновения. Интересно, что в ее основе лежит, по сути дела, сильное впечатление ученого от высокой степени эллинизации в оформлении гробницы Петосириса, которое подводит его к двум заключениям — о невозможности того, чтобы такой памятник появился в некрополе одного из важнейших культовых центров в глубине страны уже в начале эллинизма, а также о том, что в нем должен был проявиться межкультурный синтез, состоявшийся еще до установления над Египтом нового чужеземного владычества, которое упоминается в текстах гробницы. Соответственно, ее и следовало отнести к началу римского времени, когда такая ситуация только и была мыслима. Как и исходное впечатление Голенищева, эти заключения весьма субъективны, однако, по его собственным словам, к ним именно «добавляются» аргументы, основанные на наблюдениях над текстами, которые, как ему казалось, позволяли эти заключения обосновать. Сам пересмотр ученым этих формальных аргументов по-своему поучителен, ибо показывает, насколько они, при высоком доверии к ним современных египтологов, могут быть уязвимы: достаточно дополнения основанной из них типологии новыми компонентами, ранее неизвестными (или попросту незамеченными, что, как видно, возможно и при исключительном таланте и чутье Голенищева), чтобы основанная исключительно на них интерпретация обрушилась. Кроме того, Голенищев так и не пояснил, что же все-таки заставило его отказаться от умозаключений, вызванных его изначальным впечатлением от гробницы Петосириса. То, что замеченные им иероглифические написания в ее текстах не специфичны для конца птолемеевского и начала римского времени, не подкрепляло выдвинутую им гипотезу, но, строго говоря, и не опровергало ее: ведь написания, известные в начале эллинизма, могли встретиться в любых более поздних текстах. Идея же о том, что в стилистике гробницы Петосириса отразился уже давний синтез культур и что, исходя из этого, она маловероятна для начала эллинизма, была хотя и не подкреплена прямыми доказательствами, но, во всяком случае, достаточно логична и интересна, чтобы за нее, как говорится, стоило побороться.

Очевидно, вскоре после своего первого письма А. Х. Гардинеру В. С. Голенищев решил, что его умозаключения и подкрепляющие их аргументы уступают исторической интерпретации одного из ключевых фрагментов Большой биографической надписи Петосириса (надпись 81 гробницы, стлб. 26–33), предложенной Г. Лефевром. По мнению французского египтолога, в этом фрагменте описывался крайне бедственный период так называемого второго персидского владычества в Египте, на протяжении которого Петосирис и оказался *лесонисом* храма Тота в Гермополе; соответственно, сама гробница должна датироваться началом эллинизма [Lefebvre 1920a: 118–121; 1921: 227–229; 1923–1924 (1): 10–12, 137–138]. Именно это мнение стало в итоге общепринятым, причем важнейшим аргументом в пользу него было соображение

²⁷ В научной хронике в «Journal of Egyptian Archaeology» за 1921–1923 гг. поправки к суждению Голенищева не публиковались.

(по существу, не подкрепленное однозначными доказательствами), что если эллинизация гробницы Петосируса заставляет отнести ее в любом случае к греко-римскому времени, то из всех событий на его протяжении или накануне его именно для второго персидского владычества наиболее ожидаемо сильное сгущение красок в описании положения Египта. В Архиве Владимира Голенищева в Париже хранится переписка русского египтолога с Лефевром (письма последнего и черновики писем Голенищева), которая начинается как раз с писем, в которых обсуждаются тексты гробницы Петосируса. Неясно, как именно между учеными завязался контакт и почему Лефевр пригласил своего старшего коллегу осмотреть этот памятник, но так или иначе, с этого началось их общение, переросшее в дружбу семьями, которая продолжалась до конца жизни Голенищева. В мае 1920 г. Лефевр сдал в печать в «*Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*» первый отчет о своей находке [Lefebvre 1920a: 121], однако следующим этапом должна была стать публикация текстов гробницы, в особенности информативной Большой биографической надписи; и именно в связи с этим Лефевру понадобились консультации Голенищева.

Впервые в известной нам их переписке о гробнице Петосируса заходит речь в небольшой открытке, которую Лефевр послал Голенищеву в Египет из Турина 20 июня 1920 г.: он сообщает, что видел в Египетском музее фрагмент саркофага того же типа, что и у Петосируса, с именем его отца Сишу, который мог принадлежать старшему сыну владельца гробницы²⁸. Следующая открытка от 31 июля уже не застала Голенищева в Египте и была переслана ему до востребования в Ниццу: Лефевр сообщает, что находится в небольшом городке Мерлимон на берегу Па-де-Кале и сочетает отдых с активной работой. Очевидно, эта работа и состояла в чтении текстов гробницы, поскольку далее в ответ на письмо, содержащее «крайне темный текст» (*un texte excessivement obscur*), Голенищев посылает ему свои соображения по интерпретации фрагмента Большой биографической надписи. Это письмо он пишет 14 августа 1920 г. (установить дату позволяет ответ Лефевра), по его собственным словам, накануне отъезда из Ниццы на лечение в Виши (ср. выше его письмо Гардинеру от лета 1920 г.); нам известен только черновик этого письма Голенищева, причем содержащий не его окончательный текст, а ряд подробных предварительных заметок к нему с множеством исправлений (всего восемь листов). Голенищев переводит и комментирует стлб. 61–68 Большой биографической надписи о благоустройстве Петосирусом в храме Гермополя некоего

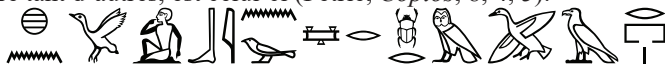


священного «парка» ($\overline{\text{Σ}} \text{ } \overline{\text{C}} \text{ } \overline{\text{L}} \text{ } \overline{\text{S}} \text{ } \overline{\text{S}}$), считавшегося «колыбелью всех богов, начавших существовать изначально» (*pr mshn(t) n ntrw nb š3 hpr dr-^c*; см. в целом: [Lefebvre 1923–1924 (1): 140–142; (2): 56–57]). В ответном письме от 23 августа, посланном из Мерлимона²⁹, Лефевр, благодаря Голенищеву, пишет, что еще не знает, в какой мере использует его комментарии, которые послужат отправной

²⁸ Фрагмент саркофага Дждетотиуэфанха, Turin 2241 [Lefebvre 1920b: 207–208, 211–213] (см. также публикацию на сайте Египетского музея (Турин): https://collezioni.museoegizio.it/it-IT/material/Cat_2241); мы благодарим за точное указание данного памятника А. А. Ильина-Томича. О семье Петосируса см.: [Lefebvre 1923–1924 (1): 3–7].


²⁹ Один лист линованной бумаги из блокнота большого формата с текстом на лицевой стороне и обороте, черные чернила.

P. S. B. A., 23, 239, mais que cette expression marquait le développement logique d'une situation ou d'une action désastreuses. Un bon exemple, entre tant d'autres, est celui-ci (Petrie, *Coptos*, 8, 4, 5):



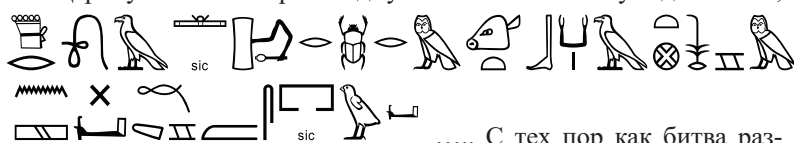
Breasted traduisait « a bad thing *is about to happen* in this temple », & que Gardiner rend par : « an evil thing *has come to pass* in this temple ». — Ma phrase signifie donc : « depuis qu'un combat *était venu à se livrer* », [c'est] à [dire], « s'était livré aux ports de l'Égypte » (pour *m hnt* « devant »,



cf. *Sinuhe* B 306  . Ma traduction me paraît donc aujourd'hui bien plus satisfaisante, et même très plausible. Un combat — probablement celui qui Nectanébo II soutint devant Péluse, et où sombra, dans la défaite, l'indépendance nationale, — marqua le commencement d'une période de trouble & l'anarchie (pour *šwh* = *šh3*, cf. encore Gardiner, *Admonitions*, p. 28–29).

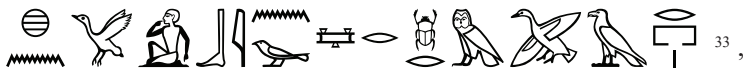
Я заканчиваю правку верстки моего отчета о гробнице Петосири-са. Я только что изменил мою интерпретацию каверзного отрывка, который вы, без сомнения, помните:

«Царь чужеземных стран тогда установил свою опеку над Египтом,



..... С тех пор как битва развернулась у ворот Египта, юг страны был в несчастье, и север в смущении»³¹.

В самом деле, Гардинер показал (*Admonitions*, с. 53³²), что *w3r* не означает, собственно, никогда «быть на грани чего-либо», как этого хотел Брэстед, P. S. B. A., 23, с. 239, но что это выражение обозначает логическое развитие неких бедственных ситуаций или действий. Хороший пример, среди прочих, вот этот (Питри, *Coptos*, 8, 4, 5):




³¹ Стлб. 28–30 Большой биографической надписи [Lefebvre 1923–1924 (1): 137–138; (2): 54]; транслитерация слов, приведенных в иероглифике (в соотносении с переводом Лефевра): *dr w3 ʿh3 r hpr m-hnt B3qt rs m nšn(y?) mh m swḥ*. Лефевр выпускает часть данного фрагмента; ср. наш перевод: «.../в то время как-/ однако, /был/ правитель нагорий в качестве защитника Египта, /причем/ не было вещи всякой в месте ее прежнем с давних пор, /ибо/ борьба началась в Египте /и был/ юг в мятеже /и/ север — в ропоте» [Ладынин 2014: 261, 266–270 (филологическое обоснование); 2017 (1): 389, 393–396].

³² Речь о знаменитом издании А. Х. Гардинером «Речения Ипувера»; в цитируемом контексте [Gardiner 1909: 53] комментируется фраза pLeiden I.344 recto 7.1 (*mtn is ht w3.ti r q3* «смотрите, огонь поднялся ввысь»). Далее возражения Дж. Брестеду [Breasted 1901: 239] и пример из публикации У. М. Ф. Питри [Petrie 1896: pl. VIII] также приводятся по данному комментарию Гардинера. Ср. ссылку: [Lefebvre 1920a: 119, n. 3].

³³ Транслитерация: *hn bin r hpr m p3 r-pr* (цитируются строки 4–5 коптосского декрета царя Антефа).


который Брэстед переводил «дурная вещь *вот-вот случится* в этом храме», а Гардинер передал как: «злая вещь *должна случиться* в этом храме». Тогда моя фраза означает: «с тех пор как битва только что началась», т[о] е[сть] «развернулась у ворот Египта» (*o m hnt* «перед»








см. *Синухет*, В 306 ).³⁴ Таким образом, мой перевод кажется мне сегодня гораздо более удовлетворительным и даже вполне вероятным. Битва — вероятно, ведшаяся Нектанебом II у Пелусия, в которой пала, из-за поражения, национальная независимость [Египта]³⁵, — знаменовала начало периода бедствий и анархии (о *šwh* = *šh3* см. также Гардинер, *Admonitions*, р. 28–29)³⁶.

Судя по переводу, приведенному в письме, Лефевр написал его в ходе работы над версткой своего отчета, сданного в печать в мае 1920 г.: в публикации увидел свет именно этот перевод данного фрагмента в точности с таким обоснованием, включая предположение об упоминании здесь битвы при Пелусии (см.: [Lefebvre 1920a: 118–119], а также отсылки в наших примеч. 32, 34 и 36). Ответное письмо Голенищева (по-видимому, отправленное из Виши) известно нам лишь в карандашном черновике с обильными исправлениями (семь листов), и оно показывает, что уже этот перевод был результатом обмена мнениями между учеными. Ответ Лефевра на это письмо от 6 сентября 1920 г. позволяет датировать его письмо последними числами августа или самым началом сентября этого года. Письмо Голенищева довольно велико, и мы приведем из него только те отрывки, которые существенно изменяли восприятие обсуждаемого фрагмента:


³⁴ Часть фразы из классического для среднеегипетской литературы «Рассказа Синухета»: «Сделано для меня заупокойное угодье, поля в нем перед пристанищем (гробницей) — II. Л.» (*ir n.i š-ḥrt 3ḫwt im.f m-ḥnt-r dmi*). По-видимому, Лefевр принимает в данном контексте *r* за существительное со значением 'дверь, ворота' [Erman, Grapow 1955 (2): 12], трактуя, соответственно, *m-ḥnt r dmi* как «перед дверью пристанища» (ср.: [Lefebvre 1920a: 119, п. 4]). Скорее всего, это неверно: Гардинер полагал, что в данном случае сложным предлогом со значением 'перед' является в целом словосочетание *m-ḥnt-r* [Gardiner 1916: 116]. См. также: [Лившиц 1979: 198, примеч. 134].




³⁵ Речь о решающем сражении египтян с персами в 343 г. до н. э. у крепости Пелусий в Восточной Дельте, приведшем в итоге к падению власти царя XXX династии Нектанеба II и к установлению над Египтом так называемого второго персидского владычества вплоть до вступления в страну в 332 г. до н. э. Александра Великого (Diod. XVI.40–51) [Ладынин 2017 (1): 190].



³⁶ Гардинер отмечает и комментирует написание  (shw3) для лексемы sh3 ‘волнение, беззаконие’ [Erman, Grapow 1955 (4): 206.2] в «Речении Ипувера» (pLeiden I.344 *recto* 2.11) [Gardiner 1909: 28–29]. Вероятность, что в Большой биографиче-



ской надписи имеет место аналогичное написание (соответственно, в       



Ce n'est pas, croyez-moi bien, par esprit de contradiction, mais je ne puis³⁷ pas trop me ranger à votre³⁸ avis concernant la nouvelle traduction que vous proposez du texte, malgré que³⁹ j'avais⁴⁰ [été], moi-même, au commencement, si je ne me trompe pas⁴¹, d'accord avec vous [et] j'avais pensé à une bataille qui devait avoir lieu aux portes⁴² de l'Égypte. Les raisons qui m'obligent à modifier notre ancienne manière de voir sont

les suivantes. Je crois fermement que le verbe  (ici⁴³

) suivi de la préposition  et de l'*infinitif* ne peut signifier que « être sur le point de... », avec le sens⁴⁴ futur du l'infinitif, car  devant un verbe donne à celui-ci *toujours* un sens futur⁴⁵. Il faut

bon⁴⁶ distinguer entre  suivi de  et d'un substantif,

ou  suivi de  et d'un verbe ! L'exemple⁴⁷ emprunté à Petrie, Coptos, 8, 4, 5 et cité par Gardiner Admonitions p. 53 n'est nullement concluant pour moi, bien que je sois en ce moment privé de la possibilité de vérifier dans quel contexte la dite phrase apparaît. Je crois que la traduction de Breasted est plus près de la vérité que celle de Gardiner, seulement je⁴⁸ pense qu'on⁴⁹ devrait y modifier *is about to happen* en *was about to happen*.

«...» La signification « devant » de   ⁵⁰ dans votre texte ne me semble pas⁵¹ non plus aussi sûre que vous l'admettez et que je l'avais crue moi-même⁵² autrefois. Grammatically elle me semble⁵³ parfaitement admissible, mais il ne faut pas oublier que nous avons des exemples (que je ne pourrai vous citer qu'à⁵⁴ mon retour à Nice), dans lesquels⁵⁵



⁵⁶ à nettement⁵⁷ le sens de « a l'intérieur de... ».

³⁷ Зачеркнуто: *peux*.

³⁸ Зачеркнуто: *avis concernant la traduction du texte*.

³⁹ Исправлено из: *qu'au commencement* (последние два слова зачеркнуты); вычеркнуты надписанные поверх двух строк незаконченные фрагменты фраз: *si je ne... si je ne me trompe... lorsque vous m'avez pour la première fois montré le texte*.

⁴⁰ Зачеркнуто: *autant que je me souviens*.

⁴¹ Зачеркнуто: *envisagé... soutenu des idées conformes à celle*.

⁴² Зачеркнуто: *confins*.

⁴³ Зачеркнуто: *vu*.

⁴⁴ Вписано сверху.

⁴⁵ Зачеркнуто начало фразы: *C'est autre...*

⁴⁶ Вписано сверху.

⁴⁷ Зачеркнуто: *cité par*.

⁴⁸ Зачеркнуто: *crois*.

⁴⁹ Зачеркнуто: *pourrait*.

⁵⁰ Зачеркнуто: *n'est; dans votre texte* вписано сверху.

⁵¹ Вычеркнуто: *aussi*.

⁵² Начиная с *et que...* вписано сверху.

⁵³ Вычеркнуто: *être*





⁵⁴ Вычеркнуто: *en revenant; ne et qu'à* вписано сверху.



⁵⁵ Зачеркнуто: *ou*, с переходом зачеркивания на иероглифику; *dans lesquels* вписано сверху.



⁵⁶ Зачеркнуто: *signifie aussi*.

⁵⁷ Вписано снизу.


Поверьте, что это не из чувства противоречия, но я не могу вполне согласиться с вашим мнением касательно нового перевода, который вы предлагаете для этого текста, хотя я сам вначале, если не ошибаюсь, был согласен с вами и думал о битве, которая должна была произойти у ворот Египта. Причины, заставившие меня изменить наше прежнее видение, следующие. Я твердо уверен, что


глагол  (здесь , сопровождаемый предложением  и инфинитивом, не может означать ничего кроме «быть на грани чего-либо...», с футуральным смыслом инфинитива, поскольку  перед глаголом придает ему всегда футуральный

смысл. Следует хорошо различать  с  и субстан-

тивом после него и  с  и глаголом после него!


Пример, взятый у Питри, Coptos, 8, 4, 5, и приведенный Гардинером, Admonitions, с. 53, для меня несколько не показателен, хотя в настоящий момент я и лишен возможности проверить, в каком контексте появляется указанная фраза. Полагаю, что перевод Брестеда ближе к истине, чем Гардинера, только думаю, что в нем следовало бы заменить *вот-вот случится* на *должно было вот-вот случиться*.

«...» Значение «перед» у  в вашем тексте также не кажется мне столь несомненным, как вы считаете и как я сам полагал прежде. Грамматически оно кажется мне идеально допустимым, но не следует забывать, что у нас есть примеры (которые я смогу вам

привести только по возвращении в Ниццу), в которых  точно имеет смысл «внутри чего-либо...».

Остановившись на вопросе о значении упоминания в данном фрагменте не всего Египта, а двух его частей — «юга» и «севера» — как переживающих смуту и высказав мнение, что тем самым подчеркивается опасность в описываемое время не внешних, а именно внутренних бедствий в стране, Голенищев возвращается к формальному анализу текста:

...Je crois que dans cette question une étude approfondie⁵⁸ s'impose sur












l'emploi de  dans les inscriptions de Basse Époque et cette étude est, comme disent les boches pour le moment⁵⁹ « dans l'encrier » (im Tintenfass)⁶⁰. Dès que je serai de retour à Nice je pourrai facilement












⁵⁸ Вписано сверху.

⁵⁹ Вписано сверху: *pour le moment*.

⁶⁰ Немецкие слова вписаны сверху. На другом листе письма фрагмент, аналогичный приводимому, зачеркнут, но в нем есть фраза, содержащая важное уточнение: «Avant de prendre position dans la question, il serait bien de passer en revue les exemples dans lesquels



on rencontre l'expression  aux basses époques (surtout ceux qui, autant que je me

vous communiquer⁶¹ les quelques exemples de   que j'avais notés, mais je doute fort qu'ils soient suffisamment nombreux pour trancher la question que votre texte soulève. Dans tous les cas l'exemple tiré de *Sinuhe* B 306 n'est pas heureusement choisi, car le      est suivi de  et dans le texte de Petosiris il n'y a pas de  après  .

...Я думаю, что в этом вопросе требуется основательное исследование употребления   в надписях Позднего времени, и это исследование, как говорят боши⁶², в настоящий момент еще «в чернильнице». Когда я вернусь в Ниццу, я смогу легко сообщить вам несколько примеров, которые я заметил, но я сильно сомневаюсь, что они будут достаточно многочисленны, чтобы разрешить вопрос, который поднимает ваш текст. В любом случае пример, взятый из *Синухета*, В 306, выбран неудачно, поскольку [там] за      следует , а в тексте Петосириса  после   нет.

Таким образом, Голенищев внес в перевод Лефевром стлб. 28–30 Большой биографической надписи две важные коррективы — к пониманию временного значения глагола *hpr*, вводимого сочетанием глагола *wʃ* и предлога *r*, и значения словосочетания *m-hnt*. Обратим внимание, что неуверенность обоих ученых в последнем вопросе отражает еще слабую в то время изученность позднесреднеегипетского языка, на котором составлены тексты гробницы Петосириса: в классическом среднеегипетском языке это словосочетание редко имеет значение сложного предлога ‘внутри чего-либо’ [Gardiner 1957: 133 (§ 178)], но для текстов I тыс. до н. э. (в частности, для храмовых текстов греко-римского времени, которые упоминал Голенищев; см. наше примеч. 60) такое его значение сегодня может считаться стандартным [Junker 1906: 160, § 218.1; Jansen-Winkel 1996: 193–194 (§ 320); Wilson 1997: 737; Ладынин 2017 (2): 303–304 (коммент. «д», конец)]. Соответствующая корректура Голенищева была справедлива, однако она подрывала предположение Лефевра о том, что в

souviens, se trouvent fréquemment dans les temples à Edfou et de Dendaras, là où on parle de la topographie des temples» («Прежде чем занять какую-либо позицию по этому вопросу, было

бы хорошо просмотреть примеры, в которых выражение   встречается в позднее время (особенно те, которые, как мне помнится, часто встречаются в храмах в Эдфу и Дендера, там, где говорится о топографии храмов)). Мы не оговариваем правку этой фразы.

⁶¹ Зачеркнуто: *quelque*; вписано сверху: *les* (?).

⁶² Презрительное прозвище, видимо, отражает отношение к немцам как В. С. Голенищева, не принимавшего ряд постулатов «берлинской школы» изучения древнеегипетского языка (см., например: [Данилова 1987: 216–217]), так и Г. Лефевра, служившего в армии во время Первой мировой войны. См. также в целом: [Ладынин 2021b].

тексте упоминается битва «у ворот Египта», т. е. поражение египтян от персов при Пелусии (см. наше примеч. 35). Однако, обсуждая филологическую составляющую интерпретации Лефевра, Голенищев, как мы видим, совсем не спорит с его общим историческим выводом: практически он соглашается, что речь в данном отрывке именно об установлении над Египтом второго персидского владычества. В известной нам переписке двух ученых не обсуждаются какие-либо аргументы по существу, которые побудили бы Голенищева предпочесть версию Лефевра своей: если последний не высказал их в неизвестных нам письмах или в личном общении, то, видимо, русский египтолог вновь следовал впечатлению, что версия Лефевра более последовательна и убедительна, чем его собственная. Впрочем, для этого имелись основания: подчеркнуто негативное описание в египетском тексте второго персидского владычества и в самом деле более ожидаемо, нежели такое же описание начала римского времени.

Ответом Лефевра Голенищеву стало небольшое письмо (по сути дела, записка на двух сторонах небольшого листа), отправленное из Мерлимона 6 сентября 1920 г. Французский египтолог, не обсуждая подробно аргументов своего оппонента (что понятно, поскольку в том же письме он сообщал о смерти своего отца), подчеркнул, что считает их достойными серьезного внимания: не меняя ничего в уже готовой предварительной публикации, он планировал в дальнейшем пересмотреть свой перевод. Легко заметить, что его перевод фрагмента, обсуждавшегося с Голенищевым, в публикации 1921 г. полностью следует коррективам последнего («...depuis que des luttes étaient venues à se dérouler dans l'intérieur de l'Égypte» [Lefebvre 1921: 227]), а в итоговой публикации гробницы Петосириса лишь немного стерта первая из них, связанная с временным значением глаголов («...depuis que les luttes se déroulaient à l'intérieur (*m hnt*) de l'Égypte» [Lefebvre 1923–1924 (1): 137]). В обоих случаях консультация Голенищева не упоминается (может быть, по его собственному настоянию).

Рассмотренный нами комплекс материалов позволяет, как кажется, сделать ряд наблюдений и выводов. Самые очевидные из них касаются личных качеств В. С. Голенищева: при своем высочайшем авторитете он проявляет живой интерес к новым находкам и редкую готовность помогать коллегам, независимо от разницы с ними в возрасте, что предопределяет и последующую долгую дружбу с ними (то, как Голенищев завязал такие отношения с Лефевром, напоминает и начало его дружбы с Гардинером [Ладынин 2022]). Интересны и качества Голенищева-исследователя, которые проявляются в ситуации открытия гробницы Петосириса. Оказавшись перед необходимостью высказать мнение о датировке этого памятника, он, как нам кажется, следует за первым впечатлением от него и старается подкрепить его теми аргументами, которые соответствуют его научным интересам и кажутся ему наиболее надежными, — в первую очередь формальными критериями датировки текстов гробницы. Вместе с тем Голенищев вовсе не держится за это первоначальное впечатление, легко признавая убедительность другой интерпретации: нельзя доказать это на материале его переписки, но не было бы удивительно, если бы он сначала принял трактовку Лефевра и уже затем стал искать контраргументы против своей изначальной версии, о которых далее написал Гардине-

ру. С одной стороны, можно сказать, что Голенищев чувствует себя слабее в качестве историка, чем в качестве филолога и исследователя текстов, и готов уступить тому, у кого исторические интерпретации «получаются лучше»; это, безусловно, проявилось в том, что, ощущая близость с «героическим веком» египтологии — учеными старшего по отношению к нему поколения, еще претендовавшими на целостное знание своей дисциплины, он все же начал свой научный путь, когда в ней серьезно обозначилась специализация. С другой стороны, показательно, что Голенищев не превращает свои формальные аргументы, основанные на особенностях текстов, в самоценность, и явно исходит из того, что при установлении исторической истины они играют достаточно служебную роль. Подобное понимание Голенищевым (даже с позиции своих собственных интересов, далеких от истории как таковой), что все же именно эта историческая истина является фокусом, в котором должны сходиться результаты исследований в рамках египтологии, вполне соответствует традициям ее «героического века».

Литература

- Барышников 2014 — *Барышников М. Н.* В. С. Голенищев: научные интересы и судьба семейного бизнеса в начале XX века // Университетский научный журнал (Филологические и исторические науки, искусствоведение). 2014. № 7. С. 68–76.
- Большаков 2001 — *Большаков А. О.* Человек и его Двойник: Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб.: Алетей, 2001.
- Большаков 2006 — *Большаков А. О.* Голенищев и мы // Вестник древней истории. 2006. № 4. С. 173–180.
- Данилова 1987 — Выдающийся русский востоковед В. С. Голенищев и история приобретения его коллекции в Музей изящных искусств (1909–1912) / Ред. И. Е. Данилова. М.: Сов. художник, 1987. (Из архива ГМИИ; Вып. 3).
- Ладынин 2014 — *Ладынин И. А.* «Правитель чужеземных стран — защитник Египта»: Еще раз об интерпретации двух эпитетов из «Большой автобиографической надписи» гробницы Петосириса в Туна эль-Гебель // Древнейшие государства Восточной Европы. 2012 год: Проблемы эллинизма и образования Боспорского царства / Отв. ред. А. В. Подосинов, О. Л. Габелко. М.: Рус. Фонд Содействия Образованию и Науке, 2014. С. 258–281.
- Ладынин 2015 — *Ладынин И. А.* Гробница Петосириса в Туна эль-Гебель и ее мир-двойник: к возможной интерпретации памятника в свете настроений египетской элиты в начале эллинистического времени // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2015. № 5. С. 48–64.
- Ладынин 2017 — *Ладынин И. А.* Начало македонского времени в категориях традиционного мировоззрения древних египтян конца IV — начала III вв. до н. э.: Дис. ... д-ра ист. наук: [В 2 т.] / МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2017.
- Ладынин 2021 — *Ладынин И. А.* Война, революция и египтология: переписка Эд. Навиллы и В. С. Голенищева в 1916–1921 гг. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. Вып. 98. 2021. С. 74–92.
- Ладынин 2022 — *Ладынин И. А.* В. С. Голенищев и «Древнеегипетская ономастика» (по материалам архива А. Х. Гардинера в Институте Гриффита, Оксфорд, и Архива В. С. Голенищева в Париже) // *Aegyptiaca Rossica*. Вып. 8. М.: Рус. Фонд Содействия Образованию и Науке, 2022 (в печати).
- Ладынин и др. 2020 — *Ладынин И. А., Изосимов Д. А., Сенникова П. Д.* Великий князь Константин Константинович и судьба коллекции египетских древностей В. С. Голенищева

- нищева // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. Вып. 92. 2020. С. 110–129.
- Лившиц 1979 — Сказки и повести Древнего Египта / Пер. и коммент. И. Г. Лившица. Л.: Наука, 1979. (Лит. памятники).
- Струве 1960 — *Струве В. В.* Значение В. С. Голенищева для египтологии // Очерки по истории русского востоковедения / Под ред. В. И. Авдиева, Н. П. Шастиной. Вып. 3. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. С. 3–69.
- Bierbrier 2019 — Who was who in Egyptology / Ed. M. L. Bierbrier. 5th rev. ed. London: Egypt Exploration Society, 2019.
- Breasted 1901 — *Breasted J. H.* Varia // Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. 23. 1901. P. 236–243.
- Buhl 1959 — *Buhl M.-L.* The late Egyptian anthropoid stone sarcophagi. København: Nationalmuseet, 1959.
- Černý et al. 1975 — *Černý J., Groll I. S., Eyre Chr.* A Late Egyptian Grammar. Roma: Biblical Institute Press, 1975. (Studia Pohl. Series maior; 4).
- Cohen 2006 — *Cohen G. M.* The Hellenistic settlements in Syria, the Red Sea basin and North Africa. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 2006. (Hellenistic Culture and Society; 46).
- Edgar 1922 — *Edgar C. C.* A note on two Greek epigrams // Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. T. 22. 1922. P. 78–80.
- Edgar n. d — Campbell Cowan Edgar // Wikipedia. URL: https://fr.wikipedia.org/wiki/Campbell_Cowan_Edgar.
- Erman, Grapow 1955 — *Erman A., Grapow H.* Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Neudruck. Bd. 1–5. Berlin: Akademie-Verlag, 1955.
- Gardiner 1909 — *Gardiner A. H.* The admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden, Pap. Leiden 344 recto. Leipzig: Hinrichs, 1909.
- Gardiner 1916 — *Gardiner A. H.* Notes on the Story of Sinuhe. Paris: Librairie H. Champion, 1916.
- Gardiner 1957 — *Gardiner A. H.* Egyptian Grammar. 3rd ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 1957.
- Goedicke 2004 — *Goedicke H.* The Speos Artemidos inscription of Hatshepsut and related discussions. Oakville, CT: HALGO, 2004.
- Golénischeff 1882 — *Golénischeff W.* Notice sur un texte hiéroglyphique de Stabel Antar (Spéos Artemidos) // Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes. T. 3. 1882. P. 1–3.
- Golénischeff 1927 — *Golénischeff W.* Papyrus hiératiques. Fasc. 1: Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, nos 5800–58036. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO, 1927.
- Jansen-Winkel 1996 — *Jansen-Winkel K.* Spätmittelägyptische Grammatik der Texte der 3. Zwischenzeit. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. (Ägypten und Alte Testament; 34).
- Junge 2005 — *Junge Fr.* Late Egyptian grammar: An introduction. Oxford: Griffith Institute, 2005.
- Junker 1906 — *Junker H.* Grammatik der Dendaratexte. Leipzig: Hinrichs, 1906.
- Kessler 1981 — *Kessler D.* Historische Topographie der Region zwischen Mallawi und Samalut. Wiesbaden: Reichert, 1981. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B: Geisteswissenschaften; 30).
- Kuhlmann, Schneider 2012 — Geschichte der Altertumswissenschaften. Biographisches Lexikon / Hrsg. P. Kuhlmann, H. Schneider. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2012. (Der Neue Pauly. Supplemente; 6).
- Kurth 2007–2008 — *Kurth D.* Einführung ins Ptolemäische: Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken. Bd. 1–2. Hützel: Backe-Verlag, 2007–2008.

- Lefebvre 1920a — *Lefebvre G.* Le tombeau de Petosiris // *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. T. 20. 1920. P. 41–121.
- Lefebvre 1920b — *Lefebvre G.* Textes du tombeau de Petosiris // *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. T. 20. 1920. P. 207–236.
- Lefebvre 1921 — *Lefebvre G.* Textes du tombeau de Petosiris // *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. T. 21. 1921. P. 40–60, 145–162, 222–246.
- Lefebvre 1923–1924 — *Lefebvre G.* Le tombeau de Petosiris. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1923–1924. T. 1: Description. 1923; T. 2: Les textes. 1923; T. 3: Vocabulaire et planches. 1924.
- Lembke 2010 — *Lembke K.* The Petosiris Necropolis of Tuna el-Gebel // *Tradition and transformation: Egypt under Roman rule: Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3–6 July 2008* / Ed. by K. Lembke, M. Minas-Nerpel, S. Pfeiffer. Leiden; Boston: Brill, 2010. (Culture and History of the Ancient Near East; 41). P. 231–254.
- Lexa 1910 — *Lexa Fr.* Das demotische Totenbuch der Pariser Nationalbibliothek (Papyrus des Pamonthes). Leipzig: Hinrichs, 1910. (Demotische Studien; 4).
- Maspero 1886 — *Maspero G.* Étude sur quelques peintures et sur quelques textes relatifs aux funérailles // *Maspero G. Études égyptiennes*. T. 1. Paris: Imprimerie Nationale, 1886. P. 81–194.
- Möller 1909–1912 — *Möller G.* Hieratische Paläographie: die ägyptische Buchschrift in ihrer Entwicklung von der fünften Dynastie bis zur römischen Kaiserzeit. Bd. 1–3. Leipzig: Hinrichs, 1909–1912.
- Notes 1920 — *Notes and news* // *Journal of Egyptian Archaeology*. Vol. 6. 1920. P. 294.
- Panov 2010 — *Panov M.* Die Stele der Taimhotep // *Lingua aegyptia*. Bd. 18. 2010. S. 169–191.
- Petrie 1896 — *Petrie W. M. F.* Koptos. London: Quaritch, 1896.
- Porter, Moss 1934 — *Porter B., Moss R. L. B.* Topographical bibliography of Ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs and paintings. Vol. 4: Lower and Middle Egypt. Oxford: Clarendon Press, 1934.
- Smith 2011 — *Smith M.* Traversing eternity: Texts for the afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.
- Spiegelberg 1914 — *Spiegelberg W.* Die sogenannte Demotische Chronik des Papyrus 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris. Leipzig: Hinrichs, 1914. (Demotische Studien; 7).
- Wilson 1997 — *Wilson P.* A Ptolemaic Lexicon: A lexicographical study of the Texts in the Temple of Edfu. Leuven: Peeters, 1997. (Orientalia Lovanensia analecta; 78).

References

- Baryshnikov, M. N. (2014). V. S. Golenishchev: nauchnye interesy i sud'ba semeinogo biznesa v nachale XX veka [V. S. Golenischeff: Academic research and family owned business in the early 20th century]. *Universitskii nauchnyi zhurnal (Filologicheskie i istoricheskie nauki, iskusstvovedenie)*, 2014(7), 68–76. (In Russian).
- Bierbrier, M. L. (Ed.) (2019). *Who was who in Egyptology* (5th rev. ed.). Egypt Exploration Society.
- Bolshakov, A. O. (2001). *Chelovek i ego Dvoynik: Izobrazitel'nost' i mirovozzrenie v Egipte Starogo tsarstva* [Man and his double: Pictorialism and world-view in Old Kingdom Egypt]. Aleteia. (In Russian).
- Bolshakov, A. O. (2006). Golenishchev i my [Golenischeff and us]. *Vestnik drevnei istorii*, 2006(4), 173–180. (In Russian).
- Breasted, J. H. (1901). *Varia. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 23, 236–243.
- Buhl, M.-L. (1959). *The late Egyptian anthropoid stone sarcophagi*. Nationalmuseum.

- Campbell Cowan Edgar (2020). *Wikipedia*. https://fr.wikipedia.org/wiki/Campbell_Cowan_Edgar.
- Černý, J., Groll, I. S., & Eyre, Chr. (1975). *Late Egyptian grammar*. Biblical Institute Press.
- Cohen, G. M. (2006). *The Hellenistic settlements in Syria, the Red Sea Basin and North Africa*. Univ. of California Press.
- Danilova, I. E. (Ed.) (1987). *Vydaishchiisia russkii vostokoved V. S. Golenishchev i istoriia priobretenii ego kolleksii v Muzei iziashchnykh iskusstv (1909–1912)* [The remarkable Russian Orientalist V. S. Golenischeff and the history of acquisition of his collection by the Museum of Fine Arts (1909–1912)]. *Sovetskii khudozhnik*. (In Russian).
- Edgar, C. C. (1922). A note on two Greek epigrams. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 22, 78–80.
- Erman, A., & Grapow, H. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Neudruck (Vols. 1–5). Akademie-Verlag. (In German).
- Gardiner, A. H. (1909). *The admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden, Pap. Leiden 344 recto*. Hinrichs.
- Gardiner, A. H. (1916). *Notes on the Story of Sinuhe*. Librairie H. Champion.
- Gardiner, A. H. (1957). *Egyptian grammar* (3rd ed.). Oxford Univ. Press.
- Goedicke, H. (2004). *The Speos Artemidos inscription of Hatshepsut and related discussions*. HALGO.
- Golenischeff, W. (1882). Notice sur un texte hiéroglyphique de Stabel Antar (Spéos Artemidos). *Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 3, 1–3. (In French).
- Golenischeff, W. (1927). *Papyrus hiératiques*, Part 1, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, nos 5800–58036*. Imprimerie de l'IFAO (In French).
- Jansen-Winkel, K. (1996). *Spätmittelägyptische Grammatik der Texte der 3. Zwischenzeit*. Harrassowitz. (In German).
- Junge, H. (2005). *Late Egyptian grammar: An introduction*. Griffith Institute.
- Junker, H. (1906). *Grammatik der Dendaratexte*. Hinrichs. (In German).
- Kessler, D. (1981). *Historische Topographie der Region zwischen Mallawi und Samalut*. Reichert. (In German).
- Kuhlmann, P., & Schneider, H. (2012). *Geschichte der Altertumswissenschaften. Biographisches Lexikon*. Metzler. (In German).
- Kurth, D. (2007–2008). *Einführung ins Ptolemäische: Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken* (Vols. 1–2). Backe-Verlag. (In German).
- Ladynin, I. A. (2014). “Pravitel’ chuzhezemnykh stran — zashchitnik Egipta”: Eshche raz ob interpretatsii dvukh epitetov iz “Bol’shoi avtobiograficheskoi nadpisi” grobnitsy Petosirisa v Tuna el’-Gebel’ [‘A ruler of foreign lands as a defender of Egypt’: Once more on the interpretation of two epithets from the Long Autobiography on Petosiris’ Tomb at Tuna el-Gebel]. In A. V., Podosinov, & O. L. Gabelko (Eds.). *Drevneishie gosudarstva Vostochnoi Evropy. 2012 god: Problemy ellinizma i obrazovaniia Bosporskogo tsarstva* (pp. 258–281). Russkii fond sodeistviia obrazovaniu i nauke. (In Russian).
- Ladynin, I. A. (2015). Grobnitsa Petosirisa v Tuna el’-Gebel’ i ee mir-dvoinik: k vozmozhnoi interpretatsii pamiatnika v svete nastroenii egipetskoii elity v nachale ellinisticheskogo vremeni [The Tomb of Petosiris at Tuna el-Gebel and its “World of Doubles”: An interpretation of the monument in the light of the Egyptian elite’s mood in the early Hellenistic period]. *Vostok*, 2015(5), 48–64. (In Russian).
- Ladynin, I. A. (2017). *Nachalo makedonskogo vremeni v kategoriiakh traditsionnogo mirovozzreniia drevnikh egiptian kontsa IV — nachala III vv. do n. e.* [The beginning of the Macedonian time in the categories of the traditional ancient Egyptian world-view in the late 4th — early 3rd centuries B. C.] (Vols. 1–2) (Dr. Sci. (History) Diss., Lomonosov Moscow State University). (In Russian).

- Ladynin, I. A. (2021). Voina, revoliutsiia i egiptologii: perepiska Ed. Navillia i V. S. Golenishcheva v 1916–1921 gg. [War, revolution and Egyptology: The correspondence between Edouard Naville and Vladimir Golenishchev in 1916–1921]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*, Ser. 2, *Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, 98, 74–92. (In Russian).
- Ladynin, I. A. (2022). V. S. Golenishchev i “Drevneegipetskaia onomastika” (po materialam arkhiva A. H. Gardinera v Institute Griffita, Oksford, i Arkhiva V. S. Golenishcheva v Parizhe) [Vladimir Golenishcheff and Ancient Egyptian onomastica (Based on the papers from the archives of Sir Alan H. Gardiner at the Griffith Institute, Oxford, and of Vladimir Golenishchev at Paris)]. *Aegyptiaca Rossica* (vol. 8). Russkii fond sodeistviia obrazovaniu i nauke. (Forthcoming). (In Russian).
- Ladynin, I. A., Izosimov, D. A., & Sennikova, P. D. (2020). Velikii kniaz’ Konstantin Konstantinovich i sud’ba kollektzii egipetskikh drevnostei V. S. Golenishcheva [The Grand Duke Konstantin Konstantinovich and the destiny of Vladimir Golenishcheff’s collection of Egyptian antiquities (New documents from archives)]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*, Ser. 2, *Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, 92, 110–129. (In Russian).
- Lefebvre, G. (1920a). Le tombeau de Petosiris. *Annales du Service des Antiquités de l’Égypte*, 20, 41–121. (In French).
- Lefebvre, G. (1920b). Textes du tombeau de Petosiris. *Annales du Service des Antiquités de l’Égypte*, 20, 207–236. (In French).
- Lefebvre, G. (1921). Textes du tombeau de Petosiris. *Annales du Service des Antiquités de l’Égypte*, 21, 40–60, 145–162, 222–246. (In French).
- Lefebvre, G. (1923–1924). *Le tombeau de Petosiris* (Vols. 1–3). Institut français d’archéologie orientale. (In French).
- Lembke, K. (2010). The Petosiris Necropolis of Tuna el-Gebel. In K. Lembke, M. Minas-Nerpel, & S. Pfeiffer (Eds.). *Tradition and transformation: Egypt under Roman rule: Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3–6 July 2008* (pp. 231–254). Brill.
- Lexa, Fr. (1910). *Das demotische Totenbuch der Pariser Nationalbibliothek (Papyrus des Pamonthes)*. Hinrichs. (In German).
- Livshits, I. G. (Trans., Comment.) (1979). *Skazki i povesti Drevnego Egipta* [Tales and stories of Ancient Egypt]. Nauka. (In Russian).
- Maspero, G. (1886). Étude sur quelques peintures et sur quelques textes relatifs aux funérailles. In G. Maspero. *Études égyptiennes* (Vol. 1, pp. 81–194). Imprimerie Nationale. (In French).
- Möller, G. (1909–1912). *Hieratische Paläographie: die ägyptische Buchschrift in ihrer Entwicklung von der fünften Dynastie bis zur römischen Kaiserzeit* (Vols. 1–3). Hinrichs. (In German).
- Notes and news (1920). *Journal of Egyptian Archaeology*, 6, 294.
- Panov, M. (2010). Die Stele der Taimhotep. *Lingua aegyptia*, 18, 169–191. (In German).
- Petrie, W. M. F. (1896). *Koptos*. Quaritch.
- Porter, B., & Moss, R. L. B. (1934). *Topographical bibliography of Ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs and paintings*, (Vol. 4) *Lower and Middle Egypt*. Clarendon Press.
- Smith, M. (2011). *Traversing eternity: Texts for the afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*. Oxford Univ. Press.
- Spiegelberg, W. (1914). *Die sogenannte Demotische Chronik des Papyrus 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris*. Hinrichs. (In German).
- Struve, V. V. (1960). Znachenie V. S. Golenishcheva dlia egiptologii [The importance of V. S. Golenishchev for Egyptology]. In V. I. Avdiev, & N. P. Shastina (Eds.). *Ocherki po istorii russkogo vostokovedeniia* (Vol. 3, pp. 3–69). Izdatel’svo Akademii nauk SSSR. (In Russian).

Wilson, P. (1997). *Ptolemaic lexicon: A lexicographical study of the texts in the Temple of Edfu*. Peeters.

* * *

Информация об авторе

Иван Андреевич Ладынин

*доктор исторических наук
руководитель научного коллектива по
проекту РНФ 19-18-00369
доцент, кафедра истории древнего мира,
исторический факультет, Московский
государственный университет имени
М. В. Ломоносова
Россия, 119992, Москва, Ломоносовский
пр-т, д. 27/4
Тел.: +7 (495) 939-33-04
профессор, Школа исторических
наук, факультет гуманитарных наук,
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»
Россия, 105066, Москва, ул. Старая
Басманная, д. 21/4, стр. 3
Тел.: +7 (495) 772-95-90 *22161
✉ ladynin@mail.ru, iladynin@hse.ru*

Information about the author

Ivan A. Ladynin

*Dr. Sci. (History)
Head of the research group for the project of
the Russian Science Foundation 19-18-00369
Associate Professor, Department of Ancient
History, Faculty of History, Lomonosov
Moscow State University
Russia, 119992, Moscow, Lomonosovsky
Prospekt, 27/4
Tel.: +7 (495) 939-33-04
Professor, School of History, Faculty
of Humanities, National Research University
Higher School of Economics
Russia, 105066, Moscow, Staraya Basmannaya
Str., 21/4, Bld. 3
Tel. : +7 (495) 772-95-90 *22161
✉ ladynin@mail.ru, iladynin@hse.ru*

Е. А. Анохина ^а

ORCID: 0000-0002-1795-3356

✉ evgeniia.anokhina@arts-museum.ru

О. В. Томашевич ^б

ORCID: 0000-0003-1462-6699

✉ olgatomas@mail.ru

^а Государственный музей изобразительных искусств
им. А. С. Пушкина (Россия, Москва)

^б Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (Россия, Москва)

Музей изящных искусств в Москве после Октябрьской революции (по переписке Б. А. Тураева и Т. Н. Бороздиной, 1917–1920 гг.)

Аннотация. Статья посвящена истории Музея изящных искусств имени императора Александра III при Императорском Московском университете (ныне, соответственно, ГМИИ им. А. С. Пушкина и МГУ им. М. В. Ломоносова) в 1917–1920 гг. по данным переписки Б. А. Тураева и Т. Н. Бороздиной. Б. А. Тураев (1868–1920), основатель русской науки о Древнем Востоке, египтолог, профессор Санкт-Петербургского императорского университета, был хранителем Отдела классического Востока музея. Т. Н. Бороздина (1886–1959), его ученица и помощница, работала в музее со времени его открытия в 1912 г. В письмах Бороздиной к Тураеву, хранящихся в Отделе рукописей Государственного Эрмитажа, содержится много новой и важной информации о непростой судьбе музея и его сотрудников после Октябрьской революции 1917 г., в частности, по вопросам сохранности памятников в неотапливаемом здании музея, издательской и научной деятельности сотрудников, проведения экскурсий и музейных занятий по древнему Египту.

Ключевые слова: ГМИИ им. А. С. Пушкина, Отдел Древнего Востока ГМИИ, Московский университет, Октябрьская революция, Т. Н. Бороздина, Б. А. Тураев, письма, египтология, древнеегипетские памятники

Благодарности. Статья подготовлена в рамках проекта РНФ 19-18-00369 «Классический Восток: культура, мировоззрение, традиция изучения в России (на материале памятников коллекции ГМИИ имени А. С. Пушкина и архивных источников)».

Авторы выражают искреннюю благодарность за помощь с работой в архивах Москвы П. Д. Скоробогатовой и Д. А. Изосимову.

Для цитирования: Анохина Е. А., Томашевич О. В. Музей изящных искусств в Москве после Октябрьской революции (по переписке Б. А. Тураева и Т. Н. Бороздиной, 1917–1920 гг.) // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 80–102. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-80-102>.

Статья поступила в редакцию 21 октября 2020 г.

Принято к печати 13 января 2021 г.

Shagi / Steps. Vol. 7. No. 4. 2021

Articles

E. A. Anokhina^a

ORCID: 0000-0002-1795-3356

✉ evgeniia.anokhina@arts-museum.ru

O. V. Tomashevich^{ab}

ORCID: 0000-0003-1462-6699

✉ olgatomas@mail.ru

^a The Pushkin State Museum of Fine Arts (Russia, Moscow)

^b Lomonosov Moscow State University (Russia, Moscow)

THE MUSEUM OF FINE ARTS IN MOSCOW AFTER THE OCTOBER REVOLUTION IN THE CORRESPONDENCE OF B. A. TURAEV AND T. N. BOROZDINA (1917–1920)

Abstract. The article is dedicated to the history of the Museum of Fine Arts named after Emperor Alexander III at the Imperial Moscow University (now the Pushkin State Museum of Fine Arts and the Lomonosov Moscow State University) during 1917–1920 based on the correspondence of B. A. Turaev and T. N. Borozdina. B. A. Turaev (1868–1920), founder of Ancient Near Eastern Studies in Russia, Egyptologist, Professor at the St. Petersburg Imperial University, was curator of the Museum's Department of the Classical Orient. T. N. Borozdina (1886–1959) was his student and assistant. She worked at the Museum since its opening in 1912. The letters from T. N. Borozdina to B. A. Turaev preserved in the State Hermitage Archive contain a lot of new and important information about the Museum and its staff after the October Revolution of 1917. The letters touch upon issues of preserving the Museum collections in the unheated building, publishing and scientific activities, guided tours and lectures about Ancient Egypt. In her letters, T. N. Borozdina also paid much attention to the difficult living and working conditions in post-revolutionary Moscow. In addi-

tion to the correspondence, the authors of the article use a variety of documents from the Department of Manuscripts of the Pushkin Museum.

Keywords: Pushkin State Museum of Fine Arts, Department of the Ancient Orient of the Pushkin Museum, Lomonosov Moscow State University, October Revolution, T. N. Borozdina, B. A. Turaev, letters, Egyptology, Ancient Egyptian objects

Acknowledgements. The research presented in the article is sponsored by the Russian Science Foundation (project no 19-18-00369 “The Classical Orient: culture, world-view, tradition of research in Russia (based on the monuments in the collection of the Pushkin Museum of Fine Arts and archival sources”).

The authors would like to express their gratitude to P. D. Skorobogatova and D. A. Izosimov for their assistance in the work at Moscow archives.

To cite this article: Anokhina, E. A., & Tomashevich, O. V. (2021). The Museum of Fine Arts in Moscow after the October Revolution in the correspondence of B. A. Turaev and T. N. Borozdina (1917–1920). *Shagi / Steps*, 7(4), 80–102. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-80-102>.

Received October 21, 2020

Accepted January 13, 2021

Революционные события октября 1917 г. кардинально изменили жизнь страны. Затронули они и Музей изящных искусств имени императора Александра III при Императорском Московском университете (ныне, соответственно, ГМИИ им. А. С. Пушкина и МГУ им. М. В. Ломоносова). Начнем с того, что музей, расположенный в центре города, совсем недалеко от Кремля, оказался на передовой: в ходе боев 26 октября — 3 ноября 1917 г. музейное здание было повреждено попаданием снарядов и многочисленных пуль [О повреждениях 1917. Л. 1–6 об; Гельман и др. 2003: 331–332; Александрова 2017: 8]. К преодолению общих для всей страны бедствий присоединилась необходимость заботы о физическом сохранении памятников в пострадавшем от боевых действий и неотапливаемом музее¹.

О жизни Музея изящных искусств того времени известно очень мало — документы, хранящиеся в Отделе рукописей ГМИИ, немногочисленны и скупо сообщают о тех трудностях, с которыми пришлось столкнуться более чем скромному штату музейных сотрудников². Но недавно удалось обнаружить новый блок архивных материалов, дающий возможность лучше понять, как существовал музей в сложные постреволюционные годы. Это письма начинающего московского египтолога Тамары Николаевны Бороздиной (в замужестве

¹ Некоторые из используемых в статье архивных документов опубликованы в сборнике [Гельман и др. 2003: 322–427]. Ссылки на эти источники даются по сборнику без указания архивных документов.

² Об изменениях в жизни музея после революционных событий осени 1917 г. см.: [Александрова 2017]. О штате музея см. примеч. 13.

стве Бороздина-Козьмина, 1886–1959)³ к ее Учителю Борису Александровичу Тураеву (1868–1920)⁴. Б. А. Тураев, основатель русской науки о Древнем Востоке, профессор Санкт-Петербургского императорского университета, был создателем и хранителем Отдела классического Востока Музея изящных искусств. Т. Н. Бороздина, одна из последних и любимых учениц Тураева, работала в музее со времени его открытия в 1912 г.⁵, являясь практически единственной помощницей профессора.

Письма Т. Н. Бороздиной хранятся в личном фонде Б. А. Тураева в Отделе рукописей и документального фонда Государственного Эрмитажа [Письма 1910–1919]. Эти документы (73 листа) ранее никогда не публиковались и не привлекали внимание исследователей. Они охватывают период с августа 1912 г., когда Бороздина начала работать в музее, по декабрь 1919 г. Всего до нас дошло 24 письма (17.06.1916 — 1.12.1919)⁶; 16 открытых писем (2.08.1912 — 28.11.1918), одна телеграмма (21.09.1916). Не все послания Бороздиной к Тураеву сохранились: явно не хватает их за 1919 г.; отсутствуют письма за 1920 г.

Наиболее полно представлен эпистолярный 1917–1919 гг. (26 писем и открыток). Стоит подчеркнуть, что в начале XX в. почтовая переписка являлась самым используемым типом связи между образованными людьми, даже когда они находились в одном городе; домашние телефоны были редкостью. Тураев жил на Васильевском острове в Санкт-Петербурге / Петрограде и преподавал в университете (телефон у него дома, кстати, был). С 1912 г. он регулярно ездил в Москву для работы с Голенищевской коллекцией в Музее изящных искусств, а с 1913 г. — также для чтения лекций и проведения семинаров на Высших женских курсах (в помещении музея)⁷. Но после революционных событий 1917 г. поездки из Петрограда в Москву стали «затруднены до чрезвычайности и не всегда возможны», а получаемого в музее вознаграждения не хватало даже на железнодорожный билет [Скударь 2017: 82]⁸. Поэтому все важные новости музейной жизни сообщались в письмах, и именно поэтому от постреволюционного периода их сохранилось больше всего.

Об ответных письмах Тураева известно только по упоминанию в автографе статьи Бороздиной «Б. А. Тураев и его музейная работа» (1945 г.) [Демская и др. 1987: 300–310]. К сожалению, нет полной уверенности, сохранился ли архив Бороздиной⁹.

³ О Т. Н. Бороздиной-Козьминой см.: [Томашевич 2003а; Анохина, Томашевич 2021].

⁴ О Б. А. Тураеве см.: [Томашевич 2007].

⁵ О дате и обстоятельствах ее поступления на работу в музей см.: [Анохина, Томашевич 2021].

⁶ Одно недатированное письмо [Письма 1912–1919. Л. 37–38], возможно, является частью другого письма [Там же. Л. 35–36 (письмо от 31.05.1918)].

⁷ Подробнее о роли Тураева в покупке этой прекрасной коллекции древнеегипетских памятников для музея см.: [Томашевич 2007: 461–464]; о преподавании Б. А. Тураева на Высших женских курсах см.: [Анохина, Томашевич 2021].

⁸ Надо учесть, что семья Б. А. Тураева не была богата. Кроме того, сама покупка билета в те годы была непростым делом, поэтому Тураев вынужден был обращаться за помощью к друзьям и коллегам (см.: [Томашевич 2003b: 150; 2007: 469]).

⁹ По сообщению родственников Т. Н. Бороздиной-Козьминой, ее документы были переданы в один из подмосковных архивов, без дальнейших уточнений. Авторы статьи выражают благодарность О. В. Селивановой за предоставление этой информации.

В письмах Бороздиной, помимо личных тем (по переписке очевидно, что отношения Учителя и ученицы были теплыми и доверительными), затрагиваются разнообразные вопросы, связанные с Музеем изящных искусств, и прежде всего с Отделом Древнего (или Классического) Востока¹⁰. Речь идет о проблемах сохранности памятников, их реставрации, об издательской деятельности по публикации коллекций, об экскурсиях, музейных занятиях по Древнему Египту. Меньше информации об общемузейных делах — о выработке нового устава музея в апреле — мае 1917 г., об утверждении новых ставок музея, о заседаниях профсоюза. Отдельный блок писем связан с попытками основателя и руководителя Музея-института классического Востока В. М. Викентьева переместить древнеегипетское собрание Музея изящных искусств в Исторический музей [Томашевич 2003b: 157–158]¹¹.

Необходимо подчеркнуть: Отдел Древнего Востока имел особое значение для Музея изящных искусств (в одном из документов тех лет говорится об «особой важности отдела») именно потому, что в нем хранилась превосходная древневосточная коллекция подлинных памятников первого русского египтолога В. С. Голенищева, приобретенная государством в 1909 г. для тогда еще строившегося Музея изящных искусств¹². Ведь в основном университетский музей предполагалось наполнить слепками, хотя и высокого качества (они заказывались с подлинных памятников в великих музеях Европы). Этим объясняется и та важная роль, которую играли сотрудники Отдела Древнего Востока¹³ в научной, издательской и просветительской жизни музея. Обнаруженные письма показывают, что Т. Н. Бороздина очень неравнодушно относилась ко всему происходящему, участвуя во всех событиях музейной жизни.

В письмах Т. Н. Бороздиной упоминается много известных лиц, имеющих отношение к музею: Ф. В. Баллод, В. М. Викентьев, Б. Р. Виппер, В. С. Голенищев, А. В. Живаго, Р. И. Клейн, М. К. Любавский, В. К. Мальмберг, П. П. Муратов, А. В. Назаревский, А. И. Некрасов, Н. И. Романов, А. А. Сидоров, В. Д. Сухов, В. К. Шилейко и др.

В настоящей статье нам хотелось бы представить новую информацию о жизни Музея изящных искусств в непростое время, последовавшее за Октябрьской революцией, извлеченную из писем Т. Н. Бороздиной к Б. А. Тураеву и дополненную документами Отдела рукописей ГМИИ им. А. С. Пушкина и другими источниками.

¹⁰ Даже в официальных документах нет единообразия в наименовании отдела.

¹¹ Письма Т. Н. Бороздиной к Б. А. Тураеву демонстрируют роль В. М. Викентьева в этом «проекте» еще более неприглядно, что предполагается показать в специальной статье.

¹² Об этом см.: [Демская и др. 1987]. Подчеркнем, что для размещения древнеегипетской коллекции оформляется зал в древнеегипетском стиле (росписи потолка, выполненные художником И. И. Нивинским, являются свободной вариацией на тему декоративного оформления храмов и гробниц долины Нила).

¹³ В первые годы существования музея его штат был удивительно крохотным — около десяти человек! Сотрудником Отдела Древнего Востока был один Б. А. Тураев, занимавший должность хранителя. Только в 1917 г. Т. Н. Бороздина становится согласно документам ассистентом/помощником хранителя Отдела Древнего Востока; до этого она занимала должность руководительницы экскурсионных групп и также являлась сотрудницей библиотеки [Томашевич 2003a: 125–129].

* * *

Как уже говорилось выше, снаряды и пули октябрьских боев 1917 г. нанесли урон многим залам музея: один из снарядов упал над Древнехристианским залом, другой — над залом Олимпии; в Египетском зале пулями было пробито шесть зеркальных стекол. Всего в музее было разбито около 375 стекол (напомним, что крыша музея стеклянная, дабы смотреть скульптуру при естественном освещении в дневное время, и вначале в нем даже не предполагалось электрического освещения). Хозяйственный комитет Музея изобразительных искусств постановил закрыть музей до исправления всех повреждений и направил ходатайство в правление Московского университета с просьбой выделить 5000 руб. для ремонта здания. Но из-за тяжелого экономического положения университет отказал в этой и даже меньшей сумме. Дело было, конечно, не только в отсутствии средств. С начала 1917 г. в университете бушевали политические страсти, парализовавшие его нормальную работу: студенческая милиция заняла аудитории, проводила в них митинги и реквизировала университетское имущество, с фронтона Главного корпуса на Моховой уже весной был сбит эпитет «Императорский»¹⁴. С установлением советской власти находящийся уже в плачевном состоянии университет раскололся на два воюющих лагеря, которым было не до музея: началась реорганизация старейшего русского высшего учебного заведения. С осени 1918 г. университет отапливался столь скверно, что отменялись многие занятия: средняя температура в аудиториях была 8–10 градусов, а цены на топливо и стройматериалы для ремонта выросли неимоверно [Андреев, Цыганков 2010: 608–612]¹⁵.

Отсутствие денег на ремонт, а также нехватка дров для отопления огромного здания музея в зимний сезон 1917–1918 гг. вынудили дирекцию закрыть его для публики вплоть до лета 1918 г. [О повреждениях 1917. Л. 6]. Особой заботой сотрудников музея было сохранение в таких неблагоприятных условиях ценной коллекции древнеегипетских подлинников. На заседании соединенного хозяйственного комитета и ученого совета музея 18 ноября 1917 г. рассматривалось «заявление проф[ессора] Б. А. Тураева о предохранении египетских подлинников от порчи вследствие холода, если музей не будет отапливаться, о желательности перевезти коллекцию в другое, хотя бы частное, помещение и, наконец, о том, чтобы наиболее ценные вещи коллекции, если последние останутся в здании музея, были помещены в скрытом месте на случай погрома» [Книга протоколов 1911–1923. Л. 57 об.]. Безусловно, это было не вполне продуманное решение, обусловленное бурными событиями в стране и крайним беспокойством Тураева о памятниках. Было постановлено «в виду небезопас-

¹⁴ Примечательно, что ректором в судьбоносные 1911–1917 гг. был историк М. К. Любавский (ученик Н. А. Попова и В. О. Ключевского). Он отрицательно относился к антиправительственным выступлениям студентов, ибо это отвлекало их от учебы; Февральскую революцию Любавский считал закономерной, но Октябрьскую сначала не принимал. С 1920 г. изменил враждебное отношение к ней на лояльное, так как не хотел покидать родину, несмотря на приглашения из-за границы [Андреев, Цыганков 2010: 404–405].

¹⁵ См. также романы Михаила Осоргина «Сивцев Вражек» (кстати, именно там, близко от музея, в доме 9, жила Т. Н. Бороздина, и известно, что у нее иногда останавливался Б. А. Тураев; см. примеч. 27) и Андрея Белого «Москва» (с ним, кстати, был знаком В. М. Викентьев [Томашевич 2003b: 145–146]).

ности и неуверенности в обеспеченности топливом и других Музейных учреждений, в виду опасности самой перевозки и юридической и фактической невозможности перевести указанные вещи в частные помещения, коллекцию никуда не перевозить. Что же касается переноса в более надежное место в самом Музее наиболее ценных вещей, то просить проф. Б. А. Тураева, если он найдет подходящее место, принять к тому меры» [Там же].

Не только музейные сотрудники-египтологи были озабочены сохранением древнеегипетских памятников. 3 декабря состоялось заседание Объединенного комитета по охране собраний и памятников старины и искусства, на котором было заслушано заявление действительных членов Академии художеств И. Э. Грабаря и А. В. Щусева о крайней опасности для «драгоценной египетской коллекции Музея, нуждающейся в особо тщательно отапливаемом и вентилируемом помещении», вследствие того, «что уже месяц, как Музей не только перестал отапливаться, но и не застеклены пробойны в крыше Музея, полученные во время недавней гражданской войны и бомбардировок города» [Гельман и др. 2003: 333]. До возобновления отопления музея и застекления крыши Объединенный комитет предлагал «спешное перемещение» коллекции в отапливаемые жилые помещения музея (в то время некоторые сотрудники жили прямо в здании), но «считаясь с возможностью, что отапливаемых жилых помещений может в Музее не хватить, Объединенный Комитет вошел в переговоры с членом своим, директором Исторического Музея, князем Н. С. Щербатовым, на предмет помещения в свободные залы Исторического Музея, на что и получил от князя Н. С. Щербатова полное согласие» [Там же: 334]. Забегая вперед, отметим, что попытки переместить египетскую коллекцию повторялись не единожды. Начиная с 1918 г. под видом заботы о сохранении памятников этим активно занимается В. М. Викентьев, желая укрепить свое положение директора Музея-института классического Востока (несмотря на громкое название, эту организацию можно охарактеризовать как почти виртуальную [Томашевич 2003b: 157–158]). Не исключено, что заявление Грабаря и Щусева было инспирировано Викентьевым, обладавшим определенными важными знакомствами, ведь он работал как раз в Историческом музее. В письмах Т. Н. Бороздиной к Б. А. Тураеву эта история передана очень эмоционально¹⁶. Кроме того, в 1923 г. Петроградское отделение Главнауки выступило с ходатайством о «внедрении» в Эрмитажный музей египетской коллекции В. С. Голенищева [Гельман и др. 2003: 361–363.]. Хорошо, что эти попытки остались лишь попытками: перемещение памятников всегда сопряжено с рисками утрат.

Вернемся к событиям 1917 г.: 5 декабря заявление Объединенного комитета по охране собраний и памятников старины и искусства обсуждалось на заседании сотрудников музея [Журнал заседания 1917. Л. 1]. Архитектор музея Р. И. Клейн высказался за невозможность перевозки подлинников в Исторический музей. Одним из его аргументов служило то, что дерево этих памятников уже успело сократиться от перемены температуры.

¹⁶ См. примеч. 11. Заметим, что именно В. М. Викентьева назначат в 1924 г. заведующим Отделом Востока музея, явно ущемив права Т. Н. Бороздиной, сотрудницы музея с 1912 г. [Томашевич 2003b: 161–162].

Общее собрание служащих Музея Изобразительных искусств имени Александра III признало желательным в случае невозможности изыскать лучшего способа хранения текущей зимой музейских подлинников, могущих пострадать от условий *t* (температуры. — *Е. А., О. Т.*), выбрать комиссию для изыскания отапливаемых помещений в здании музея и поручить Комиссии в кратчайший срок довести до сведения общего собрания о принятых мерах [Журнал заседания 1917. Л. 2].

В факультетскую комиссию по вопросу о сохранении подлинников музея вошли Б. А. Тураев, Р. И. Клейн, профессора Московского университета — историк-медиевист Д. Н. Егоров [Андреев, Цыганков 2010: 232–233], геофизик Э. Е. Лейст [Там же: 381–383], химик А. М. Настюков [Там же: 491]. Комиссия собиралась несколько раз и постановила перенести памятники в предназначенную для хранения «камеру» [О мерах сохранения 1917. Л. 1; Книга протоколов 1912–1924. Л. 12 об.] («камера» или «бездействующая отопительная камера» — это обогреваемое помещение при жилой части музея [Отчет 1917. Л. 2; Книга протоколов 1912–1924. Л. 37 об.; Переписка 1922. Л. 8 об.]).

О перенесении древнеегипетских памятников Т. Н. Бороздина пишет в письме от 23 декабря 1917 г.:

Только вчера было последнее заседание комиссии в Музее, я присутствовала на всех. Памятники постановили перенести, что и было сделано 19, 20 и 21. Я с 10 ч[асов] утра была в Музее и в камере и всю упаковку и переноску провели сами с двумя сторожами. Мы переносили все 30 предметов, 29 из Египет[ского] зала и 1 (Римское знамя) из Светлого запасника¹⁷. Из египетск[их] памятников 23 фаюмск[их] портрета, 4 росписн[ых] ткани (3 куса висящ[их] под погреб[альной] пеленой и один на щите с рельеф[ами] Нов[ого] царства) затем чехол от мумии (так как он тоже из холста и с росписью)¹⁸ и наконец ткань пропитан[ная] смолой с надписью греко-римск[ого] времени. Каждый предмет тщательно завернут в бумагу и завязан. Что касается погреб[альных] пелен, то я измерила их и входн[ую] дверь в камеру, оказалось, что с большими трудностями можно их пронести, поставив на правую сторону камеры, т. к. другой поворот сделать невозможно. В виду опасности для памятников при перенесении (там, где густо положены краски, они могли при сотрясении и поворотах отвалиться) я не взяла на свою ответствен[ность] переноску этих предметов до засед[ания] ком[иссии] 23, где об этом и было доложено. Старая калоша [В. К. Мальмберг¹⁹], как всегда, старался от всего уклониться, и не быть ни за что ответствен. Переноска

¹⁷ Современный зал № 4 первого этажа Главного здания ГМИИ им. А. С. Пушкина.

¹⁸ Известно, что в 1922 г. были перенесены «саркофаг с мумией Ташет (птолемеевской эпохи)», «другой саркофаг эпохи персидских войн» и «картонажный расписной гроб с погребением жреца» [Гельман и др. 2003: 359–360].

¹⁹ Безусловно, такое определение уважаемого профессора и директора музея, которому в декабре 1917 г. только исполнилось 57 лет, свидетельствует о теплых и доверительных отношениях Тураева и Бороздиной, а также фиксирует высокую степень ее усталости и раздражения (кстати, у Мальмберга она тоже училась на Высших женских курсах — истории искусства).

нашего отдела прошла прекрасно, памятники я поставила в очень удобное место (обо всем этом я доложила вчера ком[иссии]. Они посмотрели в камере и выразили полное одобрение). Что же касается погреб[альных] пелен (4х), то присоедин[ились] к тому, что переноска может быть для них опасна, а маленькую (5) можно попробовать перенести [Письма 1912–1919. Л. 32–33 об.].

В этом письме Бороздина упоминает наиболее хрупкие и ценные памятники, сохранность которых могла сильно пострадать в неотапливаемых залах музея²⁰. Среди прочего она называет такие шедевры египетского собрания, как фаюмские портреты и погребальные пелены греко-римского периода²¹.

Памятники из «камеры» в залы были возвращены в конце мая 1918 г. — перед открытием музея для публики 1 июня (по ст. стилю) [Книга протоколов 1912–1924. Л. 13; Протокол заседаний 1918. Л. 1]. Об этом говорится в письме Т. Н. Бороздиной от 31 мая 1918 г.: «В открытии Египетск[ого] Отдела²² хочу выдворить на место, согласно и Вашему желанию, фаюмск[ие] портреты и др[угие] предметы» [Письма 1912–1919. Л. 36]. На протяжении всех неотапливаемых зим наиболее ценные памятники Египетского и Христианского отделов переносили в специальную «камеру» или другие помещения, а в теплое время года возвращали обратно [Книга протоколов 1912–1924. Л. 15, 29, 37 об.; Письма 1912–1919. Л. 57 об.; Гельман и др. 2003: 358, 359–360]²³. Продолжалось это до тех пор, пока летом 1923 г. в музее не начался капитальный ремонт, заверченный в 1924 г.

О музейной работе в таких тяжелых бытовых условиях Т. Н. Бороздина пишет Б. А. Тураеву в декабре 1918 г.:

У нас жизнь становится с каждым днем все ужаснее, никакого про света. Доставать продовольствие — мука. Музей открыт три дня в неделю, мой дежурный день в четверг. <...> У нас в Музее страшный холод. 2–3 градуса, не только руки, но и мысли стынют [Письма 1912–1919. Л. 58 об., 59 об.].

Схожие вести от 18 января 1919 г.:

Что Вам сказать о московской жизни, она очень и очень не сладка, сейчас мы прямо умираем от холода, не дождемся тепла. Жизнь вообще идет вяло. В Музее систематически замерзаем (2–4 холода). Публики мало, но экскурсии бывают [Там же. Л. 64 об.–65].

В следующую зиму 1919/1920 гг. ситуация не изменилась:

В Музее холод, сырость, открыт теперь с 11–2 (т. е. с 11 до 14 часов. — Е. А., О. Т.). Пока закрывать Музей не собираются, а как у Вас? Жизнь научная еле теплится, все помыслы людей о куске хлеба и о минимальном количестве тепла [Там же. Л. 72 об. (письмо от 1.12.1919)].

²⁰ Не все памятники удастся точно идентифицировать.

²¹ О них см.: [Васильева 2020].

²² Имеется в виду Египетский зал.

²³ Список переносимых памятников менялся.

Какие-то продукты удавалось получить через музейный профсоюз, правда, и здесь были сложности. В сентябре 1918 г. Т. Н. Бороздина пишет:

В Музее, как всегда, хаос; должны были послать за мукой от нашего профес[сионального] союза, но <...> пропустил срок, что для всех нас крайне неприятно [Там же. Л. 41 об.].

Вообще Бороздина скептически отзывалась о работе музейного профсоюза:

Был ряд собраний профессионального союза, решали без конца вопросы, связанные с выработыванием инструкций; так все это надоело, и главное никакого толку, по-моему как можно скорее надо начинать свою работу и выполнять свои обязанности [Там же. Л. 35–35 об. (письмо от 31.05.1918)].

Ежедневно происходят собрания профес[сионального] союза, по правде сказать, все это ужасно надоело, да и в общем мало толку [Там же. Л. 61 об. (письмо от 14.06.1918)].

К сожалению, ответные письма Тураева пока не найдены, но известно, что и в Петербурге жизнь была ничуть не легче, а возможно, еще хуже, о чем свидетельствуют строки из письма от 9/22 дек. 1918 г. профессора Санкт-Петербургского университета филолога Д. К. Петрова к профессору Московского университета, декану историко-филологического факультета А. А. Грушке:

Голод и холод — спутники наших дней. Петербург являет собой вид Nekropolis'a: на улицах пустота и темнота, лавки закрыты, двери заколочены. Мостовые поросли «травой забвения» <...> Нет ни масла, ни картофеля, хлеб — лакомство. Умирает народу тоже немало. Из наших преподавателей и пр[иват]-доц[ентов] и[стори]ко-ф[илологического] ф-та с осени умерло пять человек. Отошло в вечность пять академиков, один из них (Ляпунов) застрелился [Скударь 2017: 111].

Из Америки М. И. Ростовцев²⁴ сообщал Н. П. Кондакову²⁵ в Болгарию:

Из России мне пишут иногда мои ученики, которые теперь сидят все в Эрмитаже. Работают, в работе стараются забыть действительность,

²⁴ М. И. Ростовцев (1870–1952), знаменитый историк античности, академик с 1917 г., коллега Б. А. Тураева по Санкт-Петербургскому университету, эмигрировал летом 1918 г. в Англию, с 1920 г. работал в США. Наряду с Тураевым сыграл важную роль в покупке коллекции В. С. Голенищева для музея, а позднее писал о необходимости снаряжения русской экспедиции в Египет [Бонгард-Левин 1997; Бонгард-Левин, Литвиненко 2003; Томашевич 2007: 460, 462].

²⁵ Н. П. Кондаков (1844–1925), крупный историк византийского и древнерусского искусства, археолог, академик с 1898 г., в 1920 г. эмигрировал в Константинополь, а затем уехал в Софию. В возглавляемый им в конце XIX в. кружок «фактопоклонников» в Санкт-Петербургском университете входили студенты, обеспечившие впоследствии подъем отечественной науки: Д. В. Айналов (чл.-корр., 1914), С. А. Жебелев (акад., 1927), Е. К. Редин, М. И. Ростовцев (акад., 1917), Я. И. Смирнов (акад., 1917), Б. А. Тураев, Г. Ф. Церетели (чл.-корр., 1917), А. Н. Шукарев; позднее к кружку присоединился Б. В. Фармаковский (чл.-корр., 1914) [Кондаков 2001].

дурманят себя. <...> Живы до первой болезни, которая косит всех, не разбирая [Томашевич 2007: 477].

Действительно, смерть не разбирала: кроме многих коллег Тураева по Санкт-Петербургскому университету [Там же: 474], в 1919–1920 гг. один за другим уходят из жизни еще молодые его ученики: И. М. Волков, А. Л. Коцейовский, М. А. Вильев, В. В. Ершов, чуть позднее, в 1922 г., Ф. Ф. Гесс.

Но были вещи пострашнее голода и холода: советская власть укрепляла свои позиции, и начались аресты. Беда пришла и в дом Б. А. Тураева: 23 ноября 1919 г. был первый раз арестован брат его супруги, эллинист, профессор Санкт-Петербургского университета Г. Ф. Церетели (он погиб после третьего ареста, в 1938 г.) [Томашевич 2007: 474–475]. В декабре 1918 г., вероятно в связи с арестом его отца, священника, в тюрьму попал любимый ученик Тураева, И. М. Волков, чем, возможно, объясняется его скорая кончина в 1919 г. В московском музее происходило тоже самое. Бороздина сообщает Тураеву 17 сентября 1918 г.: «На днях арестовали С. В. Шервинского²⁶ <...>, но в тот же день выпустили» [Письма 1912–1919. Л. 42–42 об.]. В ночь с 4 на 5 декабря 1918 г. был арестован Б. В. Иваненко, смотритель здания музея, одновременно исполняющий обязанности старшего чиновника при канцелярии. Сразу после его ареста директор музея В. К. Мальмберг хлопотал перед деканом историко-филологического факультета Московского университета об ускорении рассмотрения дела Б. В. Иваненко и о возвращении его к служебным обязанностям, так как «присутствие его теперь, в конце года, когда составляются музейские отчеты, особенно и постоянно необходимо» [Дело 1917–1918. Л. 68–68 об.].

Жизнь становилась все тревожнее, и письма Бороздиной проникнуты искренней заботой о Тураеве. С весны 1918 г. в них появляются постоянные просьбы беречь здоровье, не утомляться, отдыхать [Письма 1912–1919. Л. 35, 38, 41 об., 60 об., 62, 70–70 об.], а также выражается беспокойство о нем из-за событий Гражданской войны. Весной 1918 г. она пишет:

Как Вы теперь себя чувствуете, как Ваше здоровье? Неужели опять все утомляетесь? С ужасом читаем извест[ия] о Петроградск[ом] голоде, волнуясь за Вас! Получили ли Вы мое письмо, где я Вас очень зову приехать к нам, если в Петрограде правда такой ужас. У нас плохо, но то, что рассказал один очевидец, превышает все. Это меня так поразило, что я немедленно Вам написала [Там же. Л. 37–37 об.].

Бороздина делала все возможное, чтобы облегчить жизнь своего Учителя. В феврале 1919 г. она пишет:

Вы меня прямо удивили своим предположением, что меня когда-нибудь могли тяготить Ваши просьбы. Я всегда с удовольствием их исполняю и так рада, когда чем-нибудь могу быть Вам полезна <...> Пожалуйста, если что-нибудь Вам будет нужно, Борис Александрович,

²⁶ С. В. Шервинский (1892–1991), ученый секретарь музея в конце 1918 г.; поэт, переводчик, писатель, искусствовед.

сейчас же мне напишите, ведь Вы знаете, как я Вас люблю и уважаю [Письма 1912–1919. Л. 69].

В 1918 г. Бороздина доставала для Тураева продукты: «Сушеного (?) картофеля купили Вам 5 фунтов. За сахаром пока еще не посылала» [Там же. Л. 41]. В начале 1919 г. она хлопотала о выплате зарплаты Тураеву на Московских Высших женских курсах:

С величайшим трудом я выцарапала деньги с Курсов (как Вы могли думать, что я об этом забыла), я ездила, объяснялась и наконец третьего дня мне удалось получить деньги до января, вчера Борис²⁷ Вам отправил 1777 руб. 63 коп. Теперь пожалуйста, вышлите мне поскорее довер[енность] на январь, на февраль и две на март²⁸. Я Вам еще кажется получу по 400 руб. в месяц, затем прилагаю Вам записку, данную мне в Канцелярии Высш[их] Курс[ов]. Вам нужно получить за испыт[ательную] ком[иссию] — напишите тоже доверен[ность] на мое имя — надо две (на 60 р. и на 50) [Там же. Л. 69–69 об.].

Тамара Николаевна беспокоилась также о выплате денег в музее:

В виду все еще продолж[ающегося] ареста Б. В. [Иваненко]²⁹, мне никак не могут выдать Ваши деньги, несколько раз говорила по этому поводу с Шервинским³⁰! [Там же. Л. 65 об. (письмо от 18.01.1919)].

В Музее и хлопотала и хлопочу также Вам получить. Оказывается, надо Вам представить счет и тогда выдадут по ассигновкам — я сама справлялась у казначея Университета, и он мне это сказал сам. Напишите счета (побольше) и доверен[ность] на мое имя, я Вам все постараюсь сделать [Там же. Л. 69 об.–70 (письмо от 9.02.1919)].

В январе 1919 г. она с радостью сообщает о повышении музейной ставки Тураева:

С нашими новыми ставками что-то совсем не клеится, они удельно мизерны. Зато я очень, очень рада, что Вас поставили как заведующ[его] Восточн[ым] Отделом и Вы, если не ошибаюсь, (со слов В. К. [Мальмберга]) будете получать 1300 р. в месяц, а разницу получите с октября [Там же. Л. 63–63 об.].

²⁷ Супруг Т. Н. Бороздиной, Борис Павлович Козьмин (1883–1958) — в дальнейшем доктор исторических наук, литературовед, член Союза писателей СССР, в 1946–1954 гг. директор Литературного музея; в 1946–1958 гг. — старший научный сотрудник Института истории АН СССР. О нем см.: [Твардовская 2003].

²⁸ В архиве 2-го Московского государственного университета сохранилась доверенность Б. А. Тураева на имя Т. Н. Бороздиной-Козьминой от 9.04.1919 [Из бухгалтерии 1919. Л. 300]. В Отделе рукописей ГМИИ хранится пустой конверт на имя Б. А. Тураева от канцелярии Московских Высших женских курсов за 18.09.1917, на котором указан адрес Т. Н. Бороздиной — Сивцев Вражек, д. 9, кв. 1 [Отчеты, расписки 1911–1949. Л. 49].

²⁹ Об аресте Б. В. Иваненко см. выше.

³⁰ См. примеч. 26.

По всей видимости, деньги эти Тураев так и не получил. В письме от мая 1919 г. к декану историко-филологического факультета Московского университета А. А. Грушке по поводу назначения Т. Н. Бороздиной заведующей Египетским отделом он пишет:

Могу сказать только, что по Музею я не получаю жалования уже около года — не только за зимние месяцы, в течение которых я ездить совершенно не был в состоянии, а потому за которые я не могу ничего получить, но и за многие и осенние месяцы я не получил даже своих по постоянным ставкам смешных 150 р. в мес[яц], которых не хватило бы на железнодорожный билет [Скударь 2017: 83].

Со средствами у Тураева действительно было довольно туго: особых сбережений его семья не имела. Как ученый он попадал в 4-ю категорию лиц, снабжаемых пайком по остаточному принципу и в последнюю очередь (порой это было даже меньше, чем во время блокады Ленинграда). В какой-то момент лишили и этого. Неслучайно на Западе писали о смерти Тураева от голода — увы, в этом больше правды, чем политической пропаганды [Томашевич 2007: 476–477].

Но, «несмотря на крайне неблагоприятные условия для общей нормально-функционирующей жизни музея» [Александрова 2017: 8], научные, просветительские, реставрационные и иные работы не прекращались в нем и после 1917 г.

Б. А. Тураев немало сделал для пополнения древнеегипетского собрания Музея после 1912 г. Он ходатайствовал об уступке Музею египетских памятников из Румянцевского музея [Книга протоколов 1912–1924. Л. 4, 6, 8, 27 об.]³¹, в том числе о передаче на хранение находящегося там египетского собрания И. К. Суручана [Там же. Л. 8 (март 1913 г.)]. При Тураеве были приобретены или подарены музею такие известные памятники, как саккарский рельеф с изображением плакальщиков (куплено у Л. С. Гинзбурга) или голова статуи мужчины эпохи Нового царства (дар в 1917 г. Б. В. Фармаковского, хорошего знакомого Тураева еще со студенческих времен [Томашевич 2007: 385, 416]); покупались древности и за границей³². Из-за начавшейся Первой мировой войны подобные закупки прекратились. В отчете музея за 1914 г. сохранилось следующее сообщение:

...из раскопок Griffith'a в Нубии приобретены покупкой образцы напатской и мероитской керамики и других предметов нубийского происхождения. Эта коллекция еще не прибыла в Музей вследствие

³¹ Ходатайство относится к началу 1913 г.; в 1919 г. оно было повторено. Древнеегипетская коллекция Румянцевского музея поступит в Музей изящных искусств частично в 1924 г. в составе собрания Музея-института классического Востока и частично в 1927 г.

³² Удавалось приобретать памятники в самом Египте [Отчет 1913–1914. Л. 3] или в Европе. Например, в 1913 г. в Лондоне на распродаже коллекции Роберта де Рустаффелля были куплены три редких памятника — глиняный гробик с додинастической мумией ребенка (правда, гробик оказался подделкой, что удалось доказать с помощью современных анализов в наше время, но мумия — уникальный памятник, подобных которому нет в отечественных музеях [Анохина и др. 2020]); необычный по оформлению глиняный жертвенник «дом души»; ткань с изображением богини Хатхор из Дейр-эль-Бахри.

начала военного действия и находится в Оксфорде, где она уже упакована в ящики для отправки в Москву при первой возможности [Отчет 1914. Л. 3].

О дальнейшей судьбе этой коллекции ничего не известно.

После революции 1917 г. Б. А. Тураев по мере возможностей следил за появлением египетских памятников в Музейном отделе Национального фонда с целью их приобретения для Музея изящных искусств [Книга протоколов 1912–1924. Л. 34 (июнь 1920 г.)]. Т. Н. Бороздина вспоминала:

У меня сохранился ряд писем, в которых Б. А. с глубокой радостью сообщал о новых своих приобретениях как для себя, так и для музея; говоря об этом, он отвлекался от всего тяжелого, что приходилось ему переживать. Были приобретены памятники и это искупало все невзгоды [Томашевич 2007: 471].

Здание музея, неотапливаемое в холодные месяцы до 1923 г., тем не менее никогда полностью не закрывалось для публики (исключение — зима 1917/1918 гг.)³³. На заседании Ученого совета Музея изящных искусств от 18 ноября 1918 г. было постановлено открывать музей для посетителей и групповых осмотров по вторникам, четвергам и воскресеньям с 12 до 3 часов дня [Книга протоколов 1912–1924. Л. 14 об.]. На следующий год, в декабре 1919-го, в правление университета было подано ходатайство о закрытии музея на зимний сезон с 15 декабря в связи с постановлением историко-филологического факультета о прекращении чтения лекций главным образом ввиду невыносимого холода неотапливаемого помещения музея. Но «идя навстречу руководителям экскурсий и потребностям широких масс, он (факультет. — Е. А., О. Т.) просит утвердить постановление, чтобы Музей был открыт с вышесказанной целью по воскресеньям и в один из дней недели, принимая во внимание и потребности библиотечного дела» [О работе 1919. Л. 1] (см. также: [Книга протоколов 1912–1924. Л. 29]).

Одним из немногих, а иногда и единственным открытым залом был именно Египетский, больше всего привлекавший внимание посетителей³⁴. В декабре 1912 г., спустя полгода после открытия музея, Б. А. Тураев писал В. С. Голенищеву:

Ни одна из громких египетских коллекций в мире не вызывает такого, не скажу интереса, а иступленного энтузиазма, как Ваша. По-

³³ В отчете музея за период с 16 ноября 1923 г. по 1 октября 1924 г. сказано, что в отчетном году была отремонтирована система центрального отопления, в том числе калорифер под Египетским залом [Отчет 1923–1924. Л. 6].

³⁴ Возможно, это объясняется не только безусловной ценностью и уникальностью коллекции подлинных памятников долины Нила, но и отчасти практическими соображениями, а именно расположением зала сразу у центрального входа в музей. Сейчас эта дверь в Египетский зал прямо из первого вестибюля закрыта, и современные посетители входят в него через вторую дверь, служившую прежде для выхода в зал Передней Азии. Кроме того, большинство залов было закрыто из-за повреждений во время Октябрьской революции.

сетители в музей валят тысячами; путеводители раскупаются нарасхват — в два месяца продано 12 тыс. экземпляров. Ваше имя у всех на устах: египетский зал музея называют храмом, в который надо входить с трепетом и которому не место в общем здании музея [Демская и др. 1987: 135].

Интерес к Египетскому залу сохранялся и в последующие годы, а Голенищевская коллекция оставалась центральной в музейной экспозиции тех лет³⁵. В апреле революционного 1917 года Бороздина пишет Тураеву:

Сегодня открывали Египет для публики — билетная система рухнула, т. к. образовали огромный хвост и во избежание всяких недоразумен[ий] открыли дверь, пустили публику без билетов и психологически оказались правыми, т. к. сначала было много народа, а затем быстро очередь растаяла. Я все время присутствовала в зале, недораз[умений] никак[их] не было [Письма 1912–1919. Л. 23 об.].

Спустя год, в июне 1918-го, Бороздина сообщает Тураеву, что «Египетский отдел³⁶ открыт для публики по четвергам и воскресеньям, как всегда он больше всего привлекает внимание публики. С группами обращаются ко мне часто, помимо специальных» [Там же. Л. 61]. Несмотря на «невозможный холод», посетители приходили и в зимние месяцы. В начале 1919 г. Бороздина пишет Тураеву, что «в Музее систематически замерзаем (2–4 холода)», и тут же добавляет, что «публики мало, но экскурсии бывают. Недавно ко мне обратились из Отдела Высшего образов[ания] при Губ[ернском] Совете раб[очих] и пр. и т.д. и т.д. организовать ряд популярных лекций в Музее (платных)» [Там же. Л. 64 об.–65]. В 1920 г. число посетителей значительно возросло, даже «несмотря на леденящую температуру в период зимних месяцев» [Отчет 1920. Л. 4 об.].

Согласно отчетам музея, в 1918 г. всего было проведено 234 экскурсии [Отчет 1918–1919. Л. 5]. В 1919 г. в Египетском зале были проведены экскурсии для 25 групп с руководителями от музея и для семи групп со своими руководителями [Там же. Л. 5]. В 1920 г. в музее было проведено всего 532 экскурсии, в том числе для 123 групп с собственными руководителями по Отделу Древнего Востока³⁷ [Отчет 1920. Л. 4 об.].

Были и курьезные случаи в духе новой политической реальности. В мае 1917 г. Бороздина сообщает Тураеву:

³⁵ Только после 1948 г. картины импрессионистов из коллекций И. А. Морозова и С. И. Щукина начали составлять конкуренцию древнеегипетской коллекции В. С. Голенищева.

³⁶ Имеется в виду Египетский зал.

³⁷ Руководители подобных групп не всегда вели себя в музее корректно. В Отделе рукописей ГМИИ сохранились сведения об одном таком случае, произошедшем в 1923 г.: преподаватель и руководитель группы Детского Городка 3-го Интернационала некто Смирнов «открыл крышку доисторического погребения и, закрывая, отломил кусок ее, зная, что прикасаться к памятникам не разрешено» [Книга протоколов 1912–1924. Л. 82 об.].

Затем во вторник и в среду у меня было более чем удивительное посещение — два представит[еля] исполнит[ельного] комитета, кот[орые] делегиров[аны] на Съезд продовольствия³⁸. Они оказываются сначала были более чем требовательны, напугали музей — и Щербак[ов] решил на мне выехать, упротил меня их ошеломить премудростью Египта, что я еле сдерживая себя с злорадством и исполнила. Результат блестящий они сделались шелковыми, страшно меня благодарили — просили им высылать все наши научн[ые] описания, на след[ующий] день опять появились, совсем уже без прежней наглости — и заявили мне, что так к[ак] вопрос о переливке золот[ых] вещей уже решен, то если б он коснулся бы золот[ых] предмет[ов] музея³⁹, то они просят немедленно им сообщить, и они их не тронут. Боже мой, Б. А., слышать такие вещи, кажется, что во сне [Письма 1912–1919. Л. 26 об.].

Новая власть стремилась укрепиться любой ценой; хорошо, что платить не пришлось египетскими древностями.

В это сложное время в здании музея продолжают занятия со студентами Московского университета и слушательницами Высших женских курсов, реорганизованных в 1918 г. во 2-й Московский государственный университет (МГУ стал именоваться 1-м [Андреев, Цыганков 2010: 609]). Еще с осени 1912 г. Тураев читал лекции, вел семинары по истории Древнего Востока и занятия древнеегипетским письмом в залах музея; их посещала и Бороздина. Неизвестно, как проходили эти занятия после октября 1917 г.: бывал Тураев в Москве в рассматриваемое время редко, приезжать регулярно было уже невозможно. Выше цитировалось письмо Бороздиной от февраля 1919 г., в котором она сообщала, что «выцарапала деньги с Курсов». В списке профессоров и преподавателей историко-филологического факультета 2-го Московского государственного университета у нештатного профессора Б. А. Тураева значится, как и в предыдущие годы, 4 часа в месяц занятий по семинарам и лекциям в 1918/1919 г., а в списке за 1919/1920 г. указано, что Тураев занятий вести не будет [Жалования преподавателей 1900–1918: Л. 263, 297, 320, 353, 384; Из бухгалтерии 1919. Л. 1 об., 4, 5 об.]. Последняя выплата жалования датируется июнем 1919 г. [Из бухгалтерии 1919. Л. 34 об.].

Еще до революции 1917 г. у самой Бороздиной появились ученики-египтологи, которые занимались в музее. В мае 1917 г. она пишет Тураеву:

Мои ученики немножко занимаются, Павел Павлинов представил мне разбор одной надписи из Beni Hasane'a [Письма 1912–1919. Л. 24 об.].

Эти занятия продолжились и в последующие годы:

Мои ученики собрались, занимаются [Там же. Л. 61 (письмо от 14.06.1918)].

³⁸ Имеется в виду Всероссийский продовольственный съезд в Москве 21–26 мая 1917 г.

³⁹ В коллекции В. С. Голенищева находились эллинистические золотые предметы, но в декабре 1923 г. они были украдены из Египетского зала музея [Гельман и др. 2003: 363–366].

Вы подготовили меня на Голенищ[евскую] кол[лекцию], теперь же я Вам подготавливаю ряд молодых людей, будущих специалистов египтологов [Там же. Л. 48 об. (письмо от 15.10.1918)].

Как долго продолжались занятия Бороздиной, неясно (никто из ее учеников профессиональным египтологом не стал).

Несмотря на тяготы постреволюционных лет, в Отделе Древнего Востока продолжают научные исследования⁴⁰. В декабре 1919 г. Бороздина пишет:

Немного занимаюсь коптским искусством, очень мало нахожу пособий <...> Мне бы хотелось описать наши коптские ткани, если Вы найдете возможным, то быть может поможете мне с пособ[иями]: или по этому вопросу и вообще по коптскому искусству [Там же. Л. 73–73 об.].

Результаты этих исследований были опубликованы: [Бороздина 1926; Козьмина 1925].

Из писем Бороздиной известно, что в неотапливаемом музее осенью 1918 г. создается новое Общество истории древности⁴¹. Но каких-либо документов, упоминающих его, в Отделе рукописей ГМИИ обнаружить не удалось. В письме от 18.11.1918 г. Бороздина сообщает:

Заседание нашего общества Ис[тории] Др[евности] состоялось 16го ноября. Читал Сидоров⁴², как всегда много воды, но были интересн[ые] рисунки. Народа было человек 18 [Письма 1912–1919. Л. 51–51 об.].

Одной из задач общества была издательская деятельность, ситуация с которой в послереволюционное время была особенно тяжелой. В письмах Бороздина неоднократно жалуется: «вообще научно-издательское дело очень колеблется — теперь все в руках Ц. К.» [Там же. Л. 45 об. (письмо от 28.09.1918)]; «в издательском деле здесь сейчас мерзость и запустение — ничего не печатают, бумаги совсем нет» [Там же. Л. 59 об. (письмо от декабря 1918 г.)]; «печатное дело в Москве совсем замерло, как видимо в Петр[ограде] это обстоит лучше» [Там же. Л. 65 об. (письмо от 18.01.1919)]. Конечно, в

⁴⁰ В отчете музея за 1920 г. об условиях, в которых приходилось работать сотрудникам, говорится: «В 1920 году работа в [Античном] отделе шла более вялым темпом, особенно в зимние месяцы, когда температура неотапливаемого здания почти все время ниже нуля, вызывала замерзания чернил и не давала возможности усидчивой работы» [Отчет 1920. Л. 2].

⁴¹ Точная дата организации общества неизвестна, но в письмах оно упоминается впервые в ноябре 1918 г. как «наше новое общество». Сложно понять из-за недостатка документов, как это общество соотносилось с организуемым деятельным В. М. Викентьевым Кружком по изучению древних культур, переименованным в 1918 г. в Общество; членами этих недолговечных сообществ были примерно одни и те же люди. См.: [Томашевич 2003b: 147–149].

⁴² А. А. Сидоров (1891–1978), заведующий библиотекой, младший хранитель музея (Христианский отдел) в конце 1918 г.; впоследствии известный советский искусствовед, член-корреспондент АН СССР.

1917–1919 гг. удалось что-то издать⁴³, но это была лишь малая часть от уже готового материала.

О серьезности издательских планов Общества истории древности свидетельствует тот факт, что «музейские» сотрудники говорили о них с заместителем Наркома просвещения М. Н. Покровским. В ноябре 1918 г. Бороздина пишет:

Мне пришлось испытать удовольствие быть в нашей музейской делегации на приеме у ком[иссара] [sic!] М. Н. Покровского по поводу наших новых ставок и затем я ходатайствовала о субсидии на наше новое общество, я решила действовать энергично и постараться как-нибудь с них получить деньги — ведь тогда бы мы сами могли, что хотели и сколько хотели издавать. <...> будем писать докладную записку, а кроме того надо собрать материал котор[ый] имеется в готовом виде, что легко можно было бы представить Ваше и не отдать ли готовые наши описания египетск[их] подлинников? [Там же. Л. 51 об.–52 об.].

Засед[ание] Ред[акционно]-Изд[ательской] Комис[сии] было — в нее входят три члена президиума (председ[атель], секрет[арь] и казначей) и еще три выбранных члена (Сидоров, Шервинский⁴⁴ и Недович⁴⁵). Докладную записку поручили мне написать, а инструкции Сидорову — завтра или во вторник я и Сидоров отправим[ся] с этой докладной запиской и списком готов[ых] и приготавлием[ых] трудов в Нар[одный] Комиссариат по Просвещ[ению] [sic!], что-то будет! В списке работ я поставила Ваши Саркофаги, Ушебти, Памятники письменности и читан[ный] в нашем обществе доклад. Кроме серии научной мы еще поставили популярно-научн[ые] монографии [Там же. Л. 55 об. (письмо от 7.12.1918)]⁴⁶.

Но этим планам не суждено было сбыться. В мае 1919 г. Тураев пишет декану А. А. Грушке:

Остальной материал лежит пока, ожидая более благоприятного времени для своего появления; работы Т. Н. [Бороздиной] находятся в Музее и во всякое время могут быть предоставлены; составленные мною описания стел, саркофагов, канонов, ушебти и др. находятся в Петрограде в надежде на возрождение действующей теперь типографии Академии Наук, где только и имеется иероглифический

⁴³ В письмах Т. Н. Бороздина упоминает «Описание статуй» Б. А. Тураева [1917] и свой «Древнеегипетский танец» [Бороздина 1919]. Также она говорит о сданной в набор рукописи Тураева, но о чем именно идет речь, неясно.

⁴⁴ См. примеч. 25.

⁴⁵ Д. С. Недович (1889–1947), младший хранитель музея (Античный отдел) в конце 1918 г., впоследствии заведующий Античным отделом; филолог, антиковед, искусствовед, профессор Московского университета.

⁴⁶ В отчете музея за 1918–1919 гг. упоминается о завершении и приготовлении к печати описания саркофагов, ушебти, стел, рельефов, амулетов, папирусов и других египетских памятников. Составителями описаний названы Б. А. Тураев, В. К. Мальмберг и Т. Н. Бороздина [Отчет 1918–1919. Л. 1].

шрифт. Часть папирусов недавно сдана мною в фотографию для воспроизведения в б. фирме Голике и Вильборг на сумму, отпущенную Академией Наук в размере 10 т. р. [Скударь 2017: 82].

В отчете Восточного отдела Музея изящных искусств за 1920 г., составленного уже после смерти Б. А. Тураева, также упоминаются подготовленные им к печати работы, посвященные «научному описанию подлинников египетского собрания, как то “Саркофаги”, “Ушебти и ящики для хранения их”, “Меры весов”, “Канопы” и некоторые папирусы» [Гельман и др. 2003: 339]. К сожалению, о судьбе этих рукописей ничего не известно⁴⁷.

Очень многое из задуманного Б. А. Тураевым и Т. Н. Бороздиной-Козьминой, сотрудниками Отдела Древнего Востока, не удалось реализовать в тяжелые постреволюционные годы, но они сделали главное: сохранили бесценную древнеегипетскую коллекцию музея, продолжили ее научное изучение и обеспечили несмотря ни на что ее доступность публике.

Источники

- Дело 1917–1918 — Дело личного состава. Заявления о приеме на работу. 15 декабря 1917 г. — 25 декабря 1918 г. (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 311).
- Жалования преподавателей 1900–1918 — Жалования преподавателей [Московских Высших женских курсов. 1900–1918] (ЦГА Москвы. Ф. 363. Оп. 1. Д. 74).
- Журнал заседания 1917 — Журнал заседания служащих Музея с обсуждением вопроса об отношении к СРД (Совету рабочих депутатов) и о сохранности подлинников в неотапливаемом здании Музея. 5 декабря 1917 г. (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 288).
- Из бухгалтерии 1919 — Из бухгалтерии II-ого МГУ (бывш. МВЖК). 1919 г. (ЦГА Москвы. Ф. Р-479. Оп. 2. Д. 9).
- Книга протоколов 1911–1923 — Книга протоколов заседаний хозяйственного комитета МИИ. 20 декабря 1911 г. — 30 августа 1923 г. (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 3а).
- Книга протоколов 1912–1924 — Книга протоколов Ученого Совета Музея изящных искусств. 4 января 1912 г. — 6 июля 1924 г. (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 2).
- О мерах сохранения 1917 — О мерах сохранения подлинников египетского искусства в связи с низкой влажностью в зале (протокол заседания факультетской комиссии). 15 декабря 1917 г. — 23 декабря 1917 г. (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 271).
- О повреждениях 1917 — О повреждениях здания музея, полученных во время Октябрьских боев 26 октября — 3 ноября 1917 г. 4 ноября 1917 г. — 29 ноября 1917 г. (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 241).
- О работе 1919 — О работе Музея для посетителей в зимнее время. 10 декабря 1919 г. (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 347).

⁴⁷ В Отделе рукописей ГМИИ им. А.С. Пушкина хранится отзыв И. Г. Франк-Каменецкого от 29.05.1922 на посмертную рукопись Б. А. Тураева «Описание саркофагов египетского отдела Музея изящных искусств» [Франк-Каменецкий 1922. Л. 1–1 об.], планируемую к публикации. Франк-Каменецкий оценил ее объем (около двух листов; с немецким переводом — около четырех листов формата крупной 8° (имеется в виду книжный формат «ин-октаво». — *Е. А., О. Т.*); 8–12 фотографических таблиц, 3–5 цветных таблиц) и предложил способ печатания иероглифических надписей — типографский, возможный только в бывшей типографии Академии наук, или менее затратный литографический способ. После смерти Б. А. Тураева были опубликованы только «Египетские рельефы с изображением погребальных процессий Музея изящных искусств» [Тураев 1921].

- Отчет 1914 — Отчет Музея изящных искусств при Московском Университете за 1914 год (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 126).
- Отчет 1917 — Отчет о деятельности Музея изящных искусств за 1917 год (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 235).
- Отчет 1918–1919 — Отчет о деятельности Музея изящных искусств за 1918–1919 гг. (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 295).
- Отчет 1920 — Отчет Музея изящных искусств при Московском университете за 1920 год (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 355).
- Отчет 1923–1924 — Отчет Гос. Музея изящных искусств за период с 16-го ноября 1923 по 1 октября 1924 г. (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 430).
- Отчеты, расписки 1911–1949 — Отчеты, расписки, служебные письма Б. А. Тураева. 8 декабря 1911 г. — 1 ноября 1949 г. (ОР ГМИИ. Кол. 38. Ед. хр. 5).
- Переписка 1922 — Переписка о передаче Голенищевской коллекции институту Классического Востока. 14 ноября 1922 г. — 25 ноября 1922 г. (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 397).
- Письма 1912–1919 — Письма Т. Н. Козьминой-Бороздиной к Б. А. Тураеву. 1912–1919 (АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 197).
- Протокол заседаний 1918 — Протокол заседаний профессионального союза старших служащих Музея изящных искусств при Московском университете. 6 июля 1918 г. — 17 октября [1918] г. (ОР ГМИИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 297).
- Франк-Каменецкий 1922 — *Франк-Каменецкий И. Г.* Отзыв о посмертной рукописи Б.А. Тураева «Описание саркофагов египетского отдела Музея изящных искусств». 29 мая 1922 г. (ОР ГМИИ. Кол. 38. Ед. хр. 17).

Сокращения

- АГЭ — Архив Государственного Эрмитажа. Отдел рукописей и документального фонда.
- ОР ГМИИ — Отдел рукописей Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.
- ЦГА Москвы — Центральный государственный архив города Москвы

Литература

- Александрова 2017 — *Александрова Н. В.* От учебного музея слепков к художественному музею подлинников. ГМИИ им. А. С. Пушкина в 1917–1924 годах // Музей и революция 1917 года в России: судьба людей, коллекций, зданий (из цикла «Музей и война»): Сб. докладов всерос. конф., 15–17 ноября 2017 г. / Сост. И. Г. Ефимова. Екатеринбург: [б. и.], 2017. С. 7–10.
- Андреев, Цыганков 2010 — Императорский Московский университет, 1755–1917: Энцикл. словарь / Авт. проекта, сост. А. Ю. Андреев, Д. А. Цыганков. М.: РОССПЭН, 2010.
- Анохина и др. 2020 — *Анохина Е. А., Малых С. Е., Медникова М. Б., Орфинская О. В.* Глиняный гробик с мумией из собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина: Опыт комплексного исследования / Науч. ред. О. В. Томашевич. М.; СПб.: Изд-во Рус. Христианской Гуманитар. Академии, 2020.
- Анохина, Томашевич 2021 — *Анохина Е. А., Томашевич О. В.* «Вы подготовили меня на Голенищевскую коллекцию»: Т. Н. Бороздина — ученица проф. Б. А. Тураева // Диалог со временем. 2021. (В печати).
- Бонгард-Левин 1997 — Скифский роман / Под общ. ред. Г. М. Бонгард-Левина. М.: РОССПЭН, 1997.
- Бонгард-Левин, Литвиненко 2003 — Парфянский выстрел / Под общ. ред. Г. М. Бонгард-Левина, Ю. Н. Литвиненко. М.: РОССПЭН, 2003.

- Бороздина 1919 — *Бороздина Т. Н.* Древнеегипетский танец. М.: Д. Я. Маковский и сын, 1919.
- Бороздина 1926 — *Бороздина Т. Н.* Коптские памятники // Жизнь музея: Бюллетень Государственного Музея Изящных Искусств. 1926. № 2. С. 11–13.
- Васильева 2020 — *Васильева О. А.* Египет. Греко-римский период: Больше, чем путеводитель. М.: Тип. «НП-Принт», 2020.
- Гельман и др. 2003 — Памятники и люди / Сост. В. Я. Гельман и др. М.: Вост. лит., 2003.
- Демская и др. 1987 — Выдающийся русский востоковед В. С. Голенищев и история приобретения его коллекции в Музей изящных искусств (1909–1912) / Сост. А. А. Демская и др. М.: Сов. художник, 1987.
- Козьмина 1925 — *Козьмина Т. Н.* Коптский зал в Государственном музее изящных искусств // Новый Восток. Кн. 10–11. 1925. С. 370–379.
- Петрова 2001 — Никодим Павлович Кондаков. 1844–1925: Личность, научное наследие, архив: Сб. ст. к 150-летию со дня рождения / Науч. рук. Е. Н. Петрова. СПб.: Palace Editions, 2001.
- Скударь 2017 — *Скударь Е.* Профессор Московского университета А. А. Грушка. Страницы жизни. 2-е изд., испр. и доп. М.: Ф-т журн. МГУ, 2017.
- Твардовская 2003 — *Твардовская В. А.* Б. П. Козьмин. Историк и современность. М.: Ин-т рос. истории РАН, 2003.
- Томашевич 2003а — *Томашевич О. В.* Т. Н. Бороздина-Козьмина — ученица и наследница дела Б. А. Тураева в Музее изящных искусств // Памятники и люди / Сост. В. Я. Гельман и др. М.: Вост. лит., 2003. С. 122–140.
- Томашевич 2003b — *Томашевич О. В.* Египтолог Владимир Викентьев — создатель музея нового типа // Памятники и люди / Сост. В. Я. Гельман и др. М.: Вост. лит., 2003. С. 141–172.
- Томашевич 2007 — *Томашевич О. В.* И было его жития 51 год...: Биографический очерк // Тураев Б. А. Древний Египет / Сост. и авт. коммент. О. В. Томашевич. М.: Высш. школа, 2007. С. 414–487.
- Тураев 1917 — Описание египетского собрания. [Ч.] 1: Статуи и статуэтки Голенищевского собрания / Сост. Б. А. Тураев. Пг.: Тип. Академии наук, 1917.
- Тураев 1921 — *Тураев Б. А.* Египетские рельефы с изображением погребальных процессов Музея изящных искусств // Известия Российской Академии истории материальной культуры. Т. 1. № 9. 1921. С. 61–71.

References

- Aleksandrova, N. V. (1917). Ot uchebnogo muzeia slepkov k khudozhestvennomu muzeiu podlinnikov. GMI im. A. S. Pushkina v 1917–1924 godakh [From an educational museum of plaster copies to a fine arts museum of originals. The State Pushkin Museum of Fine Arts in 1917–1924]. In I. G. Efimova (Ed.). *Muzei i revoliutsiia 1917 goda v Rossii: sud'ba liudei, kollektzii, zdanii (iz tsikla "Muzei i voina")*: Sbornik dokladov vserossiiskoi konferentsii, 15–17 noiabria 2017 g. (pp. 7–10) (n. p.). (In Russian).
- Andreev, A. Iu., & Tsygankov, D. A. (2010). *Imperatorskii Moskovskii universitet, 1755–1917: Entsiklopedicheskii slovar'* [The Imperial Moscow University, 1755–1917: Encyclopaedic dictionary]. ROSSPEN. (In Russian).
- Anokhina, E. A., Malykh, S. E., Mednikova, M. B., & Orfinskaia, O. V. (2020). *Glinianyi grobik s mumiei iz sobraniia GMI im. A. S. Pushkina: Opyt kompleksnogo issledovaniia* [Clay coffin with a mummy from the collection of the Pushkin State Museum of Fine Arts: An attempt at a comprehensive investigation] (O. V. Tomashevich, Ed.). Izdatel'stvo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii. (In Russian).

- Anokhina, E. A., & Tomashevich, O. V. (2021). “Vy podgotovili menia na Golenishchevskuiu kollektsiiu”: T. N. Borozdina — uchenitsa prof. B. A. Turaeva [“You have prepared me for the Golenishchev collection”: T. N. Borozdina — student of professor B. A. Turaev]. *Dialog so vremenem*. (Forthcoming). (In Russian).
- Bongard-Levin, G. M. (Ed.) (1997). *Skifskii roman* [Scythian novel]. ROSSPEN. (In Russian).
- Bongard-Levin, G. M., & Litvinenko, Iu. N. (Eds.) (2003). *Parfianskii vystrel* [The Parthian shot]. ROSSPEN. (In Russian).
- Borozdina, T. N. (1919). *Drevneegipetskii tanets* [Ancient Egyptian dance]. D. Ia. Makovskii i syn. (In Russian).
- Borozdina, T. N. (1926). Koptskie pamiatniki [Coptic monuments]. *Zhizn' muzeia: Biulleten' Gosudarstvennogo Muzeia Iziashchnykh Iskusstv*, 1926(2), 11–13. (In Russian).
- Demskaia, A. A., et al. (Eds.) (1987). *Vydaiushchiisia russkii vostokoved V. S. Golenishchev i istoriia priobretenii ego kollektsii v Muzei iziashchnykh iskusstv (1909–1912)* [The outstanding Russian orientalist V. S. Golenishchev and the history of the purchase of his collection by the Museum of Fine Arts (1909–1912)]. Sovetskii khudozhnik. (In Russian).
- Gel'man, V. Ia., et al. (Eds.) (2003). *Pamiatniki i liudi* [Monuments and people]. Vostochnaia literatura. (In Russian).
- Koz'mina, T. N. (1925). Koptskii zal v Gosudarstvennom muzee iziashchnykh iskusstv [The Coptic Room in the State Museum of Fine Arts]. *Novyi Vostok*, 10–11, 370–379. (In Russian).
- Petrova, E. N. (Ed.) (2001). *Nikodim Pavlovich Kondakov. 1844–1925. Lichnost', nauchnoe nasledie, arkhiv: Sbornik statei k 150-letiiu so dnia rozhdeniia* [Nikodim Pavlovich Kondakov, 1844–1925. Personality, academic heritage and archives. Collection of articles on the 150th anniversary]. Palace Editions. (In Russian).
- Skudar', E. (2017). *Professor Moskovskogo universiteta A. A. Grushka. Stranitsy zhizni* [Professor of Moscow University A. A. Grushka. Pages of life]. Fakul'tet zhurnalistiki MGU. (In Russian).
- Tomashevich, O. V. (2003a). T. N. Borozdina-Koz'mina — uchenitsa i naslednitsa dela B. A. Turaeva v Muzee iziashchnykh iskusstv [T. N. Borozdina-Koz'mina — student and successor of B. A. Turaev in the Museum of Fine Arts]. In V. Ia. Gel'man, et al. (Eds.). *Pamiatniki i liudi* (pp. 122–140). Vostochnaia literatura. (In Russian).
- Tomashevich, O. V. (2003b). Egiptolog Vladimir Vikent'ev — sozdatel' muzeia novogo tipa [Vladimir Vikent'ev — founder of a museum of a new type]. In V. Ia. Gel'man, et al. (Eds.). *Pamiatniki i liudi* (pp. 141–172). Vostochnaia literatura. (In Russian).
- Tomashevich, O. V. (2007). I bylo ego zhitii 51 god...: Biograficheskii ocherk [And there were 51 years of his life...: Biographic essay]. In Turaev, B. A. *Drevnii Egipet* (O. V. Tomashevich, Ed., pp. 414–487). Vysshiaia shkola. (In Russian).
- Turaev, B. A. (1917). *Opisanie egipetskogo sobraniia* [Description of the Egyptian collection], (Vol. 1) *Statui i statuetki Golenishchevskogo sobraniia* [Statues and figurines of the Golenishchev collection]. Tipografiia Akademii nauk. (In Russian).
- Turaev, B. A. (1921). Egipetskie rel'efy s izobrazheniem pogrebal'nykh protsessii Muzeia iziashchnykh iskusstv [Egyptian reliefs depicting funeral processions at the Museum of Fine Arts]. *Izvestiia Rossiiskoi Akademii istorii material'noi kul'tury*, 1(9), 61–71. (In Russian).
- Tvardovskaia, V. A. (2003). *B. P. Koz'min. Istorik i sovremennost'* [B. P. Koz'min. The historian and contemporaneity]. Institut rossiiskoi istorii RAN. (In Russian).
- Vasil'eva, O. A. (2020). *Egipet. Greko-rimskii period: Bol'she chem putevoditel'* [Egypt. Greco-Roman period: More than a guide]. Tipografiia “NP-Print”. (In Russian).

* * *

Информация об авторах

Евгения Александровна Анохина

кандидат исторических наук

участник научного коллектива по проекту

РНФ 19-18-00369 «Классический Восток:

культура, мировоззрение, традиция

изучения в России (на материале

памятников коллекции ГМИИ имени

А. С. Пушкина и архивных источников)»

в МГУ имени М. В. Ломоносова

научный сотрудник, Отдел Древнего

Востока, Государственный музей

изобразительных искусств им.

А. С. Пушкина

Россия, 119019, Москва, ул. Волхонка, д. 12

Тел.: +7 (495) 697-74-93

✉ evgeniia.anokhina@arts-museum.ru

Ольга Владимировна Томашевич

кандидат исторических наук

участник научного коллектива по проекту

РНФ 19-18-00369 «Классический Восток:

культура, мировоззрение, традиция

изучения в России (на материале

памятников коллекции ГМИИ имени

А. С. Пушкина и архивных источников)»

в МГУ имени М. В. Ломоносова

доцент, исторический факультет,

Московский государственный

университет им. М. В. Ломоносова

Россия, 119899, Москва, Ломоносовский

пр-т, д. 27, корп. 4

Тел.: +7 (495) 939-36-50

✉ olgatomas@mail.ru

Information about the authors

Evgeniia A. Anokhina

Cand. Sci. (History)

Member of the research team of the RSF project

19-18-00369 "The Classical East: culture,

world-view, tradition of studying in Russia

(based on the material of the Pushkin State

Museum of Fine Arts collection and archival

sources)" of the Lomonosov Moscow State

University

Research Associate, Department of the Ancient

Orient, The Pushkin State Museum of Fine Arts

Russia, 119019, Moscow, Volkhonka Str. 12

Tel.: +7 (495) 697-74-93

✉ evgeniia.anokhina@arts-museum.ru

Olga V. Tomashevich

Cand. Sci. (History)

Member of the research team of the RSF project

19-18-00369 "The Classical East: culture,

world-view, tradition of studying in Russia

(based on the material of the Pushkin State

Museum of Fine Arts collection and archival

sources)" of the Lomonosov Moscow State

University

Associate Professor, Faculty of History,

Lomonosov Moscow State University

Russia, 119899, Moscow, Lomonosovsky

Prospekt, 27, Corp. 4

Tel.: +7 (495) 939-36-50

✉ olgatomas@mail.ru

А. А. Немировский^{ab}

ORCID: 0000-0001-8023-8817

✉ sidelts@inbox.ru

^a Институт всеобщей истории РАН
(Россия, Москва)

^b Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

«МИРОВАЯ» ДЕРЖАВА: АЗИАТСКИЕ ЗАВОЕВАНИЯ XVIII ДИНАСТИИ В НАУЧНО-УЧЕБНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ СОВЕТСКОГО ДОВОЕННОГО ВРЕМЕНИ

Аннотация. В статье рассматривается освещение азиатских завоеваний египетской XVIII династии (XVI–XIV вв. до н. э.) в историографии советского довоенного времени. Влияние однородно-тенденциозного массива египетских источников, рисуящих эти завоевания в преувеличенно-триумфальном свете, оказывало своеобразное давление на исследователей и побуждало их также изображать эти завоевания преувеличенно сравнительно с тем, что и тогда можно было бы установить по имевшимся источникам. Для объяснения причин этих завоеваний привлекались, в духе тогдашних мировых историографических тенденций, скорее сравнительно-умозрительные конструкции и аналогии с явлениями иных времен, чем данные источников. При этом в особенной степени в отрыв от источников и противоречие с ними входили именно марксистско-ленинские умозрительные схемы (осмыслявшие египетские экспансию как погоню за рабами), в то время как немарксистские авторы были в этом отношении намного умереннее, например, Б. А. Тураев частично корректировал умозрительный характер распространенных схем в пользу конкретных данных источников.

Ключевые слова: XVIII династия, гиксосы, Митанни, Азия, Тураев, Вишпер, Хвостов, Струве, Францов, историография

Благодарности. Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ-20-09-41014 «От Святой Земли до рабовладельческой формации: история Древнего Ближнего Востока в российской исторической науке XX в.».

Для цитирования: Немировский А. А. «Мировая» держава: азиатские завоевания XVIII династии в научно-учебной литературе советского довоенного времени // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 103–123. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-103-123>.

Статья поступила в редакцию 1 ноября 2020 г.
Принято к печати 12 декабря 2020 г.

A. A. Nemirovsky^{ab}

ORCID: 0000-0001-8023-8817

✉ sidelts@inbox.ru

^a Institute of World History of the Russian Academy of Sciences
(Russia, Moscow)

^b National Research University Higher School of Economics
(Russia, Moscow)

“WORLD” SUPERPOWER: ASIAN CONQUESTS OF THE EIGHTEENTH DYNASTY IN PRE-WAR SOVIET SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL LITERATURE

Abstract. The paper deals with the treatment of the Asian conquests of the Egyptian Eighteenth Dynasty (16th–14th centuries BC) in Russian historiography of the Soviet pre-war period. It is revealed that the influence of a homogenously tendentious massive of Egyptian sources (which naturally portrayed these conquests in an exaggeratedly triumphant light), exerted a kind of pressure on researchers and prompted them also to depict these conquests in an exaggerated way in comparison with the reality that could already in those times be well traced on the basis of then available sources. To explain the reasons for the expansion of the Eighteenth Dynasty in Asia, in the spirit of wide-spread trends of world historiography of the epoch, comparative-speculative constructions and analogies with phenomena of other times rather than the data of Egyptian sources were used. It is noteworthy that such an “estrangement” from the sources, even up to serious contradiction with them, in favor of speculations and distant analogies, was much more developed in Marxist-Leninist speculative schemes (which interpreted Egyptian expansion in Asia first of all as a hunt for slaves) than in works of non-Marxist authors of the epoch who were much more moderate in this respect. B. A. Turaev showed a tendency to correct some generally accepted speculative and exaggerated features of widespread Egyptological schemes of the time in favor of concrete data from sources.

Keywords: Eighteenth Dynasty, Hyksos, Mitanni, Asia, Turaev, Vipper, Khvostov, Struve, Frantsov, historiography

Acknowledgements. This work was supported by the RFBR-20-09-41014 grant “From the Holy Land to the slave-owning formation: the history of the Ancient Near East in Russian historical science of the 20th century”.

To cite this article: Nemirovsky, A. A. (2021). “World” superpower: Asian conquests of the Eighteenth Dynasty in pre-war Soviet scientific and educational literature. *Shagi / Steps*, 7(4), 103–123. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-103-123>.

Received November 1, 2020

Accepted December 24, 2020

Азиатские завоевания XVIII династии (прежде всего Тутмоса III) уже много десятилетий входят в очень узкий набор конкретных сюжетов истории древнего Востока, с которым в обязательном порядке знакомят российских школьников. Хотя в отечественной исследовательской литературе эта тема не принадлежала к числу популярных, в учебных пособиях для высшей школы и в обобщающих трудах она, разумеется, занимала подобающее место. Настоящий очерк посвящен представлению ее в отечественной науке довоенного советского времени — периода, когда унаследованная от прошлого традиционная историко-критическая парадигма с элементами позитивистских и неокантианских влияний сосуществовала с марксистской и сменялась ею¹. По нашему мнению, обсуждаемый вопрос интересен тем, что на компактном и сжатом по объему историографическом материале общих работ (к специальным исследованиям обсуждаемой темы отечественные ученые в то время не обращались, да и в позднее такие исследования были редки) здесь можно проследить и ряд специфических черт науки того времени, и общий для исследователей любой эпохи фактор — неизбежную подверженность «информационному давлению» массива доступных источников, если он тенденциозен и однороден.

В 1920–1930-е годы интересующая нас тема освещалась в отечественной науке в обобщающих трудах и учебных пособиях² — сначала в основанных на текстах 1900–1910-х годов посмертных изданиях работ М. М. Хвостова (его «История древнего Востока» [Хвостов 1909] в обработке 1927 г. антиковедом Г. М. Пригоровским до середины 1930-х служила главным отечественным учебным пособием по теме) и Б. А. Тураева [1922; 1935], а также прижизненных — Р. Ю. Виппера [1922; 1925], а потом в серии заново подготовленных марксистских учебников В. В. Струве [1934; 1936; 1941] и в научно-популярном общем очерке истории Египта И. Л. Снегирева — Ю. П. Францова (Францева; начинавшего как египтолог), также марксистском по заявленным подходам [Снегирев, Францов 1938]. Разумеется, заявленная там картина азиатских завоеваний XVIII династии формировалась под влиянием иностранных разработок этой темы (специальных ее исследований в России, повторим, тогда не вели), однако здесь нас интересуют не соответствующие историографические корни представлений отечественных авторов об обсуждаемом сюжете, а сами эти представления. По проблематике они распадаются на два блока: реконструкция фактического хода азиатских завоеваний XVIII династии и социально-политические объяснения этих завоеваний, т. е. реконструкция причинно-следственных связей. Во второй области различия между «традиционными» и марксистскими историками было, разумеется, глубже.

Прежде чем перейти к освещению нашего историографического материала, необходимо кратко оговорить, какими данными располагали его авторы. Комплекс египетских источников, освоенный к обсуждаемому времени, был собран, например, в ARE и подробно отражен в таких сводных трудах, как [Meyer 1884–1902; Breasted 1905 = Брэстед 1915; Breasted 1931] (ср. карту на с. 110).

¹ Из новейших работ о ситуации того времени в отечественном изучении древнего Ближнего Востока укажем: [Крих 2013; 2018; Ладынин 2019а; 2019б].

² Об их авторах см.: [Володихин 1997; Алмазова 2019] (Р. Ю. Виппер), [Струве 1948; Шаров 2001] (Б. А. Тураев), [Крих 2015; 2016а; Ладынин 2016а; 2016б; 2019а] (В. В. Струве), [Алмазова 2017] (М. М. Хвостов), [Романовский 2003] (Ю. П. Францов).

Известные тексты Яхмоса I и его современников, а также Тутмоса I (вторая половина XVI в. до н. э.) сообщали, что Яхмос после взятия Авариса и другого гиксосского центра, Шарухена в Южной Палестине, продолжил завоевания в неопределенно широких районах Палестины и Финикии, а Тутмос I позднее совершил успешный поход в Северную Сирию, которую он прошел до Евфрата, победив митаннийцев («Нахарину»). Анналы Тутмоса III (1490–1436) сообщали, что к началу его самостоятельного правления и, соответственно, его походов практически все бывшие азиатские владения Египта отпали от него и составляли союз во главе с князем Кадеша, причем в составе союзной армии (собравшейся в Мегиддо, чтобы противостоять Тутмосу при первой его попытке вернуть утраченное) оказались и митаннийские контингенты (воины «Нахарины»). Дальнейшие сообщения Анналов говорят исключительно о победах и покорениях территорий вплоть до различных северосирийских местностей и большой излучины Евфрата, при которой Тутмос III вновь разбивает митаннийцев (кампания 33-го года правления, когда египтяне занимали Каркемиш — самый северный из затронутых ими центров, упоминаемых в Анналах вообще). Но при этом не раз оказывается, что новые победы одерживаются в местностях, лежащих южнее тех, где были одержаны предыдущие, или в тех же самых местностях (из чего при детальном анализе вытекало бы, что египтяне теряли соответствующие области и были вынуждены завоевывать их вновь, причем им не всегда удавалось вернуть потерянное целиком). Наконец, последняя (42-го года правления) кампания Тутмоса по Анналам (вслед за ее описанием там следует подытоживающая все азиатские войны Тутмоса формула) разворачивается, после некоторого перерыва в его военной активности, в центральной Финикии и в области Кадеша, т. е. в Южной Сирии; Тутмос хвалится взятием здесь нескольких центров (о судьбе самого Кадеша ничего не говорится), причем в области Кадеша ему опять противостоят митаннийские войска. Из такого отражения финала войн Тутмоса III следовало бы, видимо, заключать, что митаннийцы организовали контрнаступление, продвинулись до Южной Сирии, и Тутмос смог вернуть лишь часть последней, а ранее занимавшиеся им территории Северной Сирии остались по итогам его войн (т. е. кампании 42-го года) вне египетского контроля. Известные к началу XX в. надписи его преемника Аменхотепа II сообщали о разгроме этим царем азиатов в Тихси — области опять-таки Южной Сирии, еще южнее Кадеша. Следующим изученным тогда репрезентативным источниковым комплексом по азиатской экспансии XVIII династии была уже Амарнская переписка (ок. середины XIV в.), из которой известно, что со времен Тутмоса IV (ок. 1400 г.) были установлены мир и дружба Египта с Митанни; при этом в переписке всесторонне отражен контроль Египта над Палестиной и Южной Сирией, но не над Сирией Северной (хотя некоторые северосирийские княжества там упоминаются).

Из всего этого в совокупности при специальном анализе, казалось бы, можно было заключить (или по меньшей мере заподозрить), что после удачного прорыва Тутмоса I в митаннийскую сферу влияния — Северную Сирию — египетские завоевания в Азии шли довольно трудно; что дальше этих достижений Тутмоса I египтяне так и не смогли продвинуться, а удержать их тоже не смогли — вновь и вновь они утрачивали весьма обширные части своих азиатских завоеваний; несмотря на всю активность Тутмоса III в деле их полного восстановления до Ев-

фрата, добиться этой цели иначе как на короткое время ему не удалось, и по итогам его войн Северная Сирия так и оставалась вне египетского контроля (входя в сферу влияния Митанни), причем это положение в основном сохранялось далее, было закреплено египто-митаннийским союзом при Тутмосе IV и существовало при Аменхотепе III, широко отразившись в Амарнской переписке.

Такие выводы и были сделаны в мировой историографии — но в полной и детальной мере лишь после Второй мировой войны, в капитальных работах В. Хелька и Х. Кленгеля [Helck 1962; Klengel 1965–1970]. Исключительно интересным, с нашей точки зрения, и показательным историографическим фактом является то, что в освещаемой нами здесь исторической литературе (и далеко не только в ней) с уверенностью рисуется прямо противоположная и намного более успешная для египтян картина (см. подробно ниже). Причина этого опознается без сомнений и необходимости в дискуссии — это характер и изобилие египетских источников и оказываемое ими «информационное давление» на исследователя. Общий тон и содержание египетских памятников XVIII династии, отражающих отношения Египта с Азией, естественно, носит сугубо триумфальный характер — кроме полных успехов, египтяне в них ничего ни при каких столкновениях с азиатами не добиваются (упоминаются иногда восстания, победоносно подавленные, согласно текущему источнику). В перечни повергнутых фараоном, трепещущих перед ним и умоляющих его стран включаются великие державы Передней Азии наряду со всеми сиро-палестинскими областями, и тот факт, что ничего конкретного о степени подчинения (и даже о самом факте подчинения) этих держав и многих иных областей Азии Египту при этом не говорится (фигуративная и текстовая информация египетских памятников на этот счет почти всегда крайне неконкретна), лишь ненамного скрадывает впечатление постоянного и безоговорочного доминирования Египта над сопредельными пространствами Азии. Точно так же терминологическое и фигуративное неразличение собственно дани и дипломатических даров (широко представленных и в публичных текстах, и в гробничных изображениях), тем более в совокупности с вышеназванными источниками, создает общее впечатление «гегемонии» Египта в Азии³. Когерентность и определенность всей совокупности египетских источников так или иначе влияла на исследователей, мешая им обращать пристальное внимание на неявные или редкие детали (в основном это некоторые географические указания в отражениях нескольких походов), которые позволили бы при специальном их изучении скорректировать впечатление от остального массива информации. При этом источники, которые были бы способны хоть как-то уравновесить этот массив обратными впечатлениями, были в обсуждаемое

³ Характерно, что этот вопрос специально отражен у М. М. Хвостова, писавшего, что Тутмос в своих *Анналах* горделиво хвалился получением дани от хеттов, Вавилонии и Ассирии, но дань эта существовала лишь в воображении фараона: на деле это были, разумеется, лишь дипломатические дары [Хвостов 1927: 144, 152]. Хвостов был антиковедом, а не собственно египтологом, и Тутмос III у него тут оказывается ответчиком за соответствующее восприятие данных выражений его *Анналов* некоторыми позднейшими специалистами, наподобие Г. Грапова (ср. разбор в [Авдиев 1959: 124]): сами эти выражения просто не отличают строго «дани» от «даров / приношений» (хотя употреблялись стандартно и для дани как таковой, так что их применение здесь было, очевидно, вызвано египетским стремлением создать возможность восприятия этих даров именно как дани или чего-то близкого к ней).

нами время еще неизвестными либо не вошедшими толком в мировой или отечественный научный оборот⁴.

В результате воздействия египетских памятников и уже сложившейся инерции их восприятия отечественная довоенная историческая литература рисовала ход и пределы азиатских завоеваний XVIII династии следующим образом (см. карту на с. 110).

По Б. А. Тураеву («История древнего Востока», далее также ИДВ [Тураев 1935] — посмертное переиздание работы [Тураев 1913], дополненное изменениями 1917 г. и позднейшими; очерк «Древний Египет», далее также ДЕ [Тураев 1922] — изданный также посмертно и ранее, но подготовленный, видимо, позднее, в 1918–1919 гг.⁵), Яхмос I в продолжение своих побед над гиксосами в самом Египте подчинил сопредельные районы Азии вплоть до каких-то районов Финикии [ДЕ: 75; ИДВ: 259]; его преемники расширяли завоевания, и Тутмос I покорил Северную Сирию до Евфрата [ИДВ: 261]; затем, в пору «династических смут» (соправление Хатшепсут с Тутмосом III), Сирия и североцентральная Палестина отпали и восстановили независимость [ИДВ: 265], коалиция местных князей пыталась противостоять Тутмосу «без сомнения, в союзе с Митанни» [ИДВ: 265], но Тутмос в ходе своих известных по Анналам походов, победив несколько раз Митанни, довел границы египетских владений до Евфрата, включив в них всю Северную Сирию [ИДВ: 265–268], причем уже после первого похода Египет стал «гегемоном тогдашнего мира» [ИДВ: 265]. Тураев специально отмечает, что в последнем (42-го года) походе Тутмоса «были снова опустошены финикийские города и снова взяты Тунип и Кадеш»⁶ (хотя, как отмечено у самого автора, эти центры покорялись ранее и уже в 33-м году Тутмос успешно завоевывал намного более северные области до Евфрата), но не выводит отсюда, что египтяне были оттеснены по сравнению с 33-м годом на юг (и потому не считает заслуживающим упоминания присутствие митаннийских войск как противников Тутмоса в области Кадеша в 42-м году); напротив, по его оценке, походы Тутмоса «в Сирию» (последним из них и был поход 42-го года) «имели своим последствием то, что эта страна перестала думать о сопротивлении» [ИДВ: 268]. Границы владений Египта тем самым оказались доведены до Евфрата и даже до Тавра [ДЕ: 75], где и оставались далее [ИДВ: 271], в том числе в Амарнскую эпоху: при Аменхотепе III «Сирия, повергнутая походами предшествующих царей, не пыталась восставать против царя Египта» [ИДВ: 272], а граница египетских владений с

⁴ Таковы, например, источники, рисующие могущество митаннийского Парраттарны (начало XV в.) в Северной Сирии и Киликии, прежде всего надпись мукишского князя Идри-ми, или новохеттский договор с Халапом, согласно которому в конце XV в. почти вся Северная Сирия переходила из митаннийских рук в хеттские и обратно, а египтяне не имели тогда к ней касательства, или договоры и летописи деяний Суппилиуми I, из которых ясно видно, что и в Амарнскую эпоху, при Аменхотепе III и далее, Северная Сирия также была объектом митаннийско-хеттского противоборства, не входя в египетские владения. Правда, договор с Халапом и соответствующие договоры Суппилиуми были уже изданы с немецким переводом в 1923 г. [Weidner 1923], но в отечественной литературе этот материал освоен еще не был.

⁵ Петроградское издательство «Огни» (1909–1922), выпустившее этот труд в 1922 г., заявляло его в своих объявлениях 1918–1919 гг. среди печатающихся или готовящихся им к печати [Бирюков 2000: 95].

⁶ Последнее утверждение — интерпретация фразы источника: «Пришли благополучно и достигли области Кадеша. Были захвачены три города там» [Urk. IV, 729 f.].

митаннийскими по-прежнему проходила вблизи Евфрата [ИДВ: 277]⁷; Египет оттеснили на юг от этой границы только хетты при Эхнатоне и далее [ДЕ: 76]. Упомянутых в Амарнской переписке северосирийских князей Тураев по умолчанию считает египетскими вассалами [ИДВ: 278], экстраполируя на них отраженный в этой переписке контроль египтян над более южными территориями⁸. В середине 1910-х годов Тураев подразделял эти египетские владения на два конгломерата: южный, Ханаан, и северный, Амурру, каждый из которых состоял из вассальных мелких царств под присмотром египетских наместников [ИДВ: 277–279]. В «Древнем Египте» он прибавляет важный тезис об административном неравенстве этих конгломератов: «Южная Сирия и Финикия» «вошли в Египетскую империю», а «область к северу, до Евфрата и Тавра», в противоположность им, — лишь «в сферу египетского влияния» [ДЕ: 75]. Таким образом, Тураев, в отличие от доминирующих тенденций историографии его времени, заметил в итоге, что применительно к Северной Сирии египетское господство источниками не фиксируется так, как к Южной (вероятно, Тураев обратил внимание на соответствующий контраст в Амарнской переписке⁹), и хотя не отказался от распространенного тезиса о египетском контроле над Северной Сирией от Тутмоса III до Аменхотепа III, но, как видим, существенно скорректировал его. Наличие вассальных местных династий в Египетской Азии побудило Тураева подчеркнуть, что она «не была провинцией в римском или даже в ассирийском смысле» [ИДВ: 278].

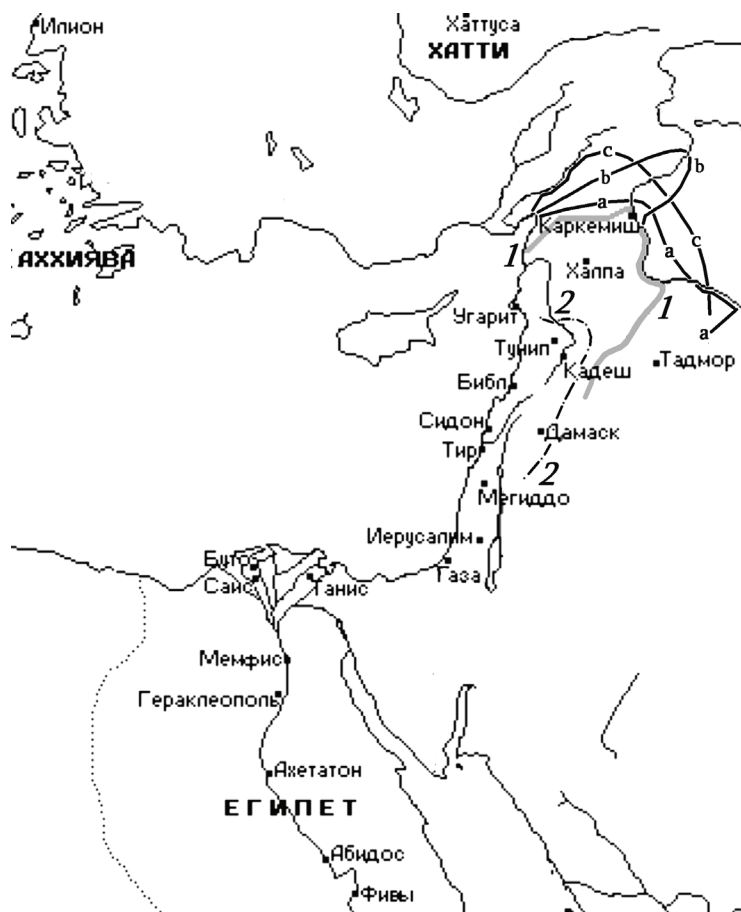
При такой реконструкции неизбежно получалось, что любое столкновение, вовлекавшее египтян в Сирии — Палестине, начиная с середины правления Тутмоса III и до кризисного исхода XVIII династии было лишь подавлением изолированных местных восстаний внутри египетских владений (так и рисует дело Б. А. Тураев в той степени, в какой останавливается на соответствующих событиях¹⁰).

⁷ Уверенность в этом побудила Б. А. Тураева локализовать «где-нибудь вблизи Евфрата» «Харвухе» (читать на деле *Хурвухе*) и «Машрианне» — названия, упомянутые в хурритоязычном царском письме из Митанни к Аменхотепу III (Амарнское письмо EA 24, ii 68–72 и др.). Тураев разделял мнение, что это были города, размежеванные между Митанни и Египтом при пограничном урегулировании, а потому и помещал их при Евфрате [ИДВ: 273] (как выяснилось много позже, на деле эти термины значат по-хурритски «страна Хурритская» = Митанни и «страна Масрийская» = Египет, и в соответствующем месте письма выпендренно говорится о братском разделении отправителем и адресатом владычества над Митанни и Египтом).

⁸ Характерно приведение Б. А. Тураевым для эпохи Аменхотепа III примеров употребления традиционной египетской формулировки, по которой южный рубеж владений фараона — Карои (в Куше), а северный — Нахарина (Митанни) [ИДВ: 274, 280]: ученый явно исходит из того, что Нахарина здесь — собственно Митанни (лежало от Евфрата на восток), и тем самым границы Египта эта формула проводит по Евфрату. В действительности, не говоря о возможности инерционного употребления названной формулы, «Нахарина» в ней может подразумевать Митанни вместе с любыми его владениями в Сирии к юго-западу от Евфрата.

⁹ Из подробного цитирования ее в ИДВ видно, что Б. А. Тураев пристально интересовался этим источником и хорошо его знал, а других материалов, по которым можно было бы судить о сравнительной степени административного контроля Египта над теми или иными областями Азии, в распоряжении ученых тогда, как представляется, не было.

¹⁰ Большинство ученых того времени, как кажется, не задавались вопросом, какой смысл князьям Сирии поднимать подобные восстания без опоры на внешнюю военную поддержку при колоссальном неравенстве их сил с Египтом, а признавали такой характер столкновений с египтянами в Азии как бесспорный факт, который остается принимать «как есть».



Азиатские завоевания XVIII династии в отечественной историографии советского довоенного времени

- 1 — рубежи, временно достигавшиеся в Азии завоеваниями Тутмоса I и Тутмоса III
- 2 — примерный рубеж египетских владений в Азии к концу войн Тутмоса III и в течение большей части второй половины XV — середины XIV в., включая Амарнское время
- a — граница прочных завоеваний Тутмоса III и дальнейших азиатских владений XVIII династии по Р. Ю. Випперу [1922: 91; 1925: 70]
- b — граница прочных завоеваний Тутмоса III и дальнейших азиатских владений XVIII династии по В. В. Струве [1941: карта 2]
- c — граница завоеваний Тутмоса III по [Францев 1956: 317]

Expansion of Dynasty XVIII in Asia in Russian historiography of Soviet pre-war period

- 1 — temporary limits of conquests of Thutmose I and Thutmose III
- 2 — approximate limits of Egyptian dominions in Asia to the end of wars of Thutmose III and during main parts of mid-15th — mid-14th centuries BC (including Amarna period)
- a — limits of firm conquests of Thutmose III and further dominions of Dynasty XVIII according to [Vipper 1922: 91; 1925: 70]
- b — limits of firm conquests of Thutmose III and further dominions of Dynasty XVIII according to [Struve 1941: map 2]
- c — limits of firm conquests of Thutmose III in [Frantsev 1956: 317]

Аналогичен ход событий по М. М. Хвостову. Яхмос продолжает борьбу с гиксосами Авариса завоеваниями в Азии, Тутмос I первым доходит до Евфрата и присоединяет Северную Сирию [Хвостов 1927: 139], Тутмос III совершает «не менее 15 походов для укрепления границ Египта» и снова делает египетской границей Евфрат, уже достигавшийся Тутмосом I [Там же: 142]. Характерно, что Хвостов не останавливается ни на том, из-за чего рубеж по Евфрату пришлось восстанавливать, ни на том, почему для «укрепления границ» нужно было совершить «не менее 15 походов». Это молчание нельзя оторвать от высказанной им общей оценки доминирования Египта в то время: «в ближайших частях Передней Азии первые фараоны-завоеватели из XVIII династии, до Тутмоса III включительно, не могли встретить серьезного сопротивления, что и дало им возможность продвинуть северную египетскую границу вплоть до Евфрата» [Там же: 144]. Если уж отмеченные самим Хвостовым факты (необходимость для Тутмоса восстанавливать границы по Евфрату и совершать полтора десятка походов для их «укрепления») не обратили на себя его внимания и не побудили считать, что египтяне как раз сталкивались в Сирии — Палестине с «серьезным сопротивлением», которое им и пришлось преодолевать с такими усилиями, — то неудивительно, что он не объясняет эти факты, воспринимая их, несомненно, как подавление локальных восстаний, а не изнурительное противоборство с другой великой державой (Митанни). Следующие цари «сумели поддержать империю Тутмоса III в прежних границах» [Там же: 153], и они сохранялись при Аменхотепе III; только хеттское наступление в финале Амарнского времени стало угрозой власти египтян над Сирией — Палестиной [Там же: 154].

Аналогично, хотя и кратко, рисует ситуацию Виппер: изгнав гиксосов, фараоны XVIII династии продолжили этот успех дальнейшими завоеваниями в Азии, доведенными до апогея Тутмосом III, покорившим «всю Сирию до реки Евфрата и до гор Тавра» [Виппер 1925: 66; 70; 1922: 82]; это господство отражено и в Амарнской переписке [Виппер 1925: 66; 1922: 82]. Лишь за горами Тавра обитали хетты, недоступные для египетской экспансии и сами позднее бросившие вызов египтянам [Виппер 1922: 84–86].

В этот вопрос не внесли нового и советские историки-марксисты предвоенной эпохи (несмотря на теоретически ожидаемую большую критичность по отношению к египетской царской пропаганде). В. В. Струве [1934; 1936; 1941] даже усилил размах египетских достижений в Азии по сравнению со своими предшественниками. В его варианте реконструкции азиатские завоевания Яхмоса I и особенно его преемников, продолжавшие его победоносную войну с гиксосами, оказываются исключительно интенсивными: согласно Струве, после Яхмоса «в течение сотни лет Египет не прекращает войн. Ежегодно египетские войска выходят за пределы Египта, чтобы грабить окрестные области» [Струве 1936: 257; 1941: 175] — хотя источники такого тезиса не только не поддерживают, но и явно ему противоречат¹¹.

¹¹ Для его принятия пришлось бы постулировать несколько десятков египетских походов, никак не отразившихся в наших источниках, а заодно задаться вопросом: куда же были направлены в Азии эти ежегодные походы, если большую часть соответствующего времени по В. В. Струве и др. вся Сирия — Палестина и так прочно контролировалась Египтом; не разоряли же египтяне собственные владения?

Тутмос I завоевал уже «всю Палестину, Финикию и Сирию» до Евфрата — границы собственно Митанни [Струве 1941: 175]. Отложение большей части египетских владений в Азии к началу походов Тутмоса в изложении В. В. Струве редуцировалось до того, что «царьки азиатских стран сделали попытку сбросить иго египтян» (насколько успешной и масштабной была эта попытка, остается неясным), «организовав коалицию» во главе с князем Кадеша, за спиной которой стояло Митанни [Там же: 176], хотя Анналы Тутмоса прямо говорят и о том, что почти все азиатские владения Египта «во времена иные» отпали от него, т. е. оставались независимы достаточно долго, и о том, что митаннийские войска вошли в Мегиддо в составе сил коалиции и прямо противостояли там Тутмосу (при описании этого похода Тутмоса [Там же: 177–178] митаннийцы у Струве тоже не упоминаются). Иными словами, не противореча Анналам прямо, изложение В. В. Струве рисует неудачи, понесенные египтянами в Азии к началу походов Тутмоса, и степень вовлеченности в них Митанни в существенно менее сильных и ясных выражениях, чем это делают сами Анналы.

Тутмос III у Струве прочно захватил всю Сирию до Евфрата [Струве 1936: 257–258, 262; 1941: 177, ср. 1934: 52] и даже «некоторые части юга Малой Азии» [Струве 1941: 179], а также «одержал победу и над Митаннийским царством, которое после этого вступает в тесный союз с Египтом» [Там же: 178], хотя последнее известие о Митанни в Анналах Тутмоса — это сообщение о пленении группы митаннийских воинов в области Кадеша в походе 42-го года, позднее Митанни упоминается в перечне военных противников Тутмоса IV [Urk. IV, 1560], а мир и дружба Египта с Митанни в Амарнской переписке отсчитываются только начиная с того же Тутмоса IV (т. е. от момента примерно на треть века позже, чем смерть Тутмоса III) — так что тезис Струве о том, что именно Тутмос III своими победами над Митанни вынудил его сменить противостояние Египту на союз с ним, оказывается в лучшем случае очень смелой и не обоснованной источниками гипотезой.

В результате, по Струве, в египетские владения вошли вся Сирия — Палестина «и некоторые части юга Малой Азии», и такое положение сохранялось вплоть до Амарнского времени Аменхотепа III включительно [Струве 1941: 179]. Соответственно, о Египте этого времени он говорит как о «мировой» державе, подчеркивая это даже литературным оборотом, задающим ее «надматериковый» масштаб: «В результате походов, которые велись царями XVIII династии, создавалось египетское “мировое” государство на рубеже двух материков» [Струве 1936: 262 (разрядка наша)]. Степень интеграции внутри этой державы Струве оценивает существенно выше, чем Тураев (и в определенном противоречии с источниками): по Струве, в противоположность Тураеву, египетское господство как раз было подобно будущему ассирийскому — Египет с завоеванными краями «был довольно сплоченным государством, которое впоследствии найдет себе преемника в ассирийском государстве» [Там же: 263], а фараон был в одинаковой степени «деспотом» и для долины Нила, и «для большой территории, занятой классовыми обществами Сирии, Палестины и Финикии» [Там же: 263; Струве 1941: 181]; неизменное наличие в Египетской Азии вассальных династий и царств, совершенно невозможное в долине Нила, Струве, опять-таки в противоположность Тураеву, здесь игнорирует. В учебнике 1941 г. о вассальных царьках Азии говорится специально, но при этом они характеризуются как «царьки, посаженные силою египетского войска для управ-

ления покоренными областями» [Струве 1941: 179], в то время как в реальности местные династии египтянами обычно не сменялись — итак, даже наличие местных вассальных династий оказывается у Струве проявлением прямого административного вмешательства Египта в дела покоренных земель. Пределом развития этой оценки оказывается тезис: «Вся Передняя Азия <...> вынуждена была временно признать его [Египта] гегемонию» [Струве 1936: 263; 1941: 181], хотя известные и тогда, и потом источники не дают оснований для предположений о таком «признании». Все это сохраняется и при Аменхотепе III: «...Его гегемонию признают самостоятельные цари Передней Азии: царь хеттов, царь митаннийского государства <...> и, наконец, царь Вавилона. <...> Признав гегемонию Египта, они пытались получить от него подачки» [Струве 1936: 272–273; аналогично, в сокращении: 1941: 181]. Такие формулировки должны вызывать недоумение, поскольку Амарнская переписка между этими государями и фараонами подчеркнуто велась и по формуляру, и по содержанию в духе признания равного статуса этих владык (они взаимно признавали друг друга «великими царями» и «братьями»). Характерно, что Б. А. Тураев говорил лишь о некоем фактически достигнутом Египтом при Тутмосе III положении «гегемона тогдашнего мира» (см. выше), что является просто оценкой сравнительного могущества Египта и иных держав, а у В. В. Струве этот мотив превращается в тезис о «п р и з н а н и и» египетской гегемонии этими державами, что подразумевает еще и некие формальные неравноправные акты с их стороны, — а это уже существенно усиливает тезис о доминировании Египта, опровергается некоторыми источниками и не поддерживается никакими.

Картина азиатских триумфов XVIII династии, предложенная В. В. Струве, преувеличена по сравнению как с его источниками, так и с мейнстримом тогдашних представлений (включая отечественные), причем для преувеличений этой второй группы источники не только не предоставляли оснований, но даже им противоречили. Объяснять это можно как личными увлечениями автора в процессе исторической реконструкции¹², так и, видимо, желанием усилить «эволюционную» цепочку великих держав имперского / надрегионального в современной терминологии типа (устойчиво осуществлявших «провинциальное» управление покоренными иноземными территориями), подобрав в этих отношениях предшественника для Ассирии. В самом деле, на роль такого предшественника если и можно было пытаться выдвигать какую-либо державу II тыс. до н. э., то разве что Египет Нового царства, и В. В. Струве в учебнике 1936 г. прямо аттестует Египет XVIII династии именно как предтечу Ассирии по «сплоченности» своих «мировых» завоеваний. Тому же желанию продемонстрировать некий очередной этап развития политической интеграции Ближнего Востока можно приписать тезис о «гегемонии» Египта, будто бы признанной державами Передней Азии: имей такое признание место в действительности, можно было бы в самом деле говорить о некоей новой ступени в той эволюционной лестнице, следующими ступенями которой оказались бы новоассирийская держава VII в. и Персидская держава.

Ю. П. Францов (Францев) в своем очерке истории Нового царства, вообще не останавливаясь на систематическом прослеживании изменения границ еги-

¹² О соответствующих сторонах деятельности В. В. Струве см.: [Крих 2015; 2016а; 2016b; Ладынин 2016а; Ладынин 2019а; Ильин-Томич 2016].

петских завоеваний, также рисует их как череду триумфов, считает экспансию Тутмоса I в Северную Сирию лишь набегами [Снегирев, Францов 1938: 220], походы Тутмоса III — прочными завоеваниями до Евфрата [Там же: 225–226], изменения объема египетских владений позже он не видит, никаких неудач и даже временных отступлений египтян не отмечает (отложение египетских владений в Азии к началу походов Тутмоса III, описанное его Анналами, при этом окончательно теряется). В таком виде египетская экспансия оказывается еще более и неизменно победоносной и нарастающей: Тутмос I совершает лишь набеги на сирийские земли до Евфрата, Тутмос III их уже завоевывает.

Таким образом, в представлении азиатской экспансии XVIII династии в отечественной литературе той эпохи обнаруживаются следующие черты (в незначительной степени общие с мировыми): преувеличение масштабов и прочности итогов этой экспансии; тенденция к редуцированию сопротивления египтянам Азии до череды локальных восстаний сиро-палестинских князей при малом внимании к масштабам этого сопротивления, к трудностям, которые оно вызывало у египтян, и к вовлеченности Митанни в это сопротивление как крупной державы, оказывавшейся для Египта сильным соперником и не позволявшей ему на деле прочно удерживать контроль над Сирией до Евфрата. Причем у ученых, не выходивших за рамки «старой школы», эти тенденции проявлялись в значительно меньшей степени, чем у В. В. Струве (у которого они фактически вступали уже в довольно существенное и явное противоречие с известными источниками).

Второй блок мнений касается объяснения небывалых ранее египетских завоеваний при XVIII династии. При обращении к этому вопросу приходилось иметь дело прежде всего со следующими бесспорными фактами: во-первых, завоевания Яхмоса в Азии были прямым продолжением борьбы с гиксосами в Египте, так что азиатская экспансия XVIII династии, взятая как целое, оказывалась прямо вырастающей из этой борьбы; во-вторых, в источниках времен XVIII династии ярко отражены и добыча, захваченная во время походов, и пленные, которые массами пригонялись из них в Египет и использовались далее как рабочая сила, и регулярная дань, которая уплачивалась Египту покоренными областями. Эти факты отразились в рассматриваемых нами работах следующим образом.

Ученые-немарксисты и ученые, не ставившие перед собой целей произвести радикальный марксистский «переворот» в науке о древнем Востоке, одинаково отталкивались от первого из вышеупомянутых фактов и объясняли азиатские завоевания XVIII династии своего рода прямой инерцией борьбы с гиксосами и связанного с ней военно-политического подъема фиванской державы. Однако осмыслили они конкретные механизмы этой инерции существенно по-разному, причем, поскольку источники на этот счет ничего определенного не сообщают, эти осмысления поневоле оказывались в большой степени умозрительными, опиравшимися в конечном счете на общие аналогии с иными периодами всемирной истории и на абстрактную логичность гипотезы. Умереннее всего в этом отношении был Б. А. Тураев: по его оценке, фиванские цари — борцы с гиксосами — опирались в преодолении египетской раздробленности II Переходного периода на войско, так что мощь их власти оказывалась неразрывно связана с сохранением Египта как «централизованной военной державы» [ИДВ: 260]; по логике этой оценки дальнейшая экспансия была бы неизбежна как средство сохранения и упрочения достигнутой централизации и могущества царской власти. Кроме того, в духе распространенных кон-

цепций эпохи Тураев прибегает к представлению о динамике национального «духа», у которого есть имманентные константы и вызванные историческими обстоятельствами временные модификации: «продолжительная борьба с гиксосами развила в египтянах военный дух» и создала постоянное войско, пригодное как эффективный инструмент для реализации этого духа, экспансия XVIII династии и явилась такой реализацией; однако «египтяне не были прирожденными воинами и империалистами, подъем их военного пыла был непродолжителен», чем и объясняется затухание войн и ослабление Египта к концу XVIII династии [ДЕ: 75–76].

Распространенная гипотеза (отраженная также у Б. А. Тураева [ИДВ: 267; ДЕ: 75]) объясняла продвижение XVIII династии в Азию еще и желанием вести борьбу с остатками гиксосских владений, будто бы продолжавшими там существовать после крушения гиксосских центров в Аварисе и Шарухене. Поводы к этой гипотезе подавали (помимо отголосков манефоновского представления о том, что гиксосы, отступив из Египта, сохраняли веками свое царство в Палестине) случаи употребления Тутмосом III применительно к своим врагам терминов *хекау-хасут* «чужеземные правители» [Urk. IV, 555, 593] и *шмау* «бродяги/кочевники» [Urk. IV, 740], в то время как оба эти термина прилагались и к аварисским гиксосам (хотя не являлись именно их обозначениями); Тураев прямо приводит один из этих примеров как доказательство того, что Тутмос III «ставил свои походы в тесную связь с освободительными войнами [против гиксосов Авариса]» [ИДВ: 267] (аналогично у Ю. П. Францова [Снегирев, Францов 1936: 227]).

У М. М. Хвостова эта гипотеза радикально развита тезисом о том, что гиксосы и некие родственные им племена после падения Авариса составляли кочевую племенную массу к северу от Египта, что египетские цари опасались угрозы с их стороны и повторения «страшной катастрофы» их нашествия на Египет и что азиатская экспансия XVIII династии была вызвана их стратегическим замыслом в предотвращение такой катастрофы оттеснить эту племенную кочевую массу «за пределы тех мест, до которых доходили их кочевья»; «Яхмосу приходится делать походы в Сирию для удаления гиксосов» [Хвостов 1927: 158–159]. Для этого построения источники не дают уже никаких оснований (оно навеено скорее умозрительными соображениями о взаимодействии с кочевниками¹³), и при специальном и детальном обращении к хорошо известной уже тогда карте региона сразу обнаружилось бы, что для этих «кочевий», за пределы которых Яхмос и его преемники будто бы хотели оттеснить своими походами гиксосов как потенциальную угрозу, просто нет места: уже начиная от Газы на северо-восток идет полоса сиро-палестинских городов-государств, а в номадических группах Синая и его окраин египтяне никакой угрозы видеть не могли (и не в эти районы были направлены их походы).

Еще более умозрительно-«логичное» объяснение прямого продолжения борьбы с гиксосами азиатской экспансии XVIII династии дает Р. Ю. Виппер: у него Яхмосу приходилось думать о том, как «занять своих многочисленных воинов» после объединения Египта; «в наше время» после войны солдат рас-

¹³ Возможно, на фоне отголосков того факта, что термин *шмау* «бродяги / пришлые чужаки / кочевники» пренебрежительно применялся Хатшепсут к гиксосам Авариса [Urk. IV, 390], а Тутмосом III — к враждебным ему сиро-палестинским князьям [Urk. IV, 740].

пускают по домам, но «воины в старинном Египте и Вавилоне смолodu знали только одно дело — упражнение в оружии. Когда не было войны, они скучали; их трудно было удержать от грабежей». Поэтому фараоны «скоро придумали дело» для них — «пройти в глубину Азии и разогнать орды беспокойных кочевников» (комбинация с той же мыслью, что у М. М. Хвостова) [Виппер 1922: 82; сходно по существу — 1925: 66]. Все это построение — также умозрительная догадка, навеянная, очевидно, привлечением аналогий со случаями необходимости «занимать» воинственные социальные слои (в действительности роспуск или испомещение вооруженной силы любого масштаба не представляли бы в Египте обсуждаемой эпохи затруднений для власти).

Значение владений в Азии для египетского государства перечисленные ученые видели прежде всего в уплачиваемой этими владениями дани.

Радикально, хотя и не сразу, отошел от этих концепций В. В. Струве. Первоначально [Струве 1934: 52–53] он констатировал в прежнем духе, что азиатские завоевания XVIII династии прямо продолжали борьбу с гиксосами, а их главным эффектом были «подати, вносимые чужеземцами Египту» (хотя военная добыча, включая пленных, им также отмечается). Совершенно иная концепция выдвигается им позднее (особенно в 1936 г.). Тут «основная причина» экспансии XVIII династии «заключалась в тех социальных сдвигах, которые произошли в конце Среднего царства», когда, по Струве, победило восстание «масс беднейших свободных» (речь, разумеется, о смуте, отраженной в Речении Ипувера), приведшее к тому, что их «сельские общины» «окрепили» [Струве 1936: 256–257, 259; о том же социальном перевороте — 1941: 169, 184–185]; после этой победы правящая верхушка уже не могла «эксплуатировать народные массы» как встарь, и для нужд ее расширяющегося хозяйства ей оставалось «добывать требующуюся рабочую силу извне»; добыча ее в виде военнопленных, т. е. «охота на людей», «погоня за людьми», и составила главную причину и цель походов XVIII династии; в ней активно участвовала и выделившаяся из массы свободных населения зажиточная часть, будто бы представленная в армии колесничными войсками [Струве 1936: 256–257, 259, 261]; в издании 1941 г. эта часть редуцирована, но остается тезис о том, что «охота на людей <...> была важнейшей задачей военных походов», а в централизованно управляемой части государственного хозяйства «основной рабочей силой были военнопленные рабы» [Струве 1941: 180, 183]. Именно для поддержания этой концепции Струве понадобилось изложенное им в тех же пассажах заявление, что эти грабительские походы в течение 100 лет совершались «ежегодно» [Струве 1936: 257; 1941: 175], — ведь не могла же потребность господствующих слоев в рабочей силе удовлетворяться лишь изредка, от случая к случаю. О системе «провинциального» управления завоеванными землями тоже упоминается, но и тут на первом месте выступает не дань, а то, что египтяне «выкачивают из покоренного народа <...> рабочую силу» [Струве 1936: 258; 1941: 178]. «Огромное количество» среди этих пригоняемых пленных составляют, разумеется, рабы [Струве 1936: 258–259; ср. Струве 1941: 180].

Изложенная схема сочетает объяснение крупнейшего военно-политического феномена двумя наиболее востребованными в марксистском обществоведении факторами: итогами классовой борьбы и экономическими эксплуататорскими интересами господствующих слоев. При этом она откровенно ориентируется на аналогии с «рабовладельческим» Римом Поздней республики,

особенно таким, каким он представлялся: войны с целью погони за рабами, стимулируемой крайней ограниченностью возможностей эксплуатации массы рядовых сограждан в силу ее социально-политической организации и защищенности; расслоение этой массы; огромное количество рабов и т. д. Аналогию с Римом Поздней республики Струве [1936: 261] вкратце указывает для Египта XVIII династии и прямо.

Следует подчеркнуть, что изложенная схема не только не имеет подтверждений в источниках (или им противоречит) — она с первого взгляда обнаруживает элементарные неувязки. Эксплуатацией каких же слоев населения жила правящая верхушка все века, начиная от постулируемого В. В. Струве успешного социального переворота в пользу свободной массы (сейчас нет необходимости указывать, что Речение Ипувера, независимо от его датировки, не дает никаких поводов говорить о таком перевороте, да и свидетельств существования в Египте Нового царства общин нет и не было) и до изгнания гиксосов? Каким образом египтяне «выкачивали» из покоренных земель «рабочую силу» в периоды, когда не вели там войн, а просто получали от этих земель дань? Каким образом мог бы работать описанный Струве механизм (требующий постоянного притока пленных), если бы походы велись египтянами так, как это было в действительности — т. е. лишь от случая к случаю, когда та или иная покоренная область отпадала или оказывала неповиновение, — и целые десятилетия могли проходить без таких походов? А если походы велись, как заявляет Струве, «ежегодно», то описанный им механизм функционировать бы мог — но тогда где в источниках следы этих непрерывных походов, если даже сам Струве при последовательном изложении истории Нового царства рисует целые правления, например Хатшепсут и Аменхотепа III, как мирные?

В издании 1941 г. эта схема представлена уже в смягченном виде: не выражен прямо и развернуто тот тезис, что верхушка не могла интенсивно эксплуатировать окрепшие свободные массы и была вынуждена компенсировать этот недостаток войнами за захват рабочей силы; нет и эксплицитной аналогии с Римом. И. А. Ладынин поделился с нами убедительной догадкой (она подлежит проверке по материалам архивных и опубликованных отзывов на работу Струве 1936 г.), что все это могло встретить критику как уже слишком «модернизаторские» оценки, чересчур сближающие стадияльно Восток с античностью. Тем не менее все основные моменты этой концепции остались в силе: и главной целью военных походов, будто бы «ежегодных» [Струве 1941: 175], названа «охота на людей» [Там же: 180], и на первом месте среди целей регулярной эксплуатации покоренных названа добыча рабочей силы [Там же: 178].

Любопытен в этом отношении очерк Ю. П. Францова, поскольку к заявленным им самим советско-марксистским подходам он в душе относился крайне отрицательно¹⁴. У него присутствует комбинация основных тезисов немарксистских авторов и В. В. Струве: Яхмос I продолжает борьбу с гиксосами завоеваниями в Азии, чтобы преследовать гиксосов за пределами Египта и прочно обеспечить их изгнание [Снегирев, Францов 1938: 219–220], но у войн Тутмоса I и позднейших царей цель уже совершенно иная и новая — это захват

¹⁴ «Юрий Павлович Францев был очень сложной фигурой. Египтолог с большим будущим, в молодости он загубил себя, “продавшись большевикам”, как говорил сам, и никогда не мог себе этого простить» [Грушин 1999: 213].

«огромного количества» рабов и военной добычи [Там же: 220, 223, 226]; упоминаются и «революционные движения рядовых свободных и рабов» в конце Среднего царства, подорвавшие будто бы могущество знати [Там же: 228]. Однако все эти тезисы поданы в неакцентированном виде, в противоположность вышедшему чуть ранее учебнику [Струве 1936].

Таким образом, в объяснении причин новоегипетской экспансии в литературе рассматриваемого периода доминируют более или менее умозрительные объяснения (что было неизбежным постольку, поскольку дошедшие источники доказательного материала по этому вопросу не предоставляли), причем и здесь в наименьшей степени это выражено у Б. А. Тураева, а в наибольшей — в марксистской схеме В. В. Струве, которая именно в этой части идет уже на прямой конфликт и с имеющимися данными, и просто с логикой. Характерно для этих умозрительных построений влияние общего аналогизирования с распространенными историческими моделями, не столько подкрепляемого материалом источников данного времени, сколько используемого как основа, к которой этот материал подверстывают, — в качестве такой основы служат то известные модели взаимодействия оседлого общества с недавно разорявшими его кочевниками (М. М. Хвостов, Р. Ю. Виппер), то распространенное в истории европейского Средневековья и модерна проведение активной внешней экспансии с целью разрешить внутреннее социальное напряжение и «занять» грозившие смутами вооруженные группы (Р. Ю. Виппер), то социально-экономические процессы в «классическом рабовладельческом» Риме (В. В. Струве). Историки, занимающиеся марксистской переработкой истории древнего Востока, в этом отношении мало чем отличаются от немарксистов (лишь личные особенности В. В. Струве и радикальность поставленных им задач определили то, что созданные им умозрительные схемы не просто являются домыслением к данным источников, а существенно им противоречат), и видеть здесь надо не влияние давления и социального заказа советской власти (они отвечают только за конкретную направленность некоторых из этих умозрительных схем), а общие тенденции, распространенные в историческом знании конца XIX — первой половины XX в. Разве такие «веховые» концепции того времени, как капитализм в античности (Эд. Мейер, М. Ростовцев) или архаические полисные революции Греции как результат борьбы разбогатевшей верхушки демоса с аристократией, в меньшей степени оторваны от конкретного материала источников и в меньшей степени навеяны аналогиями с европейским опытом (капитализма в первом случае и буржуазных революций XVIII–XIX вв. во втором), чем построения, по иным аналогиям заставляющие фараонов XVIII династии идти походами в Азию, чтобы отдалить от границ Египта кочевников, занять беспокойное воинство или покрыть невосполнимый за счет собственного населения дефицит эксплуатируемого труда? Таким образом, в приведенных нами примерах скорее можно видеть влияние универсальных объяснительных принципов тогдашней исторической науки, чем специфически советское явление.

На этом фоне нуждается в специальном комментировании тот факт, что степень отрыва тех или иных умозрительных построений от источников, а иногда и вступления в противоречие с ними, оказывается в пределах изученного сюжета более высокой именно в рамках работ «марксистского» направ-

ления (и вообще не выражена у Б. А. Тураева). Если преувеличение масштабов и прочности завоеваний XVIII династии в Азии, вызванное давлением общего характера большинства доступных источников, является почти одинаковым во всех прослеженных случаях (а имеющиеся различия определяются скорее индивидуальными особенностями исследователя, чем его общими историософскими концепциями), то применение умозрительных «достраиваний» материала (в какой-то мере неизбежное при любом историческом исследовании) обнаруживает гораздо больший разброс, коррелирующий именно с «марксистскими» и с немарксистскими ориентациями, и именно у носителей первых вступает уже в явное противоречие с источниками. Объяснять это, по нашему мнению, нужно не тем, что марксистская историософия как таковая в этом отношении чем-то существенно отличалась, например, от веберовской, а тем, что тот конкретный вариант марксистских интерпретаций истории древнего Востока, который оказался наиболее востребованным советским руководством: представление древности, по меньшей мере античной, как эпохи господства рабовладельческих отношений, предшествующих на лестнице линейного развития формаций феодальному Средневековью, — поневоле требовал от принимающих этот взгляд ученых применять куда более произвольные умозрения (вступающие уже в противоречие с источниками), чем предусматривалось бы общими тенденциями мировой историографии той эпохи. На деле — и это достаточно ясно следовало из массива имевшихся уже тогда данных — государство XVIII династии, ведшее азиатскую экспансию, как и ее элита, получало подавляющую часть своих средств от податной, повинностной и иной эксплуатации работников нерабского статуса, располагавших собственным имуществом и т. д., и азиатская сфера власти Египта также использовалась прежде всего как поставщик дани. Но в рамках восторжествовавшего в СССР варианта марксизма это перекликалось бы с «феодализмом» (в социально-экономическом понимании), а уподобление общественного строя Египта и древнего Востока феодализму (неоднократно появлявшееся в мировой и отечественной историографии конца XIX — XX в.) нарушало бы линейную прогрессивную последовательность формаций, ожидаемую в рамках общей марксистской историософии, где феодализм должен был бы возникнуть лишь после античности / рабовладельческой формации. Попытки же увидеть в Египте Нового царства нечто подобное «рабовладельческому общественному строю» и понимать соответствующим образом его экспансию неизбежно требовали (даже независимо от индивидуальных черт того или иного ученого) намного большего отрыва от источников, чем умозрительные схемы других специалистов, не задававшихся такими целями; между тем само распространение умозрительных схем как таковых создавало определенные предпосылки и для подобных попыток.

Источники

- ARE — Ancient records of Egypt / Ed. by J. H. Breasted: 5 vols. Chicago: Univ. Press, 1906.
Urk. IV — *Sethe K. Urkunden der 18. Dynastie*. Leipzig: Hinrichs; Berlin: Akademie-Verlag, 1906–1958.

Литература

- Авдиев 1959 — Авдиев В. И. Военная история древнего Египта. Т. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1959.
- Алмазова 2017 — Алмазова Н. С. На рубеже эпох: Лекционные курсы М. М. Хвостова по древней истории в преподавании 1900–1920-х гг. // Scripta Antiqua: Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры. Т. 6. 2017. С. 313–326.
- Алмазова 2019 — Алмазова Н. С. Единая концепция истории древности Р. Ю. Виппера в его работах дореволюционного периода // Аристей: Вестник классической филологии и античной истории = Aristeas: Philologia classica et historia antiqua. Т. 20. 2019. С. 264–287.
- Бирюков 2000 — Бирюков Б. В. «Цель вполне практическая. Только и всего». Репрессированная книга: истоки явления // Человек читающий: Homo legens — 2 / Отв. ред. Б. В. Бирюков, И. А. Бутенко. М.: Рос. ин-т культурологии, 2000. С. 87–122.
- Брэстед 1915 — Брэстед Д. Г. История Египта с древнейших времен до персидского завоевания / Пер. с англ.: В 2 т. М.: Книгоизд-во М. и С. Сабашниковых, 1915.
- Грушин 1999 — Грушин Б. А. Горький вкус не востребованности // Российская социология шестидесятых годов / Под ред. Г. С. Батыгина. М.: Изд-во Рус. христианского гуманитарного ин-та, 1999. С. 205–228.
- Виппер 1922 — Виппер Р. Ю. Древняя Европа и Восток. М.: Госиздат, 1922.
- Виппер 1925 — Виппер Р. Ю. Учебник истории. Древность. Рига: Вальтере и Рапа, 1925.
- Володихин 1997 — Володихин Д. М. «Очень старый академик»: Оригинальная философия истории Р. Ю. Виппера. М.: УРАО, 1997.
- Ильин-Томич 2016 — Ильин-Томич А. А. «Социальный переворот» в Египте в трудах В. В. Струве // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2016. № 2 (4). С. 35–46.
- Крих 2013 — Крих С. Б. Образ древности в советской историографии. М.: КРАСАНД, 2013.
- Крих 2015 — Крих С. Б. Как не написать труд всей жизни: случай академика В. В. Струве // Мир историка: Историографический сб. Вып. 10 / Отв. ред. В. П. Корзун, С. П. Бычков. Омск: Изд-во Ом[ск]. гос. ун-та, 2015. С. 241–273.
- Крих 2016а — Крих С. Б. В. В. Струве и марризм // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2016. № 2 (4). С. 47–72.
- Крих 2016б — Крих С. Б. И. М. Дьяконов против В. В. Струве: полемика на полях Шумера // Вестник древней истории. Т. 76. № 4. 2016. С. 1013–1031.
- Крих 2018 — Крих С. Б. История поражения: Н. М. Никольский в борьбе за понимание общественного строя древневосточных обществ // Восток (Oriens). 2018. № 1. С. 13–22.
- Ладынин 2016а — Ладынин И. А. Труд Манефона Севеннитского и история Египта I тыс. до н. э. в исследованиях В. В. Струве // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2016. № 2(4). С. 73–104.
- Ладынин 2016б — Ладынин И. А. Особенности ландшафта (Насколько марксистской была «советская древность»?) // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2016. № 2 (4). С. 9–32.
- Ладынин 2019а — Ладынин И. А. Концепция феодализма на древнем Востоке и работы В. В. Струве 1910-х — начала 1930-х гг. // Диалог со временем. № 69. 2019. С. 251–267.
- Ладынин 2019б — Ладынин И. А. Понятие «древний Восток» в отечественной историографии XX века // Вестник древней истории. Т. 79. № 3. 2019. С. 772–796.
- Романовский 2003 — Романовский Н. В. Первый президент Советской социологической ассоциации (к 100-летию со дня рождения Г. П. Францева) // Социологические исследования. 2003. № 9. С. 123–127.
- Снегирев, Францов 1938 — Снегирев И. Л., Францов Ю. П. Древний Египет: исторический очерк. Л.: ОГИЗ; Соцэкгиз, 1938.

- Струве 1934 — *Струве В. В.* История древнего Востока: Краткий курс. М.: ОГИЗ; Соцэк-гиз, 1934.
- Струве 1936 — *Струве В. В.* История древнего мира. Т. 1: Древний Восток / Ред. С. И. Ко-валёв. М.: Соцэкгиз, 1936.
- Струве 1941 — *Струве В. В.* История древнего Востока. Л.: ОГИЗ; Госполитиздат, 1941.
- Струве 1948 — *Струве В. В.* Б. А. Тураев — крупнейший историк древнего Востока // Вестник древней истории. 1948. № 2. С. 75–83.
- Тураев 1913 — *Тураев Б. А.* История древнего Востока: Курс лекций, читанный в СПб. Университете: В 2 ч. 2-е изд. СПб.: Безобразов и К°, 1913.
- Тураев 1922 — *Тураев Б. А.* Древний Египет. Пг.: Огни, 1922.
- Тураев 1935 — *Тураев Б. А.* История Древнего Востока. Т. 1–2. Л.: ОГИЗ; Соцэкгиз, 1935.
- Францев 1956 — Всемирная история: В 10 т. Т. 1 / Отв. ред. Ю. П. Францев. М.: Госполи-тиздат, 1956.
- Хвостов 1909 — *Хвостов М. М.* История древнего Востока. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1909.
- Хвостов 1927 — *Хвостов М. М.* История древнего Востока / Ред. Г. Пригоровский. М.; Л.: Госиздат, 1927.
- Шаров 2001 — *Шаров А. В.* Тураев Борис Александрович (1868–1920) // Историки Рос-сии: Биографии / Ред. А. А. Чернобаев. М.: РОССПЭН, 2001. С. 462–470.
- Breasted 1905 — *Breasted J. H.* A history of Egypt, from the earliest times to the Persian Con-quest. New York: Charles Scribner's Sons, 1905.
- Breasted 1931 — *Breasted J. H.* Chapters III–V // Cambridge Ancient History. Vol. 2: The Egyp-tian and Hittite Empires to 1000 BC. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1931. P. 40–108.
- Helck 1962 — *Helck W.* Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden: Harrassowitz, 1962.
- Klengel 1965–1970 — *Klengel H.* Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z. Bd. 1–3. Berlin: Akademie Verlag, 1965–1970.
- Meyer 1884–1902 — *Meyer Ed.* Geschichte des Altertums. Bd. 1–5. Stuttgart: Cotta, 1884–1902.
- Weidner 1923 — *Weidner E. F.* Politische Dokumente aus Kleinasien: Die Staatsverträge in ak-kadischer Sprache aus dem Archiv von Boghazköi. Leipzig: Heinrichs, 1923.

References

- Almazova, N. S. (2017). Na rubezhe epokh. Lektsionnye kursy M. M. Khvostova po drev-nei istorii v prepodavanii 1900–1920-kh gg. [At the turn of the eras. Lecture courses by M. M. Khvostov on ancient history in the teaching of 1900–1920s.]. *Scripta Antiqua: Vo-prosy drevnei istorii, filologii, iskusstva i material'noi kul'tury*, 6, 313–326. (In Russian).
- Almazova, N. S. (2019). Edinaia kontseptsii istorii drevnosti R. Iu. Vippera v ego rabotakh dorevoliutsionnogo perioda [R. Yu. Vipper's unified concept of the history of antiquity in his works of the pre-revolutionary period]. *Aristei: Vestnik klassicheskoi filologii i antichnoi istorii* = *Aristeas. Philologia classica et historia antiqua*, 20, 264–287. (In Russian).
- Avdiev, V. I. (1959). *Voennaia istoriia drevnego Egipta* [Military history of Ancient Egypt] (Vol. 2). Izdatel'stvo AN SSSR. (In Russian).
- Biriukov, B. V. (2000). “Tsel' vpolne prakticheskaia. Tol'ko i vsego”. Repressirovannaia kniga: istoki iavleniia [“The goal is quite practical. That's all”. The repressed book: The origins of the phenomenon]. In B. V. Biriukov, & I. A. Butenko (Eds.). *Chelovek chitaiushchii: Homo legens* — 2 (pp. 87–122). Rossiiskii institut kul'turologii. (In Russian).
- Breasted, J. H. (1905). *A history of Egypt, from the earliest times to the Persian conquest*. Charles Scribner's Sons.

- Breasted, J. H. (1931). Chapters III–V. In *Cambridge Ancient History*, (Vol. 2) *The Egyptian and Hittite Empires to 1000 BC.*, 40–108. Cambridge Univ. Press.
- Frantsev, Iu. P. (Ed.). (1956). *Vsemirnaia istoriia* [World history] (10 Vols.) (Vol. 1). Gospolitizdat. (In Russian).
- Grushin, B. A. (1999). Gor’kii vkus nevostrebovanosti [Bitter taste of lack of demand]. In G. S. Batygin (Ed.), *Rossiiskaia sotsiologiia shestidesiatykh godov* (pp. 205–228). Russkii khristianskii gumanitarnyi institut (In Russian).
- Helck, W. (1962). *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Harrassowitz. (In German).
- Il’in-Tomich, A. A. (2016). “Sotsial’nyi perevorot” v Egipte v trudakh V. V. Struve [“Social revolution” in Egypt in the works of V. V. Struve]. *Vestnik Universiteta Dmitriia Pozharskogo*, 2016(2(4)), 35–46. (In Russian).
- Khvostov, M. M. (1909). *Istoriia drevnego Vostoka* [History of the ancient East]. Tipo-litografiia Imperatorskogo universiteta. (In Russian).
- Khvostov, M. M. (1927). *Istoriia drevnego Vostoka* [History of the ancient East]. (G. Prigorovskii, Ed.). Gosizdat. (In Russian).
- Klengel, H. (1965–1970). *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z* (3 Vols.). Akademie Verlag. (In German).
- Krikh, S. B. (2013). *Obraz drevnosti v sovetskoi istoriografii* [The image of antiquity in Soviet historiography]. KRASAND. (In Russian).
- Krikh, S. B. (2015). Kak ne napisat’ trud vsei zhizni: sluchai akademika V. V. Struve [How not to write the work of a lifetime: The case of academician V.V. Struve]. In V. P. Korzun, & S. P. Bychkov (Eds.). *Mir istorika: Istoriograficheskii sbornik* (Vol. 10, pp. 241–273). Izd-vo Om. gos. un-ta. (In Russian).
- Krikh, S. B. (2016a). V. V. Struve i marrizm [V. V. Struve and Marrism]. *Vestnik Universiteta Dmitriia Pozharskogo*, 2016(2(4)), 47–72. (In Russian).
- Krikh, S. B. (2016b). I. M. D’iakonov protiv V. V. Struve: polemika na poliakh Shumera [I. M. Diakonoff against V. V. Struve: Controversy in the fields of Sumer]. *Vestnik drevnei istorii*, 76(4), 1013–1031. (In Russian).
- Krikh, S. B. (2018). Istoriia porazheniia: N. M. Nikol’skii v bor’be za ponimanie obshchestvennogo stroia drevnevostochnykh obshchestv [Story of a defeat: N. M. Nikolsky in the struggle for understanding the social structure of ancient Eastern societies]. *Vostok (Oriens)*, 2018(1), 13–22. (In Russian).
- Ladynin, I. A. (2016a). Trud Manefona Sevensnitskogo i istoriia Egipta I tys. do n. e. v issledovaniakh V. V. Struve [The work of Manetho the Sebennyte and the history of Egypt in the 1st millennium BC. in the studies of V. V. Struve]. *Vestnik Universiteta Dmitriia Pozharskogo*, 2016(2(4)), 73–104. (In Russian).
- Ladynin, I. A. (2016b). Osobennosti landshafta (Naskol’ko marksistskoi byla “sovetskaia drevnost”?) [Features of the landscape (How Marxist was “Soviet antiquity”?)]. *Vestnik Universiteta Dmitriia Pozharskogo*, 2016(2(4)), 9–32. (In Russian).
- Ladynin, I. A. (2019a). Kontseptsiiia feodalizma na drevnem Vostoke i raboty V. V. Struve 1910-kh — nachala 1930-kh gg. [The concept of feudalism in the ancient East and the work of V. V. Struve of the 1910s — early 1930s]. *Dialog so vremenem*, 69, 251–267. (In Russian).
- Ladynin, I. A. (2019b). Poniatie “drevnii Vostok” v otechestvennoi istoriografii XX veka [The concept of “Ancient East” in the national historiography of the twentieth century]. *Vestnik drevnei istorii*, 79(3), 772–796. (In Russian).
- Meyer, Ed. (1884–1902). *Geschichte des Altertums* (5 Vols.). Cotta.
- Romanovskii, N. V. (2003). Pervyi prezident Sovetskoi sotsiologicheskoi assotsiatsii (k 100-letiiu so dnia rozhdeniia G. P. Frantseva) [The first president of the Soviet Sociological Association (to the 100th anniversary of the birth of G. P. Frantsev)]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, 2003(9), 123–127. (In Russian).

- Sharov, A. V. (2001). Turaev Boris Aleksandrovich (1868–1920). In A. A. Chernobaev (Ed.). *Istoriki Rossii: Biografii* (pp. 462–470). ROSSPEN. (In Russian).
- Snegirev, I. L., Frantsov, Iu. P. (1938). *Drevnii Egipet: istoricheskii ocherk* [Ancient Egypt: A historical outline]. OGIZ; Sotsekgiz. (In Russian).
- Struve, V. V. (1934). *Istoriia drevnego Vostoka. Kratkii kurs* [History of the ancient East. A short course]. OGIZ; Sotsekgiz. (In Russian).
- Struve, V. V. (1936). *Istoriia drevnego mira* [History of the ancient world], (Vol. 1) *Drevnii Vostok* [Ancient East]. Sotsekgiz. (In Russian).
- Struve, V. V. (1941). *Istoriia drevnego Vostoka* [History of the ancient East]. OGIZ; Gospolitizdat. (In Russian).
- Struve, V. V. (1948). B. A. Turaev — krupneishii istorik drevnego Vostoka [B. A. Turaev — the greatest historian of the ancient East]. *Vestnik drevnei istorii*, 1948(2), 75–83. (In Russian).
- Turaev, B. A. (1913). *Istoriia drevnego Vostoka: Kurs lektsii, chitannyy v SPB. Universitete* [History of the Ancient East: Course of lectures given at St. Petersburg University] (2 Vols., 2nd ed.). Bezobrazov i K^o. (In Russian).
- Turaev, B. A. (1922). *Drevnii Egipet* [Ancient Egypt]. Ogni. (In Russian).
- Turaev, B. A. (1935). *Istoriia Drevnego Vostoka* [History of the ancient East] (Vols. 1–2). OGIZ; Sotsekgiz. (In Russian).
- Vipper, R. Iu. (1922). *Drevniaia Evropa i Vostok* [Ancient Europe and the East]. Gosizdat. (In Russian).
- Vipper, R. Iu. (1925). *Uchebnik istorii. Drevnost'* [A textbook of history. Antiquity]. Val'tere i Rapa. (In Russian).
- Volodikhin, D. M. (1997). "Ochen' staryi akademik": *Original'naia filosofiia istorii R. Iu. Vippera* ["A very old academician": The original philosophy of history by R. Yu. Vipper]. URAO. (In Russian).
- Weidner, E. F. (1923). *Politische Dokumente aus Kleinasien: Die Staatsvertraege in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Boghazköi*. Heinrichs. (In. German).

* * *

Информация об авторе

Александр Аркадьевич Немировский
кандидат исторических наук
старший научный сотрудник, отдел
сравнительного изучения древних
цивилизаций, Институт всеобщей
истории РАН
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр-т,
д. 32а
Тел.: + 7 (495) 954-44-32
старший научный сотрудник,
Международный центр антропологии,
Национальный исследовательский
институт «Высшая школа экономики»
Россия, 105066, Москва, Старая
Басманная ул., д. 21/4
Тел.: +7 (495) 772-95-90 *22161
✉ sidelts@inbox.ru

Information about the author

Alexander A. Nemirovsky
Cand. Sci. (History)
Senior Researcher, Department
of Comparative Study of Ancient Civilizations,
Institute of World History of the Russian
Academy of Sciences
Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt,
32a
Tel: + 7 (495) 954-44-32
Senior Researcher, International Center
of Anthropology, National Research University
Higher School of Economics
Russia, 105066, Moscow, Staraya Basmannaya
Str., 21/4
Tel.: +7 (495) 772-95-90 *22161
✉ sidelts@inbox.ru

А. С. Архипова^{abc}

ORCID: 0000-0001-8853-0003

✉ alexandra.arkhipova@gmail.com

Б. С. Пейгин^a

ORCID: 0000-0003-1493-6283

✉ bspeigin@gmail.com

^a Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)

^b Центр Вильсона (США, Вашингтон)

^c Российский государственный
гуманитарный университет (Россия, Москва)

МИНИСТЕРСТВО ПРАВДЫ: КАК РОССИЙСКОЕ ПРАВИТЕЛЬСТВО БОРЕТСЯ СО СЛУХАМИ В ЭПОХУ КОРОНАВИРУСА

Аннотация. Основная задача статьи — выяснить, как российские власти, используя, с одной стороны, фактчекинговые ресурсы, с другой — правоохранные практики, борются со слухами и «фейками» о коронавирусе в 2020–2021 гг. Чтобы узнать, что, с точки зрения властей, считается наиболее опасными слухами и «фейковыми» новостями, мы построили три базы данных: инфодемические нарративы в социальных сетях (6,2 млн репостов с 1 января 2020 по 30 апреля 2021 г.), дела о привлечении к ответственности распространителей «фейков» (240 дел с февраля 2020 г. по август 2021 г.) и разоблачения «фейков» на sogonafake.ru (194 случая). Большая часть инфодемических текстов в российских социальных сетях (65%) представляют собой антивакцинационные слухи и псевдомедицинские советы. Большинство же «фейковых текстов» (84%), которые стали предметом судебных дел и государственного фактчекинга, заявляют о возможных негативных социально-политических сценариях пандемии коронавируса и отражают недоверие к действиям государственных структур. При этом крайне популярные антивакцинационные слухи и псевдомедицинские советы, способные негативно повлиять на поведение людей, почти не привлекли внимания государственных структур. Таким образом, политика российского государства в борьбе с инфодемией оказывается ориентированной в основном на сохранение легитимности государственных институтов и общественного доверия к ним, а не на обеспечение здоровья населения.

Ключевые слова: инфодемия, коронавирус, фольклор, фактчекинг, sogonafake.ru, фейковые новости, слухи

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

Большое спасибо нашему коллеге И. Л. Беру, члену Альянса русскоязычных фактчекеров, главному редактору Проверено.Медиа за консультации, проекту «ОВД-инфо» (внесен Минюстом РФ в реестр организаций, выполняющих функции иностранного агента) за предоставленные данные, а также журналисту О. А. Мутовиной (Иркутск) за помощь в работе над статьей.

Для цитирования: Архипова А. С., Пейгин Б. С. Министерство правды: как российское правительство борется со слухами в эпоху коронавируса // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 124–150. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-124-150>.

Статья поступила в редакцию 24 мая 2021 г.

Принято к печати 22 августа 2021 г.

Shagi / Steps. Vol. 7. No. 4. 2021
Articles

A. S. Arkhipova ^{abc}

ORCID: 0000-0001-8853-0003

✉ alexandra.arkhipova@gmail.com

B. S. Peigin ^a

ORCID: 0000-0003-1493-6283

✉ bspeigin@gmail.com

^a *The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

^b *Wilson Center (USA, Washington)*

^c *Russian State University for the Humanities
(Russia, Moscow)*

MINISTRY OF TRUTH: HOW THE RUSSIAN STATE FIGHTS FAKE NEWS DURING THE COVID-19 PANDEMIC

Abstract. We research how the Russian authorities, using both fact-checking resources and law enforcement measures, have been fighting COVID-rumors and fake news during 2020–2021. To find out what the Russian government considers to be the most dangerous rumors, we built three databases: COVID-rumors in social media (6.2 million reposts from 1 January through 30 April); cases of court prosecutions against spreaders of fake news (240 cases from February, 2020 to August, 2021); and cases of debunking of “fake news” on coronafake.ru (194 cases). The majority of Russian infodemic texts in social media (65%) consists of anti-vaccination nar-

ratives and folk medicine for COVID-19. Those rumors are generally claimed to be the most socially dangerous because they can adversely influence human behavior. Meanwhile, of the fake news and rumors which became the subjects of court cases, the majority (84%) concern the possible negative socio-political scenarios of the coronavirus pandemic and express distrust of the actions of government institutions. At the same time, anti-vaccination fake news and false medical advice draw no attention from state agencies. Thus, the policy of the Russian state in the fight against the infodemic turns out to be focused mainly on preserving the legitimacy of government institutions and public confidence in them, and less on public health.

Keywords: infodemic, COVID-19, folklore, fact-checking, fake news, rumors, coronafake.ru

Acknowledgements. The article was prepared in the framework of a research grant funded by RANEPА

We are grateful to our colleague I. L. Ber, a member of the Alliance of Russian-speaking fact-checkers, editor-in-chief of Checked.Media, for consultations, to the OVD-Info project (included by the Ministry of Justice of the Russian Federation in the list of organizations performing the functions of foreign agents) for providing the data, and also to journalist O. A. Mutovina (Irkutsk) for her help in writing the article.

To cite this article: Arkhipova, A. S., & Peigin, B. S. (2021). Ministry of Truth: How the Russian state fights fake news during the COVID-19 pandemic. *Shagi / Steps*, 7(4), 124–150. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-124-150>.

Received May 24, 2021

Accepted August 22, 2021

Март 2020 года. Директор ФСБ выступает на совещании в правительстве:

— Нужно срочно вывести на патрулирование улиц Росгвардию и войска. Жесткий комендантский час, дубинки и водометы. Всем без исключений оставаться по домам. Начать облавы и задержания.

Премьер-министр:

— И это поможет нам одолеть коронавирус?

Директор ФСБ:

— Какой еще коронавирус?

Этот анекдот (имеющий прямое отношение к содержанию статьи) стал чрезвычайно популярным 30 марта 2020 г. За пять дней до этого, 25 марта, В. В. Путин объявил о режиме «нерабочих дней» (режиме самоизоляции, являющемся одним из вариантов карантинных мер). Так в Россию пришла эпидемия коронавируса, а вместе с ней и инфодемия — невероятно большая волна народных рецептов, панических предупреждений, слухов, советов и других текстов о COVID-19. Появление инфодемических нарративов вынудило государство реагировать на новое явление: 1 апреля появились

поправки к уголовному законодательству, согласно которым распространение определенных типов «фейков» стало преступлением, а 5 апреля появился аффилированный с государством фактчекинговый ресурс coronafake.ru.

Задача изучить, как российское государство борется с «фейками» и слухами, затрагивает и юридическую, и социальную сторону вопроса, и поэтому для проведения этого исследования мы — социальный антрополог и юрист — объединили свои усилия. Нас интересует, чем на самом деле является «фейк» с точки зрения правоприменителей, как устроены правоохранные практики и какие нарушения происходят в «делах о фейках», какие глубинные мотивировки заставляют представителей власти преследовать «распространителей слухов» и какие именно тексты представляются им наиболее важными и опасными.

Что считают фейками и слухами ученые, а что — правоохранители

Термин *инфодемия* был введен ВОЗ¹ в феврале 2020 г. для обозначения избыточной или неверной информации о коронавирусе (недаром он созвучен слову *эпидемия*). В течение последующего года это слово широко разошлось по миру и стало синонимом терминов *недостовверная информация*, *counter-information*, *misinformation*, *слухи* либо *фейки*.

Однако мы, изучая российскую инфодемию с января 2020 г. по настоящий момент и собрав большой корпус текстов, нередко сталкивались с ситуацией, когда тексты, распространяемые по каналам горизонтальной коммуникации, передают утверждения, которые могут оказаться и ложью, и правдой. Рассмотрим следующий пример. В Москве в марте 2020 г. от одного чата в WhatsApp к другому распространялись сообщения о том, что Москва будет закрыта на карантин и покидать дома будет нельзя. Такие сообщения представители власти называли «фейками», и их неоднократно опровергали, в том числе УМВД по Москве [Варданян 2020], угрожали штрафами за их распространение и даже завели уголовное дело [Петренко 2020]. Тем не менее 29 марта в Москве был введен режим самоизоляции: москвичи были переведены на дистанционный режим работы, могли ходить только в ближайшие магазины, ездить на общественном транспорте или личной машине два раза в неделю, получая для этого пропуска; многие учреждения, в том числе рестораны и кафе, не работали [Указ 2020]. Все эти действия в обыденном языке вполне могут быть названы карантином. Является ли в таком случае слух о грядущем карантине в Москве ложью? Строго говоря, нет. Это информация, на момент распространения официально не подтвержденная или не являющаяся официальным высказыванием властного института и распространяемая по каналам низовой коммуникации.

Исходя из этой логики, для нас объектами исследования становятся любые повторяющиеся тексты, распространяемые через неформальные каналы ком-

¹ «Мы сражаемся не только с эпидемией, мы сражаемся еще и с инфодемией», — заявил 15 февраля 2020 г. глава ВОЗ Тедрос Гебреисус [Мюнхенская конференция 2020]. Стоит оговорить, что первое значение слова *infodemics / infodemia* — это именно «переизбыток информации», однако очень быстро этот термин стал означать недостоверную информацию о болезни и ее последствиях.

муникации, где «коллективный автор» и индивидуальный распространитель допускают, что информация, изложенная в этих текстах, подлинная и нуждается в распространении. Мы будем называть их *инфодемическими нарративами*, или просто *слухами*. Самое главное в инфодемических нарративах — это не только и не сколько то, какое количество правды содержится в них, а их свойство создавать неподцензурные «сети сомнения» и тем самым противопоставлять свое знание официальной информации.

Представители власти во время борьбы с инфодемией безоговорочно называли *фейками* (реже — *слухами*) любые инфодемические нарративы (например, о карантине в Москве, см. выше), даже если эти нарративы частично или полностью соответствовали действительности. (Напомним, что термин *инфодемия*, введенный ВОЗ, изначально означал переизбыток информации, а не априори ложную информацию.) Поскольку фольклористы и часть антропологов называют *фейками* или *фейковыми новостями* (в отличие от российских правоохранителей) только те тексты, авторы которых имели интенцию сознательно ввести читателя в заблуждение [Tandoc et al. 2018], мы в этой статье отказываемся от использования слова *фейк* в качестве антропологического термина: зачастую мы не можем оценить степень сознательности лжи и поэтому употребляем это слово в кавычках, только как цитату из сообщений СМИ и аффилированных с государством фактчекинговых ресурсов.

Методология и материалы исследования: три базы данных

Чтобы оценить, какие инфодемические нарративы распространены в России и какие из них признаются общественно опасными, мы создали три базы данных, позволяющие сравнить тексты инфодемии в социальных медиа с тем, какие из них замечаются аффилированными с государством фактчекерами и правоохранительными органами. При создании баз мы использовали методы классического качественного антропологического анализа (интервьюирование пользователей соцсетей и экспертов по фактчекингу), количественную фольклористическую методику создания указателя сюжетов и корпусного анализа [Abello et al. 2012; Tangherlini, Leonard 2013; Ilyefalvi 2018], а также методы *social media listening* (мониторинга данных в социальных сетях).

Первая база данных представляет собой корпус текстов инфодемии². Мы выявляли сюжеты слухов через интервьюирование, наблюдение и качественный мониторинг соцсетей, после чего для каждого сюжета создавали поисковый запрос и через анализатор соцмедиа «Медialogия» запускали поиск по этим ключевым словам³ (подробно создание базы описано в статье [Архипова и др. 2020]). Таким образом мы видели, в каком объеме в социальных сетях репостились тексты, отвечающие поисковым запросам. Например, один из

² Над созданием базы в разное время работали сотрудники Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук РАНХиГС Н. В. Петров, Д. А. Радченко, М. В. Гаврилова, И. В. Козлова, А. А. Кирзюк, С. В. Белянин и авторы настоящего исследования.

³ Сервис «Медialogия» получает данные из порядка 1500 платформ, включая социальные сети («ВКонтакте», Facebook, Twitter и др.), YouTube, блоги, в том числе автономные, форумы, комментарии к текстам онлайн-СМИ.

самых популярных сюжетов российской инфодемии — рассказ о COVID-19 несуществующего «молодого российского врача Юры Климова, который работает в китайской больнице с вирусом Ухань», — репостился с февраля по ноябрь 2020 г. более 750 тыс. раз. (Необходимо сделать важную оговорку — конечно, не все из этих сюжетов подчинились алгоритмам поиска. Некоторые сюжеты встречаются только в слабоструктурированных текстах, и для них мы не смогли создать исчерпывающий поисковый запрос, описывающий нужный сюжет. Поэтому проценты, о которых пойдет речь в следующем разделе, отражают тенденцию в распространении слухов.)

Вторая база⁴ содержит все известные нам протоколы административных дел, уголовные дела, доследственные проверки и иные формы реагирования правоохранительных органов, связанные с распространением «заведомо недостоверной» информации о коронавирусе в России⁵. Эти материалы мы обобщенно называем прецедентами правоохранительного реагирования. С февраля 2020 г. по октябрь 2021 г. мы нашли 240 прецедентов реагирования, и это число сопоставимо с общим количеством «дел о фейках» в России: по данным РБК, в течение 2020 г. за «фейки» в связи с коронавирусной темой было возбуждено 37 уголовных дел и в период с 1 марта по 1 декабря 2020 г. составлено 456 административных протоколов [С начала года 2020].

Собранные прецеденты реагирования классифицировались по ряду критериев — времени возбуждения дела, юридической квалификации, социальному статусу виновного (если эти данные были известны), а инфодемические нарративы, распространение которых стало поводом к реагированию, — по сюжетным группам, выделенным в общей базе инфодемических нарративов (см. выше). Содержание этих нарративов в подавляющем большинстве случаев (233 из 240) указывалось в открытом источнике, что позволило проводить такую классификацию.

Третья база⁶, задействованная в нашем исследовании, включает 194 «фейка», опровергавшихся с 5 апреля 2020 г. по 10 марта 2021 г. порталом *soonafake.ru* и его Telegram-каналом «Фейки о коронавирусе». Собранные данные были также категоризированы по территориям, группам сюжетов, источникам опровержения и другим параметрам.

Распространение инфодемических нарративов о коронавирусе в социальных сетях

Объем инфодемии в России чрезвычайно велик — нашей группой в российских социальных сетях было зафиксировано 307 сюжетов инфодемических нарративов, суммарный объем которых превышает 6 млн репостов в период с 1 января 2020 г. по 30 апреля 2021 г. Мониторинг социальных сетей, проведен-

⁴ Над базой работали научный сотрудник Лаборатории фольклористики РАНХиГС И. В. Козлова и авторы настоящей статьи.

⁵ Источниками базы стали данные, собранные Международной правозащитной группой «Агора» [Селезнев 2020] и проектом «ОВД-Инфо» (внесен Минюстом РФ в реестр организаций, выполняющих функции иностранного агента), а также упоминания о таких прецедентах в открытых источниках (СМИ и пресс-релизах МВД), собранные авторами исследования.

⁶ Создана Б. С. Пейгиным.

ный нашей группой, выявил инфодемические нарративы самого разного типа: фабрики бумажных документов (например, приказ С. К. Шойгу о введении комендантского часа в Москве), рассылки в мессенджерах «свидетельств очевидцев» (например, «очевидец» рассказывает, как металлодетектор в аэропорту определяет вакцинированных, потому что в вакцине содержатся тяжелые металлы), рецепты «народных» лекарств от коронавируса, средств профилактики болезни (например, рекомендация дышать парами водки, чтобы защититься от ковида), объяснения, почему нельзя носить маски (например, в них живут микрочерви), религиозные откровения («Богородица сказала ставить маслом крест на двери»), панические предупреждения о готовящихся социально-политических изменениях (например, о штрафах за шутки о коронавирусе) и мн. др.

По содержанию эти сюжеты, связанные с коронавирусом и его последствиями, можно разделить на восемь основных содержательных групп (табл. 2, 3).

Самую значительную группу инфодемических нарративов в социальных сетях составляют сюжеты о вакцине и вакцинации (41%). Сюда включаются все тексты, повествующие о той или иной опасности вакцин (о том, что они вызывают бесплодие, содержат тяжелые металлы или чипы, и т. п.). Всего в этой группе сейчас более ста сюжетов; постоянно появляются всё новые и новые сюжеты.

На втором месте по популярности находятся инфодемические нарративы о медицине и лечении (24%), которые включают все тексты о методах или способах излечения от коронавируса или его диагностики, а также инструкции религиозного типа по защите от заболевания. Например, к этой группе относятся советы лечиться с помощью настоя из имбиря, напитка из соды с лимоном и т. д.

Тексты о происхождении и способах распространения вируса находятся на третьем месте по распространенности (15%). К этой группе относятся известные тексты о заражении через сети 5G, а также слухи о том, что агентом заражения вирусом являются представители власти и что они инфицируют простых людей (например, с вертолетов). Эти слухи были очень распространены весной и летом 2020 г., и за них несколько раз штрафовали людей [СК 2020b].

На четвертом месте (10%) находятся тексты, посвященные взаимодействию человека и государства в эпоху пандемии: в них говорится о замалчивании проблем (нехватка средств индивидуальной защиты, отключение ИВЛ из-за перебоев с электричеством, отсутствие выплат врачам и т. д.). А на пятом месте (4%) — близкие по теме слухи о том, что представители власти либо стараются создать видимость несуществующей эпидемии, либо, наоборот, скрывают подлинное количество зараженных и умерших (группа «Искажение информации и манипуляция со статистикой о коронавирусе»).

Мы хотим еще раз напомнить, что считаем инфодемическим нарративом не априори ложное сообщение, а то, что распространяется по вернакулярным сетям коммуникации и имеет установку на достоверность. Многие сообщения из последних двух тематических групп разбирались в независимых СМИ (по крайней мере частично) и отчасти подтверждались.

Маски, перчатки и другие средства защиты (например, антисептики) вызывают постоянное раздражение российских граждан, и неудивительно, что есть ряд устойчивых инфодемических нарративов (4%), рассказывающих, почему средства защиты не нужны или используются неправильно. Тестирование на наличие коронавируса и меры социального дистанцирования оказались меньше всего востребованы в инфодемических нарративах — суммарно они набрали чуть больше 2%.

Разные темы слухов были востребованы по-разному на протяжении развития пандемии. На начальном этапе среди текстов инфодемии доминировали псевдомедицинские слухи и советы, а позднее, по мере появления вакцин, — антивакцинационные нарративы. В совокупности эти две группы сюжетов составляют большинство в корпусе текстов инфодемии (65%).

Преобладание псевдомедицинских советов в начале пандемии в России — не уникальный случай. Группа итальянских исследователей опубликовала исследование (препринт вышел 10 марта 2020 г.), в котором проанализировала распространение инфодемии о коронавирусе (8 млн видеороликов, постов и репостов) в Инстаграме, Твиттере и YouTube за январь — февраль 2020 г. Среди всей информации о вирусе и эпидемии, распространяемой в англоязычных социальных сетях, советы по защите от опасности, в том числе псевдомедицинские, оказываются в топ-5 по популярности, а самое большое количество любителей медицинских советов и народных рецептов обитало в англоязычном Инстаграме [Cinelli et al. 2020].

Советы по применению имбиря и чеснока против коронавируса не так безобидны, как кажутся. Российские граждане в 2020-м, «пандемийном» году получали из разных источников самые разные инструкции. Исходя из официальных эпидемиологических рекомендаций, необходимо мыть руки и соблюдать дистанцию в полтора метра, — а рассылки в мессенджерах предлагали рекомендации «израильских врачей» пить больше водки или мазаться чесноком. Веер таких советов дезориентирует человека и мешает ему принять верное решение. За год до эпидемии, в 2019 г., специалисты по эпидемиологическому моделированию Джули Брейнард и Пол Хантер установили, что во время локальных эпидемий люди плохо реагируют на медицинскую пропаганду и намного лучше — на псевдомедицинские советы, которые получают из своего окружения, причем такое поведение не зависит от уровня образования, пола и возраста. Ими была построена математическая модель, имитирующая «заражение» псевдомедицинскими советами, как если бы это было инфекционное заболевание. В этой модели риск заражения для всей популяции резко возрастал, если большинство прислушивалась к псевдомедицинским советам [Brainard, Hunter 2019].

Одна из причин подобных следований простым рецептам — когнитивное искажение, называемое «иллюзией объяснительной глубины». Человеку, далекому от науки, сложно представить себе, как устроена мутация вирусов и как они переходят от животного к человеку, а потом от человека к человеку. Он не знает, чего именно он не знает, чтобы адекватно воспринять медицинскую и биологическую информацию, но в результате этого незнания ему кажется, что он хорошо понимает, как устроена пандемия коронавируса. Это когнитивное искажение ведет к упрощению научных сведений и созданию иллюзии понимания истоков и особенности болезни. Как следствие, вечные фольклорные

сюжеты оказываются в одном ряду с официальной медицинской информацией [Rozenblit, Keil 2002].

Темпы вакцинации в России остаются весьма низкими — на 19 сентября 2021 г. привито только 28% населения⁷ — и это гораздо ниже, чем в странах Западной Европы и Северной Америки. Так, в США к 17 сентября 2021 г. были полностью вакцинированы 54% населения⁸. Нежелание вакцинироваться высказывало больше половины респондентов в социологических опросах: в мае 2021 г. доля тех, кто не был готов вакцинироваться, достигла 62% [Левада 2021а]* и на протяжении всего лета 2021 г. держалось на этом уровне, слегка уменьшившись к августу (до 55%) благодаря увеличению количества вакцинированных [Левада 2021b; 2021c]*. Более того: сравнительные социологические исследования показывают, что Россия — одна из стран — лидеров по количеству не желающих вакцинироваться. Специалисты по медицинской социологии в июне 2020 г. опросили 13 429 респондентов в 19 странах — они интересовались не только готовностью людей вакцинироваться, но и тем, как они следуют медицинским рекомендациям и рекомендациям работодателей [Lazarus et al. 2021]. Среди 19 стран Россия обнаружила самую высокую пропорцию негативных ответов на вопрос о готовности вакцинироваться (278 из 680 респондентов — 40,9%) и самую низкую пропорцию респондентов (среди опрошенных из других стран), которые готовы вакцинироваться после рекомендации работодателя (184 из 680 — 27,1%). Похожие результаты показаны в статье [Solís Arce et al. 2021].

Неудивительно, что на этом фоне с октября 2020 г. по настоящий момент активно набирают силу антивакцинационные инфодемические тексты, причем не только в нашей стране, но и в англоязычном сегменте социальных медиа [Islam et al. 2021]. Они могут оказывать влияние на людей и поддерживать сомнения в отношении вакцины [Freeman et al. 2020]. Согласно исследованию немецких психологов Пиа Ламберти и Роланда Имхоффа, тексты, «доказывающие», что коронавирус — это выдумка фармкомпаний, а вакцина убивает людей, в социальном смысле гораздо опаснее, например, представлений о том, что это биологическое оружие, потому что «отрицающие» представления, утверждающие, что опасности нет, провоцируют отказ от мер по медицинской защите населения [Imhoff, Lamberty 2020].

Итак, большинство текстов (65% репостов) и больше половины сюжетов в российских соцсетях посвящены борьбе с вирусом (как на самом деле надо правильно лечиться) и неприятию вакцинации (что представляют собой вакцины, как с ними надо бороться). И именно эти слухи оказываются наиболее опасными в социальном отношении и играют свою роль в ослаблении темпов вакцинации. Именно такие слухи можно считать «эпистемической неудачей», или «ложными сообщениями с точки зрения [эволюционной] приспособленности [людей]» [Буайе 2019: 89]. Другими словами, они не сообщают «полезной» информации (т. е. той, которая поможет выжить, а не умереть): чеснок,

⁷ См. статистику на сайте: <https://gogov.ru/articles/covid-v-stats>.

⁸ См. счетчик на сайте: <https://www.nytimes.com/interactive/2020/us/covid-19-vaccine-doses.html>.

* Здесь и далее астериском отмечаются ссылки на тексты, созданные организациями, которые внесены Минюстом РФ в реестр организаций, выполняющих функции иностранного агента.

сода и имбирь не спасут от заражения, а уверенность в том, что вакцина вызывает рак, повышает риск заразиться коронавирусом.

Стоило бы ожидать, что правоохранители в своей борьбе с «фейками» будут обращать внимание именно на такие эпистемически ложные сообщения. Однако этого не случилось. Мало того: «фейками» стали считать совсем другие тексты.

Борьба со слухами и «фейками» до 2020 г. и в 2020 г.

Преследование за распространение слухов не является новым в истории России. С 1930-х годов одним из инструментов политических репрессий была статья 58-10 УК РСФСР («антисоветская агитации и пропаганда»), по которой люди привлекались к ответственности в том числе за распространение слухов и анекдотов: во время Большого террора по этой статье были сосланы в лагеря сотни тысяч людей. Отдельным объектом внимания слухи стали в военное время. Указ Президиума Верховного Совета СССР от 6 июля 1941 г. устанавливал уголовную ответственность за распространение в военное время «ложных слухов, возбуждающих тревогу среди населения», т. е. информации, не соответствующей официальным сводкам.

Эти законы перестали применяться с исчезновением СССР. В действующем Кодексе об административных правонарушениях есть статья о «злоупотреблении свободой массовой информации» (ст. 13.15 КоАП), однако привлекать по ней к ответственности именно за распространение «фейков» начали с марта 2019 г., когда она была дополнена тремя новыми частями (9–11), которые в обиходе получили название «закона о фейках». При обсуждении поправок в КоАП в 2019 г. указывалось, что одной из причин их внесения стали слухи о большом количестве погибших при пожаре в ТЦ «Зимняя вишня» в Кемерове, которые привели к массовым протестам в 2018 г. Представители власти обвиняли распространителей фейковых новостей в нагнетании паники [Принятие 2019].

Этим законом устанавливалась ответственность за распространение заведомо недостоверной «общественно значимой информации». Существенной особенностью новых норм было отсутствие исчерпывающего перечня того, что может быть сочтено «общественно значимой информацией», поэтому под их действие могут попадать, как мы увидим ниже, практически любые высказывания.

До пандемии коронавируса эти новые нормы применялись сравнительно редко. Эпидемия COVID-19 и развившаяся в связи с ней инфодемия открыли качественно новый этап в развитии в России репрессивного законодательства о «фейках».

25 марта 2020 г. президент В. В. Путин объявляет режим самоизоляции. 1 апреля 2020 г. Уголовный кодекс РФ был дополнен статьями 207.1 («Публичное распространение заведомо ложной информации об обстоятельствах, представляющих угрозу жизни и безопасности граждан») и 207.2 («Публичное распространение заведомо ложной общественно значимой информации, повлекшее тяжкие последствия»). 30 марта премьер-министр М. В. Мишустин подписывает постановление о создании Коммуникативного центра, одной из задач которого является борьба с «недостоверной информацией» [Правительство 2020]. Судя по этим мерам, ожидалось появление массовой паники, спровоцированное слухами.

Борьба с «фейками» проходила по трем направлениям. Во-первых, начали выборочно блокировать ресурсы, распространяющие «фейки»⁹, — как правило, видеоролики на YouTube. Во-вторых, начали создаваться аффилированные с государством фактчекинговые ресурсы, которые должны были разоблачать «фейки». Как мы узнаем дальше, процесс разоблачения на этих каналах происходил не очень успешно, а сами каналы популярностью не пользовались. И, в-третьих, людей начали активно привлекать к ответственности — распространителей «фейков» регулярно наказывали штрафами¹⁰, а также в ряде случаев принуждали к публичному принесению извинений.

Социология «дел о фейках»

В нашей базе данных 240 «дел о фейках», и это позволяет показать социологическое и хронологическое измерение репрессивных мер против распространителей «фейков».

Исходя из смысла российского «закона о фейках» (и административного, и уголовного), ответственность наступает за распространение заведомо недостоверной информации, т. е. такой, ложность которой лицу достоверно и заранее известна. Однако в части исследованных нами дел основанием ответственности становился пересказ услышанных где-либо слухов, не соответствующих официальной информации (как в примере выше). Например, женщина услышала от своей знакомой, что в больнице врачи заболели коронавирусом (или на кладбище тайно роют дополнительные могилы) и предупреждает в рабочей рассылке коллег, чтобы они были осторожнее¹¹. Фольклористы прекрасно знакомы с подобными паническими предупреждениями от «друга моего друга» — это и есть классический современный фольклор. Большинство выявленных нами в административных и уголовных делах инфодемических нарративов касаются самых обыденных аспектов эпидемии — нехватки масок, количества заболевших и т. д., а «экзотические», конспирологические теории, которые постоянно можно встретить устно или в соцсетях, встречаются в протоколах сравнительно редко.

Первое дело в нашей базе — это извинение за сообщение в Инстаграме («Минздравом издан указ, потому что, говорят, вирусы в России распространились. Тут невообразимое творится. В инфекционной [больнице] дети уже в коридорах лежат»), принесенное жителем Чечни в начале февраля 2020 г. [Житель Чечни 2020]. Но большинство наказаний за «фейки» последовало весной 2020 г: на март 2020 г. приходится 8% дел, на апрель 2020 г. — уже 52%, на май — 17%, а начиная с лета 2020 г. до настоящего момента количе-

⁹ По данным «Russia Today», с 1 января по 4 июня 2020 г. органы прокуратуры направили в Роскомнадзор 180 требований об ограничении доступа к видео- и аудиороликам, в том числе 120 — в связи с размещением «фейков», а за весь 2019 г. — 134 требования, из них 12 в связи с публикацией «фейков» [Генпрокуратура 2020].

¹⁰ Санкция ст. 13.15 КоАП не предусматривает для физических лиц иных наказаний, кроме штрафа. Санкция же уголовной статьи (207.1 УК РФ) носит альтернативный характер и предусматривает, кроме штрафа, наказания в виде обязательных работ, исправительных работ или ограничения свободы.

¹¹ Именно невозможность доказать, что распространитель знал, что это ложь, в некоторых случаях становилась основанием для прекращения дела [Селезнев 2020].

ство дел постепенно снижается. Однако сейчас, летом — осенью 2021 г., когда мы дописываем эти строки, стали снова заводиться дела — против слухов о вакцинации. Например, в июле 2021 г. житель Новосибирской области оставил комментарий в посте соцсети «ВКонтакте»: «Зачем сертификат, если человек после ее труп» и получил за это немаленький штраф [Житель Искитима 2021].

Особой гендерной специфики в «делах о фейках» нет. Тем не менее мужчины оказываются фигурантами таких дел на 12% чаще, чем женщины (57% и 43% соответственно). Это интересно, учитывая тот факт, что, по данным Росстата, на 2020 г. среди населения Российской Федерации 54% составляют женщины, а 46% — мужчины. Скорее всего, небольшой гендерный дисбаланс в применении репрессивных мер «за фейки» связано с тем, что в России административные и уголовные наказания к женщинам вообще применяют реже.

Кроме того, считается, что «законы о фейках» применяются в основном по отношению к журналистам, но это не так. Действительно, эти законы начали активно применяться против публикаций в независимых СМИ (9% дел) и местных активистов (16% случаев в нашей базе), которые обсуждали неудобные темы, а также против медицинских работников (4%), которые выступали с публичными обращениями, сообщая, например, о нехватке мест в больницах или о их неготовности принять больных с коронавирусом. Чуть больше половины наказанных — это обычные пользователи соцмедиа, оштрафованные, например, за твит о том, что в больнице некоего города скрывают количество госпитализированных с диагнозом «коронавирус» (59,4%). Также по этой статье преследуются политические и религиозные активисты, например, известный в ультраправых кругах настоятель Среднеуральского женского монастыря в честь иконы Пресвятой Богородицы «Спорительница хлебов» схиигумен Сергей (Романов), называвший пандемию COVID-19 поводом для «чипирования» людей, призывавший игнорировать запрет на посещение храмов (в числе других общественных мест) и вступивший в этой связи в конфликт с властями [Маслов 2020].

В то же время многие лояльные к власти селебрити и медиаперсоны, такие как телеведущая Виктория Боня, теннисист Марат Сафин, режиссер Никита Михалков, публично распространявшие конспирологические теории о коронавирусе, ни разу не были за это наказаны. Хотя ни нормы КоАП, ни уголовный закон в этой части не действуют ретроспективно¹², их высказывания имели место уже после вступления в силу поправок в законодательство «о фейках» и должны были подпасть под действие закона.

Мы довольно хорошо представляем, как инфодемические нарративы распространились и распространялись в социальных сетях. Это прежде всего два наиболее популярных соцмедиа: «ВКонтакте» (30,5% репостов нарративов) и «Одноклассники» (35,5%) [Архипова и др. 2020]. Однако правоохранительные органы реагируют на «фейки», размещенные в основном во «ВКонтакте» (24,5% дел, см. табл. 1), практически полностью игнорируя «Одноклассники». Этому, видимо, способствует тот факт, что администрация сети охотно предоставляет полиции и Следственному комитету данные о пользователях. В зоне риска также отправка аудиосообщений в WhatsApp (8% известных случаев, а неназванный мессенджер еще в 6,6% случаях — тоже, скорее всего, WhatsApp).

¹² Согласно принципу «закон обратной силы не имеет».

Кроме мониторинга соцсетей и сотрудничества с некоторыми онлайн-платформами, полиция явно расследует дела «по доносам», когда пользователи предъявляют в полицию скрины полученных в мессенджере сообщений.

Отметим, что, хотя инфодемические нарративы активно распространяются также в виде поддельных документов — в онлайн-пространстве (ср., например, фальшивый указ Шойгу о закрытии Москвы на карантин, который активно рассылали в марте 2020 г.) и в офлайн-пространстве (в виде листовок на столбах и лифтах). Тем не менее, как мы видим из данных табл. 1¹³, правоохранительные органы практически не обращают внимание на такие случаи.

Таблица 1. Какие источники «фейков» привлекают внимание правоохранительных органов (в % к 212 «делам о фейках»)

Table 1. Which sources of “fake news” attract the attention of law enforcement agencies (as a percentage to 212 cases)

Платформа или источник	Количество дел	%
неустановленная соцсеть	54	25,5%
«ВКонтакте»	52	24,5%
электронные СМИ	20	9,4%
WhatsApp	17	8%
неустановленный мессенджер	14	6,6%
Telegram	10	4,7%
Instagram	8	3,8%
Twitter	7	3,3%
Facebook	5	2,4%
неустановленный видеохостинг	5	2,4%
YouTube	4	1,9%
Viber	3	1,4%
печатные СМИ	3	1,4%
«Одноклассники»	2	0,9%
TikTok	2	0,9%
радио	2	0,9%
блоги	1	0,5%
публичные выступления	1	0,5%
листовки	1	0,5%
фабрикат документа	1	0,5%

¹³ В 24 случаях из 235 мы не знаем точный канал распространения, так как органы МВД в своих пресс-релизах используют конструкции вида «разместил в паблике в популярной соцсети».

«Но лучше перебдеть, чем недобдеть»: создание «низового контроля» и борьба правоохранителей с ним

В апреле 2020 г. некая женщина написала в группу в Viber, состоящую из ста участников, сообщение о появлении неучтенных больных и была за это оштрафована. Это краткое изложение дела, оказавшегося в нашем распоряжении¹⁴. Мы детально разберем этот случай, чтобы показать, почему такой ничтожный проступок стал поводом для долгого и серьезного разбирательства.

Вот сообщение, которое написала Н.:

Девочки мои дорогие! МАМЫ! Я без всяких длинных текстов просто Вас умоляю <...> поберегите себя!!! Не работайте <...> ни одни деньги вам потом не помогут! У <...> главврача М. подтвердился сегодня диагноз! Посидите дома, почитайте книжки, сделайте генералку <...> Хорошо если нас не коснется так, как Европу. Но лучше перебдеть, чем недобдеть [Материалы 2020. Л. 8]¹⁵.

По сути, это — паническое предупреждение о враче, который заболел и опасен для окружающих. Оно принадлежит к группе инфодемических нарративов «Недостаточные, избыточные или неверные действия властей», потому что врачи, которые должны соблюдать новый общественный договор — нормы безопасности — и выполнять медицинские протоколы, их нарушают и заражают окружающих (из материалов дела следует, что «заболевший» главврач ходил на работу и поэтому будто бы был опасен).

Таких советов в марте — апреле 2020 г. было очень много, и они составляют содержательное большинство и в «делах о фейках». В них вместе с призывами не верить врачам /властям (тексты выглядят примерно так: «в нашей больнице зараженных гораздо больше, будьте осторожны») встречаются утверждения, что рассчитывать можно только на себя (например, «власти не дают СИЗ медикам, шейте их сами»). Перед нами создание рядовыми гражданами мира тотального недоверия властным институтам; мира, в котором можно спастись только через создание сети «низового контроля» над происходящим с помощью слухов (ср. [Thomas 2007]).

Это подтверждается и социологическими данными: во время опроса, проведенного 27–39 марта 2020 г., большинство респондентов сказали, что в ситуации эпидемии можно полагаться только на себя и на коллективную ответственность, а не на государство [Степанцов, Вилейкис 2020]. Такие советы об опасности, исходящей от окружающих, представляют собой реализацию низового контроля, попытку спастись самим, ибо российские граждане привыкли жить по принципу «спасение утопающих — дело рук самих утопающих». Конечно, они вызывают беспокойство, но одновременно повышают ответственность граждан за свое здоровье и уменьшают их риск заболеть.

Обратим внимание на то, что с точки зрения медицинской безопасности совет сидеть дома, данный Н. «девочкам» в группе в Viber, в начале пандемии

¹⁴ Снятие копии было произведено фигурантом дела, с разрешения которого оно было нами исследовано.

¹⁵ Орфография и пунктуация источника сохранены.

как раз работает на защиту людей от заражения коронавирусом и не представляет медицинской опасности. Тем не менее создатели протокола увидели в сообщении Н. совсем другие смыслы. Само правонарушение было описано в протоколе следующим образом:

[Фигурант дела Н.] в помещении аптеки <...> услышала от посетительницы аптеки информацию о том, что главному врачу [наименование больницы] М. поставлен диагноз — коронавирусная инфекция, вызванная 2019-нCoV. После гражданка Н. пришла домой <...> и, испугавшись, не думая о последствиях, не уточняя указанную информацию в официальных источниках, предполагая, что информация является заведомо недостоверной, сочла информацию общественно значимой, и <...> на своем мобильном телефоне набрала текстовое сообщение [Материалы 2020. Л. 6–7].

По их мнению, разосланное Н. сообщение создало «угрозу массового нарушения общественного порядка и общественной безопасности, угрозу массовой паники и страха заражения коронавирусной инфекцией среди населения, <...> ажиотажа у населения, активной скупки товаров <...>, подрыв доверия к органам власти, в части достоверности информации, касающейся коронавирусной инфекции, предоставляемой населению по средствам массовой информации» [Там же. Л. 9], в связи с чем в действиях Н. был усмотрен состав административного правонарушения.

Обратим внимание на фразу «предполагая, что информация является заведомо недостоверной», которая выглядит внутренне противоречивой. По сути, не было доказано, что Н. знала заранее о том, что главврач М. не был болен. Однако именно через это противоречие достигается возможность привлечь лицо к ответственности тогда, когда распространенная им информация не является заведомо недостоверной. Следуя букве закона, заведомый характер такого знания является необходимым условием наступления ответственности. Обойдя это требование, можно расширительно толковать закон, что в данном случае и происходит.

Наконец, в протоколе обращается внимание, что Н. написала свое сообщение, «не уточняя указанную информацию в официальных источниках». Это утверждение из протокола перемещается и в судебное решение:

Н. совершила административное правонарушение в период сложившейся в целом по Российской Федерации неблагоприятной эпидемиологической обстановки и психоэмоционального напряжения в обществе, не удостоверившись из официальных источников в правдивости полученных ею сведений [Там же. Л. 84].

Таким образом, обязанность не распространять заведомо недостоверную информацию становится равна обязанности проверять ее достоверность в официальных источниках, а сами эти официальные источники наделяются квантором достоверности. При этом легального определения официальных источников вообще или в связи с пандемией в российском законодательстве нет.

Исходя из разбора этого дела, становится понятно, что поводом к привлечению к ответственности по «законам о фейках» становятся не только высказывания, компрометирующие социальные или политические институты, но и поведение субъекта — на него возлагается обязанность соотносить свое частное высказывание с официальной позицией или публикацией в социальных медиа.

Какие «фейки» самые опасные для правоохранителей?

Выше мы уже писали о том, какие тематические группы сюжетов о коронавирусе в соцсетях наиболее популярны: с очень большим отрывом лидируют антивакционные и псевдомедицинские истории. Они же являются «эпистемической неудачей» и представляют общественную опасность. Логично было бы ожидать, что именно такие слухи чаще всего будут оказываться в фокусе внимания правоохранителей. Но так не происходит. Например, один из самых популярных коронавирусных сюжетов — «чипирование» людей Биллом Гейтсом через вакцину — должен был бы фигурировать в делах о «фейках» хотя бы потому, что он чрезвычайно популярен и действительно является ложью, но он не встретился ни разу.

Проанализировав содержание «фейков», мы выделили 233¹⁶ инфодемических нарратива, которые оказались в поле зрения правоохранителей, и разделили их на те же самые восемь тематических групп (табл. 2).

Таблица 2. Типы сюжетов, встречаемых в «делах о фейках»
Table 2. Types of “fake news” prosecuted in courts

Тема	Основные сюжеты и их количество	Количество дел, содержащих эти сюжеты	Пример
Недостаточные, избыточные или неправильные действия властей	Невыполнение медпротоколов медработниками и чиновниками; невыплата медработникам надбавок, нехватка средств индивидуальной защиты, аппаратов ИВЛ, введение режима чрезвычайной ситуации, пропусков, перекрытие дорог; ограничение гражданских прав, введение войск и т. д.	78,4%	«В посте говорилось о том, что местному жителю, якобы, незаконно выписали штраф за то, что он вышел на соседнюю улицу, чтобы помочь другу в огороде» [Багдадян 2020].

¹⁶ Про два случая мы ничего не знаем, поскольку из открытых источников нам не удалось установить содержание слухов.

Вакцинация	Вакцина приводит к смерти или страшным последствиям для здоровья, вызывает бесплодие; под видом вакцинации происходит «чипирование»; вакцинация — это геноцид трудовых мигрантов и т. д.	7,3%	«В одной из костромских ВК-групп появилось сообщение о том, что житель поселка Кологрив Костромской области будто бы умер сразу после того, как ему была сделана прививка антиковидной вакциной “Спутник V”» [Сообщение 2021]. (Кологрив является городом. — <i>Примеч. ред.</i>)
Происхождение и распространение коронавируса	Вирус создан искусственно; вирус распыляется с вертолетов и т. д.	6,4%	Рассылка сообщений «о распылении коронавирусной инфекции вертолетами над городом Буйнакском, из-за чего заболели и погибли люди» [В Дагестане 2020]*.
Искажение информации и манипуляции со статистикой о коронавирусе	Манипуляция со статистикой; сокрытие данных о заболевших или умерших.	6%	«“Сегодня мой дядя сообщил что 400 человек перевели из Кемерово в Новокузнецк с коронавирусом. Попросила снять на видео, по закону за это 7 лет дают. ТАК ЧТО ОН БОИТСЯ. Если кто что знает пишите правду по новостям не скажут”, — написала женщина в группе “ВКонтакте”» [За публикацию 2020]*.
Тестирование	Тесты заражены коронавирусом или предназначены для манипуляции со статистикой.	1%	«...к ним пришли зараженные тесты. Потом заставят пройти повторный тест, а он уже покажет наличие вируса. Так вирус подтвердится. В обязательном порядке будут ставить прививки. А то есть, это уже означает смерть медленного действия...» [Жительницу 2020].
Средства и способы защиты (маски, перчатки, антисептики, дезинфекция)	Средства и способы защиты на самом деле представляют опасность: маски заразны, а их ношение учит бездумному подчинению, перчатки вызывают болезни, антисептики ядовиты, а дезинфицирующее средство, которое распыляют с вертолета, вредно для людей.	0,9%	«Сегодня в 23.00 и до 5.00 утра, вертолёты будут распылять лекарства для дезинфекции, окна и балконы должны быть закрыты» [Блогеры 2020].

Медицина и лечение	Отсутствуют в «делах о фейках».	0%	—
Карантин и социальная дистанция	Отсутствуют в «делах о фейках».	0%	—

Как мы видим, процентное соотношение тематических групп в «делах о фейках» совершенно иное, чем в инфодемических нарративах, распространенных в соцсетях. Правоохранительные органы совсем не реагировали на группу слухов о медицине и лечении, представляющих медицинскую опасность (0% случаев), и слабо реагировали на тех, кто рассказывал собственные версии о происхождении коронавируса (6,4%). Весьма слабо правоохранителей интересовали антивакцинационные слухи: на них стали обращать внимание только совсем недавно, летом 2021 г. (7,3%). Подавляющее большинство инфодемических нарративов, которые потребовали наказания, — 78,4% — представляли собой утверждения о том, что власти недостаточно, избыточно или просто неверно реагируют на эпидемию, не выполняют свои обязательства (не выплачивают надбавки врачам) или не соблюдают эпидемиологические требования (не предоставляют средства индивидуальной защиты).

Другими словами, преследуются не те нарративы, которые могут оказаться опасными для здоровья или безопасности граждан, а те, что угрожают стабильности государства и доверию к конкретным властным институтам, поэтому большинство текстов, привлечших внимание правоохранительных органов, содержат критические высказывания о деятельности конкретных структур: например, число умерших и зараженных скрывают не вообще, а в определенном «учреждении» в Крылатском, войска из-за пандемии вводятся не вообще в России, а именно в городе Волхове [СК 2020a]*.

Внесудебное наказание за «фейк»: извинение «на камеру» как ритуал вины и позора

В современной правоохранительной практике в разных регионах России с середины 2010-х годов используется принесение извинений под запись на камеру в качестве квазиправовой, суррогатной меры наказания; до 2020 г. она применялась довольно редко. Начиная с февраля 2020 г., помимо административного наказания, к виновным в создании и распространении «фейков» начали последовательно и широко применять эту новую для России меру квазисудебного реагирования. Распространителей «фейковых сообщений» заставляют извиняться под запись на камеру, причем иногда этого добиваются хитростью (мы достоверно знаем по крайней мере о 26 таких случаях). Видеоролики с извинениями выкладывались на сайте МВД, и по крайней мере в семи случаях точно известно, что они транслировались по местному телевидению. Более того — на основе пресс-релизов МВД местная пресса писала статьи о печальной судьбе распространителей «фейков», призывая граждан «не поступать как N.». Например, фигурантку одного дела, о котором идет речь в предыдущем разделе, не только оштрафовали,

но и обманом вынудили извиниться под видеозапись, после чего ролик показали в СМИ [Мутовина 2021].

Вопрос, который нас интересует в этом разделе, — что это за мера дополнительного наказания и почему она стала применяться сейчас?

Публичное извинение, да еще «на камеру» — это один из вариантов ритуалов вины и позора: человек, обвиненный в нарушении социальных норм, подвергается публичному шельмованию. Такие ритуалы становятся актуальными в случае социального и политического напряжения, когда существующие социальные нормы подвергаются сомнению и их приходится таким образом поддерживать. Именно поэтому они популярны в ситуации социальных катастроф, например, во время российско-украинского конфликта 2014 г. подобные практики применяли обе стороны [Титков 2016].

Из изучения этих случаев становится понятно, что правоохранителям не хватает правового наказания, и поэтому они прибегают к наказанию морально-этическому. Это странное стремление — прямое следствие того, что современная политическая структура в России стремится быть «патриархальной»¹⁷. Социологи Лорен Тевено и Люк Болтански сказали бы, что это стремление к «домашнему (или патриархальному) граду» — к воспроизведению социальных отношений вокруг себя в модели семьи, которая возглавляется строгим и контролирующим все и вся родителем: «В этой модели отдельного человека нельзя представить вне его принадлежности к тому или иному сословию или корпорации <...> В патриархальном граде любые связи между людьми мыслятся по образу рода и семейных отношений. Каждый человек является отцом по отношению к своим подчиненным и с сыновним почтением относится к авторитету старших» [Болтански, Тевено 2013: 150].

Когда люди выстраивают свои отношения с миром в модели «домашнего града», политическая элита и сам правитель воспринимаются как источники истины, в которой не положено сомневаться. И если ты сомневаешься в словах государя, ты должен быть наказан. Именно поэтому извинения «на камеру» (особенно перед Рамзаном Кадыровым) так приняты в Чечне, где модель «домашнего града» повсеместно распространена.

А что представляют собой «фейки», которое везде ищет российское государство, глазами Болтански и Тевено? 78,4% «фейков» в делах — это высказывания, в которых выражается сомнение в легитимности действий властей (см. табл. 2), т. е. нарушение иерархии в «домашнем граде». Именно поэтому в «делах о фейках» данные из официальных источников становятся «единственно верными», и на гражданина возлагается обязанность сверять свои высказывания с ними (см. выше разобранный кейс с советом «сидеть дома», посланный в WhatsApp).

Принуждение к ритуалам вины и позора должно укрепить в россиянах ощущение, что сомневаться в решениях власти нельзя. Косвенным доказательством этого является географическое распространение видеозаписи извинений за «фейки». Обычные репрессивные меры за распространение «фейков» не имеют особой географической привязки — они возникают во всех регионах России. В среднем в 15% от всех «дел о фейках» фигурирует принуждение к

¹⁷ Выражаем благодарность нашему коллеге, антропологу Михаилу Габовичу за обсуждение этого раздела.

принесению извинений, и география здесь не случайна: в Северо-Кавказском федеральном округе один такой случай приходится на каждое третье дело, в Сибири — на каждое четвертое дело, в Приволжском и Дальневосточном округах — на каждое пятое дело, в Северо-Западном и Южном округах эти цифры еще ниже — соответственно, на каждое 17-е дело, а в Центральном — на каждое 22-е. Заметим при этом, что адресат извинения либо обезличен, либо является представителем власти (президент, губернатор, силовые структуры). Таким образом, принуждая к принесению извинений, правоохранительные органы стремятся использовать не формально-юридические, а этические меры воздействия, тем самым показывая незыблемость патриархальных по своей сути иерархий отношений в обществе. Поэтому такие практики наиболее часто встречаются там, где важной ценностью является уважение к власти, почитание ее представителей, что предполагает невозможность сомнения в их словах.

«Карательный фактчекинг»

В первых числах апреля 2020 г. (тогда же, когда появляются законы против «фейков») на только что возникшем официальном портале стопкоронавирус.рф, посвященном эпидемии коронавируса в России, появляется ссылка под заголовком «Фейки о коронавирусе», ведущая на сайт coronafake.ru. До этого момента в России не существовало специализированной аналитической площадки, посвященной этой теме или хотя бы специального фактчекингового ресурса, посвященного пандемии коронавируса — например, такого, как американский сайт snopes.com, казахстанский factcheck.kz или возникший позже российский проект Проверено.Медиа.

Coronafake.ru был создан журналистом, членом Общественной палаты РФ, первым заместителем председателя комиссии по СМИ Александром Малькевичем. В Общественной палате России VII созыва он возглавляет рабочую группу по противодействию распространению недостоверной информации, общественному контролю и безопасности сети Интернет. Кроме того, Малькевич находится под санкциями США [Коробова 2021] — как указывается в СМИ, за связи с Е. В. Пригожиным [Наскребли 2021]. Иными словами, не будет большим преувеличением воспринимать coronafake.ru как ресурс, тесно аффилированный с государственными структурами.

Помимо «надводной» части аффилированного с государством фактчекинга в виде сайта coronafake.ru, с 2016–2017 гг. существует еще ряд анонимных Telegram-каналов, в той или иной степени посвященных фактчекингу, — «Fake control», «Министерство правды», «Хроники обмана и иллюзий», «ЧС/Честно сказать/Фактчекинг» — в отношении которых можно предполагать, что они также связаны с государственными структурами. Так, расследование Проект.Медиа установило, что канал «Министерство правды» связан с Фондом развития гражданского общества, в свою очередь связанного с Администрацией Президента РФ [Телега 2018].

Анонимность фактчекинговых каналов — это в некотором роде оксюморон. Анонимный источник информации не может быть признан заслуживающим доверия. Coronafake.ru, в отличие от анонимных каналов «Министерство правды» или «Fake control», имеет автора, по крайней мере формального, но,

судя по данным самого сайта, Малькевичу в его работе помогала анонимная «команда инициативных блогеров и журналистов, выступающих за честность и прозрачность в подаче информации», имена которых Малькевич по каким-то причинам решил не предавать огласке.

Большинство текстов (143, или 74%), разоблачаемых на coronafake.ru и в Telegram-канале «Фейки о коронавирусе», являются нетипичными суждениями о свойствах коронавируса или о лекарствах от него (например, советы пить раствор соды с лимоном, чтобы защититься от болезни). Наоборот, разоблачаемые тексты говорят о нежелательных нарушениях в функционировании социальной жизни; кроме того, они крайне конкретны и имеют привязку к региону или городу: «Московская полиция устроила погоню за нарушителем самоизоляции»; «В Красноярске школьникам на дистанционке придется ходить в школу на обед»; «У губернатора Нижегородской области Г. Никитина обнаружен коронавирус»; «В Ростовской области ужесточаются ограничительные меры»; «В Якутии не хватает вакцины». Эти примеры дают нам представление о наиболее характерном типе текста, который воспринимается исследуемым нами ресурсом как «фейк», требующий опровержения. Он должен распространяться преимущественно в соцсетях и мессенджерах и рассказывать о недостатках или ошибках в методах реагирования органов власти и социальных структур (школ, больниц) в связи с пандемией; при этом событие должно происходить в конкретном месте и иметь строгую территориальную привязку.

Не будет большим преувеличением утверждать, что именно такой тип текста представляется аффилированным с государством фактчекерам наиболее опасным и требующим реагирования. Здесь авторы портала следуют той же самой логике, что и правоохранительные органы, заводящие «дела о фейках»: в первую очередь «фейком» является та информация, которая представляет «угрозу массового нарушения общественного порядка и общественной безопасности, угрозу массовой паники и страха заражения коронавирусной инфекцией среди населения» [Материалы 2020. Л. 84]. В пользу этого утверждения говорит то, что доля сюжетов о недостаточных, избыточных или неправильных действиях властей в «делах о фейках» и среди текстов на coronafake.ru практически одинакова и при этом совершенно не соответствует их истинной доле в общем объеме текстов инфодемии.

Это связь не случайна: создатель сайта А. А. Малькевич принимал самое деятельное участие в общественной дискуссии вокруг «законов о фейках» в 2019–2020 гг. — в частности, высказывался о том, что за «фейки» о коронавирусе необходимо «наказывать публично» [Наказывать 2020]. Неудивительно, что именно он создал своего рода «карательный фактчекинг».

«Фейк» «фейку» рознь: инфодемия в глазах исследователей и государства

Выше мы уже обращали внимание на то, как распределяются инфодемические нарративы в социальных сетях по популярности (т. е. по количеству репостов), а также какие именно «фейки» привлекают внимание правоохранителей и создателей сайта coronafake.ru. В табл. 3 представлены сравнительные данные.

Таблица 3. *Распределение текстов инфодемии по сюжетным группам в социальных медиа, на сайте coronafake.ru и в прецедентах правоохранительного реагирования*

Table 3. *Distribution of infodemic texts by story groups in social media, on coronafake.ru and in precedents of law enforcement response*

Основные темы инфодемических нарративов	в соцсетях	в «делах о фейках»	coronafake.ru
Происхождение и распространение коронавируса	15%	6,4%	2,6%
Недостаточные, избыточные или неправильные действия властей	10%	78,4%	72%
Медицина и лечение	24%	0%	8,8%
Искажение информации и манипуляции со статистикой о коронавирусе	4%	6%	3,7%
Средства защиты (маски, перчатки, антисептики, дезинфекция)	3,9%	0,9%	4,7%
Тестирование	0,1%	1%	1%
Карантин и социальная дистанция	2%	0%	1,5%
Вакцинация	41%	7,3%	5,7%

Как силовые структуры, так и окологосударственные фактчекеры целенаправленно игнорируют наиболее социально опасные инфодемические нарративы — антивакцинационные слухи и псевдомедицинские советы. И даже если антивакцинационные нарративы разоблачаются на coronafake.ru, то они касаются работы властных институтов или сомнений в эффективности вакцины — из 14 текстов, относящихся к этой сюжетной группе, такую связь обнаруживают в 8 случаях (как правило, это слухи о том, что в определенных городах от вакцины умерли люди). Иными словами, возможный вред, причиненный жизни и здоровью конкретных людей, в гораздо меньшей степени является предметом интереса фактчекеров coronafake.ru и правоохранителей, чем устойчивость и легитимность властных институтов.

Заключение

Эпидемия коронавируса в России привела к кризису доверия к властным институтам. В результате в российских соцсетях в 2020–2021 гг. массово распространялись инфодемические нарративы, с помощью которых российские граждане, не доверяя действиям представителей властных институтов, создавали собственный «низовой контроль» и для этого обменивались инструкциями и советами, как избежать и эпидемиологической опасности, и опасности из-за чрезмерной или недостаточной реакции властей.

Подобные инфодемические нарративы (при этом часто абсолютно фольклорного происхождения), выражающие сомнения в легитимности решений властных институтов, воспринимаются как нарушение патриархальной модели социальных отношений («домашнего града» по Тевено — Болтански).

Именно они становятся объектом разоблачения или преследования со стороны государственных структур. Поэтому правоохранители и аффилированные с государством фактчекеры игнорируют народные средства лечения и антивакцинационные слухи: такие инфодемические нарративы ничем патриархальной модели не угрожают.

Но, к сожалению, такая политика не способствует информационной защите людей в ситуации эпидемиологической опасности — слухи антивакцинационного или псевдомедицинского характера легко минуют фильтры аффилированного с государством фактчекинга и правоприменительной практики и беспрепятственно распространяются в социальных медиа, угрожая общественному здоровью.

Источники

- Багдадян 2020 — Багдадян Я. Автор поста в соцсетях оштрафовали за фейковую новость в Краснодарском крае // Регион Online. 2020. 17 апр. URL: https://news-r.ru/news/krasnodar_krai/472254.
- Блогеры 2020 — Блогеры в Каменске распространяют откровенный фейк о коронавирусе: дескать, ночью над городом вертолеты будут распылять лекарство // Каменск-Уральский Городской интернет-портал KU66.RU. 2020. 17 марта. URL: https://www.ku66.ru/news/blogery_v_kamenske_uralskom_rasprostranjajut_otkrovennyj_fejk_o_koronaviruse_deskat_nochju_nad_gorodom_vertoletami_budut_raspyljat_lekarstv/2020-03-17-44585.
- В Дагестане 2020 — В Дагестане суд назначил штраф за сообщение о распространение коронавируса через вертолеты // ОВД-Инфо. 2020. 13 июля. URL: <https://ovdinfo.org/express-news/2020/07/15/v-dagestane-sud-naznachil-shtraf-za-soobshchenie-o-rasprostraneni>.
- Варданын 2020 — Варданын А. Закроют ли Москву на карантин от коронавируса: В МВД опровергли фейк // Комсомольская правда. 2020. 24 марта. URL: <https://www.kp.ru/daily/27108/4183497>.
- Левада 2021a — Коронавирус и вакцинация // Левада-Центр. 2021. 12 марта. URL: <https://www.levada.ru/2021/05/12/koronavirus-i-vaktsina>.
- Левада 2021b — Коронавирус, прививки и обязательная вакцинация // Левада-Центр. 2021. 5 июля. URL: <https://www.levada.ru/2021/07/05/koronavirus-privivki-i-obyazatel'naya-vaktsinatsiya>.
- Левада 2021c — Вакцинация // Левада-Центр. 2021. 9 августа. URL: <https://www.levada.ru/2021/08/09/vaktsinatsiya>.
- Мutowина 2021 — Мutowина О. Как ритуалы вины и позора возвращаются в жизнь россиян // Люди Байкала. 2021. 18 янв. URL: <https://baikajournal.ru/2021/01/18/kak-ritualy-viny-i-pozora-vozvrashhayutsya-v-zhizn-rossiyan>.
- Генпрокуратура 2020 — Генпрокуратура заявила о десятикратном росте числа фейков в интернете // Russia Today. 2020. 8 июня. URL: <https://russian.rt.com/russia/news/753207-genprokuratura-rost-chislo-feiki>.
- Житель Чечни 2020 — Житель Чечни публично извинился за паническое сообщение о коронавирусе // Кавказский Узел. 2020. 8 февр. URL: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/345666>.
- Житель Искитима 2021 — Жителя Искитима обвинили в фейке за комментарий о сертификате вакцинации от коронавируса // Тайга.инфо. 2021. 29 июля. URL: <https://tayga.info/170051>.
- Жительницу 2020 — Жительницу Верещагино, призывавшую отказаться от тестов на COVID-19, оштрафовали на 30 тыс. рублей // Коммерсантъ. 2020. 7 июля. URL: https://www.kommersant.ru/doc/4406759?utm_source=yxnews&utm_medium=desktop.
- За публикацию 2020 — За публикацию сведений из автобусного разговора кемеровская полиция составила протокол о «фейк-ньюс» // ОВД-Инфо. 2020. 14 апр. URL: <https://>

- ovdinfo.org/express-news/2020/04/17/za-publikaciyu-svedeniy-iz-avtobusnogo-razgovora-kemerovskaya-policiya.
- Коробова 2021 — *Коробова Н.* США ввели санкции против экс-гендиректора омского «12 канала» Малькевича // Новый Омск. 2021. 15 апр. URL: https://newsomsk.ru/news/114566-ssha_vveli_sanktsii_protiv_eks_gendirektora_omskog.
- Маслов 2020 — *Маслов А.* Суд 7 июля рассмотрит дело о фейке про COVID-19 в проповеди схиигумена Сергия // Znak.com. 2020. 22 июня. URL: https://www.znak.com/2020-06-22/sud_7_iyunya_rassmotrit_delo_o_feyke_pro_covid_19_v_propovedi_shiigumena_sergiya.
- Материалы 2020 — Материалы административного дела № 5-241/2020. Личный архив авторов статьи.
- Наказывать 2020 — Наказывать за фейки захотели публично // Lenta.ru. 2020. 5 марта. URL: <https://lenta.ru/news/2020/03/05/punishment>.
- Наскребли 2021 — «Наскребли по сусекам»: экс-директор 12-го канала о санкциях США против себя // Новости Омска. 2021. 12 апр. URL: <https://ngs55.ru/text/politics/2021/04/16/69869549>.
- Петренко 2020 — *Петренко С.* В СК России возбуждены еще три уголовных дела по фактам распространения ложной информации о коронавирусной инфекции // Следственный комитет Российской Федерации: [Офиц. сайт]. 2020. 9 апр. URL: <https://sledcom.ru/news/item/1454723>.
- Правительство 2020 — Правительство создало центр по борьбе с фейками о коронавирусе // Коммерсантъ. 2020. 30 марта. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4308770>.
- Принятие 2019 — Принятие закона о фейковых новостях связали с пожаром в «Зимней вишне» // РБК. 2019. 15 мая. URL: <https://www.rbc.ru/society/15/05/2019/5cdc280f9a79471e7072f303>.
- Селезнев 2020 — *Селезнев С.* Эпидемия фейков: борьба с коронавирусом как угроза свободе слова: Доклад Международной Агоры. 2020. URL: https://www.agora.legal/fs/a_de-102doc/190_file__2.pdf.
- С начала года 2020 — С начала года МВД возбудило 37 уголовных дел за фейки о коронавирусе // РБК. 2020. 19 дек. URL: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/5fdd5c3f9a79474601807543>.
- СК 2020a — СК возбудил третье уголовное дело о фейке про коронавирус // Медиазона. 2020. 7 апр. URL: <https://zona.media/news/2020/04/07/volkhov>.
- СК 2020b — СК Дагестана возбудил уголовные дела о фейках про «распыление» COVID-19 с вертолетов // Российское агентство правовой и судебной информации — РАПСИ. 2020. 8 июня. URL: http://rapsinews.ru/incident_news/20200608/305899189.html.
- Сообщение 2021 — Сообщение о смерти жителя Костромской области от антиковидной прививки оказалось фейком // Московский комсомолец — Ярославль. 2021. 23 июня. URL: <https://yar.mk.ru/social/2021/06/23/soobshhenie-o-smerti-zhitelya-kostromskoy-oblasti-ot-antikovidnoy-privivki-okazalos-feykom.html>.
- Телега 2018 — Телега из Кремля. Рассказ о том, как власти превратили Telegram в телевизор // Проект медиа. 2018. 28 нояб. URL: https://www.proekt.media/narrative/telegram-kanal/?utm_source=tlgrm&utm_medium=chnl&utm_campaign=telega.
- Указ 2020 — Указ мэра Москвы от 2 апреля 2020 года № 36-УМ «О внесении изменений в указ Мэра Москвы от 5 марта 2020 г. № 12-УМ». URL: <https://rg.ru/2020/04/02/moscow-ukaz36-reg-dok.html>.

Литература

- Архипова и др. 2020 — *Архипова А. С., Радченко Д. А., Козлова И. В., Пейгин Б. С., Гаврилова М. В., Петров Н. В.* Пути российской инфодемии: от WhatsApp до Следственного комитета // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. № 6. С. 231–265.

- Болтански, Тевено 2013 — *Болтански Л., Тевено Л.* Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов / Пер. с фр. М.: Нов. лит. обозрение, 2013.
- Буайе 2019 — *Буайе П.* Анатомия человеческих сообществ: как сознание определяет наше бытие / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2019.
- Мюнхенская конференция 2020 — Мюнхенская конференция по безопасности // Всемирная организация здравоохранения. 2020. 15 февр. URL: <https://www.who.int/ru/dg/speeches/detail/munich-security-conference>.
- Селезнев 2020 — *Селезнев С.* Эпидемия фейков: борьба с коронавирусом как угроза свободе слова: Доклад Международной Агоры. 2020. URL: https://www.agora.legal/fs/a_delo2doc/190_file_2.pdf.
- Степанцов, Вилейкис 2020 — *Степанцов П., Вилейкис А.* Коронавирус и общество. Как россияне реагируют на эпидемию // Нож. 2020. 1 апр. URL: <https://knife.media/corona-sociology-1>.
- Титков 2016 — *Титков А.* Ритуалы вины и позора в украинском конфликте 2013–2015 годов // Векторы развития современной России. «Война миров»: научное знание / прагматика жизни: Материалы XIV Междунар. науч.-практ. конф. молодых ученых. 17–18 апреля 2015 года / Под общ. ред. М. Г. Пугачевой. М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2016. С. 151–159.
- Abello et al. 2012 — *Abello J., Broadwell P., Tangherlini T. R.* Computational folkloristics // Communications of the ACM. Vol. 55. No. 7. 2012. P. 60–70.
- Brainard, Hunter 2019 — *Brainard J., Hunter P. R.* Misinformation making a disease outbreak worse: Outcomes compared for influenza, monkeypox, and norovirus // Simulation. Vol. 96. No. 4. 2019. P. 365–374.
- Cinelli et al. 2020 — *Cinelli M., Quattrocioni W., Galeazzi A. et al.* The COVID-19 social media infodemic // Scientific Reports. Vol. 10. 2020. 16598. <https://doi.org/10.1038/s41598-020-73510-5>.
- Freeman et al. 2020 — *Freeman D., Waite F., Rosebrock L. et al.* Coronavirus conspiracy beliefs, mistrust, and compliance with government guidelines in England // Psychological Medicine. Vol. 21. 2020. P. 1–13. <https://doi.org/10.1017/S0033291720001890>.
- Ilyefalvi 2018 — *Ilyefalvi E.* The theoretical, methodological and technical issues of digital folklore databases and computational folkloristics // Acta Ethnographica Hungarica. Vol. 63. No. 1. 2018. P. 209–258.
- Imhoff, Lamberty 2020 — *Imhoff R., Lamberty P.* A bioweapon or a hoax? The link between distinct conspiracy beliefs about the Coronavirus disease (COVID-19) outbreak and pandemic behavior // Social Psychological and Personality Science. Vol. 11. No. 8. 2020. P. 1110–1118.
- Islam 2021 et al. — *Islam M. S., Kamal A. H. M., Kabir A. et al.* COVID-19 vaccine rumors and conspiracy theories: The need for cognitive inoculation against misinformation to improve vaccine adherence // PLOS ONE. Vol. 16. No. 5. 2021. e0251605. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0251605>.
- Lazarus et al. 2021 — *Lazarus J. V., Ratzan S. C., Palayew A. et al.* A global survey of potential acceptance of a COVID-19 vaccine // Nature Medicine. Vol. 27. No. 2. 2021. P. 225–228.
- Rozenblit, Keil 2002 — *Rozenblit L., Keil F.* The misunderstood limits of folk science: An illusion of explanatory depth // Cognitive Science. Vol. 26. No. 5. 2002. P. 521–562.
- Solis Arce et al. 2021 — *Solis Arce J. S., Warren S. S., Meriggi N. F. et al.* COVID-19 vaccine acceptance and hesitancy in low- and middle-income countries // Nature Medicine. Vol. 27. No. 8. P. 1385–1394. <https://doi.org/10.1038/s41591-021-01454-y>.
- Tandoc et al. 2018 — *Tandoc Jr. E. C., Lim Zh. W., Ling R.* Defining “fake news”: A typology of scholarly definitions // Digital Journalism. Vol. 6. No. 2. 2018. P. 137–153. <https://doi.org/10.1080/21670811.2017.1360143>.
- Tangherlini, Leonard 2013 — *Tangherlini T. R., Leonard P.* Trawling in the sea of the great unread: Sub-corpus topic modeling and humanities research // Poetics. Vol. 41. No. 6. 2013. P. 725–749.

Thomas 2007 — *Thomas Sh. A. Lies, damn lies, and rumors: An analysis of collective efficacy, rumors, and fear in the wake of Katrina* // *Sociological Spectrum*. Vol. 27. No. 6. 2020. P. 679–703.

References

- Abello, J., Broadwell, P., & Tangherlini, T. R. (2012). Computational folkloristics. *Communications of the ACM*, 55(7), 60–70.
- Arkhipova, A. S., Radchenko, D. A., Kozlova, I. V., Peigin, B. S., Gavrilova, M. V., & Petrov, N. V. (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*, 2020(6), 231–265. (In Russian).
- Boltanski, L., & Thévenot L. (2006). *De la justification: les économies de la grandeur*. Gallimard. (In French).
- Boyer, P. (2018). *Minds make societies: How cognition explains the world humans create*. Yale Univ. Press.
- Brainard, J., & Hunter, P. R. (2019). Misinformation making a disease outbreak worse: Outcomes compared for influenza, monkeypox, and norovirus. *Simulation*, 96(4), 365–374.
- Cinelli, M., Quattrocioni, W., Galeazzi, A., et al. (2020). The COVID-19 social media infodemic. *Scientific Reports*, 10, 16598. <https://doi.org/10.1038/s41598-020-73510-5>
- Freeman, D., Waite, F., Rosebrock, L., et al. (2020). Coronavirus conspiracy beliefs, mistrust, and compliance with government guidelines in England. *Psychological Medicine*, 21, 1–13. <https://doi.org/10.1017/S0033291720001890>.
- Ilyefalvi, E. (2018). The theoretical, methodological and technical issues of digital folklore databases and computational folkloristics. *Acta Ethnographica Hungarica*, 63(1), 209–258.
- Imhoff, R., & Lamberty, P. (2020). A bioweapon or a hoax? the link between distinct conspiracy beliefs about the Coronavirus disease (COVID-19) outbreak and pandemic behavior. *Social Psychological and Personality Science*, 11(8), 1110–1118.
- Islam, M. S., Kamal, A. H. M., Kabir, A. et al. (2021). COVID-19 vaccine rumors and conspiracy theories: The need for cognitive inoculation against misinformation to improve vaccine adherence. *PLOS ONE*, 16(5), e0251605. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0251605>.
- Lazarus, J. V., Ratzan, S. C., Palayew, A. et al. (2021). A global survey of potential acceptance of a COVID-19 vaccine. *Nature Medicine*, 27(2), 225–228.
- Munich Security Conference (2020, February 16). *World Health Organization*. <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/munich-security-conference>.
- Rozenblit, L., & Keil, F. (2002). The misunderstood limits of folk science: An illusion of explanatory depth. *Cognitive Science*, 26(5), 521–562.
- Seleznev, S. (2020). *Epidemiia feikov: bor'ba s koronavirusom kak ugroza svobode slova: Doklad Mezhdunarodnoi Agory* [Epidemic of “fake news”: Fighting coronavirus as a threat to free speech: International Agora Report]. https://www.agora.legal/fs/a_delo2doc/190_file_2.pdf. (In Russian).
- Solís Arce, J. S., Warren, S. S., Meriggi, N. F., et al. (2021). COVID-19 vaccine acceptance and hesitancy in low- and middle-income countries. *Nature Medicine*, 27(8), 1385–1394. <https://doi.org/10.1038/s41591-021-01454-y>.
- Stepantsov, P., & Vileikis, A. (2020, April 1). Koronavirus i obshchestvo. Kak rossiiane reagiruiut na epidemiiu [Coronavirus and society. How Russians are responding to the epidemic]. Nozh. <https://knife.media/corona-sociology-1>. (In Russian).
- Tandoc Jr., E. C., Lim, Zh. W., & Ling, R. (2018). Defining “fake news”: A typology of scholarly definitions. *Digital Journalism*, 6(2), 137–153. <https://doi.org/10.1080/21670811.2017.1360143>.
- Tangherlini, T. R., & Leonard, P. (2013). Trawling in the sea of the great unread: Sub-corpus topic modeling and humanities research. *Poetics*, 41(6), 725–749.

- Thomas, Sh. A. (2007). Lies, damn lies, and rumors: An analysis of collective efficacy, rumors, and fear in the wake of Katrina. *Sociological Spectrum*, 27(6), 679–703.
- Titkov, A. (2016). Ritualy viny i pozora v ukrainskom konflikte 2013–2015 godov [Rituals of guilt and shame in the Ukrainian conflict of 2013–2015]. In M. G. Pugacheva (Ed.). *Vektory razvitiia sovremennoi Rossii. "Voina mirov": nauchnoe znanie / pragmatika zhizni: Materialy XIV Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii molodykh uchenykh. 17–18 apreliia 2015 goda* (pp. 151–159). Izdatel'skii dom "Delo" RANKhiGS. (In Russian).

* * *

Информация об авторах

Александра Сергеевна Архипова

кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т
Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
приглашенный исследователь,
Центр Вильсона
1300 Pennsylvania Ave. NW Washington,
DC 20004-3027, USA
Тел.: +1 (202) 691-4000
доцент, Центр типологии и семиотики
фольклора, Российский государственный
гуманитарный университет
Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6
Тел.: +7 (495) 250-71-17
✉ alexandra.arkhipova@gmail.com

Борис Сергеевич Пейгин

адвокат
приглашенный исследователь (программа
«Карамзинские стипендии — 2021»),
Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т
Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ bspeigin@gmail.com

Information about the authors

Alexandra S. Arkhipova

Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Center for Theoretical
Folklore Studies, School for Advanced Studies
in the Humanities, The Russian Presidential
Academy of National Economy and Public
Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo,
82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
Visiting Researcher, Wilson Center,
1300 Pennsylvania Ave. NW Washington, DC
20004-3027, USA
Tel.: +1 (202) 691-4000
Associate Professor, Centre for Typological
and Semiotic Folklore Studies, Russian State
University for the Humanities
Russia, 125047, Moscow, Miusskaya Sq., 6
Tel.: +7 (495) 250-71-17
✉ alexandra.arkhipova@gmail.com

Boris S. Peigin

Lawyer
Invited Researcher (Karamzin Fellowship,
2021), Center for Theoretical Folklore Studies,
School for Advanced Studies in the Humanities,
The Russian Presidential Academy of National
Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo,
82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ bspeigin@gmail.com

А. А. Ожиганова

ORCID: 0000-0002-2283-4925

✉ anna-ozhiganova@yandex.ru

*Институт этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Россия, Москва)*

«Что-то не так с этим ковидом»: ПРОИЗВОДСТВО НЕДОВЕРИЯ В РОССИЙСКОМ РОДОВСПОМОЖЕНИИ В СИТУАЦИИ ПАНДЕМИИ

Аннотация. В статье рассматриваются, во-первых, недоверие официальной информации о коронавирусе, которое испытывают как врачи, так и пациенты, оказавшиеся в «особой ситуации» родов в условиях пандемии, и, во-вторых, практики недоверия, которые они создают в ответ на вызовы пандемии и ограничительные противоэпидемические меры. В качестве теоретической рамки используется подход, предложенный в недавно опубликованных работах по антропологии недоверия, который предлагает отказаться от рассмотрения этого явления исключительно в негативных терминах — как социальной неудачи и препятствия для развития общественных институтов. Сторонники этого подхода считают, что недоверие является особой формой критического знания, которое реализуется в разнообразных действенных стратегиях. Статья основана как на полевых материалах автора (интервью с врачами — акушерами-гинекологами, акушерками и женщинами, родившими в период пандемии), так и на различных интернет-источниках (официальные страницы роддомов в социальных сетях и личные блоги врачей).

Ключевые слова: пандемия COVID-19, антропология недоверия, социальное доверие и недоверие, ковид-диссиденты, ковид-доскептики, репродуктивные права, технократическая модель родовспоможения, гуманизация родовспоможения

Благодарности. Статья подготовлена и публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии Российской академии наук.

Для цитирования: Ожиганова А. А. «Что-то не так с этим ковидом»: производство недоверия в российском родовспоможении в ситуации пандемии // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 151–172. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-151-172>.

*Статья поступила в редакцию 18 мая 2021 г.
Принято к печати 1 августа 2021 г.*

A. A. Ozhiganova

ORCID: 0000-0002-2283-4925

✉ anna-ozhiganova@yandex.ru

*N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology,
Russian Academy of Sciences
(Russia, Moscow)*

“SOMETHING IS OFF WITH THIS COVID”: PRODUCTION OF MISTRUST IN RUSSIAN OBSTETRICS IN A PANDEMIC SITUATION

Abstract. The article examines the mistrust of official information about coronavirus experienced by both doctors and patients who find themselves in the “special situation” of childbirth in a pandemic, and the practices of mistrust they create in response to the pandemic’s challenges and restrictive epidemic measures. I refer to the theoretical approach proposed in recently published works on the anthropology of mistrust, which proposes to move away from the perception of this phenomenon only in negative terms: as a social failure and an obstacle to the development of social institutions. Proponents of this approach consider mistrust to be a special form of critical knowledge that is implemented in a variety of effective strategies. The pandemic, as a situation of high risk and uncertainty, has revealed numerous conflicts in which mistrust plays an important role. The pandemic emergency does not unite patients, in particular pregnant women and women in labor, with doctors but divides them even more than before. Women refuse medical care during pregnancy and choose to have out-of-hospital births more often than before the pandemic. The strategy of searching for medical or alternative health specialists with whom women can create trusting relationships is becoming increasingly urgent. In turn, doctors, as well as patients, often do not trust official information and the system in which they work but needed to adapt to the requirements of the governing and controlling authorities. The article is based on the author’s field materials (interviews with obstetricians-gynecologists, midwives and women who gave birth during the pandemic). I also use various Internet resources, including the official pages of maternity hospitals in social networks and personal blogs of doctors.

Keywords: COVID-19 pandemic, anthropology of mistrust, social trust and mistrust, Covid dissidents, Covid skeptics, reproductive rights, technocratic model of obstetrics, humanization of obstetrics

Acknowledgements. The article was prepared and published in accordance with the research plan of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences.

To cite this article: Ozhiganova, A. A. (2021). "Something is off with this COVID": Production of mistrust in Russian obstetrics in a pandemic situation. *Shagi / Steps*, 7(4), 151–172. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-151-172>.

Received May 18, 2021

Accepted August 1, 2021

Введение

Парадоксы восприятия пандемии COVID-19 в России в контексте антропологии недоверия

Массовое восприятие пандемии в России во многом парадоксально. Большинство россиян не верит в реальность заражения коронавирусной инфекцией: в феврале 2021 г. об этом заявило 56% респондентов¹ [Левада-Центр 2021]*. При этом смертность от коронавирусной инфекции в России, по некоторым данным, многократно превышает официальную статистику и является одной из самых высоких в мире². Несмотря на доступность отечественной вакцины, жители страны не стремятся делать прививку: в декабре 2020 г. 58% респондентов ответили, что они не готовы вакцинироваться, а в феврале 2021 г. их число увеличилось до 62% [Там же]. Эта ситуация резко отличается от западных стран, где очень многие боятся заболеть и хотят вакцинироваться.

Славой Жижек объясняет склонность людей игнорировать истинные масштабы пандемии «волей к незнанию» (в противоположность концепту «воли к знанию» Мишеля Фуко [2011]), причиной которого является увеличивающийся разрыв между наукой и повседневным жизненным опытом: «Поскольку детальное знание о пандемии может привести к мерам, угрожающим нашей идее свободной и достойной жизни, лучше действовать так, будто ничего серьезного не происходит» [Жижек 2021: 75]. Среди россиян оказалось немало ковид-диссидентов, отрицающих само существование вируса и готовых поверить в самые невероятные версии объявления пандемии [Ослон и др. 2021: 95–96]. Однако гораздо большее число людей являются ковидоскептиками: они признают угрозу коронавирусной инфекции, но ставят под сомнение адекватность принимаемых противоэпидемических мер — в частности, ношение масок, самоизоляцию и вакцинацию. Поразительно, что среди российских

¹ Данные приводятся на время написания статьи (март — апрель 2021 г.).

² По неофициальным оценкам, смертность от COVID-19 в России составила от 500 до 600 тысяч человек. В частности, Институт показателей и оценки здоровья медицинской школы Вашингтонского университета (IHME) оценил ее в 593 610 человек, что на 443 тысячи больше, чем сообщает официальная статистика [Ткачев 2021]. В антирейтинге стран — лидеров по числу умерших от COVID-19 Россия занимает пятую позицию [IHME 2021].

* Здесь и далее астериском отмечаются ссылки на тексты, созданные организациями, которые внесены Минюстом РФ в реестр организаций, выполняющих функции иностранного агента.

ковидоскептиков немало врачей. По данным опроса, проведенного в марте 2021 г., 57% врачей не собираются делать прививку в ближайшем будущем, из них 51% хочет подождать, пока появится больше информации об эффективности и безопасности вакцины, 5% не доверяют отечественным вакцинам от коронавируса и только 2% не доверяют вакцинам в принципе. При этом наибольшее количество категорических противников вакцинации оказалось среди педиатров (41%) и акушеров-гинекологов (38%), а также врачей, живущих в Москве и Санкт-Петербурге (43%) [GxP news 2021].

Таким образом, привычное объяснение антивакцинаторских настроений необразованностью и отсутствием естественнонаучных знаний оказывается недостаточным. Доктор медицинских наук, профессор Василий Власов считает, что распространенный среди врачей вакцинный скепсис связан с развитым критическим мышлением, с «возможностью сравнивать то, что происходит, с тем, что говорится», а также с тем, что медицинские работники постоянно подвергаются административному давлению, вызывающему ответную протестную реакцию [Власов 2021]*.

Всевозможные проявления медицинского диссидентства, в том числе недоверие вакцинам, имеют глубокие корни в российском массовом сознании. Как любой кризис, пандемия лишь обострила существовавшие ранее проблемы, или, по выражению Жижекa, «сработала как своего рода детонатор» [Жижек 2021: 73], который помог выйти наружу социальной напряженности. Прежде всего пандемия выявила высокий уровень недоверия во всех сферах общественной жизни. Социолог Григорий Юдин еще в начале пандемии отметил, что больше всего наша страна нуждается в «прививке доверия» [Юдин 2020]. Действительно, российское общество испытывает дефицит доверия, на что указывал, в частности, Френсис Фукуяма, относивший Россию к странам с низким уровнем доверия, где разрушены все социальные связи, как традиционные, так и формирующиеся в ходе модернизации [Фукуяма 2004: 168]. Исследования гражданского общества показывают, что уровень доверия за пределами частных сетей является чрезвычайно низким [Вахштайн, Степанцов 2017; World Values Survey 2017]. Россия оказалась в числе стран — лидеров по уровню падения доверия и заняла последнее место в рейтинге Edelman Trust Barometer 2019 г. по общему уровню доверия к институтам, общественным организациям и СМИ [Edelman 2019: 6–7].

Опросы общественного мнения за годы, предшествовавшие пандемии, показали, что в российском обществе глубоко укоренилось институциональное недоверие медицине [ФОМ 2015; Левада-Центр 2017*; ВЦИОМ 2019; Здоровье Mail.ru 2019; Платформа 2019]. Более половины россиян (57%) в случае заболевания не обращаются к врачам, а предпочитают заниматься самолечением; каждый пятый (19%) в принципе старается избегать врачей [Здоровье Mail.ru 2019]. Только 11% согласны с утверждением, что врач заинтересован в их здоровье [Платформа 2019]. Одной из важнейших причин недоверия врачам и медицине является конфликт идеологий внутри системы: с одной стороны, сохраняется старая патерналистская модель, с другой — развивается превентивная медицина; с одной стороны, имеет место деперсонификация («не здоровье человека, а борьба с болезнью»), с другой — идеология вовлечения пациента [Rusinova, Brown 2002; Аронсон 2006; Здравомыслова, Тёмкина 2009; Платформа 2019].

Именно недоверие, проявляющееся в таких практиках, как самолечение и отказ от медицинской помощи, определяло характер взаимоотношений россиян с системой здравоохранения на протяжении десятилетий. Согласно исследованию, проведенному Н. Л. Русиновой и Дж. Браун в 1990-е годы, более двух третей (70%) опрошенных были уверены, что домашние средства лучше, чем прописанные врачами лекарства; 37% согласились с утверждением, что если проявить достаточно терпения, то можно вылечиться практически от любой болезни без медицинского вмешательства [Rusínova, Brown 2002: 163]. У этого недоверия были вполне рациональные причины: 42% информантов сообщили, что имели как минимум один опыт лечения, негативно сказавшийся на их здоровье [Ibid.: 165]. Зачастую недоверие было следствием травмирующего опыта — например, чувства стыда или опасности, вызванного лечением [Аронсон 2006].

На протяжении всего постсоветского периода сфера родовспоможения характеризовалась особенно высоким уровнем недоверия, что получило освещение в целом ряде исследований [Rivkin-Fish 2005; Здравомыслова, Тёмкина 2009]. Будущие матери изобретают сложные и ресурсно затратные стратегии с целью минимизации всевозможных рисков: тщательно выбирают «своего» врача, обращаются к платной медицине, привлекают специалистов по оказанию поддержки — доул³, перинатальных психологов и даже юристов [Тёмкина 2016; 2017; Темкина 2018; Ожиганова, Молодцова 2020]. Ситуация в родовспоможении остается сложной по целому ряду объективных показателей. По данным Следственного комитета РФ, акушерство традиционно занимает лидирующее место по количеству жалоб пациентов [Петрова 2017], а по данным судебно-медицинских экспертов — по числу установленных дефектов оказания медицинской помощи [Лобан и др. 2015]. При этом позиция самих врачей относительно своего положения в системе здравоохранения остается недостаточно изученной. Исследователи отмечают, что российская система родовспоможения, несмотря на постоянные попытки улучшить ее институциональное устройство, «оказывается недостаточно скоординированной для успешной реализации профессиональных проектов акушерок и акушеров-гинекологов» [Новкунская 2019: 89]. Отсутствие профессиональной автономии и зависимость от бюрократического давления, которые резко отличают российских врачей от их западных коллег, являются серьезными препятствиями для их профессиональной реализации, а существующие в акушерстве высокие риски создают не только уязвимость пациента, но также повышают уязвимость медицинских работников [Litvina et al. 2020].

Исследования практик недоверия неизбежно сталкиваются с недостаточной разработанностью этого концепта. В классических социальных исследованиях недоверие рассматривалось лишь как досадное отсутствие доверия, социальная неудача или препятствие, которое необходимо преодолеть. Г. Зиммель рассматривал доверие как своего рода «социальный клей», вещество, поддерживающее социальную сплоченность и функционирование институ-

³ *Доула* — в переводе с греческого (δούλη) означает «помощница», «прислужница». Новый вид перинатального специалиста, в России как самостоятельная профессия официально не зарегистрирован. Доула не имеет медицинского образования и оказывает только информационную, физическую и психологическую поддержку до, во время и после родов.

тов, без которого общество не может существовать [Зиммель 1996]. Н. Луман отмечал, что при отсутствии доверия «неопределенный страх и парализующий ужас» сделали бы невозможным даже самое простое действие [Luhmann 1979: 4]. В социальных науках доминирует подход, при котором успех или неудача проекта современности измеряется уровнем институционального доверия. Политическая стабильность, экономическая успешность и развитие демократических институтов напрямую связываются с доверием как ключевой характеристикой развитого общества [Фукуяма 2004; Sztompka 1998; Гидденс 2011].

Однако в последние годы появилось несколько работ, авторы которых предлагают пересмотреть традиционное отношение к недоверию. Главным положением нового подхода, который можно назвать «антропологией недоверия», стал тезис о том, что недоверие не равно отсутствию доверия: оно не является всего лишь оборотной стороной доверия, но обладает собственными качествами [Carey 2017; Mühlfried 2018; 2019]. Эмпирические исследования показывают, что недоверие нельзя рассматривать как исключение из социальных правил и «социальную патологию», поскольку в тех или иных формах оно присутствует во всех обществах. Вопреки существующим представлениям о том, что отсутствие доверия ведет к пассивности, Ф. Мюльфред утверждает, что во многих случаях недоверие способствует активности субъекта, стимулирует познание и инициирует поиск «защитных механизмов», т. е. способов распределения рисков и ослабления зависимостей [Mühlfried 2018: 5]. Полемизируя с Луманом, он заявляет, что недоверие является равноценной стратегией вовлечения, которая обладает созидательным потенциалом (например, создает новые «сети доверия») и даже способствует формированию активной гражданской позиции: «Недоверие — это не только разумная реакция на разоблачения, но и первый шаг к критической политической активности» [Mühlfried 2019: 20]. М. Кэри отмечает, что ошибочно воспринимать недоверие как вечного врага терпимости и свободы: оно «возникает при слиянии определенных практик общения с представлениями о личности и границах знаний» [Carey 2017: 107].

В перспективе концепт недоверия может стать действенным аналитическим инструментом, позволяющим изучать практики социального недоверия в разных историко-культурных контекстах. Прежде всего Мюльфред предлагает различать недостаток доверия (*mistrust*) и тотальное недоверие (*distrust*). Такой подход позволяет увидеть не отсутствие, а «перенос доверия» из одних отношений в другие. Однако на данный момент перед исследователями стоит задача описать недоверие как эмпирический феномен, для чего необходимо заняться поисками ответов на следующие вопросы: как именно работает недоверие; какие практики оно создает; как оно соотносится с доверием и как связано с культурой конкретного общества [Mühlfried 2018: 10].

Одним из примеров этнографического исследования недоверия стал анализ ситуации, сложившейся в Гвинее в 2014 г. в связи с эпидемией лихорадки Эбола. Противозидемические усилия координационного совета, включавшего врачей, специалистов в области общественного здравоохранения и социальных антропологов, натолкнулись на неожиданное сопротивление, саботаж и даже открытую враждебность местных жителей [Somparé, Somparé 2018: 129]. Это враждебное отношение было воспринято как следствие неграмотности и отсталости населения, неспособного понять необходимость ограничительных карантинных мер. Однако проведенное антропологическое исследование

дование выявило более сложные причины сопротивления. Они коренились не только в культурных особенностях гвинейского общества (в частности, в вере в колдовство), о которых предпочитали писать СМИ, но также в сложной политической и экономической ситуации. Многие гвинейцы, как в сельских, так и в городских районах, ежедневно сталкивались с проблемами, вызванными бедностью, нехваткой воды и электричества, ограниченным доступом к здравоохранению и образованию. Чувствуя себя брошенными властями, они пришли к убеждению, что их бедность является результатом плохого управления со стороны политической элиты, которая стремится к собственной выгоде и благоволит только членам своих семей и деревенских общин [Ibid.: 142]. Недоверие властям всех уровней распространилось и на сотрудников координационного совета, боровшихся с распространением эпидемии. Таким образом, недоверие стало важной эвристической концепцией, позволяющей объяснить враждебность населения в отношении международных неправительственных организаций и сопротивление противоэпидемическим мерам.

* * *

Я рассмотрю практики недоверия врачей и пациентов, которые сложились в ситуации пандемии в российском родовспоможении. Роды в эпидемиологии рассматриваются как «особый случай»: беременные женщины и новорожденные составляют уязвимую группу не из-за их высокой восприимчивости к инфекции, а потому, что роды в современных обществах являются медицинским событием. В подавляющем большинстве случаев они происходят в медицинских учреждениях, их нельзя отложить, и национальные системы родовспоможения вынуждены экстренно перестраивать свою работу, реагируя на вызовы пандемии. В каких формах проявляется недоверие у женщин, ожидающих рождения детей, в условиях пандемии? Что является главными триггерами их недоверия? Какие стратегии выбирают пациенты: отказываются от медицинской помощи, реализуя таким образом «первую форму недоверия — бегство» [Mühlfried 2019: 28], или совершают «перенос доверия», участвуя в создании групп взаимопомощи и «новых сетей доверия»? Что является источником недоверия врачей в ситуации пандемии: «воля к незнанию», «критическое мышление» или протест против административного давления?

Исследование основано на интервью, проведенных в период так называемой первой волны эпидемии COVID-19 в России, с марта по август 2020 г. Всего в рамках исследования записано 55 интервью, из которых 9 цитируются в данной статье: с врачами акушерами-гинекологами (15), акушерками (9), перинатальными психологами (3), доулами (12) и с женщинами, чьи роды пришлось на этот период (16). Большая часть интервью (48) была взята у перинатальных специалистов и женщин из Москвы и Московской области; 7 — с представителями других регионов, включая Санкт-Петербург, Урал и Сибирь. В статье также используются материалы электронных социальных сетей, в том числе официальные страницы роддомов, личные блоги врачей акушеров-гинекологов и прямые эфиры, посвященные проблемам пандемии, которые проводили врачи акушеры-гинекологи для аудитории своих реальных и потенциальных пациентов (беременных женщин и молодых родителей)⁴.

⁴ В приведенных цитатах сохраняются орфография и пунктуация источников.

Для поиска информантов использовалось несколько стратегий: обращение в центры подготовки к родам, к сообществу доул и в тематическую группу в социальной сети Facebook. Вопросы интервью были направлены на выяснение субъективной интерпретации изменений в сфере родовспоможения, связанных с пандемией COVID-19. В связи с карантинными ограничениями все интервью были записаны посредством удаленной связи.

В целях сохранения анонимности все имена и другие данные, которые могут привести к раскрытию личности моих собеседников, изменены или скрыты.

Изменения в работе роддомов в ситуации пандемии: позиция врачей

Рекомендации Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) призывают сосредоточить внимание на потребностях матери и новорожденного ребенка независимо от того, есть ли у них подтвержденная инфекция COVID-19 или нет. Эксперты настаивают на соблюдении всех репродуктивных прав женщин во время пандемии, в том числе права на высококвалифицированную помощь во время беременности, родов и в послеродовой период; права на позитивный опыт родов, включающий уважительное отношение, присутствие партнера по выбору женщины, обезболивание и свободное поведение в схватках; совместное пребывание матери с новорожденным и грудное вскармливание даже для женщин с подтвержденным коронавирусом (по желанию) при соблюдении элементарных мер предосторожности (ношение маски, гигиена рук и дезинфекция поверхностей) [WHO 2020].

Однако многие национальные системы здравоохранения, в том числе российская, разработали противоэпидемические меры, серьезно отразившиеся на правах женщин. В марте 2020 г. Министерство здравоохранения РФ приняло экстренные меры, которые включали в том числе перепрофилирование роддомов, новые клинические рекомендации по ведению беременности и родов и новые планы маршрутизации беременных женщин и новорожденных детей в зависимости от их эпидемиологического статуса. Все роддома были разделены на три группы: «чистые», «инфекционные» и «буферные» (для пациентов с неподтвержденным диагнозом), или соответственно «зеленые», «красные» и «желтые». Потоки беременных, рожениц и новорожденных предписывалось разделять на основе тестов на коронавирус, наличия/отсутствия симптомов ОРВИ и данных об их контактах с больными COVID-19 и направлять в соответствующие клиники или отделения. Во всех больницах был объявлен режим карантина, означавший запрет на посещения пациентов и присутствие партнеров на родах. Для женщин с подтвержденным или подозреваемым COVID-19 были введены дополнительные жесткие меры: разлучение с новорожденным, запрет грудного вскармливания и длительный карантин в больнице отдельно с ребенком до получения отрицательных результатов тестов [Рекомендации 2021].

До пандемии 30% всех родов в Москве и более 70% в отдельных роддомах Москвы и Санкт-Петербурга проходили в присутствии партнера [Оленев 2019]. Это право гарантируется законом: отец ребенка или другие члены семьи могут сопровождать женщину в роддоме в рамках программы обязательного медицинского страхования (Федеральный закон «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» от 21.11.2011). Доулам — профессиональным помощницам в родах — также разрешено сопровождать женщин в не-

которых роддомах, хотя их статус остается неопределенным. Согласно клиническим рекомендациям Министерства здравоохранения, выпущенным в связи с пандемией, «партнерские роды должны быть запрещены в вероятных или подтвержденных случаях COVID-19, чтобы снизить риск заражения» [Рекомендации 2021: 23], но на практике этот запрет распространялся на все роды. В августе 2020 г. на сайте Департамента здравоохранения Москвы было опубликовано письмо главного акушера Москвы о возобновлении партнерских родов [Mosgorzdrav 2020]. Однако многие российские роддома на втором году пандемии так и не вернулись к этой практике в прежнем объеме. Партнерские роды с доулой превратились в дополнительную услугу, ради которой одни женщины заключают договор на контрактные роды, другие идут на неформальные соглашения и неформальные платежи, а большинство вынуждены соглашаться на роды без сопровождения.

В то же время в отдельных частных роддомах партнерские роды не отменялись во все дни пандемии, хотя эти медицинские учреждения также подчиняются региональным департаментам здравоохранения. Врач одного из таких роддомов признается: «У нас все осталось по-прежнему, мы пускаем на роды и отцов, и доул, но неофициально» [Инф. 2]. При этом резко выросла цена контракта, что стало поводом для шуток: «Чтобы коронавирус стал безопасным, нужно заплатить 350 тысяч рублей; если контракт 200 тысяч или 150 тысяч, то вирус все еще очень опасен!» [Инф. 8].

Большинство врачей спокойно отнеслись к отмене партнерских родов. Доктор А., акушер-гинеколог одного из московских роддомов, считает, что это, несомненно, правильная и «совершенно обычная карантинная мера», которая проводится регулярно, ежегодно во время сезона гриппа и ОРВИ. Она подчеркивает, что ограничения коснулись только женщин, и для нее как врача ничего кардинально не изменилось: «Это просто наша работа. Это рекомендации Министерства здравоохранения. Мы обязаны подчиняться» [Инф. 3].

Другие врачи, как, например, К., заведующая роддомом в Уральском регионе, признают, что без партнерских родов очень тяжело работать, потому что и женщины, и персонал уже привыкли к этой практике. Однако она боится ее возобновлять из-за угрозы санкций со стороны регионального департамента здравоохранения:

Недавно ко мне приходила женщина, которая крайне негативно была настроена, и я ей сказала: «Вы обращайтесь в Минздрав и Роспотребнадзор, поскольку это установка не родильного дома, это установка этих органов». После этого мне позвонил ее муж и сказал: «Да, мы обратились, и нам ответили: пожалуйста, на усмотрение родильного дома, пусть они пускают партнеров». Но ведь если что-то произойдет, какая-то вспышка [коронавируса] в роддоме, то руководитель будет отвечать. То есть это я буду отвечать.

Она обвиняет департамент в двуличии и даже нечистоплотности: «Это наши враги. Они просто не дают нам нормально работать» [Инф. 4].

Поступление в роддом для пациентов с COVID-19 означает, что к женщине и ее новорожденному будут применены очень жесткие меры: разделение сразу после родов, а зачастую неоправданное применение стимуляции

родовой деятельности или кесарева сечения, использование лекарств, запрещенных для беременных и кормящих. Так, в одном из сибирских роддомов, который до пандемии был известен своей поддержкой естественных родов, доля операций кесарева сечения увеличилась с 25% примерно до 60–70% [Инф. 5]. Женщин, оказавшихся в «красных» или «желтых» роддомах или отделениях, ожидает быстрое пересечение пуповины и разлучение с ребенком до получения отрицательного теста, что часто задерживается на дни и недели. На официальной странице одного из таких роддомов в Facebook сообщалось, что женщинам придется оставаться в больнице не менее двух недель — в течение инкубационного периода коронавирусной инфекции — даже при полном отсутствии симптомов: «Мы не выпишем вас, если через пару дней вы будете чувствовать себя прекрасно, потому что вы можете переносить заболевание бессимптомно и передавать его другим»⁵ [Роддом 36].

Врачи и акушерки, непосредственно работающие с больными COVID-19, испытывают постоянные сомнения в адекватности предпринимаемых противоэпидемических мер и рекомендованного лечения. Требование разделения матерей с детьми кажется чрезмерным и неразумным как в эпидемиологическом, так и в морально-психологическом отношении:

Это эмоциональная трагедия, когда мамочки здесь у нас лежат в роддоме, лечатся, то ли у них ковид, то ли ошиблись анализом. Следующий анализ мы берем через 10 дней, она все это время лежит, полощет горло, капает нос и плачет по деточке [Инф. 5].

Несогласны врачи и с критериями направления в инфекционный роддом, расценивая как «абсурдное» решение департамента здравоохранения, например, трактовать легкие появления ОРВИ как подозрение на коронавирусную инфекцию [doctor_yakunin].

Во время первой волны пандемии ряд роддомов были перепрофилированы под госпитали для больных COVID-19. Это объясняется тем, что роддома обычно располагаются в изолированных зданиях, построенных с учетом самых строгих санитарно-эпидемиологических требований. Но представители медицинского сообщества негативно оценивают такое решение и подозревают, что оно связано также с тем, что врачи акушеры-гинекологи — «самая легко поддающаяся к перепрофилированию масса» [Инф. 4]. Перепрофилирование первого роддома сопровождалось громкими публикациями в СМИ о том, что «коллектив не мог остаться в стороне в условиях складывающейся неблагоприятной ситуации» и обратился в Департамент здравоохранения Москвы с предложением отдать свои мощности под инфекционный стационар [Проценко 2020]. Однако врач этого роддома рассказала, что реальность была гораздо прозаичней:

Конечно же, это инициатива департамента. Причем какая-то глупая инициатива. Зачем это надо было делать?! У нас ведь все так — по многочисленным просьбам трудящихся. Мы в такой стране живем, и ничего не меняется.

⁵ Эта часть поста от 1 апреля 2020 г. была впоследствии удалена.

Даже после нескольких месяцев работы в инфекционной больнице, после того как от коронавируса умерли несколько близких ей людей, она признается, что плохо понимает происходящее:

Я все еще нахожусь в каком-то непонятном состоянии от этого всего: то ли это великая ложь, то ли это великая инфекция <...> Мне представляется не такой уж опасной эта инфекция, чтобы предпринимать такие меры предосторожности, которые были сделаны во всем мире.

Она не доверяет ни одному из источников информации, но у нее нет и собственного мнения: «Я сначала что-то читала, а потом просто махнула рукой и перестала во все это вникать» [Инф. 1].

В ситуации неопределенности, противоречивой информации, несогласия со многими принимаемыми мерами у врачей формируется критическое отношение к ситуации пандемии в целом:

Может быть, коронавирус просто выгоден фармкомпаниям, выгоден системе здравоохранения, врачам, которые могут бесконечно его лечить, но не вылечивать окончательно [doctor_yakunin].

Заведующая роддомом напрямую заявляет, что она ковид-диссидент:

Это не без политического влияния все закрутилось. Инфекция есть, но это не чума, не холера, это не ВИЧ, о котором почему-то не так громко говорят, хотя проблемы гораздо страшнее... [Инф. 4].

Врачи признают, что страдают от невозможности высказать свое мнение относительно бюрократических инструкций, которые, как они считают, приводят к негативным последствиям; но также они не могут повлиять на организацию работы в своем медицинском учреждении. В интервью с врачами, критически настроенными по отношению к правительственным мерам по борьбе с коронавирусной инфекцией, звучит ощущение собственной беспомощности: «Мы можем только уволиться или терпеть». Таким образом, недоверие официальной информации о коронавирусе, недоверие медицинским чиновникам и непосредственному начальству, а также принимаемым противоэпидемическим мерам можно рассматривать как своего рода протест против зависимого положения врачей, делающего невозможным активную позицию и даже публичное высказывание.

Роды в условиях пандемии: стратегии женщин

По моим данным, беременные женщины стараются максимально соблюдать все рекомендованные меры предосторожности — минимизировать контакты, носить маски, кто-то даже настаивает на том, чтобы их близкие перешли на удаленную работу. Однако в случае подозрения на коронавирусную инфекцию многие опасаются обращаться за медицинской помощью и предпочитают заниматься самолечением или лечиться частным образом у «своих» врачей, которым они доверяют, причем это могут быть как альтернативные, так и биомедицинские специалисты.

Анастасия перенесла коронавирусную инфекцию во время беременности в апреле 2020 г. Несмотря на то что болезнь протекала тяжело — в течение месяца она чувствовала сильную слабость, мучал кашель и температура, — она не делала тестов и не обращалась за медицинской помощью:

Я понимала, что из-за того что нет адекватного лечения этой болезни, из-за того что не знают, как лечить, если я обращусь за помощью куда-нибудь, к аллопатической медицине, скажем так, то меня могут там угробить. И не только меня, но и ребенка. На самом деле было очень трудно, но я это пережила, и я никуда не обращалась. Мне даже мама говорила: «Давай “скорую” вызовем, давай врача». Но я отвечала: «Мама, все, что угодно, но только не врачей, только не к нашей медицине, потому что я ей не доверяю» [Инф. 7].

Источником страхов Анастасии была информация, что беременных женщин, у которых диагностировали COVID-19, могут насильно госпитализировать и подвергнуть лечению токсичными и опасными для ребенка лекарственными препаратами, в частности гидроксихлорохином⁶. Анастасия решила обратиться к знакомому гомеопату, который лечил ее дистанционно и, по ее словам, «поднял на ноги за три дня». Она родила немного раньше срока здорового ребенка, но у нее было осложнение — вросшая плацента, потребовавшая удаления хирургическим путем, — которое часто связывают с перенесенной во время беременности инфекцией. Однако она так и не призналась врачам, хотя, как она говорила, «...они прям меня пытали, не болела ли я коронавирусом» [Инф. 9].

Отмена партнерских родов стала очень болезненной мерой для женщин, чьи роды пришлись на время пандемии. Инна рассказывает, что после введения карантина в медицинских учреждениях (см.: [Стационары 2020]) она хотела добиваться разрешения на партнерские роды, но потом отказалась от этой идеи:

Я в курсе, что это нарушение федерального закона. Но понятно, что на последнем сроке беременности ты не будешь себе трепать нервы, идти к заведующей, чтобы она написала официальный отказ, и так далее. Ты на это не пойдешь. Хочется просто родить, и все. Эти же врачи будут принимать роды, будут ко мне уже плохо относиться. Так что я побоялась бороться с системой [Инф. 9].

Радикальным вариантом ответа на карантинные ограничения для некоторых женщин стал отказ от роддома в пользу домашних родов. Ирина рассказывает, что она изначально планировала рожать в роддоме по контракту, с мужем, доулой, индивидуальной акушеркой, к которой она ходила на курсы подготовки к родам, и врачом, с которым эта акушерка сотрудничает. Однако партнерские роды запретили, а все три роддома, в которых эта акушерка была приходящей сотрудницей, закрыли (перепрофилировали на работу с пациентами с COVID-19).

⁶ По новым клиническим рекомендациям Минздрава, опубликованным 7 мая 2021 г., гидроксихлорохин исключен из списка возможных к назначению лекарственных препаратов для лечения COVID-19, однако в начале пандемии его действительно назначали довольно широко [Рекомендации 2021].

Глядя на это и услышав, что до сентября акушерка не будет работать в роддомах, потому что все роддома, где работали ее намоленные врачи, которых она нашла и долго вырабатывала с ними отношения, закрыли, я решила рожать дома [Инф. 8].

Насколько выросло число домашних родов во время пандемии, неизвестно, так как этот вид медицинской помощи в России не лицензируется и является нелегальным, а статистика домашних родов не ведется. По свидетельству московских домашних акушерок число домашних родов за последние месяцы выросло незначительно, однако мои информанты из некоторых регионов отмечают заметный рост таких случаев. По моим данным, женщины принимают решение рожать дома из-за запрета допуска партнеров и страха попасть в ковидный роддом и быть разлученной с ребенком, т. е. из-за противоэпидемических ограничений. В то же время в США, Израиле и других странах, где домашние роды легализованы и ведется соответствующая статистика, основной причиной роста числа домашних родов является страх заразиться коронавирусной инфекцией в больнице [Davis-Floyd et al. 2020; Yuill 2020; Searcy, Castañeda 2021].

Во время пандемии женщины стали чаще пользоваться услугами штатных перинатальных психологов или доул, которые предоставляют некоторые роддома. Однако оказалось, что некоторых женщин не устраивает такой вариант. Одна из моих собеседниц-доул озвучила мнение своей клиентки:

Доула, которая работает в больнице, будет подыгрывать врачам, чтобы уговорить меня что-то сделать, может быть, не то, что лучше для меня, а что удобнее для врача, потому что ей нужно будет дальше будет с ним работать, а я просто уйду [Инф. 6].

Женщины склонны больше доверять доулам «не из системы», и многие предпочитают онлайн-сопровождение независимой доулы поддержке перинатального психолога из больницы.

В целом женщины не понимают причин запрета партнерских родов и не видят для этого рациональных оснований. Их возмущает, что в основе запрета лежит предположение, будто бы именно они и их партнеры являются потенциальным источником инфекции, а не врачи, которые тоже не живут изолированно, ездят на работу, пользуются общественным транспортом и т. д. Женщины видят здесь нарушение своих прав, произвол чиновников и отмену прогрессивных преобразований в системе родовспоможения. В ситуации пандемии многие женщины получили подтверждение своих опасений, что врачи действуют не в их интересах, что вызвало рост недоверия системе здравоохранения в целом. В то же время осознание высоких рисков и страх перед неопределенностью увеличивают запрос на доверительные отношения. Женщины еще более активно, чем прежде, занимаются поисками «своего» врача или эксперта в области здоровья, которому они могут доверять, причем главным критерием становится именно независимость этого эксперта, его готовность выступить на стороне пациента, даже в нарушение медицинских рекомендаций.

Новые практики доверия между врачами и пациентами

Меры по ограничению репродуктивных прав женщин, в частности партнерского сопровождения родов, вызвали ответную протестную реакцию со стороны женщин, доул и правозащитных организаций во многих странах. В штате Нью-Йорк, где петиция в поддержку партнерских родов очень быстро собрала более 600 000 подписей, уже в апреле 2020-го был издан закон, разрешающий всем больницам штата присутствие на родах сопровождающего лица [Davis-Floyd et al. 2020]. Итальянская ассоциация «Voci di Nascita», поддерживаемая сотнями семей, также смогла добиться отмены запрета на партнерское сопровождение родов уже в апреле 2020 г. [Benaglia, Canzini 2021]. Российское доульское сообщество выступило с аналогичным протестом: была запущена петиция на платформе Change.org, в социальных сетях распространялись перевод рекомендаций ВОЗ и образцы протестных писем, которые женщины могли бы направить в региональный департамент здравоохранения и Роспотребнадзор [Ожиганова, Молодцова 2020]. Российская Ассоциация консультантов по естественному вскармливанию (АКЕВ) направила в Министерство здравоохранения открытое письмо с требованием пересмотра практики разделения матери и ребенка в роддомах [АКЕВ 2020]. Однако, в отличие от других стран, ни одна из этих российских инициатив не получила весомой поддержки со стороны медицинского сообщества.

Во время пандемии врачи во всем мире стали активно использовать площадки социальных сетей, чтобы поделиться своим мнением о динамике распространения инфекции, о предлагаемых методах лечения, перспективах коллективного иммунитета и других актуальных вопросов. Ярким примером стал американский врач-реаниматолог российского происхождения Евгений Пинелис, который приобрел широкую известность благодаря своим постам из «горячей точки» пандемии — нью-йоркского госпиталя. Российские врачи, работающие в государственном здравоохранении, редко становятся активно пишущими блогерами. Тем больший интерес представляют посты врача акушера-гинеколога Я., работающего в московском роддоме для больных COVID-19, в социальной сети Instagram. Я. рассказывает, как он и его коллеги принимают роды в костюмах индивидуальной защиты; разъясняет критерии, по которым женщин направляют в их роддом, и даже дает советы, как этого избежать: например, закапать капли в нос перед визитом к врачу, сделать сразу два теста на коронавирусную инфекцию на случай ложноположительного результата и т. д. Таким образом, выражая свое несогласие с существующими правилами, он показывает, что находится на стороне пациента. Именно эта солидаризация с пациентами, отказ от патерналистской позиции, а также внятное разъяснение своего отношения к бюрократическим требованиям стали условием для установления доверительных отношений между врачом-блогером и читательницами его блога. Примечательно, что в тех случаях, когда Я. высказывается в пользу той или иной непопулярной противоэпидемической меры, он сразу сталкивается с волной негативных комментариев. Например, ему пришлось оправдываться перед своими читателями, после того как он поддержал рекомендацию Минздрава об обязательном ношении маски во время родов:

Люди цепляются к словам, будто от этого в буквальном смысле зависит их жизнь и это откровенно посягательство на их свободу и независимость! Да ни один приказ не заставит женщину 24 часа в родах сидеть в маске! Ни один! Она ее снимет через 15 мин, потом наденет, потом опять снимет и так бесконечное число раз. И никто ничего ей не скажет [doctor_yakunin].

В российских реалиях, когда во время первой и второй волны пандемии во многих регионах возникли проблемы с получением медицинской помощи, врачи стали давать советы в социальных сетях не только по профилактике, но также по лечению и восстановлению после заболевания коронавирусной инфекцией. Начали формироваться группы взаимопомощи — своеобразные «сети доверия» между врачами и их аудиторией в социальных сетях. Примером установления подобных доверительных отношений стала серия прямых эфиров в социальной сети Facebook, которые проводили врачи акушеры-гинекологи, кандидаты медицинских наук Лидия и Елизавета⁷, занимающиеся частной медицинской практикой. Беседы были ориентированы на женскую аудиторию, прежде всего на молодых матерей и беременных женщин, и каждая собирала более 1600 просмотров. По словам авторов, они хотели предоставить объективную информацию о самом вирусе, особенностях его проявления и распространения, а также дать практические советы, как справиться с задачами и вызовами, принесенными коронавирусом. Лидия и Елизавета подчеркивали, что у них нет «никакого секретного знания, секретного канала информации», говорили очень понятным языком и подробно объясняли свою позицию по всем вопросам. Пояснив, что COVID-19 — «естественный вирус, имеющий собственную естественную динамику», они призвали всех к спокойной, но трезвой оценке ситуации: «Думать, что кого-то это коснется, а кого-то нет, невозможно. Это коснется нас всех». При этом они заняли критическую позицию в отношении организации медицинской помощи:

Нам сказали: спасайтесь сами, как вы будете болеть — это ваше дело, мы будем только решать кого подключать к ИВЛ, а кого — нет, а больше мы никакой ответственности на себя не берем. Но наша с вами задача не попадать на ИВЛ [Человек. Коронавирус. Коронакризис. 2020].

В этой ситуации, объясняли ведущие, нужно вооружиться всеми возможными способами, чтобы справиться с болезнью самим, поддерживать свой неспецифический иммунитет и изучать простые способы профилактики. Они призывали всех выходить гулять в парки, заниматься гимнастикой и дыхательными упражнениями и выражали крайний скептицизм в отношении предлагаемого лечения, в частности назначения антибиотиков, а также вакцинирования. По их мнению, российской вакцине нельзя доверять, потому что она недостаточно проверенная, не выяснено ее токсическое воздействие, неясна перспектива долгосрочного иммунного ответа, нет исследований о ее отсроченном влиянии на рост аутоиммунных и онкологических заболеваний: «По-

⁷ Имена изменены.

этому уповать на то, что вы сейчас ее введете и будет вам счастье, это просто объективно невозможно» [Там же].

Этот пример опровергает распространенное убеждение, что ковидоскептиками и противниками вакцинации являются недостаточно образованные люди, ничего не смыслящие в медицине и медицинских исследованиях. Лидия и Елизавета объясняют свое недоверие вакцине «тщательным анализом всей доступной информации», таким образом подкрепляя его апелляцией к своим профессиональным медицинским компетенциям. В то же время постоянно подчеркивая, что они сами находятся в такой же ситуации, что и их слушательницы («Мы также, как и вы, не понимаем, что происходит, и переживаем за себя и своих близких»), они сокращают дистанцию со своей аудиторией и делают возможным установление доверительных отношений. Кроме того, выступая с резкой критикой медицинских рекомендаций, они как бы вступают в доверительный альянс со своими пациентками, выдвигая свои медицинские знания в качестве гарантии успеха.

Заключение

Почему российская система родовспоможения отреагировала так жестко, отменив многие прогрессивные нововведения последних лет, отвергнув рекомендации ВОЗ и данные доказательной медицины? Отчасти это объясняется «рефлекторной реакцией»: в ситуации эпидемической опасности здравоохранение мгновенно вернулось к старой советской практике, когда родильные дома были полностью закрытыми учреждениями с жесткими мерами санитарного и инфекционного контроля и строгими запретительными правилами, в частности с разделением матерей и новорожденных. С советских времен до наших дней логика бюрократического контроля не только продолжает играть решающую роль в системе здравоохранения, но даже усилилась в последние годы. Изданные в связи с пандемией методические рекомендации Министерства здравоохранения и приказы региональных департаментов направлены на «минимизацию рисков» заражения, при этом репродуктивные права женщин и права пациентов воспринимаются как несущественные и незначительные.

В целом пандемия как ситуация с высоким риском и неопределенностью выявила многочисленные конфликты, в которых важную роль играет недоверие. Как показывают опросы общественного мнения, пандемия не изменила отношение россиян к врачам: 33% по-прежнему не испытывают доверия к медикам, работающим в больницах и поликлиниках [Ослон и др. 2021]. Недоверие врачам и медицине сохраняется на фоне общего институционального недоверия: 61% опрошенных признают, что за период пандемии они меньше стали доверять государству, а 54% стали меньше доверять СМИ [Мау и др. 2020]. Однако недоверие не является тотальным, растет запрос на горизонтальный тип отношений с властью, прозрачность информации и принимаемых решений, что может стать основой для формирования новых «сетей доверия».

Чрезвычайная ситуация пандемии не сближает пациентов, в частности беременных женщин и рожениц, с врачами и системой здравоохранения в целом, а, напротив, разделяет. Показательно, что в отличие от США и других развитых стран, где женщины боятся больниц из-за возможности заражения коро-

навирусной инфекцией, российские женщины опасаются заражения меньше, чем ограничительных мер, введенных в роддомах. В большей степени, чем до пандемии, женщины обращаются к стратегии отказа от медицинской помощи, как во время беременности, так и во время родов. Кроме того, в условиях роста недоверия к системе здравоохранения еще более актуальной становится стратегия поиска медицинских или альтернативных специалистов, с которыми можно создать доверительные отношения.

Ситуация, в которой находятся российские врачи, резко отличается от положения их коллег в западных обществах: они не обладают экспертной властью и автономией, медицинские профессиональные организации не имеют большого влияния, а экономические и политические интересы врачей в значительной степени игнорируются. Как показывают недавние исследования, врачи в России находятся в крайне уязвимом положении, которое только усилилось во время пандемии [Litvina et al. 2020; Ослон и др. 2021; Ozhiganova 2021]. Пандемическая ситуация показала, что врачи, так же как и пациенты, зачастую не доверяют официальной информации и системе, в которой работают, и вынуждены в той или иной степени приспосабливаться к требованиям руководящих и контролирующих инстанций. Однако, не соглашаясь с бюрократическими директивами и сочувствуя женщинам, врачи не заявляют об этом публично. Они как «солдаты системы» вынуждены подчиняться, а их профессиональная позиция может рассматриваться лишь как частное мнение.

Недоверие официальной информации, отсутствие прозрачности в действиях властей, установление «системных запретов и ограничений» [Benaglia, Canzini 2021: 5] и пренебрежение правами пациента и правами врачей становятся главными триггерами недоверия и ковид-скептицизма. Этот скептицизм и критическое восприятие действий власти в условиях пандемии в отдельных случаях служат средством единения недовольных врачей и пациентов и способствуют установлению между ними отношений доверия.

Концепция недоверия обладает большим потенциалом для исследований современных общественных отношений, в частности отношений между врачами и пациентами, а также зарождающихся гражданских движений. Однако на данный момент остро ощущается необходимость дальнейшей теоретической разработки недоверия как аналитического инструмента, начатой М. Кэри, Ф. Мюльфредом и его соавторами, включающей уточнение границ понятия, описание свойств недоверия и практик, которое оно создает.

Полевые материалы

Инф. 1. Н., врач акушер-гинеколог, государственный роддом. Москва, март — август 2020 г.

Инф. 2. В., врач акушер-гинеколог, частный роддом. Москва, март 2020 г.

Инф. 3. А., врач акушер-гинеколог, государственный роддом. Москва, март 2020 г.

Инф. 4. К., врач акушер-гинеколог, заведующая государственным роддомом. Уральский регион, август 2020 г.

Инф. 5. Т., акушерка, роддом для пациентов с COVID-19. Сибирский регион, август 2020 г.

Инф. 6. М., доула. Москва, март — август 2020 г.

Инф. 7. Анастасия, роды во время пандемии. Ленинградская область, июль — август 2020 г.

Инф. 8. Ирина, роды во время пандемии. Москва, май — август 2020 г.

Инф. 9. Инна, роды во время пандемии. Ижевск, апрель 2020 г.

Источники

- АКЕВ 2020 — Открытое письмо АКЕВ Министру здравоохранения РФ Мурашко М. А. // Ассоциация Консультантов по Грудному Вскармливанию. АКЕВ: [Группа в соц. сети «ВКонтакте»]. 2020. 31 июля. URL: https://m.vk.com/@akev_russia-otkrytoe-pismo-akev-ministru-zdravoohraneniya-rf-murashko-ma.
- Вахштайн, Степанцов 2017 — *Вахштайн В. С., Степанцов П. М.* Доверие к государственным институтам и стратегии экономического поведения населения // Портал социологических данных РАНХиГС. 2017. URL: <https://social.ranepa.ru/images/News/2017-03/29-03-2017-opros-gos-inst.pdf>.
- Власов 2021 — *Власов В.* Диссиденты от вакцины // Радио Свобода. 2021. 24 марта. URL: <https://www.svoboda.org/a/31165857.html>.
- ВЦИОМ 2019 — Качество медицинских услуг: запрос на жесткий контроль // ВЦИОМ. 2019. 11 дек. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=10067>.
- Здоровье Mail.ru 2019 — Больше половины россиян занимаются самолечением // Здоровье Mail.ru. 2019. 23 авг. URL: https://health.mail.ru/news/bolshe_poloviny_rossiyan_zanimayutsya.
- Левада-Центр 2017 — Институциональная коррупция и личный опыт // Левада-Центр. 2017. 28 марта. URL: <https://www.levada.ru/2017/03/28/institutsionalnaya-korrupsiya-i-lichnyj-opyt/>.
- Левада-Центр 2021 — Коронавирус: вакцина и происхождение вируса // Левада-Центр. 2021. 1 марта. URL: <https://www.levada.ru/2021/03/01/koronavirus-vaktsina-i-proishozhdenie-virusa>.
- Оленев 2019 — *Оленев А.* [Интервью радиостанции «Эхо Москвы»] // Эхо Москвы. 2019. 4 марта. URL: https://echo.msk.ru/programs/razbor_poleta/2381721-echo.
- Платформа 2019 — Кризис доверия и 6 вызовов для системы здравоохранения // Платформа. 2019. URL: <http://pltf.ru/wp-content/uploads/2019/12/krizis-doveriya-i-6-vyzovov-dlya-sistemy-zdravoohraneniya.pdf>.
- Проценко 2020 — *Проценко Л.* Коллектив роддома №8 предложил переоборудовать койки под инфекционный стационар // Российская газета. 2020. 14 марта. URL: <https://rg.ru/2020/03/14/reg-cfo/korpus-roddoma-v-moskve-pereoboruduiut-dlia-priema-bolnyh-s-koronavirusom.html>.
- Рекомендации 2021 — Временные методические рекомендации. Профилактика, диагностика и лечение новой коронавирусной инфекции (COVID-19) / Министерство здравоохранения РФ. Версия 11 (07.05.2021). URL: https://static0.minzdrav.gov.ru/system/attachments/attaches/000/055/735/original/BMP_COVID-19.pdf.
- Роддом 36 — Роддом 36. Коронавирус и беременность: [Официальная страница в Facebook]. Март — сентябрь 2020 г.
- Стационары 2020 — Стационары Москвы закрыты для посещения — всем пациентам по-прежнему можно передать гостинцы // Департамент здравоохранения Москвы. 2020. 14 мар. URL: <https://mosgorzdrav.ru/ru-RU/news/default/card/3617.html>.
- Ткачев 2021 — *Ткачев И.* Власти пересмотрели данные по смертности от COVID-19 // РБК. 2021. 11 июня. URL: <https://www.rbc.ru/economics/11/06/2021/60c38d049a79476621277574>.
- ФОМ 2015 — О врачах и качестве медицинской помощи // Фонд Общественное Мнение. 2015 г. 13 окт. URL: <https://fom.ru/Zdorove-isport/12346>.
- Человек. Коронавирус. Коронакризис — Человек. Коронавирус. Коронакризис: [Цикл прямых эфиров в Facebook. Ведущие — врачи акушеры-гинекологи Л. и Е.]. Март 2020 г. — февраль 2021 г.
- Юдин 2020 — Мир после пандемии. Григорий Юдин. Доверие как вакцина: [Лекция] // Президентский центр Бориса Ельцина: [Канал на YouTube]. 2020. 22 апр. URL: https://www.youtube.com/watch?v=6YLG_vYLE1A.

- doctor_yakunin — doctor_yakunin: [Личный блог врача акушера-гинеколога Г. Я. в Instagram]. Апрель 2020 г. — март 2021 г.
- Edelman 2019 — 2019 Edelman Trust Barometer: Global Report. URL: https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2019-02/2019_Edelman_Trust_Barometer_Global_Report.pdf.
- GxP news 2021 — 37% врачей не готовы прививаться и другим не рекомендуют // GxP news. 2021. 9 июля. URL: <https://gxpnews.net/2021/07/37-vrachej-ne-gotovyy-privivatsya-i-drugim-ne-sovetuyut>.
- IHME 2021 — COVID-19 has caused 6.9 million deaths globally, more than double what official reports show // IHME. 2021. May 6. URL: <http://www.healthdata.org/news-release/covid-19-has-caused-69-million-deaths-globally-more-double-what-official-reports-show>.
- Mosgorzdrav 2020 — В московский роддомах возобновились партнерские роды // Департамент здравоохранения Москвы. 2020. 14 авг. URL: <https://mosgorzdrav.ru/ru-RU/news/default/card/4507.html>.
- WHO 2020 — COVID-19: Pregnancy & breastfeeding // World Health Organization. 2020. [Last updated 2021, July 1]. URL: <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public>.
- World Values Survey 2017 — Online Data Analysis [Wave 6: 2010–2014] // World Values Survey. 2017. URL: <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>.

Литература

- Аронсон 2006 — *Аронсон П.* Утрата институционального доверия в российском здравоохранении // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 9. № 2. 2006. С. 120–131.
- Гидденс 2011 — *Гидденс Э.* Последствия современности / Пер. с англ. М.: Практикс, 2011.
- Здравомыслова, Тёмкина 2009 — *Здравомыслова Е., Тёмкина А.* «Врачам я не доверяю», но... Преодоление недоверия к репродуктивной медицине // Здоровье и доверие: гендерный подход к репродуктивной медицине: Сб. ст. / Под ред. Е. Здравомысловой, А. Тёмкиной. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2009. С. 179–210.
- Зиммель 1996 — *Зиммель Г.* Человек как враг / Пер. с нем. // Зиммель Г. Избранное: В 2 т. Т. 2: Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996.
- Жижек 2021 — *Жижек С.* Воля к незнанию / Пер. с англ. // Логос. Т. 31. № 2. 2021. С. 63–78.
- Лобан и др. 2015 — *Лобан И. Е., Исаков В. Д., Лаврентюк Г. П., Быховская О. А., Филатов А. И.* Статистическая характеристика экспертиз по делам о профессиональных правонарушениях и преступлениях медицинских работников (по материалам СПб ГБУЗ «БСМЭ» 2009–2014 гг.) // Медицинское право: теория и практика. Т. 1. № 1. 2015. С. 269–274.
- Мау и др. 2020 — Общество и пандемия: опыт и уроки борьбы с COVID-19 в России / [Н. А. Авксентьев и др.; Ред. кол.: В. А. Мау (гл. ред.) и др.]. М.: [б. и.], 2020.
- Новкунская 2019 — *Новкунская А. А.* Институциональные разрывы преемственности в российском родовспоможении // Критическая социология заботы: перекрестки социального неравенства: Сб. ст. / Под ред. Е. Бороздиной, Е. Здравомысловой, А. Темкиной. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2019. С. 58–87.
- Ожиганова, Молодцова 2020 — *Ожиганова А. А., Молодцова М. О.* Роды в условиях карантина: позиция доулы // Медицинская антропология и биоэтика. 2020. № 1(19). С. 158–173. <http://doi.org/10.33876/2224-9680/2020-1-19/09>.
- Ослон и др. 2021 — Социология пандемии: Проект коронаФОМ / Рук. авт. коллектива А. А. Ослон. М.: Ин-т Фонда Общественное мнение (инФОМ), 2021.
- Петрова 2017 — *Петрова Т. Н.* Особенности расследования преступлений, связанных с некачественным оказанием медицинской помощи при родовспоможении // Consilium Medicum. Т. 19. № 6. 2017. С. 9–31.

- Тёмкина 2016 — Тёмкина А. Оплачиваемая забота и безопасность: что продается и покупается в родильных домах? // Социология власти. 2016. № 1. С. 76–106.
- Тёмкина 2017 — Тёмкина А. А. «Экономика доверия» в платном сегменте родовспоможения: городская образованная женщина как потребитель и пациентка // Экономическая социология. Т. 18. № 3. 2017. С. 14–53. URL: https://ecsoc.hse.ru/data/2017/05/31/1172172613/ecsoc_t18_n3.pdf#page=14
- Темкина 2018 — Темкина А. Будущая мать как исследователь: стратегии организации платных родов в российском крупном городе // Антропологический форум. № 37. 2018. С. 197–230.
- Фуко 2011 — Фуко М. Безопасность, территория, население: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / Пер. с фр. СПб.: Наука, 2011.
- Фукуяма 2004 — Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Пер. с англ. М.: АСТ, 2004.
- Benaglia, Canzini 2021 — Benaglia B., Canzini D. “They would have stopped births, if they only could have”: Short-and long-term impacts of the COVID-19 Pandemic — a case study from Bologna, Italy // *Frontiers in Sociology*. Vol. 6. 2021. 614271. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.614271>.
- Carey 2017 — Carey M. *Mistrust: An ethnographic theory*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2017.
- Davis-Floyd et al. 2020 — Davis-Floyd R., Gutschow K., Schwartz D. A. Pregnancy, birth and the COVID-19 pandemic in the United States // *Medical Anthropology*. Vol. 39. No. 5. 2020. P. 413–427. <https://doi.org/10.1080/01459740.2020.1761804>.
- Litvina et al. 2020 — Litvina D., Novkunskaia A., Temkina A. Multiple vulnerabilities in medical settings: Invisible suffering of doctors // *Societies*. Vol. 10. No. 1. 2020. <https://doi.org/10.3390/soc10010005>. URL: <https://www.mdpi.com/2075-4698/10/1/5/htm>.
- Luhmann 1979 — Luhmann N. *Trust and power*. New York: Wiley, 1979.
- Mühlfried 2018 — Mühlfried F. Introduction: Approximating mistrust // *Mistrust: Ethnographic approximations* / Ed. by F. Mühlfried. Bielefeld: Transcript Verlag, 2018. P. 7–22.
- Mühlfried 2019 — Mühlfried F. *Mistrust: A global perspective*. (N. p.): Palgrave Macmillan, 2019.
- Ozhiganova 2021 — Ozhiganova A. “Soldiers of the system”: Maternity care in Russia between bureaucratic instructions and the epidemiological risks of COVID-19 // *Frontiers in Sociology*. Vol. 6. 2021. 611374. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.611374>.
- Rivkin-Fish 2005 — Rivkin-Fish M. *Women’s health in post-Soviet Russia: The politics of intervention*. Bloomington, IN: Indiana Univ. Press, 2005.
- Rusinova, Brown 2002 — Rusinova N. L., Brown J. Curing and crippling: Biomedical and alternative healing in post-Soviet Russia // *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 583. 2002. P. 160–172. <https://doi.org/10.1177/000271620258300110>.
- Searcy, Castañeda 2021 — Searcy J. J., Castañeda A. N. On the outside looking in: A global doula response to COVID-19 // *Frontiers in Sociology*. Vol. 6. 2021. 613978. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.613978>.
- Somparé, Somparé 2018 — Somparé A. W., Somparé E. B. Mistrust during the Ebola epidemic in Guinea // *Mistrust: Ethnographic approximations* / Ed. by F. Mühlfried. Bielefeld: Transcript Verlag, 2018. P. 129–145.
- Sztompka 1998 — Sztompka P. Trust, distrust and two paradoxes of democracy // *European Journal of Social Theory*. Vol. 1. No. 1. 1998. P. 19–32.
- Yuill 2020 — Yuill C. Reproductive rights in the time of COVID-19 // *Somatosphere*. 2020. March 29. URL: <http://somatosphere.net/2020/reproductive-rights-in-the-time-of-covid-19.html>.

References

- Aronson, P. (2006). Utrata institutsional'nogo doveriia v rossiiskom zdravookhranении [Loss of institutional trust in the Russian healthcare sector]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii*, 9(2), 120–131. (In Russian).
- Benaglia, B., & Canzini, D. (2021). “They would have stopped births, if they only could have”: Short-and long-term impacts of the COVID-19 Pandemic — a case study From Bologna, Italy. *Frontiers in Sociology*, 6, 614271. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.614271>.
- Carey, M. (2017). *Mistrust: An ethnographic theory*. Univ. of Chicago Press.
- Davis-Floyd, R., Gutschow, K., & Schwartz, D. A. (2020). Pregnancy, birth and the COVID-19 pandemic in the United States. *Medical Anthropology*, 39(5), 413–427. <https://doi.org/10.1080/01459740.2020.1761804>.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977–1978*. EHESS; Gallimard; Le Seuil. (In French).
- Fukuyama, F. (1995). *Trust: The social virtues and the creation of prosperity*. Free Press.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Stanford Univ. Press.
- Litvina, D., Novkunskaia, A., & Temkina, A. (2020). Multiple vulnerabilities in medical settings: Invisible suffering of doctors. *Societies*, 10(1). <https://doi.org/10.3390/soc10010005>. <https://www.mdpi.com/2075-4698/10/1/5/htm>.
- Loban, I. E., Isakov, V. D., Lavrentiuk, G. P., Bykhovskaia, O. A., & Filatov, A. I. (2015). Statisticheskaiia kharakteristika ekspertiz po delam o professional'nykh pravonarusheniiakh i prestupleniiakh meditsinskikh rabotnikov (po materialam Spb GBUZ “BSME” 2009–2014 gg.) [Statistical assessment of violations of law among medical workers and of crimes committed by them (Based on the materials of the St. Petersburg Forensic Bureau, 2009 to 2014)]. *Meditsinskoe pravo: teoriia i praktika*, 1(1), 269–274. (In Russian).
- Luhmann, N. (1979). *Trust and power*. Wiley.
- Mau, V. A. (Ed.) (2020). *Obshchestvo i pandemiia: opyt i uroki bor'by s COVID-19 v Rossii* [Society and pandemic: Experience and lessons from fighting COVID-19 in Russia] (n. p.). (In Russian).
- Mühlfried, F. (2018). Introduction: Approximating mistrust. In F. Mühlfried (Ed.). *Mistrust: Ethnographic approximations* (pp. 7–22). Transcript Verlag.
- Mühlfried, F. (2019). *Mistrust: A global perspective*. Palgrave Macmillan.
- Novkunskaia, A. A. (2019). Institutsional'nye razryvy preemstvennosti v rossiiskom rodovspomozhenii [Institutional breaks of continuity in Russian obstetrics]. In E. Borozdina, E. Zdravomyslova, & A. Temkina (Eds.). *Kriticheskaiia sotsiologiia zaboty: perekrestki sotsial'nogo neravenstva: Sbornik statei* (pp. 58–87). Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
- Oslon, A. A. [et al.] (2021). *Sotsiologiia pandemii: Proekt koronaFOM* [Sociology of a pandemic: Project koronaFOM]. Institut Fonda Obshchestvennoe Mnenie (inFOM). (In Russian).
- Ozhiganova, A. A., & Molodtsova, M. O. (2020). Rody v usloviiax karantina: pozitsiia douly [Childbirth during quarantine: Doula's stance], *Meditsinskaia antropologiia i bioetika*, 2020(1(19)), 158–173. <http://doi.org/10.33876/2224-9680/2020-1-19/09>. (In Russian).
- Ozhiganova, A. (2021). “Soldiers of the system”: Maternity care in Russia between bureaucratic instructions and the epidemiological risks of COVID-19. *Frontiers in Sociology*, 6, 611374. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.611374>.
- Petrova, T. N. (2017). Osobennosti rassledovaniia prestuplenii, sviazannykh s nekachestvennym okazaniem meditsinskoi pomoshchi pri rodovspomozhenii [Features of investigation of crimes related to low quality of medical care in obstetrics]. *Consilium Medicum*, 19(6), 9–31. (In Russian).
- Rivkin-Fish, M. (2005). *Women's health in post-Soviet Russia: The politics of intervention*. Indiana Univ. Press.

- Rusinova, N. L., & Brown, J. (2002). Curing and crippling: Biomedical and alternative healing in post-Soviet Russia. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 583, 160–172. <https://doi.org/10.1177/000271620258300110>.
- Searcy, J. J., & Castañeda, A. N. (2021). On the outside looking in: A global doula response to COVID-19. *Frontiers in Sociology*, 6, 613978. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.613978>.
- Simmel, G. (1908). Der Mensch als Feind: Zwei Fragmente aus einer Soziologie. *Der Morgen: Wochenschrift für deutsche Kultur*, 2(10), 55–60.
- Somparé, A. W., & Somparé, E. B. (2018). Mistrust during the Ebola epidemic in Guinea. In F. Mühlfried (Ed.). *Mistrust: Ethnographic approximations* (pp. 129–145). Transcript Verlag.
- Sztompka, P. (1998). Trust, distrust and two paradoxes of democracy. *European Journal of Social Theory*, 1(1), 19–32.
- Temkina, A. (2016). Oplachivaemaia zabota i bezopasnost': chto prodactsia i pokupaetsia v rodil'nykh domakh? [Paid care and safety: What is sold and bought in maternity hospitals?]. *Sotsiologiya vlasti*, 2016(1), 76–106. (In Russian).
- Temkina, A. A. (2017). “Ekonomika doveriia” v platnom segmente rodovspomozheniia: gorodskaya obrazovannaya zhenshhina kak potrebitel' i patsientka [‘Economy of trust’ in commercial obstetric care: Educated urban women as consumers and patients]. *Ekonomicheskaya sotsiologiya*, 18(3), 14–53. https://ecsoc.hse.ru/data/2017/05/31/1172172613/ecsoc_t18_n3.pdf#page=14. (In Russian).
- Temkina, A. (2018). Budushchaia mat' kak issledovatel': strategii organizatsii platnykh rodov v rossiiskom krupnom gorode [Mother-to-be as a field researcher: The strategies of private obstetrics provision in urban Russia]. *Antropologicheskii forum*, 37, 197–230. (In Russian).
- Yuill, C. (2020, March 29). Reproductive rights in the time of COVID-19. *Somatosphere*. <http://somatosphere.net/2020/reproductive-rights-in-the-time-of-covid-19.html>.
- Zdravomyslova, E., & Temkina, A. (2009). “Vracham ia ne doveriai, no...” Preodolenie nedoveriia k reproduktivnoi meditsine [‘I don’t trust doctors, but...’: Establishing trust in reproductive medicine]. In E. Zdravomyslova, & A. Temkina (Eds.). *Zdorov'e i doverie: gendernyi podkhod k reproduktivnoi meditsine: Sbornik statei* [Health and trust: The gender approach to reproductive medicine] (pp. 179–210). Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
- Žižek, S. (2020, August 24). The will not to know. *The Philosophical Salon*. <https://thephilosophicalsalon.com/the-will-not-to-know>.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Анна Александровна Ожиганова

кандидат исторических наук
старший научный сотрудник, Центр
медицинской антропологии, Институт
этнологии и антропологии им.
Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр-т,
д. 32а
Тел.: +7 (495) 938-00-19
✉ anna-ozhiganova@yandex.ru

Anna A. Ozhiganova

Cand. Sci. (History)
Senior Researcher, Centre for Medical
Anthropology, N. N. Miklukho-Maklai Institute
of Ethnology and Anthropology, Russian
Academy of Sciences
Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt,
32a
Tel.: +7 (495) 938-00-19
✉ anna-ozhiganova@yandex.ru

Д. А. Радченко

0000-0002-9298-7783

✉ darradchenko@gmail.com

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

ПАСХА ОНЛАЙН: КОНСТРУИРОВАНИЕ СОПРИСУТСТВИЯ В МЕДИАТИЗИРОВАННОМ РИТУАЛЕ

Аннотация. В связи с пандемией COVID-19 в 2020 г. и последовавшим в результате локдауном, православные верующие из многих городов России оказались в ситуации, когда главный праздник церковного года, Пасха, проходил без участия мирян. Последние могли наблюдать за богослужением при помощи телевизионной или онлайн-трансляции. В статье обсуждается, как в этих условиях переопределялось отношение к сакральности пространства, конструировались сети объектов и способы отправления ритуала дома, налаживались контакты с географически разделенными членами сообщества. В ходе исследования были выделены ключевые стратегии, позволявшие участникам медиатизированного богослужения создать максимально удовлетворяющий их запросу опыт соприсутствия: синхронизация, сборка пространства, апелляция к предыдущему опыту.

Ключевые слова: коронавирус, COVID-19, Пасха, ритуал, богослужение, религия, соприсутствие, медиа, медиатизация, кинестетика, сакральное пространство

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

Автор выражает глубочайшую признательность участникам исследования, а также коллегам, чьи замечания, вопросы и комментарии помогли в работе над статьей: Сете Лоу, Павлу Куприянову, Полине Колозариди, Марине Байдуж, Дмитрию Доронину и др.

Для цитирования: Радченко Д. А. Пасха онлайн: конструирование соприсутствия в медиатизированном ритуале // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 173–197. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-173-197>.

*Статья поступила в редакцию 9 мая 2021 г.
Принято к печати 13 июля 2021 г.*

D. A. Radchenko

0000-0002-9298-7783

✉ darradchenko@gmail.com

*The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

EASTER ONLINE: CONSTRUCTING CO-PRESENCE IN A MEDIATIZED RITUAL

Abstract. Epidemics of COVID-19 led to major lockdowns all over the world in 2020. This situation severely limited the possibility of a number of social activities, including religious gatherings. In Russia, the peak of the epidemic coincided with the central period in the Orthodox calendar — the last week of Lent and Easter. As the Patriarch blessed “stay-at-home” policies, churches were officially closed for everybody but the clergy and livestreams of services in social media were organized, while believers had to adapt swiftly to a new mode of co-presence in church by participating in services online. To do this, they had to make a choice between the places from which a livestream was organized, transform the space of their homes to accommodate the sacrality of the event, rethink the locality of their own body in being simultaneously at home and “in church”, manage communication with the priest, fellow parishioners and family members during Easter night. This involved not only formal decoration of homes but also subtle mechanisms of balancing authority within the network of sacred objects, gadgets and people. Based on digital ethnography (including participant observation online) and 40 in-depth interviews, the paper investigates how believers constructed and reflected the space of the Easter service in their homes, and presents three key strategies: synchronization, spacing and appellation to experience.

Keywords: COVID-19, Easter, ritual, service, religion, copresence, media, mediatization, sacred space, kinesthetics

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPa state assignment research programme.

The author expresses deep gratitude to all research participants and to the colleagues whose comments and suggestions were a great help in course of the work: Setha Low, Pavel Kupriyanov, Polina Kolozaridi, Marina Bayduzh, Dmitry Doronin and many others.

To cite this article: Radchenko, D. A. (2021). Easter online: Constructing co-presence in a mediatized ritual. *Shagi / Steps*, 7(4), 173–197. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-173-197>.

Received May 9, 2021

Accepted July 13, 2021

«Я включила телевизор. Одеда платье. Платок. Дочка была рядом старшая. Младшая тоже поблизости. Муж хоть и не верующий. Но тоже был рядом. Потом в конце Праздничной службы мы со старшей прочитали Христос Воскресе и освятили куличики дома. Вот так в наш дом пришла Пасха», — пишет пользовательница Instagram 20 апреля 2020 г.¹ Подобных текстов в русскоязычных соцмедиа весной 2020 г. было довольно много: в результате локдауна едва ли не впервые верующие массово оказались в ситуации, когда трансляции по телевидению и в соцмедиа стали практически единственным возможным способом «попасть» на пасхальное богослужение.

25 марта 2020 г., после длительного периода неуверенности и тревоги, связанных с коронавирусом и неопределенности перспектив жизни в условиях пандемии В. В. Путин объявил о введении нерабочих дней до 2 апреля. В следующее воскресенье после этого заявления, 29 марта, Патриарх Московский и всея Руси благословил верующих воздержаться от посещения храмов. Это заявление вызвало сильную и довольно жесткую реакцию и даже критику со стороны части клира и верующих, которые в течение нескольких недель до этого предпринимали и физические, и символические усилия для предотвращения закрытия храмов (от соборной молитвы и крестных ходов до принятия — или неприятия — новых гигиенических правил причащения мирян). Однако 2 апреля режим нерабочих дней был продлен и перешел в полноценный локдаун. Это время пришлось на период завершения Великого поста (седмица Ваий) и Страстной седмицы, т. е. на время наиболее активной подготовки к Пасхе. Православные верующие до последнего надеялись, что по крайней мере на Пасху (19 апреля) храмы будут доступны, однако 15 апреля в Москве был введен пропускной режим, и к этому времени они официально закрылись для всех, кроме клира и сотрудников храмов.

Для того чтобы дать верующим возможность как-то участвовать в богослужениях, во многих приходах были организованы трансляции служб в режиме реального времени. В зависимости от ресурсов, которыми располагал тот или иной приход, это могли быть телевизионные трансляции через православные каналы, аудио- или видеотрансляции в социальных сетях. К середине апреля существенная часть верующих оказалась в ситуации медиатизированного участия в богослужении.

Слово *участие* выглядит в этом контексте парадоксальным, но оно не случайно. Несмотря на то что верующие и клир оказались физически разделены — одни служили в пустых храмах, а другие наблюдали за этим на экранах, изолированные в своих домах, — и те и другие нередко характеризовали эту ситуацию именно как «участие», «взаимодействие». Как мы увидим далее, священники обращались к невидимым прихожанам, а прихожане определенным образом организовывали физическое пространство вокруг себя и совершали те или иные действия, чтобы максимально вовлечься в происходящее в храме, формируя своего рода «дополненную реальность» [Berger 2020] и обозначая свое присутствие в ней при помощи технических средств [Лученко 2021]. Кейс Пасхи во время локдауна позволяет не просто сделать наблюдения о богослужебных проблемах одной конфессии, а обсудить, как осмысляются соприсутствие и соучастие в условиях медиатизации.

¹ Во всех цитатах из текстов в социальных медиа сохранены орфография и пунктуация оригинала.

Прежде чем перейти к результатам исследования, необходимо сделать несколько теоретических оговорок. Начиная с работы Кристофера Хелланда [Helland 2000], в исследованиях цифровых религиозных практик разделяются религия онлайн (интернет-ресурсы, содержащие информацию о религии) и онлайн-религия (практики онлайн-взаимодействия и реализация религиозных ритуалов онлайн). Хелланд исследует религиозные практики онлайн через призму подхода «проживаемой религии» (lived religion) [Helland 2005], локализуя онлайн-религию (т. е. религиозные практики) на неинституциональных сайтах, — сейчас можно было бы сказать, что речь идет в том числе о социальных медиа. С этих работ начинается массовое изучение онлайн-религии — того, как люди начинают взаимодействовать, собираясь в сообщества и реализуя религиозные ритуалы в интернет-среде.

В основном эти практики изучались на материалах сообществ двух типов: многочисленных протестантских сообществ, прежде всего в Соединенных Штатах, либо сообществ нью-эйдж, неоязыческих групп и т. д. Тем не менее вскоре исследователи обратили внимание на то, что онлайн-религия характерна и для более традиционных конфессий. С начала 2000-х годов публикуются работы Хайди Кэмпбелл о религиозном сообществе онлайн и офлайн [Campbell 2004; 2005a; 2005b и др.]. В основе выделяемой ею сетевой религии (networked religion) лежит сетевое сообщество; его представители собирают свою идентичность путем общего участия в религиозных практиках, которые сами же конструируют в рамках того, что Кэмпбелл называет множественными пространствами (multi-sited spaces). Иными словами, происходит сопряжение офлайн- и онлайн-пространств, где никакого приоритета у первого перед вторыми нет.

В то же время исследователи начинают концептуализировать традиционные религиозные офлайн-практики как способ создания виртуальных реальностей и погружения в них. Имеется в виду не то, что они разворачиваются в Интернете, а то, что они не равны обыденному опыту людей (совершаемые действия описываются как «вневременные» или «внеисторичные»), и при этом вводящие в физическое пространство нематериальные сущности. Так, Стефан О'Лири предлагает рассматривать католическую мессу как механизм производства виртуальной реальности, «поддерживаемой множеством чувственных ощущений, но целиком создаваемой через язык и символы» [O'Leary 1996: 800]. Рассмотренные в этом контексте онлайн-практики, в которых не только взаимодействия, но и объекты создаются при помощи определенного символического кода, а на ранних этапах развития Интернета — и буквально при помощи вербального текста, — перестают, таким образом, быть чем-то принципиально новым и вписываются в религиозную традицию.

В течение более чем полутора десятилетий онлайн-религию изучали в основном как продукт исключительно горизонтального взаимодействия внутри сообщества, довольно жестко отделяя «официальную религию» с ее иерархичностью от тех вернакулярных практик, которые реализуются в Интернете. Согласно позиции Кньюта Лундби, в основе религии (в том числе онлайн-религии) лежат коммуникации и перформативные практики, рассматриваемые как «религиозные», и складывающиеся в их процессе паттерны принадлежности (belonging) [Lundby 2011:1226]. Следуя концепции «культуры участия» (participatory culture) Генри Дженкинса, предложенной для «новых медиа», иссле-

дователи обозначают онлайн-религию как сборку практик, производимую сообществом для самого себя. Партисипаторная религия тем самым противопоставляется викарной религии [Davie 2007], в которой отправление религиозных практик делегируется пассивным большинством меньшинству — клирикам, а принадлежность к вероисповедному сообществу тесно связана с общим разделяемым материальным пространством. Партисипаторная религия, в свою очередь, описывается как надлокальная и характеризующаяся вовлеченностью и активностью в совершении (и даже конструировании) ритуала всех участников сообщества, а не только специально назначенных на эту роль профессионалов.

Проблематизируя этот подход, я рассмотрю, как вернакулярные практики онлайн-религии (традиционно ассоциирующиеся с горизонтальной структурой отношений и «низовой» креативностью) взаимодействуют с институциональными (понимаемыми здесь как санкционированные церковной иерархией) в создании общего пространства богослужения и насколько в этом процессе важно (или неважно) объединение людей вокруг физического объекта (храма) или виртуального объекта (трансляции богослужения).

Для данного исследования важно определить, как выстраивается не просто взаимодействие, но соприсутствие и соучастие в ситуации онлайн-трансляции. Для того чтобы определить понятие соприсутствия, я опираюсь на идею социолога Джона Урри о том, что «виртуальное путешествие, по-видимому, производит странную и удивительную жизнь на экране, которая одновременно и удалена, и близка, присутствует и отсутствует, и, возможно, именно это изменит саму природу того, что проживается как соприсутствие» [Urry 2002: 255]. Как мы увидим далее, идея одновременных отдаления и близости, характеризующейся как «странная» или даже «жутковатая», постоянно встречается в нарративах людей, оказавшихся вовлеченными в празднование Пасхи онлайн.

Однако соприсутствие неизбежно разворачивается в некотором пространстве, будь то пространство физическое или же виртуальное. При определении того, что такое пространство, я буду опираться на концепцию Дорин Мэсси [Massey 2005], которая рассматривает его как продукт отношений, всегда находящийся в процессе производства и предполагающий взаимодействие с другими людьми и с другими объектами.

В статье я рассмотрю, как в условиях вынужденной изоляции люди конструируют свое соучастие в ритуале, сопрягая физические и виртуальные пространства при помощи дискурсивных и кинестетических практик, а также трансформируя социальные сборки при помощи технологии в условиях транслокального соучастия и «воплощенного пространства» (*embodied space*) — термин Сеты Лоу, предлагающей идею пересечения и взаимоперетекания пространства, тела, культуры: «...воплощенное пространство — это место, где человеческий опыт и сознание приобретают материальную и пространственную форму [Low 2003: 10]. В этом смысле виртуальное и материальное не противоположны: «...если акторы находятся рядом с объектами и живыми существами, по отношению к которым они могут занять ту или иную позицию, которыми они могут манипулировать и которые могут генерировать через восприятие чувства и мысли, вокруг них создается пространство» [Berger 2020: 606].

Локдаун и методология исследования

Исследование началось с автоэтнографии: будучи православной христианкой, я, как и множество верующих, оказалась вовлечена в ситуацию богослужений онлайн вынужденно, но при этом с 11 апреля по 7 июня 2020 г. фиксировала происходящее (содержание трансляций, а также собственные практики и переживания) в полевом дневнике.

Затем была предпринята серия полуструктурированных интервью. Почти все мои собеседники откликнулись на мою публикацию в Facebook, в которой я анонсировала исследование. Она была выпущена примерно через три недели после празднования Пасхи по православному календарю, когда, с одной стороны, уже размылись свежие воспоминания о праздновании Пасхи онлайн, а с другой — у людей была возможность повторить опыт участия в трансляциях и осмыслить его. Все беседы прошли в мае, до официального открытия для мирян храмов в Москве и Московской области, поэтому чувство лишения и горечи, связанное с отсутствием возможности посещать литургию, было для моих собеседников свежим и актуальным, они остро переживали эту ситуацию.

В исследовании приняло участие 40 человек. Поточковый метод организации выборки для качественного исследования, особенности социальной сети Facebook², где происходил рекрутинг, и структуры моих контактов в нем привели к тому, что среди моих собеседников заметен крен в сторону общих со мною гендера, возрастной группы, вида деятельности, вероисповедания, города проживания — хотя разнообразие по всем этим параметрам было достигнуто. Моими собеседниками стали высокорефлексивные люди, имеющие высокий уровень цифровой и медиаграмотности, многие из них — социальные исследователи и психологи. Среди них 82% женщин и 18% мужчин (существенный перекося в сторону женщин обеспечен в том числе их доминированием в большинстве православных приходов). 25 человек на момент интервью проживали в Москве, трое — в Московской области, по двое — в Санкт-Петербурге и Екатеринбурге, по одному человеку было из Казани, Нижнего Новгорода, Сочи, Тверской области, и четверо проживали за рубежом: в Эстонии, Германии, Нидерландах³.

Кроме православных (87%), я проводила интервью с представителями иных христианских конфессий. С одной стороны, это было предпринято для того, чтобы иметь хотя бы минимальный сравнительный материал и определить, являются ли выявленные мною закономерности характерными исключительно для православных или они не сводятся к каким-то конфессиональным особенностям. С другой, это позволило если не достичь остранения путем погружения в иноконфессиональное поле [Левкиевская 2015], то получить более развернутую картину происходящего. Опыт католиков, разумеется, отличался от опыта православных уже потому, что в 2020 г. по католическому календарю Пасха праздновалась на неделю раньше православной (12 апреля), но эмоции, связанные с проживанием богослужения через трансляцию, у католиков и православных оказались весьма

² По данным Фонда «Общественное мнение» за февраль 2021 г., наибольшее проникновение Facebook в России отмечается среди москвичей, лиц с высшим образованием, женщин, людей в возрасте от 18 до 30 лет.

³ В списке информантов в некоторых случаях через косую черту указываются город постоянного проживания и город или регион временного пребывания, где собеседник встречал Пасху.

схожими. Следует заметить, что и те мои собеседники, которые идентифицировали себя как православных, были очень разными — и по своему опыту церковной жизни, и по степени вовлеченности в ритуальную и приходскую жизнь, и по взглядам — от крайне консервативных православных до экуменистов (практики которых во многом оказываются смежными с католическими или протестантскими), от участников онлайн-богослужений и коллективных молитвенных практик в Skype или Zoom до ярых противников переноса религиозных практик в цифровое пространство. При этом, несмотря на разнообразие их позиций, я ни разу не столкнулась с противниками цифровизации как таковой. Именно здесь и проявилось искажение, связанное с методом рекрутинга: по-видимому, в Facebook доминируют представители кластера верующих, скорее «ориентированные на рациональное богослужение и этическое понимание религии» [Кнорре, Мурашова 2021: 159], не поддерживающие идею о сопротивлении «цифре».

В условиях режима самоизоляции интервью проходили дистанционно, через различные средства связи — мессенджер Facebook, Zoom, WhatsApp, телефон, Skype. Это позволило силами одного исследователя быстро провести большое число интервью с людьми из разных городов; большинство бесед прошли в течение всего 10 дней. В результате получился почти симультанный срез рефлексии людей об определенном опыте, что было особенно важно в ситуации быстро меняющегося контекста.

Для моих собеседников это были привычные средства общения, но выстраивание контакта в таком режиме, когда происходит разговор о чувствительной проблематике, оказалось непростым. Технически нарушения связи, помехи, плохая слышимость оказывались критическими в моменты откровенного разговора — ритм беседы теряется, и его сложно восстановить. В то же время возможно, что именно ощущение защищенности, возникающее в результате дистанционного интервью (можно в любой момент прервать его, выключить или включить камеру), помогало выстраиванию доверия за короткий срок (ср. опыт, изложенный в [Howlett 2021]) в условиях, когда со многими из собеседников мы не были знакомы до момента встречи онлайн, хотя и могли читать посты друг друга в соцсетях.

Кроме того, у дистанционных интервью с видеосвязью обнаружилась особенность, повлиявшая как на ход бесед, так и на дальнейший анализ материала, — возможность попасть в приватное пространство собеседника. С одной стороны, я проводила интервью на фоне книжного шкафа, и мои собеседники нередко обращали внимание на научную литературу и фигурки, стоящие на его полках. Эти объекты помогали нам выстроить доверительные отношения: книги верифицировали мой статус исследователя, а сувениры и статуэтки позволяли наладить неформальный разговор. В свою очередь, мои собеседники могли быстро проиллюстрировать свои слова, показать пространство, где смотрели трансляцию пасхального богослужения, а я могла отметить для себя расположение объектов в помещении или сочетание образов на домашнем иконостасе. Впрочем, некоторым комфортнее было разговаривать без включения камеры, и это не всегда препятствовало установлению контакта (об этом эффекте «невидимости» для установления взаимной приязни см.: [Croes et al. 2016]). Несомненное влияние на установление доверия и содержание бесед оказала и моя вовлеченная позиция, которую я транслировала через «рекрутинговое» объявление и в ходе разговора: интервью воспринималось не

только как исследовательская процедура, но и как разговор двух верующих об общей проблеме, что приводило к акцентуации определенных тем и к определенным эмоциональным сдвигам (ср. [Урбанович 2015]).

В тот же период я проводила исследование текстов социальных медиа (social media listening). Для этого при помощи системы Brand Analytics были выгружены пользовательские тексты из соцсетей за один месяц (30 марта — 30 апреля 2020 г.). Этот метод позволил получить доступ к большому объему неспровоцированных публичных текстов о религиозных практиках в условиях локдауна, которые выражали позицию людей, в разной степени вовлеченных в эти практики, — всего было собрано свыше 10 000 текстов.

Отступничество или послушание?

Недоступность богослужения на Страстной седмице, на Пасху и на Светлой седмице оказалась крайне травматичной для многих верующих. Некоторые принимали взвешенное решение не ходить в храм из-за осознания рисков для себя, своей семьи, других прихожан, которых можно, не зная о своем эпидемиологическом статусе, заразить коронавирусом, а значит, стать причиной серьезного ущерба для здоровья или даже смерти другого человека. Несмотря на то что это решение давалось людям непросто и было сопряжено с негативными переживаниями, его осознанность все же делала ситуацию понятной.

Однако для большинства моих собеседников это было вынужденное решение. Они отказались от посещения храма не по своей воле, а потому что не могли туда попасть физически из-за введения пропусков и официального закрытия для лиц, не входящих в клир или в число обслуживающего персонала. Риски, связанные с эпидемией, не оценивались ими как существенные. Для этой категории людей оказалось очень характерным переживание того, что, возможно, им следовало приложить больше усилий, пойти на риск быть остановленными полицией или оштрафованными; иногда у них возникало ощущение проваленного испытания, предательства или отступничества (ситуация с закрытием храмов характеризовалась высоким уровнем неуверенности и непредсказуемости — узнать заранее о том, можно ли будет попасть на богослужение в тот или иной храм, было затруднительно, особенно для людей, которые принадлежат к периферии прихода и не включены в информационную сеть «для своих»). Это переживание еще более усилилось в результате получения из СМИ информации о том, что в некоторые храмы «нелегально» допускали прихожан из числа «своих».

Сам факт участия в богослужении при помощи трансляции оказался неоднозначным. Среди моих собеседников были люди, которые говорили об ощущении неправильности от того, что они смотрят трансляцию богослужения на YouTube — канале, который ассоциируется с легкомысленными видеороликами про макияж и котиков. Однако не это вынуждало их отказываться от просмотра⁴. Отказ если и происходил, то скорее в результате ощущения

⁴ Такие высказывания в массиве интервью встречаются редко. В основном медиа «не замечаются» пользователями как отдельное, особое пространство виртуального — это в буквальном смысле всего лишь нейтральный медиатор, посредник между двумя физическими пространствами — домашним и храмовым.

отчуждения и суррогатности: так, один из моих собеседников сказал, что не стал смотреть трансляцию, потому что может сам отслужить обедницу с семьей дома, что будет более аутентичным опытом соучастия. В целом же о трансляции отзывались как о «странном», «жутковатом» опыте, сопряженном с переживанием потери и отчуждения. Само по себе зрелище, представленное на экране, воспринималось как неестественное — особенно в случаях, когда камера совершала пролет над нефом, показывая панораму происходящего (об этом ниже): мои собеседники описывали вид пустого храма, обращающихся «в пустоту» священников, крестного хода внутри храма как иллюстрацию небывалой кризисной ситуации (некоторыми, впрочем, эта пустота скорее ощущалась как печальная, но торжественная).

Ситуация могла восприниматься как ненормальная еще и потому, что у большинства (хотя и не у всех) моих собеседников не было опыта просмотра телевизионной трансляции пасхального богослужения — более того, они его активно отвергали. Многие из них говорили, что их родственники, особенно старшие, смотрят подобные трансляции, но им самим это не нравится. Некоторые характеризовали трансляцию из храма Христа Спасителя как неприятную из-за наличия комментатора, который постоянно рассказывает о происходящем в храме, о смысле службы («как на футболе»). Даже у тех, кто говорил, что раньше не попадал на праздничные службы, например, потому что не с кем было оставить маленького ребенка, идеи включить телетрансляцию не возникало; комфортнее было полностью отказаться от участия в пасхальной службе, чем согласиться на просмотр адаптированной для массового зрителя передачи.

Тем не менее предыдущий опыт взаимодействия с медиатизированными богослужением, молитвой, проповедью или другими религиозными жанрами, хотя бы фрагментарный, был у многих: отдельные собеседники рассказывали, что для них привычно слушание проповедей или акафистов в Интернете, по радио или телевидению. Другие постоянно следят за трансляциями схождения Благодатного огня в Иерусалиме. Наконец, некоторые из участников исследования начали смотреть трансляции богослужений за некоторое время до Пасхи, как минимум во время Страстной седмицы, и к Пасхе у них сложились модели взаимодействия с этим новым форматом.

При этом для многих моих собеседников фрустрирующим фактором оказалось то, что они вошли в предпасхальный период онлайн-трансляции без каких-либо инструкций, без выработанных Церковью или священноначалием правил того, как смотреть трансляцию, что при этом делать и чего не делать. Уже после Пасхи священники стали публиковать свои соображения по этому поводу на популярных православных сайтах, но санкционированной патриархом инструкции так и не появилось. В результате мои собеседники говорили о том, что они были вынуждены импровизировать богослужение, пересоздавать его заново на ходу, причем не в ситуации «рядовой» воскресной литургии, а во время главного праздника христианского календаря, что существенно усиливало чувство вовлеченности и персональной ответственности. Для одной части людей эта «вынужденная вернакулярность» оказалась вызовом, для другой — долгожданным способом реализовать собственную агентность в рамках Церкви, пусть и всего лишь на уровне самостоятельного определения того, что делать с собственным телом во время богослужения.

Приватное пространство и материальность богослужения

Первое, что обращает на себя внимание в разговоре об онлайн-Пасхе, — прием, который мы назовем «дискурсивной трансгрессией», — преодоление границ при помощи дискурсивных средств. Прекрасно осознавая, что они находились дома, мои собеседники проговаривали опыт участия в пасхальных онлайн-трансляциях как опыт физического перемещения и присутствия не просто «на службе», но в конкретном физическом пространстве: «Я пошла в тот храм или в другой храм», «Мое место здесь, в этом храме»; «Нас взяли на крестный ход» (имея в виду, что на крестный ход взяли камеру, через которую велась онлайн-трансляция, и таким образом дали участвующим в службе возможность дистанционно проследить за ходом происходящего); «Так в костел не ходят» (имея в виду, что с чашкой чая или небрежно одетым нельзя присутствовать на службе — хотя в это время человек находился отнюдь не в культовом помещении). Происходит разрушение границы между материальным пространством квартиры и виртуальным пространством трансляции, материальным пространством удаленного храма, а зритель/зрительница трансляции, по его/ее собственным словам, становится своего рода участником происходящего на экране. Необходимо понять, за счет чего возникает этот переход и что ему препятствует.

Главное, чего не доставало моим собеседникам, — возможности причащения. Именно эта практика является конституирующей для сообщества, физически приобщая верующих Христу (и через это — друг другу). Наряду с другими телесными практиками приобщения к коммунитарным сакральным объектам (целованием икон, креста или потира и т. д.), причащение задает акцент на физической, телесной сопричастности, и в результате неосуществимости этих практик во время карантина возникает ощущение депривации [Souslov 2021]. Возможность причащения может быть даже сугубо теоретической: как сказала одна участница исследования [ТК], даже если она стоит за стенами храма во дворе и слушает трансляцию богослужения по громкой связи (такое с ней бывало до периода самоизоляции), она ощущает, что все равно теоретически может войти и участвовать в литургии физически, может причаститься, — но во время локдауна она оказалась лишена даже этого ощущения потенциальной доступности таинства.

В период самоизоляции возникали попытки как-то заменить причастие или, вернее, частично заполнить ощущение недостачи при помощи домашних средств — например, самостоятельно служить обедницу (изобразительны) и употреблять в качестве «утешения» артос или просфору со святой водой. Но в основном они не срабатывали, поскольку воспринимались как имитация и даже профанация таинства. В некоторых случаях участники исследования говорили о той или иной форме «духовного причастия» (даже если эта практика отсутствует в привычных для них общинах).

В отсутствие возможности причаститься участие в богослужении все-таки достижимо; но для создания соприсутствия есть ряд условий. Главные из них — это синхрония и уникальность богослужения. Мои собеседники говорили о том, что для них очень важно смотреть не запись, а «живую» трансляцию — то, что происходит в данный момент в каком-то конкретном месте. Как сказала ГК, когда одновременно во всех храмах идет служба, молитва приобретает соборный характер, и включение трансляции именно в это время позволяет оставаться частью Церкви. По мнению одной из участниц исследования, если посмотреть

запись пасхальной ночной литургии утром, это уже будет восприниматься как другая литургия, утренняя [ЕР]. Другая рассказала о чувстве вины после просмотра службы 12 Евангелий в записи, ссылаясь на проповедь о. Алексия Уминского: «...мы с Христом, когда Его хоронят или когда нам удобно?» [ОС].

Еще одним важным условием оказалось отсутствие разрывов в ходе богослужения. Когда человек присутствует на службе в храме, он вовлечен в нее постоянно (хотя люди перемещаются по храму или даже выходят из него на время, это не воспринимается как разрыв присутствия, потому что происходит внутри богослужебного пространства). В ситуации же трансляции перерывы воспринимались крайне болезненно, потому что они разрушали ощущение соучастия, перевода человека в статус стороннего зрителя, наблюдателя. Люди старались сфокусироваться на экране, не отвлекаться, чтобы буквально не выпасть из сакрального пространства богослужения⁵.

Особенно сложно оказалось пережить технические перерывы связи: во время таких перерывов люди чувствовали себя выброшенными из происходящего, отчужденными⁶ и пытались выяснить, стоит ли за этим непреднамеренный перебой со связью (у них дома или у организаторов трансляции) или это намеренное отключение трансляции. Последнее в ряде храмов действительно осуществлялось, в основном во время крестного хода или причащения мирян, нередко для того, чтобы скрыть несанкционированное присутствие последних в храме. Осознавая это, в такие моменты зрители трансляции часто чувствовали максимальную фрустрацию от того, что не стали предпринимать усилия, чтобы все же «прорваться» в храм, совершить подвиг веры, как другие люди — невидимые им, но присутствующие.

Проблемы во время трансляции службы могли интерпретироваться как проявления привычных ситуаций. Например, столкнувшись с перерывом трансляции, некоторые из моих собеседников успокаивали себя тем, что из храма они тоже иногда выходят во время службы (например, с ребенком), и это не лишает их участия в литургии. Другие рассуждали, что даже если видеоряд не соответствует ожиданиям или вообще отсутствует, это также вполне привычная ситуация: тому, кто стоит в храме в большой толпе или ближе к дверям, тоже не видно происходящего на солее и в алтаре.

На создание соприсутствия оказывала влияние и точка съемки, которая была выбрана оператором камеры, осуществляющим трансляцию. Камера могла быть поставлена так, как будто она воспроизводит точку зрения верующего, находящегося на службе, — на уровне глаз, часто на неподвижном штативе, обращена к алтарю таким образом, чтобы захватывать большую часть солеи. В результате удаленный наблюдатель видит примерно то же, что и присутствующий в храме: его внимание сосредоточено на действиях клира, иногда в поле его зрения попадают действия в алтаре (при открытых Царских

⁵ В этой связи некоторые из моих православных собеседников размышляли о том, как ценность «выстаивания» служб (пассивного присутствия на богослужении) во время локдауна заменилась ценностью включенного соучастия, описываемого не просто как совершение ритуальных действий в синхронии с наблюдаемым на экране, а как понимание, осмысление и проживание текста богослужения.

⁶ В ситуации требования синхронии даже небольшой перерыв может переживаться как критичный: так, исследование просмотров футбольных матчей показало, что задержка даже на 1–2 секунды воспринимается как существенная рассинхронизация [Mekuria et al. 2012].

вратах), а стены храма, верхние уровни иконостаса и потолок он практически не видит. Единственное отличие — отсутствие людей, стоящих на линии зрения, загораживающих солею; это обычно воспринималось, как если бы «повезло встать впереди». Такая позиция камеры рассматривалась как приглашение «стоять в храме», «находиться в храме» («как будто мой глаз взяли и поставили в храм» [НК]). Единственным исключением стала собеседница, которая сказала, что трансляция из одной точки скорее нарушает вовлеченность, потому что странно не иметь возможности видеть, что делают люди вокруг.

Совершенно иначе выглядела ситуация, когда камера передвигалась по храму: показывала то свечи, то иконостас, то хор, то клир, происходящее на солее или в алтаре; подключалась панорама интерьера, демонстрировалась пролет камеры по верхним уровням иконостаса и росписям барабана, и даже происходило переключение на камеру квадрокоптера и демонстрацию вида храма сверху. В большинстве случаев это воспринималось как зрелище и часто (хотя и не у всех моих собеседников) разрушало ощущение соприсутствия. Другие участники исследования в то же время сообщали, что эта непривычная перспектива способствовала ощущению возвышенности, неповседневности происходящего. Демонстрацию происходящего в алтаре иногда оценивали как образовательную возможность. Одна собеседница дала более мистическую интерпретацию того, что внезапно оказалась «допущена» в алтарь: «...на Пасху двери открыты, и мы приглашены» [ВС].

Иногда камера также становится своего рода агентом умолчания, впрочем, быстро разоблачаемого. Переживание «несправедливого» лишения доступа к службе и причастию поддерживалось ощущением того, что в храме на транслируемом богослужении кто-то все же присутствовал, — камера нарочито не показывала определенные моменты службы, чтобы в кадр не попали прихожане, но несмотря на это иногда кто-то мелькал в поле зрения или отражался в стекле иконы и т. д. Как правило, такие «фигуры умолчания» отсутствовали в официальных трансляциях из центральных храмов (или по крайней мере не замечались зрителями), и это делало такие трансляции менее фрустрирующими и, следовательно, привлекательными.

Оператор и режиссер трансляции оказались важными действующими лицами литургии, буквально создающими ее пространство для удаленных участников (по наблюдению Алексея Мокроусова об онлайн-спектаклях периода самоизоляции, происходит принудительная пассивизация зрителя, лишение его возможности блуждать взглядом, выбирать, куда смотреть в тот или иной момент [Мокроусов 2020: 153]). Как отмечают Хайди Кэмпбелл и Орин Голэн, обсуждая проблемы «религии онлайн», «...новые властные функции, такие как вебмастера, модераторы, менеджеры форумов, управляющие онлайн-поведением, служат привратниками (gatekeepers), разрешая или запрещая доступ в сообщество и устанавливая стандарты принятых практик» [Campbell, Golan 2011: 717]. В нашем случае люди, осуществляющие трансляцию (от съемок до выкладывания ссылки на трансляцию в соцмедиа), оказываются как раз такими гейткиперами, давая или не давая зрителям доступ к той или иной части богослужения или к определенной функции (например, комментированию). Соприсутствие для большинства определяется как возможное в том случае, когда гейткипер и его действия «невидимы» или хотя бы воспроизводят привычные действия зрителя, как если бы тот находился в храме.

Еще один водораздел между «наблюдением» и «участием» — это возможность адаптировать пространство к своей телесности или, наоборот, необходимость самому адаптироваться к пространству. Мне часто говорили, что дома можно удобно расположиться, сесть на диван, вместо того чтобы стоять всю службу, поставить рядом чашку чая. Дом — это территория комфорта, где мы можем адаптировать пространство под себя, свои нужды и запросы. Но этот комфорт разрушает ощущение соучастия. Те же самые люди говорили о том, что, хотя в храме часто бывает неудобно, во время долгой службы болят спина и ноги, душно, кто-то рядом толкается, но именно это неудобство создает ощущение необходимости адаптировать себя к пространству — и тем самым включенности в него (а с ним — и в происходящее).

Комплекс физических переживаний нахождения в храме, который невоспроизводим «в домашних условиях», оказался критически важен. Прежде всего это кинестетика — ощущение положения своего тела относительно пространства, тел других присутствующих в нем людей и других материальных объектов (часто со специфическим ощущением тесноты — например, во время праздничных служб, когда в небольшой храм приходит множество людей, бывает затруднительно даже перекреститься, приходится ограничивать амплитуду движения руки таким образом, чтобы не задеть кого-то сбоку, необходимо следить за тем, чтобы не подпалить впереди стоящего своей свечой или не приблизиться вплотную к подсвечнику самому и т. д.⁷). Кроме того, оказались недоступны специфическая акустика заполненного людьми храма, ольфакторные ощущения (запахи ладана, горящих свечей, тел людей, духота), звуки голосов не только участвующих в богослужении, но и просто присутствующих (переговаривающихся людей, плачущих или играющих детей), ощущение того, что вокруг дышат люди, — всего, что создает плотное, насыщенное информацией соприсутствие и является основой социальности [Boden, Molotch 1994]. По выражению Доннали Докс, карантин (в России мы бы сказали — «режим самоизоляции») «разрушил способы, которыми [религиозные] собрания связывают человеческие тела (...), общим переживанием трансцендентного» [Dox 2020: 6].

По возможности люди пытались компенсировать этот разрыв перформативно — максимально точным воспроизведением уставных действий, поклонов, ритуальных отзывов, участием в пении. Иными словами, они актуализировали привычные телесные практики для того, чтобы отключиться от пространства дома и включиться в пространство храма, создать вокруг себя богослужбное пространство: как выразилась одна собеседница, во время богослужения необходимо вставать, как если бы это происходило в храме: «...этим я преображаю пространство» [МВ]. Некоторые выбирали отдельные элементы из этого репертуара практик: например, в основном сидели, а вставляли только в ключевые моменты службы; слушали трансляцию стоя на коленях; сидели, но при этом крестились и совершали небольшие поклоны (как иногда говорили, «рефлекторно»). Одна из моих собеседниц [АП] сообщила, что она решила сидеть во время трансляции, потому что понимала, что стоя устанет и будет отвлекаться (как это происходит во время службы в храме), но в качестве своего рода аскезы устроилась не на удобном стуле, а на жесткой табуретке.

⁷ О прикосновении как конституирующем факторе ощущения реальности см., например: [Radcliffe 2013].

Воспроизводились даже действия, не предназначенные для пространства квартиры. Так, пользовательница Instagram описала свой опыт следующим образом: ее семья зажгла свечи, прошла крестным ходом по квартире, пропела тропарь Воскресения, и только затем они включили трансляцию службы. Такие «домашние крестные ходы» оказались если не частотной, то встречающейся практикой, и далеко не исключительно совершающейся в семьях с детьми, чтобы сделать для них праздник более динамичным, — аналогичные действия были свойственны и взрослым, встречающим Пасху в одиночестве: «...я совершила крестный ход по квартире со свечкой, потому что трансляцию на крестный ход не взяли, камера осталась перед иконостасом» [АА].

При этом некоторые из моих собеседников отмечали большую свободу телесных практик при участии в трансляции богослужения по сравнению со службой в храме: в последнем человек вынужден не просто следовать уставу, но и соотносить себя с другими людьми (делать то же, что и все, чтобы не вызывать недоумения окружающих, контролировать выражение лица, телесные проявления), а дома возможно следовать за внутренними ощущениями (например, встать на колени или воздеть руки), можно громко петь, не стесняясь того, что поешь непрофессионально или неправильно: невозможно помешать хору или другим присутствующим слушать хор. Агентность верующего в такой ситуации, по сути, выражается в вырабатывании и реализации собственных практик молитвы, внутреннего опыта «индивидуалистичного прихожанина» (см.: [Дубовка 2020: 16]).

Многие собеседники очень тщательно подходили к выбору одежды и подготовке собственного тела: можно ли остаться в домашней одежде (и где проходит та грань, которая делает одежду домашней, неподходящей для участия в богослужении); стоит ли одеваться празднично (поскольку мероприятие происходит все же дома, в кругу семьи); женщины нередко размышляли о том, нужно ли надеть длинную юбку или платок. Необычное промежуточное положение между храмом и домом делало оба варианта — одеться как дома или одеться как для похода в храм — не вполне соответствующими ситуации. Для людей, таким образом, было важно создать некоторый баланс между «домашним телом» и «телом храмовым»⁸: надеть платье, но не платок (или наоборот), отказаться от макияжа (например, ИЛ сказала, что она надела праздничную одежду, но краситься не стала, хотя обычно делает это, собираясь в костел), надеть домашнюю одежду, но не халат, в котором человек обычно ходит дома, и т. д. Оказывается, что «православный дресс-код» неоднороден: есть предметы одежды, которые воспринимаются как необходимые для молитвы в любых условиях, а есть такие, которые обязательны только в культовых помещениях и в присутствии посторонних.

Интересно, что соприсутствие разрушается отсутствием не только физической близости к сакральному, но и физической дистанции между приватным и сакральным пространствами. Мой собеседник [АС] рассказал, как уже после завершения трансляции они с супругой вышли на улицу, чтобы хотя бы отчасти вернуть ощущение физической вовлеченности: увидеть «настоящую»

⁸ Следует оговориться, что богословская концепция «тела как храма» (а равно и идея «храмоподобности» освященного приватного пространства) эксплицирована моими собеседниками не была.

церковь, ощутить движение воздуха — по его выражению, перестать быть зрителем и стать соучастником. Для многих участников исследования проблемой оказалась не просто недоступность храмов и причастия, а отсутствие необходимости, как выразилась одна из собеседниц, «встать и выйти» [ТБ] — преодолеть определенную дистанцию до храма, сделав некоторое усилие над собой, а не просто сменить обстановку. Именно физическая дистанция делает опыт посещения храма «аутентичным».

Пространство квартиры также подготавливалось к совершению медиатизированного богослужения. Перестановка, реорганизация или трансформация домашних материальных объектов (их ритуальное очищение или смена функций) в буквальном смысле создавали молитвенную среду. Так, многие (но далеко не все) делали предпасхальную уборку в доме. Это стандартная практика подготовки к празднику; тем не менее кто-то делал ее тщательнее, чем обычно, мотивируя это тем, что в доме будет «происходить» литургия. Несмотря на то что связь технически односторонняя — дом из храма не видно, — она отчасти ощущалась как взаимная (об этом ниже), и мои собеседники говорили о том, что как минимум «в кадре» должен быть порядок.

Люди создавали особую атмосферу, выключая верхний свет, зажигая свечи и лампы, выставляя на столы и подоконники иконы — т. е. вводя в интерьер объекты, ассоциирующиеся с молитвой, и «выключая» лишние⁹. Создавалась атмосфера, максимально напоминающая ту, которая переживается в храме во время пасхального богослужения, первая часть которого идет при приглушенном свете, погашенных паникадилах. Впрочем, такой световой режим создавал также дополнительную возможность для концентрации на светящемся экране. Для некоторых было важно использовать особые источники света — пасхальные красные свечи, «иерусалимские» свечи или лампы, с которыми они обычно участвуют в пасхальном крестном ходе. До начала трансляции мог организовываться пасхальный стол с характерными атрибутами праздника — крашеными яйцами и куличами, — который во время трансляции служил своего рода пасхальной декорацией, напоминая о праздничности происходящего.

Отдельно следует остановиться на том, как выстраивалось взаимодействие между гаджетом, служившим средством приема трансляции (будь то телевизор, ноутбук, смартфон или планшет), предметами интерьера, сакральными объектами в доме и телами людей. Этот порядок взаимодействия определял и характер молитвы, и телесные практики.

Первая стратегия — поставить гаджет рядом с иконой на штатив, на стул или даже прямо на полку с иконами — по сути, совместить материальные иконы, которые находятся в квартире, с виртуальным образом интерьера храма. Такой подход помещал участие в транслируемом богослужении в привычный фрейм домашней молитвы. Как правило, у тех людей, кто регулярно молится дома (вычитывая утреннее или вечернее молитвенные правила, читая Псалтирь или акафисты), уже есть сложившееся пространство для этого: «красный угол» с образами, часто с лампадами и свечами, и свободный участок пола перед ним, достаточный для того, чтобы молиться стоя (одному или с домаш-

⁹ Хотя все эти техники детально описаны практиками Иисусовой молитвы [Дубовка 2020: 81], ни один из моих собеседников не сообщил, что почерпнул идеи организации пространства из соответствующей литературы.

ними — в зависимости от того, как устроена молитвенная практика в семье) и при необходимости сделать земной поклон; помещение может быть выделено таким образом, чтобы обеспечить уединение на время молитвы, и т. д. Само положение тела в пространстве оказывается привычным и настраивающим на молитву, но при этом не вполне ассоциируется с храмовым богослужением. Одна из моих собеседниц [ВС] во время Великого поста, когда посещение храма уже было ограничено, совместно с подружкой-католичкой, живущей с ней во время самоизоляции, устроила в своей комнате своего рода «домашний алтарь» (по ее выражению, «домашний храм»): на невысоком столе, покрытом тканью, расположила иконы, распятие, лампадку, емкость со святой водой, вазочку с вербами, четки, а на время трансляции богослужения туда же устанавливался смартфон. При этом она все же испытывала некоторое неудобство — из-за небольшой высоты стола экран смартфона находился на уровне глаз, только когда она сидела перед столом или стояла на коленях, но это сильно отличалось от привычного положения тела.

Вторая стратегия помещает гаджет отдельно от иконы. В основном это касается большого экрана (телевизора или стационарного компьютера), который невозможно или слишком затруднительно переставить. Очень часто такой экран находится в противоположном углу или на противоположной стене от полки с иконами (распространенная в российских городах практика помещения телевизора в «красный угол» или установки на него икон оказалась нехарактерной для моих собеседников). Эта разорванность вызывала существенные неудобства: участники исследования сообщали, что во время молитвы они постоянно тянулись к домашним иконам, обращаясь к ним, а не к тем образам, которые демонстрируются на экране. Когда я стала спрашивать моих собеседников о том, какие иконы важнее — те, которые находятся в храме и показываются во время трансляции, или свои собственные домашние иконы, — оказалось, что у материальной иконы сакральный статус выше, и именно поэтому обращаются преимущественно к ней.

Наконец, третья стратегия: икона совмещается с гаджетом (прислоняется к монитору компьютера, ставится на телевизор). По сути, гаджет сакрализуется за счет соседства с иконой, превращаясь из «экрана для работы» или «экрана для развлечений» в «окно в храм». Совмещение экрана с иконой тем самым позволяет до определенной степени менять его статус и способствовать рефреймингу ситуации. Здесь возможен и другой аспект: как замечает Алексей Мокроусов, говоря о театре онлайн, «...изменяется природа гаптического восприятия — вместо объема сцены (и, шире, пространства зала) взгляд принужден скользить по поверхности экрана, глубина вытесняется плоскостью, рельефность уплощается, что во многом провоцирует уплощение аффектов» [Мокроусов 2020: 153]. Материальная икона, прислоненная к гаджету или помещенная на него, таким образом, имеет еще одно свойство — она увеличивает глубину пространства богослужения во время трансляции, делая его более осязаемым и реальным.

При этом многие во время трансляции пользовались не одним гаджетом, а несколькими, причем один был основным, а другой или другие — вспомогательными. Проблематика «первого экрана» и «второго экрана» довольно хорошо изучена в исследованиях просмотров футбольных матчей по телевизору. «Второй экран» — обычно смартфон или планшет — возникает в руках

в одной из трех ситуаций: когда людям нужна какая-то дополнительная информация (например, биография игрока), когда нужно пообщаться, обсудить с другими болельщиками, что происходит во время матча в чате или на форуме, или для включения в интерактивную деятельность — чтобы принять участие в онлайн-голосовании, сделать ставку на игру [Ratz et al. 2016].

В онлайн-трансляции богослужения ситуация в целом оказывается схожей. Человек выбирает «первый экран», который становится, по сути, иконой храма. Этот гаджет устанавливается статично, его практически не перемещают во время трансляции. По возможности трансляция разворачивается на весь экран, полностью отрезая доступ к остальным функциям гаджета — например, люди выключали уведомления любых приложений, чтобы ничего не отвлекало от происходящего на этом основном экране.

Для сторонних действий использовался второй гаджет. Например, некоторые следили по нему за текстом службы, превращая его в своего рода молитвослов. Эта возможность позволяла поддерживать вовлеченность в службу, особенно в условиях плохой слышимости или перерывов вещания. Заметим, что для некоторых верующих отсутствие доступа в храмы стало возможностью плотно погрузиться в тексты и понять их содержание. Традиционная для современного православия ценность «выстаивания» службы — т. е. физического присутствия в храме вне зависимости от того, понимает ли человек богослужебный текст и участвует ли в общей молитве, — в ситуации, когда оно невозможно, сменилась (по крайней мере для некоторых прихожан) ценностью понимания происходящего, вовлечения в службу.

На «втором экране» могла параллельно запускаться трансляция из какого-либо другого храма. Например, ОС рассказала о том, что во время Великого поста в ее приходе трансляции богослужения не велись. Она смотрела трансляции из совершенно постороннего для нее храма и за время, предшествующее Пасхе, привыкла к нему, стала ощущать свою связь с ним — несмотря на то что физически там никогда не бывала и ни с кем из священников или прихожан не знакома. В пасхальную ночь в ее собственном приходе была, наконец, анонсирована онлайн-трансляция, чему моя собеседница очень обрадовалась, но при этом она чувствовала свою связь со своим «виртуальным приходом», желание и даже некоторое моральное обязательство участвовать в службе с ним. Поэтому на «первом экране» шла трансляция из ее прихода, а параллельно была включена трансляция из нового для нее храма на «втором экране». Могла быть и ситуация, в которой «второй экран» с дополнительной трансляцией подключался при перерывах или нарушениях основной трансляции.

Кроме этого, «второй экран» использовался еще и как средство общения, создания своего рода виртуальной общины совместно участвующих в богослужении людей, реконструкции чувства принадлежности [Lundby 2011]. Так, АК рассказала, что она смотрела трансляцию из Казанского собора Санкт-Петербурга вместе со своими родителями. При этом ее бабушка, с которой они не могли воссоединиться в пасхальную ночь из-за ограничений, тоже смотрела трансляцию из того же Казанского собора, но по другому каналу; они видели изображения с разных камер и смонтированные разными режиссерами, в результате чего при полной синхронии самого богослужения их визуальный опыт несколько различался. Для связи с бабушкой семья подключила видеосвязь по WhatsApp на смартфонах, чтобы параллельно службе

обсуждать то, что они видят каждый на своем «первом экране». Такая ситуация оказалась довольно частотной — люди включали связь с родственниками или кто-то просто обменивался с ними поздравлениями в текстовой форме, а кто-то на постоянной основе обеспечивал их присутствие внутри богослужебного пространства у себя дома. Другая участница исследования [АА] взяла с собой смартфон, на котором была развернута видеосвязь с родителями, на импровизированный крестный ход по квартире, они вместе пели, а потом стали имитировать «стуканье яйцами» через экран. Кроме того, через «второй экран» (реже — через «первый») осуществлялись и строго виртуальные практики соприсутствия — обмен ритуальными поздравлениями с другими зрителями трансляции в чате, а также перевод денег на поминовение (аналог «записок»), который рассматривался как способ перебросить «мостик» между собой и удаленным пространством храма при помощи совершения реального по своим последствиям действия. «Второй экран», таким образом, позволял осуществить довольно сложные конstellляции географически удаленных друг от друга соучастников богослужения.

Как выбиралась трансляция

Описывая выбор православными храма для посещения, С. В. Рязанова приводит целый ряд факторов: временные затраты на поездку в храм, транспортная доступность (которая со временем приводит к формированию привычного поведения), комфорт, количество прихожан и их социальный состав, эстетические характеристики храма и богослужения, намоленность [Рязанова 2018: 121–122], личность священника, отношение «старожилов» прихода к новичкам [Там же: 124] и т. д. Выводы Рязановой во многом подтверждаются сообщениями моих собеседников, но, кроме того, оказалось, что многие люди регулярно посещают несколько разных храмов и каждый из них оценивают как значимый для себя. Например, у москвички [ОЗ] таких храмов оказалось три: в одном, расположенном ближе к дому, служит ее духовник, второй она посещает регулярно, потому что он расположен рядом с местом ее работы, а третий — потому что там она включена в деятельность молодежной группы.

Выбор места, из которого велась трансляция, оказался не менее многофакторным. Среди моих собеседников у 27 человек есть храм, который они описывают как «свой» или с которым они чувствуют определенную связь. Практически все они стремились выбрать именно этот храм, если из него велась трансляция или, если ее не было, старались найти трансляцию из какого-либо храма, который они посещали ранее, где кого-то знают (прежде всего священника) или с которым у их семей есть историческая связь. Например, один из моих собеседников [ГЛ] несколько лет назад переехал в Москву из Санкт-Петербурга. До переезда он и его семья были прихожанами храма Успения Пресвятой Богородицы, принадлежащего подворью Козельской Свято-Введенской Оптиной пустыни. После переезда они стали ходить в Сретенский монастырь. Несмотря на то что трансляция из Сретенского монастыря велась, мой собеседник для участия в пасхальной онлайн-службе выбрал свой предыдущий приход — подворье Оптиной пустыни. Если не было трансляции ни из своего, ни из знакомого храма, люди выбирали приход с привычным звучанием хора. Иными словами, при выборе трансляции мои собеседники

нередко руководствовались либо аффективной связью с храмом, либо максимальным сходством его практик с практиками «своего» прихода. Несмотря на эти усилия, оказалось, что за счет постепенного размывания памяти об опыте физического присутствия в храме утрачивается ощущение реальности происходящего, и включаться в режим участия в богослужении для многих стало тяжело. Поэтому в послепасхальный период люди стали постепенно отказываться от трансляций и ждать открытия храмов.

Иногда, впрочем, основным критерием выбора становилась не эмоциональная связь с храмом, а качество связи. В этом случае обычно включали официальную трансляцию по одному из телеканалов. Иногда ее выбирали еще и потому, что ее можно смотреть на большом телевизионном экране и, соответственно, получить опыт большего погружения (например, это оказалось важным для семей с детьми). Здесь следует отметить, что технологическая оснащенность и доступ к возможностям качественной трансляции делает некоторые храмы «привилегированными поставщиками» богослужебной традиции (ср. с тезисом об инвестициях в формирование локальных центров информационных сетей [David, Millward 2012: 353]).

Те из моих собеседников, у которых нет своего прихода, в основном ориентировались в первую очередь на качество связи и видеоряда или просто включали ту трансляцию, которая попадалась им первой. Обычно это оказывался храм Христа Спасителя в Москве. Именно среди этой категории людей наблюдался более высокий интерес к виртуальному «посещению» разнообразных служб, переключению между трансляциями, дающему возможность «попутешествовать» между разными храмами, посмотреть, как выглядят храмы и как устроено богослужение в разных местах. Переключение также дает эффект новизны: соприсутствие в привычном храме сочетается с виртуальным посещением другого храма (иногда в другом городе), где прихожанин вряд ли бы мог встретить бы Пасху физически, — а поскольку телеканалы транслировали в основном службы из крупных храмов и на профессиональном оборудовании, верующие могли оценить красоту службы архиерейским чином, интересеры крупнейших соборов, пение ведущих хоров.

Взаимодействие с участниками службы

Для тех участников исследования, которые чувствуют сильную связь с приходом, дистанционное участие в богослужении вызвало ощущение депривации. Вместе с тем они замечают, что проблема не в отсутствии соборной молитвы, а скорее в отсутствии неформального общения с приходскими друзьями, обмена поздравлениями, новостями и подарками, возможности поделиться пасхальной радостью (особенно остро это воспринималось при встрече Пасхи в одиночестве). Для некоторых католиков оказалось неприятной неожиданностью отсутствие телесного контакта — рукопожатий во время мессы.

Вопреки ожиданиям экран далеко не всегда воспринимался как непреодолимое препятствие для общения во время литургии. И священники, и прихожане в разных ситуациях заявляли, что старались перейти эту границу, обозначенную экраном.

Взгляните, кого мы с батюшками кадим втроем на ночной Пасхальной службе?! <...> к кому обращены наши сердца, согретые Светом Воскресения Спасителя?! Конечно, к нашим прихожанам, ко всем нашим сомолитвенникам по интернет-трансляции! Конечно, обращаться к камере на службе немного странно! Но не важно, что ты видишь, важно, что ты чувствуешь! <...> Чувствовал, что мы не покинуты вами! (stahijkolotvin, священник, 19 апреля 2020 г., Instagram).

Наши приходские семьи не разъединить никакими изоляциями! Те, кто остался дома — мы сидим у своих экранов и следим за ходом службы в любимых храмах, слушаем наши хоры, христосуемся с нашими батюшками, плачем, обнимаем родных и молимся в едином духе! (В_С, жен., 19 апреля 2020 г., Минск, V Kontakte).

Как замечает Люси Ослер, «...хотя онлайн-социальность часто описывается как бестелесная коммуникация <...>, наши проживаемые тела могут входить и входят в онлайн-пространства. <...> У нас есть прямой доступ к другим и их опыту через сопереживание, даже если их тела технологически опосредованы» [Osler 2020: 3]. Для прихожан очень важно было видеть эмоциональность священников, ощущать, что они сами «поверх» экрана как-то взаимодействуют с клиром и вовлечены в службу, переживая то же, что и люди в храме.

Поэтому многие, даже те, кто смотрел трансляцию в одиночестве, пели пасхальные тропари, отзывались на возгласы священника (хотя некоторым вначале было неловко обращаться к экрану). Как сказала одна из моих собеседниц, она «отвечала “Воистину воскресе” — это потому, что мы в общей ситуации, священники же тоже понимают, что их слышат удаленные люди» [АП]. Как и многие другие, она при этом взаимодействовала именно со священником, хотя, конечно, он ее не слышал, а она на это и не рассчитывала. Но для нее было важно таким образом обозначить, что, несмотря на пространственный разрыв на физическом уровне, выстраивается некоторое взаимодействие между людьми, которые находятся в храме, и людьми, которые находятся в своих квартирах, создается общее богослужбное пространство. Как высказалась другая моя собеседница, «...у меня было ощущение, что мой дом втянулся в храм, а храм — в дом, так же, как и тысяча других домов» [ЕП]. Некоторые участники исследования, комментируя свои ощущения, ссылались на тезис о единстве христиан в Святом Духе, действующем вне расстояний и физических границ.

* * *

Итак, в ходе празднования Пасхи при помощи трансляции выстроилась сложная система медиатизированного взаимодействия внутри сети акторов религиозного ритуала. Через «первый экран» верующий взаимодействует со священником, находящимся в храме, при этом он одновременно определенным образом взаимодействует с иконами, которые находятся в доме, т. е. обращается к Богу и при помощи икон, которые находятся в доме, и через свой «первый экран», молясь вместе со священником. Через этот же «первый экран» он некоторым образом взаимодействует с другими зрителями (отслеживая число участников трансляции, оставляя в чате комментарии по ходу службы и т. д.). При этом у него может быть «второй экран», через который он общается со своими близкими через мессенджер или видеосвязь, например,

обсуждая ход службы или обмениваясь поздравлениями во время службы или после нее, общается с аудиторией соцмедиа, выкладывая на свою страницу свидетельства своей Пасхи — фотографии, тексты, видео.

Отчасти этот процесс соответствует описанию партисипаторной онлайн-религии: в процессе участия в пасхальном богослужении верующие не просто воспроизводят существующие сети отношений, но и конструировали новые, транслокальные и флюидные «общины», на ходу активно переизобретая и реализую ритуал, пространство и себя в нем.

Для того чтобы обеспечить свое соприсутствие на удаленном богослужении, верующие прибегали к разнообразным стратегиям (или наборам стратегий) взаимодействия с пространством, временем и собственным опытом. Обозначим первую как «синхронизацию»: обеспечение просмотра трансляции литургии, происходящей в этот самый момент, взаимодействие с людьми, так или иначе участвующими в ней (от попыток «докричаться» до священников до обмена комментариями с виртуальными соприхожанами в чате, общения с членами семьи в мессенджере и синхронных пожертвований как своего рода «перебрасывания» условно материальных объектов через виртуальное пространство).

Вторая стратегия — «сборка пространства» (spacing [Löw 2001]). Путем создания отношений между материальными объектами приватного пространства (от икон до гаджетов, от ритуальной пищи до мебели), собственным телом и телами близких, режимом освещенности, совершением определенных движений (или отказом от них) люди конструировали пространство вокруг себя таким образом, чтобы обеспечить связь между храмом и домом, не пытаясь при этом буквально превратить второй в первый и даже отчасти сопротивляясь этому. Парадоксальным образом дематериализация опыта в виртуальном взаимодействии усилила внимание к роли телесного и материального в религиозном опыте — как за счет сенсорной депривации, так и благодаря использованию их в ходе создания моста между пространствами.

Наконец, третья стратегия — «апелляция к опыту»: люди искали привычное в непривычном — смотрели трансляцию из привычного храма или храма с привычным порядком богослужения, искали привычные моменты даже в неудобствах, совершали заведомо привычные действия. Выяснилось, что характерные для викарной религии связь с физическим пространством храма, даже тогда, когда оно недоступно, и ориентация на взаимодействие скорее со священником, чем с общиной, оказались актуальными и в ситуации медиатизированного богослужения. Контекст, который позволяет расширить поле индивидуальной агентности верующего, далеко не всегда вызывал позитивные эмоции — а во многих случаях вел к фрустрации и желанию как можно скорее вернуться в привычную ситуацию, где не нужно на свой страх и риск принимать решения, касающиеся религиозных практик.

Хотя многие из моих собеседников описывали опыт пасхальной трансляции как нечто новое и продуктивное в их религиозном опыте, как то, что заставило переосмыслить казавшиеся незыблемыми ценности, связанные с ритуалом (от куличей до крестного хода), и вернуться к смыслу праздника, почти никто из моих собеседников после Пасхи не стал регулярным зрителем этих трансляций. Несмотря на ограничения, многие изыскивали способы хотя бы частично «отремонтировать» ситуацию: встречались с родными и друзьями, приходили в храмы на Светлой седмице. Физическое соприсутствие и контакт

с материальным пространством сакрального оказывались приоритетными для полноценного участия в религиозных практиках.

Полевые материалы

- АА — жен., ок. 20 лет, педагог, Москва, православная.
АК — жен., ок. 20 лет, студентка, Москва/Санкт-Петербург, православная.
АП — жен., ок. 25 лет, педагог, Москва, православная.
АС — муж., ок. 30 лет, научный работник, Москва, православный.
ВС — жен., ок. 35 лет, педагог, Санкт-Петербург, православная.
ГК — жен., ок. 60 лет, психолог, Санкт-Петербург, православная.
ГЛ — муж., ок. 40 лет, предприниматель, Москва, православный.
ЕП — жен., ок. 45 лет, психолог, Московская область, православная.
ЕР — жен., ок. 38 лет, домохозяйка, Москва, православная.
ИЛ — жен., ок. 30 лет, социолог, Минск/Роттердам, католичка.
МВ — жен., ок. 30 лет, научный работник, Москва, католичка.
НК — муж., ок. 40 лет, менеджер, Москва, православный.
ОС — жен., ок. 35 лет, сотрудник сферы рекламы, Москва, православная.
ОЗ — жен., ок. 25 лет, психолог, Москва, православная.
ТБ — жен., ок. 30 лет, медиаменеджер, Москва, православная.
ТК — жен., около 60 лет, пенсионерка, Москва, православная.

Литература

- Дубовка 2020 — *Дубовка Д. Г.* В монастырь с миром. В поисках светских корней современной духовности. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2020.
- Кнорре, Мурашова 2021 — *Кнорре Б. К., Мурашова А. А.* «В начале было Слово...», а в конце будет число? Православие и антицифровой протест в России: с 1990-х до коронавируса // Мир России: Социология, этнология. Т. 30. № 2. 2021. С. 146–166.
- Левкиевская 2015 — *Левкиевская Е. Е.* Работа инсайдера в собственном сакральном поле: между научной отстраненностью и раздвоением личности // Антрополог глазами информанта / Информант глазами антрополога / Под ред. А. С. Архиповой, Н. Н. Рычковой. М.: Форум, 2015. С. 14–24.
- Лученко 2021 — *Лученко К.* Цифровизация богослужебных практик в период пандемии коронавируса в контексте медиатизации православия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 39. № 1. 2021. С. 39–57.
- Мокроусов 2020 — *Мокроусов А.* Культура-онлайн // Синий диван. № 24. 2020. С. 149–155.
- Рязанова 2018 — *Рязанова С. В.* «Вот люди-то там стоят, а ты не можешь»: посещение церкви в современном пермском православном сообществе. Пермь: Перм. гос. ин-т культуры, 2018.
- Урбанович 2015 — *Урбанович Р.* «A z jakiej pan jest parafii?»: о некоторых аспектах восприятия респондентом институциональной принадлежности антрополога // Антрополог глазами информанта / Информант глазами антрополога / Под ред. А. С. Архиповой, Н. Н. Рычковой. М.: Форум, 2015. С. 112–122.
- Berger 2020 — *Berger V.* Phenomenology of online spaces: Interpreting late modern spatialities // Human Studies. Vol. 43. No. 4. 2020. P. 603–626.
- Boden, Molotch 1994 — *Boden D., Molotch H. L.* The compulsion of proximity // NowHere: Space, time and modernity / Ed. by R. Friedland, D. Boden. Berkeley: Univ. of California Press, 1994. P. 257–286.

- Campbell 2004 — *Campbell H.* Challenges created by online religious networks // *Journal of Media and Religion*. Vol. 3. No. 2. 2004. P. 81–99.
- Campbell 2005a — *Campbell H.* Making space for religion in internet studies // *The Information Society*. Vol. 21. No. 4. 2005. P. 309–315.
- Campbell 2005b — *Campbell H.* Exploring religious community online: We are one in the network. New York: Peter Lang, 2005.
- Campbell, Golan 2011 — *Campbell H., Golan O.* Creating digital enclaves: Negotiation of the internet among bounded religious communities // *Media, Culture & Society*. Vol. 33. No. 5. 2011. P. 709–724.
- Croes et al. 2016 — *Croes E., Antheunis M., Schouten A., Krahmer E.* Teasing apart the effect of visibility and physical co-presence to examine the effect of CMC on interpersonal attraction // *Computers in Human Behavior*. Vol. 55. 2016. Part A. P. 468–476.
- David, Millward 2012 — *David M., Millward P.* Football's coming home? Digital reterritorialization, contradictions in the transnational coverage of sport and the sociology of alternative football broadcasts // *British Journal of Sociology*. Vol. 63. No. 2. 2012. P. 349–369.
- Davie 2007 — *Davie G.* Vicarious religion: A methodological challenge // *Everyday religion: Observing modern religious lives* / Ed. by N. Ammerman. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007. P. 21–35.
- Dox 2020 — *Dox D.* Transformation in and from quarantine // *Religion in quarantine: The future of religion in a post-pandemic world* / Ed. by H. Campbell. College Station: Digital Religion Publications, 2020. P. 5–9.
- Helland 2000 — *Helland C.* Religion online / online religion and virtual communitas // *Religion on the Internet: Research prospects and promises* / Ed. by J. K. Hadden, D. E. Cowan. London: JAI Press; Elsevier Science, 2000. P. 205–224.
- Helland 2005 — *Helland C.* Online religion as lived religion: Methodological issues in the study of religious participation on the Internet // *Online — Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. Vol. 1. No. 1. 2005. URL: <https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823>.
- Howlett 2021 — *Howlett M.* Looking at the 'field' through a Zoom lens: Methodological reflections on conducting online research during a global pandemic // *Qualitative Research*. 2021. Forthcoming.
- Low 2003 — *Low S. M.* Embodied space(s): Anthropological theories of body, space, and culture // *Space and Culture*. Vol. 6. No. 1. 2003. P. 9–18.
- Löw 2001 — *Löw M.* The sociology of space: Materiality, social structures, and action. New York: Palgrave Macmillan, 2001.
- Lundby 2011 — *Lundby K.* Patterns of belonging in online/offline interfaces of religion // *Information, Communication & Society*. Vol. 14. No. 8. 2011. P. 1219–1235.
- Massey 2005 — *Massey D. B.* For space. London: Sage Publications, 2005.
- Mekuria et al. 2012 — *Mekuria R., Cesar P., Bulterman D.* Digital TV: The effect of delay when watching football // *EuroITV '12: Proceedings of the 10th European Conference on Interactive TV and Video*. New York: Association for Computing Machinery, 2012. P. 71–74.
- O'Leary 1996 — *O'Leary S.* Cyberspace as sacred space: Communicating religion on computer networks // *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 64. No. 4. 1996. P. 781–808.
- Osler 2021 — *Osler L.* Taking empathy online // *Inquiry*. Vol. 0. No. 0. 2021. P. 1–28.
- Radcliffe 2013 — *Radcliffe M.* Touch and the sense of reality // *The hand, an organ of the mind: What the manual tells the mental* / Ed. by Z. Radman (ed.). Cambridge, MA: MIT Press, 2013. P.131–158.
- Ratz et al. 2016 — *Ratz M., Pfeffel F., Kexel P., Kexel Chr.* Second screen: User behaviour of spectators while watching football // *Athens Journal of Sports*. Vol. 3. No. 2. 2016. P. 119–128.
- Souslov 2021 — *Souslov M.* The Russian Orthodox Church and the pandemic: Problems, challenges, responses // *Tidsskrift for Islamforskning*. Vol.15. No. 2. 2021. P. 169–192.
- Urry 2002 — *Urry J.* Mobility and proximity // *Sociology*. Vol. 36. No. 2. 2002. P. 255–274.

References

- Berger, V. (2020). Phenomenology of online spaces: Interpreting late modern spatialities. *Human Studies*, 43(4), 603–626.
- Boden, D., & Molotch, H. L. (1994). The compulsion of proximity. In R. Friedland, & D. Boden (Eds.). *NowHere: Space, time and modernity* (pp. 257–286). Univ. of California Press.
- Campbell, H. (2004). Challenges created by online religious networks. *Journal of Media and Religion*, 3(2), 81–99.
- Campbell, H. (2005a). Making space for religion in internet studies. *The Information Society*, 21(4), 309–315.
- Campbell, H. (2005b). *Exploring religious community online: We are one in the network*. Peter Lang.
- Campbell, H., & Golan, O. (2011). Creating digital enclaves: Negotiation of the internet among bounded religious communities. *Media, Culture & Society*, 33(5), 709–724.
- Croes, E., Anthéunis, M., Schouten, A., & Krahmer, E. (2016). Teasing apart the effect of visibility and physical co-presence to examine the effect of CMC on interpersonal attraction. *Computers in Human Behavior*, 55(Part A), 468–476.
- David, M., & Millward, P. (2012). Football's coming home? Digital reterritorialization, contradictions in the transnational coverage of sport and the sociology of alternative football broadcasts. *British Journal of Sociology*, 63(2), 349–369.
- Davie, G. (2007). Vicarious religion: A methodological challenge. In N. Ammerman (Ed.). *Everyday religion: Observing modern religious lives* (pp. 21–35). Oxford Univ. Press.
- Dox, D. (2020). Transformation in and from quarantine. In H. Campbell (Ed.). *Religion in quarantine: The future of religion in a post-pandemic world* (pp. 5–9). Digital Religion Publications.
- Dubovka, D. G. (2020). *V monastyr's mirom. V poiskakh svetskikh kornei sovremennoi dukhovnosti* [To monastery with the world: In search of the secular roots of contemporary spirituality]. Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
- Helland, C. (2000). Religion online / online religion and virtual communitas. In J. K. Hadden, & D. E. Cowan (Eds.). *Religion on the Internet: Research prospects and promises* (pp. 205–224). JAI Press; Elsevier Science.
- Helland, C. (2005). Online religion as lived religion: Methodological issues in the study of religious participation on the Internet. *Online — Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1). <https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823>.
- Howlett, M. (2021). Looking at the 'field' through a Zoom lens: Methodological reflections on conducting online research during a global pandemic. *Qualitative Research* (forthcoming).
- Knorre, B. K., & Murashova, A. A. (2021). “V nachale bylo Slovo...”, a v kontse budet chislo? Pravoslaviye i antitsifrovoy protest v Rossii: s 1990-kh do koronavirusa [“In the beginning was the Word...”, and in the end the number? Orthodoxy and anti-digital protests in Russia: From the 1990s till coronavirus]. *Mir Rossii*, 30(2), 146–166. (In Russian).
- Levkievskaja, E. E. (2015). Rabota insaidera v sobstvennom sakral'nom pole: mezhdru nauchnoi odstranennost'iu i razdvoeniem lichnosti [Insider's work in one's own sacred field: between scientific detachment and dissociation of personality.] In A. S. Arkhipova, & N. N. Rychkova (Eds.). *Antropolog glazami informanta / Informant glazami antropologa* (pp. 14–24). Forum. (In Russian).
- Low, S. M. (2003). Embodied space(s): Anthropological theories of body, space, and culture. *Space and Culture*, 6(1), 9–18.
- Löw, M. (2001). *The sociology of space: Materiality, social structures, and action*. Palgrave Macmillan.

- Luchenko, K. (2021). Tsifrovizatsiia bogoslužebnykh praktik v period pandemii koronavirusa v kontekste mediatizatsii pravoslaviia [The digitalization of worship practices during the coronavirus pandemic in the context of the mediatization of Orthodoxy]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossi i za rubezhom*, 39(1), 39–57. (In Russian).
- Lundby, K. (2011). Patterns of belonging in online/offline interfaces of religion. *Information, Communication & Society*, 14(8), 1219–1235.
- Massey, D. B. (2005). *For space*. Sage Publications.
- Mekuria, R., Cesar, P., & Bulterman, D. (2012). Digital TV: The effect of delay when watching football. In *EuroITV '12: Proceedings of the 10th European Conference on Interactive TV and Video* (pp. 71–74). Association for Computing Machinery.
- Mokrousov, A. (2020). Kul'tura-onlain [Culture-online]. *Sinii divan*, 24, 149–155. (In Russian).
- O'Leary, S. (1996). Cyberspace as sacred space: Communicating religion on computer networks. *Journal of the American Academy of Religion*, 64(4), 781–808.
- Osler, L. (2021). Taking empathy online. *Inquiry*, 0(0), 1–28.
- Radcliffe, M. (2013). Touch and the sense of reality. In Z. Radman (Ed.). *The hand, an organ of the mind: What the manual tells the mental* (pp. 131–158). MIT Press.
- Ratz, M., Pfeffel, F., Kexel, P., & Kexel, Chr. (2016). Second screen: User behaviour of spectators while watching football. *Athens Journal of Sports*, 3(2), 119–128.
- Riazanova, S. V. (2018). “Vot liudi-to tam stoiat, a ty ne mozhesheh”: poseshchenie tserkvi v sovremennom permskom pravoslavnom soobshchestve [“People do stand there, and you aren't able to!”: Church attendance in the contemporary Orthodox community in Perm]. *Permskii gosudarstvennyi institut kul'tury*. (In Russian).
- Souslov, M. (2021). The Russian Orthodox Church and the pandemic: Problems, challenges, responses. *Tidsskrift for Islamforskning*, 15(2), 169–192.
- Urbanovich, R. (2015). “A z jakiej pan jest parafii?”: o nekotorykh aspektakh vospriiatiiia respondentom institutsional'noi prinalozhnosti antropologa [“From which parish are you?”: On several aspects of perception of the anthropologist's institutional affiliation by the respondent] In A. S. Arkhipova, & N. N. Rychkova (Eds.). *Antropolog glazami informanta / Informant glazami antropologa* (pp. 112–122). Forum. (In Russian).
- Urry, J. (2002). Mobility and proximity. *Sociology*, 36(2), 255–274.

* * *

Информация об авторе

Дарья Александровна Радченко

кандидат культурологии
старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ darradchenko@gmail.com

Information about the author

Daria A. Radchenko

Cand. Sci. (Cultural Studies)
Senior Researcher, Center for Theoretical
Folklore Studies, School for Advanced
Studies in the Humanities, The Russian
Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Veradskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ darradchenko@gmail.com

Н. А. Маничкин

ORCID: 0000-0001-9308-0094

✉ nes.pilawa@gmail.com

*Институт этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Россия, Москва)*

ОРИШИ ПРОТИВ ВИРУСА: АФРОКУБИНСКИЕ КУЛЬТЫ, КИБЕРПРОСТРАНСТВО И ПАНДЕМИЯ COVID-19

Аннотация. Статья посвящена активности афрокубинских культов (преимущественно сантерии и пало) в ситуации пандемии COVID-19 и затрагивает вопросы сакральной визуализации и символической репрезентации эпидемического опыта. На материале цифровых сообществ и интервью автор рассматривает религиозно-магические обряды, призванные защитить здоровье от инфекции, в контексте традиционных духовных представлений. Анализ показывает, что главным сакральным адресатом верующих в ситуации пандемии остается *ориша* Бабалу Айе, синкретизированный с католическим святым Лазарем и *мпунгу* Кубайенде. Вместе с тем верующие обращаются за защитой и к другим силам, особенно к духам предков, так называемым *эггунам*. Полевые материалы свидетельствуют о появлении сетевых ритуалов, которые призваны объединить верующих во время запрета на групповые религиозные практики. В связи с этим интересной представляется рефлексия последователей сантерии и пало по поводу ритуального пространства. Отдельное внимание уделяется деятельности Культурной ассоциации кубинских йоруба, направленной, с одной стороны, на формирование религиозного, мифоритуального понимания пандемии, а с другой — на поддержание государственных мер санитарного контроля и социального дистанцирования.

Ключевые слова: афрокубинская культура, сантерия, ориша, пало монте, пандемия, COVID-19, коронавирус, социальное дистанцирование, сетевые ритуалы, цифровые сообщества

Благодарности. Статья подготовлена и публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии Российской академии наук.

Для цитирования: Маничкин Н. А. Ориши против вируса: афрокубинские культы, киберпространство и пандемия COVID-19 // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 198–220. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-198-220>.

*Статья поступила в редакцию 30 июля 2020 г.
Принято к печати 12 сентября 2020 г.*

N. A. Manichkin

ORCID: 0000-0001-9308-0094

✉ nes.pilawa@gmail.com

*N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology,
Russian Academy of Sciences
(Russia, Moscow)*

ORISHAS AGAINST THE VIRUS: AFRO-CUBAN CULTS, CYBERSPACE AND THE COVID-19 PANDEMIC

Abstract. The article is devoted to the activity of Afro-Cuban cults, mostly Santeria and Palo, during the COVID-19 pandemic, and tackles issues of sacred visualization as well as the symbolic representation of the epidemic experience. While combining information from digital communities with data collected from informants the author considers the religious and magic rites which are practiced to protect health from the infection. The author analyzes them in the context of traditional spiritual visions. Analysis shows that the main sacred addressee of believers in this process is Orisha Babalu Aye, syncretized with the Catholic Saint Lazarus and *mpungu* Kubayende. At the same time believers turn to other forces for protection, especially to the ancestral spirits, the so-called egguns. Field materials indicate the emergence of network rituals designed to unite believers during the ban on group religious practices. In this regard, the reflection on the ritual space by Santeria and Palo followers is interesting. The author pays special attention to the activities of the Yoruba Cultural Association of Cuba which are intended to form the religious and mythological perception of the pandemic as well as to support governmental measures of sanitary control and social distancing.

Keywords: Afro-Cuban culture, Santeria, Orisha, Palo Monte, epidemic, COVID-19, coronavirus, social distancing, network rituals, digital communities

Acknowledgements. The article was prepared and published in accordance with the research plan of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences.

To cite this article: Manichkin, N. A. (2021). Orishas against the virus: Afro-Cuban cults, cyberspace and the COVID-19 pandemic. *Shagi / Steps*, 7(4), 198–220. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-198-220>.

Received July 30, 2020

Accepted September 12, 2020

Афрокубинские культы: древние традиции и современное возрождение

Афрогенные религиозно-магические традиции Кубы, которые принято называть синкретическими из-за их смешения друг с другом и христианством, зародились во время рабовладения. Они практиковались преимущественно в так называемых *кабильдо* (объединениях, действовавших под надзором колониальных властей) или в поселениях беглых рабов. Уже в XIX в. из множества разрозненных культов оформились относительно унифицированные религиозные традиции: сантерия, основанная на вере в *ориш* — божественных существ культуры йоруба, и пало (пало монте) — традиция, которая наследует культам целого ряда народов банту. К сантерии, самоназванием которой является *оча*, или *регла де оча*, близок культ нигерийского божества мудрости Ифа (Орунмила, Орула), жрецы которого (*бабалао*) обычно руководят общинами — так называемыми *иле*. Общины *палеро* (адептов пало монте) называются *мунансо* (иногда используется колониальный термин *кабильдо*), и во главе их стоят жрецы — авторитетные *тата нганга*. Сантерия и пало — наиболее известные и изученные религиозно-магические кубинские традиции африканского происхождения. Помимо них на острове действуют и другие: *арара*, гаитянское вуду, *муэртерия* (*бембе де сао*), креольский спиритизм [Gobin, Morel 2013].

XX век не был особенно благоприятным для афрокубинских культов. С получением независимости от испанской короны Куба продолжала оставаться католической страной, а ее господствующий класс предпочитал жить «по-испански», поэтому афрогенные традиции могли существовать лишь в тени католицизма и зачастую воспринимались как наследие дикарства. Этот расистский взгляд начал меняться, впрочем, уже в 1920–1930-е годы, когда часть интеллектуальной элиты острова увидела африканское наследие в качестве элемента кубинской национальной идентичности. После революции 1959 г. сантерия, пало и другие традиции попали под давление антирелигиозной социалистической программы. Правда, в официальной риторике они отличались от «буржуазных религий» (в первую очередь католицизма) и идентифицировались как религии угнетенных, безграмотных народных масс. Кубинская революция позволила темнокожим кубинцам получить равные со всеми гражданами страны экономические и политические права, но их духовная культура испытывала значительный прессинг и находилась под строгим надзором. Некоторые мастера сантерии и пало смогли реализовать себя в качестве знатоков и исполнителей фольклора, неофициально продолжая руководить религиозными общинами. Таков был, к примеру, знаменитый музыкант и *тата нганга* Эмилио О’Фаррилл [Ochoa 2010: 55–69].

Те кубинские этнографы, которые придерживались «партийной линии», сообщали о «постепенном распаде синкретических культов», функционирование которых ранее было обусловлено социально-экономическими причинами, исчезнувшими при социализме. Ожидалось «преодоление религиозных верований», от которых планировали оставить только «вырванные из мистического контекста» и научно осмысленные художественные элементы [Гуанче 1984]. Однако этот прогноз не сбывся. В конце XX — начале XXI в. на Кубе произошли серьезные экономические и социальные изменения, вызван-

ные главным образом распадом СССР и международной социалистической системы, которая помогала Острову Свободы выживать в условиях тяжелого американского эмбарго. Куба осталась верна социализму, но ее правительству пришлось реформировать денежную систему, разрешить мелкое частное предпринимательство, открыть страну для туризма, изменить некоторые подходы в области здравоохранения и религиозной политики. Благодаря преобразованиям так называемого специального периода (*el período especial*, 1991–1995 гг.) узаконили свою деятельность травники (*йерберо*), жрецы и медиумы различных культов, появилась Культурная ассоциация кубинских йоруба (*Asociación Cultural Yoruba de Cuba*), которая финансируется из государственного бюджета.

С развитием индустрии туризма выросла визуальная представленность сантерии: гостей на остров привлекают не только пляжи и танцы, но и этот «экзотический культ». Туристам доступны как театрализованные ритуалы в африканском духе, так и аутентичные посвящения или консультации у жрецов, целителей, колдунов. В настоящее время приверженцы афрокубинских традиций в своей обрядовой деятельности в целом не сталкиваются с препятствиями со стороны властей, а ношение религиозной атрибутики не только не подвергается остракизму, как это было в 1950–1980-е годы, но, напротив, считается престижным и подчеркивает ставшую модной «африканскость» [Khristoforova 2019: 352]. В XXI в. кубинцы свободно и открыто обращаются к *оришам* и другим духам, выстраивают свою жизнь и самоидентификацию в религиозно-магическом контексте. Стоит отметить, что сантерия и пало популярны не только на Кубе. Уже в XX в. возникли множественные *иле* и *мунансо* в США, где проживает большая кубинская диаспора, в Венесуэле, Панаме и других странах Латинской Америки. К началу XXI в. сантерия окончательно перестала быть этнической религией, заинтересовав значительное число европейцев. Вместе с кубинцами — мигрантами и экспатами — они формируют религиозные сообщества, как зарегистрированные, так и неофициальные, во множестве стран мира, включая Россию.

За время формирования сантерии нигерийские божества *ориши* синкретизировались с теми или иными католическими святыми. Хотя в последнее время адепты сантерии все чаще пересматривают обряды и символику, стремясь избавиться от христианских «наслоений» и приблизиться к африканским истокам, в целом приверженцы культа продолжают почитать *ориш* как в африканских визуальных формах, так и в христианских образах. При этом непосредственным вместилищем силы *аше* (*аче*) являются все же не католические изображения, а сосуды, в которых содержатся священные камни и другие предметы, ритуально питаемые при помощи крови жертвенных животных. Верховное божество, сотворившее мир, которое в сантерии зовут Олодумаре, практически не вмешивается в земную жизнь, пребывая в своей далекой небесной обители. Но его творения — *ориши* — напротив, активно контролируют функционирование природы и человека, могут наказывать, исцелять, помогать своим почитателям. Похожая картина мира наличествует и в пало: бог Нсамби, отождествляемый с христианским Творцом или Иисусом Христом, лишь санкционирует действия *мпунгу* и *нкиси*, которые управляют различными сферами земного существования. Сам Творец часто упоминается, но с конкретными просьбами к нему не обращаются и жертв ему не приносят.

Передача властной активности от высшего демиурга божествам-управителям в целом типична для африканских и афрогенных религиозных культов [Оля 1976: 80–89]. Именно эти боги-управители сопоставляются или отождествляются с христианскими святыми. Со временем *мунгу* и *нкиси* в пало монте стали синкретизироваться не только с католическими святыми, но и с *оришами*.

Помимо *ориш*, почитаются *эггуны* — духи предков, для которых также устраивают особые алтари. *Эггуны*, называемые зачастую просто мертвыми (*muertos*), и *ориши*, которых в обиходе называют святыми (*santos*), напрямую связаны друг с другом: считается, что *ориши* формируют духовные потоки, в которых могут развиваться и перевоплощаться сильные и просветленные *эггуны*. *Эггунам* в ходе церемоний первым возносятся молитвы и совершаются подношения, за ними — *орише*-привратнику Элегтуа, а далее остальным *оришам*. На взаимодействие с *эггунами* особым образом ориентирован креольский спиритизм, так называемый спиритизм крусато [Espirito Santo 2015]. Большое значение *muertos* имеют и в пало монте, ритуальные практики которого включают в себя постоянные обращения к *бакулу*, *нфумбе* и *нфуири* — различным классам мертвецов [Bolívar Aróstegui et al. 2013].

Наиболее важная инициатическая церемония в сантерии носит название *кариоча* и понимается как «усаживание» (исп. *asentamiento*) того или иного *santo* в голову (сознание, *ори*) человека. Хотя некоторые сакральные объекты сантерии человек может получить еще до этого, именно во время *кариочи* он обретает сосуд, камни и другие принадлежности того *ориши*, который является его личным патроном (родителем — *оришей*-отцом или *оришей*-матерью, как говорят на Кубе). Во время инициации человек также получает *ума* — предсказание, которое касается всей его жизни. Многие кубинцы верят, что *кариоча*, гармонизирующая отношения человека и его родительского *santo*, способствует налаживанию жизни, исцелению от болезней, социальной реализации. После проведения *кариочи* следует годовой период ритуальной чистоты, когда человек называется *йаво*, а затем он становится *сантеро* и приобретает право «кормить» священные предметы жертвенной кровью. *Кариоча* превращает рядового последователя культа (*алейо*) в священника *бабалориша* (жрец-мужчина) или *ийалориша* (жрица-женщина). Эту инициацию с некоторыми оговорками можно сопоставить с *хураменто* в пало, когда рядовой *палеро* (*нгуйо*) превращается в *тата нкиси малонго*, или *тата нганга*, получает сакральный предмет (котел *нганга*) и затем взаимодействует с ним, в том числе при помощи жертвоприношений. В большинстве случаев люди проходят инициацию *кариоча* не для того, чтобы создать затем общину или вести публичную религиозную деятельность, но с целью наладить свою жизнь [Khristoforova 2019: 354–355].

Налаживанию жизни, здоровья и быта служат и куда менее значимые церемонии, обряды и приемы, к которым часто прибегают кубинцы: *рогасьон* (*rogación de cabeza*, очищение-освящение головы), *деспохо* (*despojo*, очищение растениями), «замена жизни» (*el cambio de vida*), которую можно назвать заместительным жертвоприношением, принятие ванн с особыми составами, а также огромное количество всевозможных подношений и церемоний, объединенных под общим названием *эббо* (*ebbó*). *Эббо* для духов осуществляют с самыми разными целями, созидательными или разрушительными.

Бабалу Айе — старик, спасающий от эпидемий

Хотя все *ориши* могут так или иначе вмешиваться в сферу здоровья и самочувствия человека, некоторые из них особым образом связаны с болезнями и исцелениями. Эти же *ориши* больше других вовлечены в сферу смерти и загробного существования человека. Антрополог Н. Боливар выделяет из общего пантеона следующих *ориши*: Ойя, или Йанса (госпожа ветров, управительница рынков и хозяйка кладбищ), Обба (связана с домашним очагом, приготовлением пищи и супружеской верностью), Йева (*ориша*-девственница, отшельница, под чьим началом находятся могилы), Нана Буруку (хозяйка болот и топей, тесно связанная с Луной покровительница колдовства), Инле (покровитель целителей), Айе Чалуга (*ориша* материального благополучия и здоровья) и, наконец, Бабалу Айе — *ориша*, который связан с тяжелыми болезнями, эпидемиями, инфекциями, физическими страданиями, нищетой и лишениями [Bolívar Aróstegui 2013: 291–322].

Культ Бабалу Айе происходит из Западной Африки, где данное божество, известное также под именами Сакпата и Шопона, является ужасающим хозяином оспы. К йоруба культ божества попал от соседних народов [Verger 2002: 212–213]. На Кубе считается, что на «землю лукуми» (т. е. в сантерию, в культуру йоруба) Бабалу Айе пришел из «земли *арара*» (арара — афрокубинский культ, основанный представителями народов эве и фон), где это божество зовется Асохано. Некоторые *бабалао* в том случае, если им в силу индивидуальных запретов нельзя обрести святыни Бабалу Айе по правилам *регла де оча*, даже проходят посвящение в арара, чтобы получить там «аналогичные» святыни Асохано. Нана Буруку, мать Бабалу Айе, также изначально была не *оришей*, а *водуном* (божества эве-фон) и, как полагают последователи сантерии, тесно связана с арара [Инф. 1]. Действительно, под именем Нана Буруку (Нана Булуку) в Африке известно древнее божество, стоящее у истоков пантеона народности эве [Оля 1976: 34]. *Сантеро* говорят, что Бабалу Айе живет на сухой земле, а Нана Буруку — на влажной, и оба этих *ориши* могут покарать людей страшными болезнями либо вылечить их. В человеческом организме Бабалу Айе соответствует поту, а среди болезненных симптомов — лихорадке [Инф. 2].

Существует большое количество легенд об изгнании Бабалу Айе из родных краев. В одних сказаниях он терпит страдания от несправедливости властей (или богов), в других его изгоняют за неправильное поведение. После этого Бабалу Айе насыляет страшные хвори на родные места и живет в изгнании либо скитается, а заканчивается сюжет тем, что люди, выгнавшие его, просят у него прощения, получают исцеление и возвращают его в родные пенаты. Бабалу Айе представляется покрытым язвами и ранами стариком, который скрывает свое лицо и тело под плетеной накидкой. Под именем Сабата (Сакпата) он известен в вуду, а в кандомбле и умбанде — афробразильских культах, имеющих много общего с сантерией и спиритизмом крусадо, — его знают в качестве Омулу и Обалуйае. В пало монте с Бабалу Айе синкретизирован *мунгу* Кубайенде. Последний управляет не только тяжелыми болезнями и распространением инфекций, но и отделением души от тела человека во время смерти и ее транспортировкой в мир иной [Bolívar Aróstegui 2017:

314–320]. Поэтому *палеро* чтут Кубайенде как «святого номер один» и «отца мертвых» (*тата нфумбе*) [Инф. 2].

Католическим образом Бабалу Айе и Кубайенде является св. Лазарь, обычно изображаемый с телом, покрытым струпами, на костылях и в сопровождении двух собак, — больной нищий из евангельской притчи, который после своих терзаний на земле попадает в рай. Вместе с тем Бабалу Айе отождествляется и со святым Лазарем из Вифании, который был воскрешен Иисусом и, согласно церковному преданию, позже стал епископом. Связь обоих Лазарей с загробным царством — важный элемент в афрохристианском синкретизме. В некоторых легендах (так называемых *патаки*, ед. ч.) Бабалу Айе также умирает: его убивают по приказу властей или верховного *ориши* по имени Обатала, а затем воскрешают. Аналогично Кубайенде, прежде чем стать могущественным *мпунгу*, был мертвым, но вернулся с того света [Ochoa 2010: 282–283]. Многие верующие, полагающие, что выздоровели или спаслись от какой-то беды с помощью Бабалу Айе, дают ему обеты и регулярно, хотя бы раз в году, посещают церковь св. Лазаря в г. Ринкон, неподалеку от которой расположены целебный источник и медицинские учреждения для лечения инфекционных болезней. Эта церковь является главным святым местом культа *ориши* заразных и тяжелых заболеваний на Кубе [Khristoforova 2019: 357–358]. Соответственно ее почитают и *палеро*, взаимодействующие с Кубайенде, а также последователи арара, которым помогает Асохано.

Бабалу Айе стал одним из главных образов, к которым обратились поклонники *ориши* во время пандемии коронавируса COVID-19. В условиях социального дистанцирования, в той или иной форме введенного в разных странах мира, Бабалу Айе / св. Лазарь занял видное место в «цифровом пантеоне» сакральных сил, к которым обратились верующие различных религий. Под цифровым здесь и далее подразумевается все то, что может быть сведено и сводится к цифровому (двоичному) коду как способу передачи информации; это часть человеческой культуры и социальных процессов, обладающая материальностью и несколько не менее аутентичная, нежели любая другая [Horst, Miller 2012: 4–5, 24–30]. За последние годы доступ к киберпространству на Кубе стал гораздо более свободен, и, хотя он все еще сильно ограничен из-за слабого развития технологий и дороговизны, степень влияния цифровых медиа на повседневность постепенно увеличивается. Неудивительно, что многие приверженцы сантерии из Кубы присоединились в онлайн-молениях к своим единоверцам из других стран Латинской Америки и США, а также к представителям родственных афроамериканских религий, где тоже почитаются *ориши* и духи-предки.

Красноречивое и визуально насыщенное сообщение, собравшее более 3300 лайков, 13 апреля 2020 г. разместила фейсбук-группа «Soy Yoruba» («Я — йоруба»). На опубликованном изображении Бабалу Айе представлен в своем африканском образе, его лицо и тело скрыты накидкой из соломы. Он размахивает специальной ритуальной метелкой *аха* (*ajá*), как бы очищая пространство от патогенов. Такая метелка — один из главных атрибутов Бабалу Айе, обычно ее изготавливают из листьев кокосовой пальмы, связанных лоскутом мешковины и украшенных раковинами каури и бусинками [Bolívar Aróstegui 2013: 316–317]. В записи, которая сопровождает изображение, используется

традиционное обращение к Бабалу Айе *Viejo* ‘старик, старина’. Молитвенное обращение напоминает, что Бабалу Айе сам испытал болезни и лишения, а потому услышит просьбы людей:

Держите болезнь подальше от наших близких, дайте сил и скорейшего выздоровления нашим больным. И, главное, благословите всех тех людей, которые рискуют своей жизнью ради здоровья окружающих [Soy Yoruba 2020].

В комментариях люди выражают просьбы и благодарности Бабалу Айе, называют его также Асохано и святым Лазарем. Звучат как традиционное для *сантерии* ритуальное пожелание *ache*, так и католическое *amen* (см. ил. 1).



Ил. 1. Обращение к Бабалу Айе
на странице фейсбук-группы «Soy Yoruba» (скриншот) [Soy Yoruba 2020]

Fig. 1. An appeal to Babalu Aye on the 'Soy Yoruba' Facebook page (screenshot) [Soy Yoruba 2020]

В сети Instagram также можно найти множество сообщений с упоминанием Бабалу Айе в связи с коронавирусом. Последователи афрогенных традиций делятся своим личным опытом, выкладывают фотографии алтарей и различные иллюстрации. В одном из блогов традиционный образ Омулу (имя Бабалу Айе в бразильском кандомбле) дополнен тремя фигурками врачей в медицинских масках, которым *ориши* шлет свое благословение [juliodeobaluane 2020]. Панамская группа приверженцев сантерии разместила фотографию подношения для Бабалу Айе: бобы и зерна на белой тарелке, расположенные вокруг статуэтки св. Лазаря [misantitayoruba 2020]. *Сантера* из Майами (Флорида, США), которая ведет довольно популярный блог, также показала приношение

для Бабалу Айе, уже непосредственно рядом с его святыней — украшенной перьями и раковинами глиняной емкостью [mimillanes74 2020].

Жрец пало из Перу снял несколько видеороликов, на которых запечатлены обряды, направленные на сохранение здоровья. На одном из них он поджигает кучки пороха, насыпанные на начертанную на полу *фирму* (сакральную подпись, символ) Кубайенде [brujeria_konga 2020]. Наряду с Кубайенде этот *тата* взывал также к Сентелье — *мпунгу*, чья сила управляет ураганами, колдовством и стихией воздуха.

Символы различных *мпунгу* некоторые последователи пало даже наносили на медицинские маски. В сантерии *мпунгу* Сентелье соответствует *ориша* Ойя. О том, что обращаться нужно не только к Бабалу Айе, ведающему инфекциями, но и к Ойе, хозяйке ветров, сообщает информант из кубинского города Ольгин, *бабалао*. Он объясняет это тем, что инфекция передается воздушно-капельным путем, а значит, Ойя тоже должна благословить человека, ищущего спасения от пандемии. Но прежде всего нужно обращаться за помощью и благословением к *эггунам*, духам предкам, напоминает *бабалао* [Инф. 3].

О популярности св. Лазаря по телефону и в переписке сообщили и другие информанты. Так, практикующий жрец *пало майомбе* (одного из направлений *пало монте*) и инициат (*йаво*) в сантерии, живущий в г. Баямо, прибег к помощи Бабалу Айе, чтобы обезопасить себя и своих родственников от пандемии. Он обратился к «спиритическому Бабалу Айе» (форма взаимодействия с *оришей* в креольском спиритизме), а также к *эггунам* и к Олокуну (*ориша* океана и материального благополучия):

Я делаю много регулярных чисток в доме с помощью различных трав, убираю дом водой Олокуна, что очень хорошо, и прошу не только для себя, а для всех, для друзей, семьи и всего человечества [Инф. 4].

По словам информанта, целители и жрецы во время пандемии совершали приношения (*эббо*) не только Бабалу Айе, но и *орише* Обатале — божеству чистоты, отцовства и справедливости, который вместе с Ошун (Очун) — покровительницей рек, любви, чувственности — в 2020 г. считались правящими *оришами*.

Другой информант, студент-медик и *тата нкиси малонго* в *пало майомбе*, живущий в Гаване, сообщил, что в его религиозной общине (Кабильдо Куава Мундо Сакаэмпеньо) были проведены обряды, направленные на привлечение благословения *мпунгу* Кубайенде, «аналога» Бабалу Айе в пало (ср. ил. 2):

В качестве церемониального приношения Кубайенде мы предложили ему еду, дали двух петухов и двух голубей, чтобы очиститься и обезопаситься от этой эпидемии, а затем всё, что использовалось в *нсара*¹ и в очищении, было помещено в тени Сейбы², а закончили мы купанием в реке [Инф. 5].

¹ *Нсара* — слово из *ленгуа конго*, ритуального языка пало, обозначающее магическую работу, колдовскую операцию.

² Сейба (лат. *Seiba*) — священное для афрокубинских традиций дерево.



Ил. 2. Палеро Х. Г. М. проводит обряд, на полу — котлы нганга и статуэтка св. Лазаря (Кубайенде). Фото предоставлено информантом

Fig. 2. Palero H. G. M. is performing the rite, on the floor are the nganga cauldrons and the statuette of St. Lazarus (Kubayende). Photo provided by informant

Еще один *тата нкиси малонго* считает, что очищать себя во время пандемии нужно при помощи Кубайенде, предлагая ему различные зерна, жареную рыбу, жареную хутию³, кукурузу, стакан сухого вина и свечу. По его словам, даже тот, кто не посвящен в сантерию (не прошел *кариочу*) или в пало (не имеет котла *нганга*), может обратиться за помощью к св. Лазарю, используя его изображение или просто расположив приношение в углу дома. Сколько оно должно там находиться и где его оставить по истечении срока, необходимо выяснить при помощи гадания со специальным оракулом (*чамалонго*, *караколес* или *оби*), а если у человека нет такого оракула, то к гаданию должен прибегнуть его *падрино* — крестный отец в сантерии или пало. Информант

³ Кубинская хуття (*Capromys pilorides*) — крупный грызун семейства хутиевых.

признается, что, совершив необходимые церемонии, он испытал облегчение и получил спокойствие, которое раньше было нарушено сообщениями СМИ о распространении коронавируса: «Когда защищают Бог и Кубайенде, не страшно» [Инф. 2].

Стоит заметить, что в спасение от пандемии нового коронавируса помимо Бабалу Айе и Ойя оказались вовлечены самые разные *ориши*. 31 марта 2020 г. агентство Reuters опубликовало репортаж с небольшого собрания в Гаване, участники которого провели ритуал, чтобы не допустить болезни 79-летней Эмилии Монтойя и других членов семьи. Для этого *эггунам* и *орише* Инле — покровителю медицины — были пожертвованы четыре голубя и два петуха. Главенствовавший на церемонии сорокалетний мужчина, племянник пожилой женщины, подчеркнул, что старается не только для того, чтобы она была здорова, но и в целях содействия всей сфере здравоохранения вообще [Marsh 2020]. А по словам *бабалао* Карлоса С., от всех массовых бедствий 2020 г. могут защитить *эббо* для таких божеств, как *ориша* мудрости Орунмила, *ориша* рек Ошун и *ориша* справедливости Обатала. Обатала и Ошун считаются правителями года, а Орунмила — заступником года. На его алтарь нужно положить четыре кокоса, а также поднести *эббо*, в состав которого входят тушки птиц, хлеб, земля и некоторые другие ингредиенты [Инф. 3].

Предсказание года: пандемия и общественные потрясения

Ориш — правителей года определяет специальный состав наиболее авторитетных *бабалао*, имеющих значительное влияние в Культурной ассоциации кубинских йоруба, — так называемый Совет старейшин (Consejo de Mayores). Происходит это посредством гадания на оракуле Ифа в последние дни уходящего года, так что к Новому году публикуется специальный документ под названием «Послание года» (Letra del Año). 2 января 2020 г. газета «The San Diego Union-Tribune» сообщила, что священники кубинской сантерии «предсказывают на 2020 год рост болезней, преступности и смещение правительств при помощи государственных переворотов», а также предупреждают о возможной гибели высокопоставленных личностей в мире, погодных катаклизмах и распаде традиционной семьи [Santería 2020]. Сам оригинальный текст «Послания года» можно найти на официальной странице ассоциации в сети Facebook [Asociación 2020с]. Прежде чем перейти к нему, нужно сказать несколько слов об Ифа.

Ифа — это не только оракул, способ прорицания, но и целый культ, который иногда представляют как одну из двух «комнат»: в первой «комнате» находятся *ориши* и сантерия, а во второй — божество Ифа, он же *ориша* мудрости Орунмила (Орула), синкретизированный со св. Франциском. В Африке оракул в тех или иных формах распространен в Нигерии, Того, Бенине. На Кубе культ Ифа оформился в XIX в. благодаря деятельности первого *бабалао* Эулохио Гутьереса (Адде Чина) и его учеников. Есть также полуполюгендарные сведения о более ранней деятельности служителей Ифа на острове [Bolívar Aróstegui 2018: 134]. В своей практике *бабалао* обращаются и к другим *оришам*, но главным для них является Орула. Традиционно считается, что *бабалао*, всегда находящийся в распоряжении Орулы, не может быть одержим

другими божествами и духами. *Бабалао* используют гадательную цепь, известную как *опеле*, священные *икины* (орехи кола), гадательный поднос (*опон Ифа*), специальные порошки, метелки и другие инструменты. Процесс гадания состоит в метании цепи и определении по положению ее звеньев так называемых *оду Ифа* — знаков или элементов, из которых состоит свод оракула, ранее устный, но в XX в. частично записанный. Все *оду* также мыслятся как космологические персонажи. Помимо «старших *оду*», которых в оракуле 16, существуют их вторичные сочетания — «младшие *оду*», которых 240; итого 256 *оду*. Сообщается также о третичных сочетаниях, что расширяет систему до 4096 знаков [Ibid.: 139].

Сложная система *оду* мыслится как запечатленные в знаках и мифах этапы творения и развития вселенной, которые одновременно отражают любые ситуации, возникающие в жизни человека или сообщества. С каждым знаком оракула связано множество мифологических сюжетов, отраженных в стихах, поговорках и сказаниях, которые называются *патаки*. В каждом *оду* действуют те или иные *ориши*, а также люди, животные, духи мертвых, ведьмы (*йами*) и другие персонажи. Интерпретация *оду*, выпавшего относительно конкретной ситуации, — важная часть искусства *бабалао*. Именно этим путем жрецы определяют, какие силы в настоящее время активны, как они себя ведут и что нужно сделать, чтобы исправить ситуацию, если это требуется.

На церемонии составления *Letra del Año* определяют правящий в новом году *оду* Ифа, а также два *оду*-«свидетеля». В 2020 г. правящим *оду* стал Огунда Бьёде, а знаками-«свидетелями» были провозглашены Ирете Анса и Баба Йогбе. Поскольку правителями года были объявлены Обатала и Ошун, флагом года стало желтое полотнище с белой каймой — это цвета названных *ориши*. На предновогодней церемонии выясняется также, положительным, благостным (*ипе*) или отрицательным, разрушительным (*осорбо*) будет в целом грядущий год и какие именно качества этих полюсов проявят себя активнее всего. 2020 год был определен как *осорбо* — отрицательный, причем основными проявлениями этого были названы внезапные трагедии, вызванные социальными разногласиями. Были также определены актуальные для года табу: на употребление ряда продуктов, ношение определенной одежды и разрушение муравейников. Годовое пророчество звучало грозно: рост преступности и насилия, распространение инфекционных заболеваний и всплеск эпидемий «из-за недостаточной гигиены и отсутствия общественной дисциплины», дальнейшее распространение алкоголизма и наркомании, разрушение традиционной семьи и брака, утрата ценностных ориентиров [Asociación 2020c].

В апреле 2020 г., когда пандемия коронавируса уже распространилась по миру, добралась до Кубы и Латинской Америки, Культурная ассоциация кубинских йоруба опубликовала в социальных сетях новое заявление, в котором предложила подробный анализ сложившейся ситуации в связи со сказаниями, которые относятся к *оду* 2020 г. [Asociación 2020d]. Сюжет одного из них состоит в споре между верховным божеством по имени Олофин (на Кубе обычно понимается как аспект или эманация Олодумаре) и существом Эбита (Èbita)⁴, которое называется злым братом Олофина. Эбита упрекает Олофина, что тот

⁴ Эбита (Абита) обычно считается вампиром, одним из духов-трикстеров *ишу*, иногда отождествляется с христианским дьяволом.

позволяет людям, его творениям, иметь слишком много власти на земле, а потом начинает убивать людей, задерживая их «на развилке у въезда в город». Этот отрывок *бабалао* истолковали как обострение на земле антагонизма между враждующими силами, причем пандемия стала результатом борьбы мировых сил, а ее распространение через приграничные зоны, хабы аэропортов и транспорт увязывалось с «развилкой», на которой активизировался Эбита.

Далее по сюжету Эбита покидает людскую юдоль, оставляя вместо себя трикстера Эшу (Эчу), которого различными яствами ублажают *ориши* Огун и Бабалу Айе, после чего эти божества начинают нападать на людей, особенно на тех, кто не поднес первому пальмового масла, а второму пальмового вина. Обьевшийся Эшу становится ленив и не предпринимает никаких шагов, а только сообщает Олофину, что Бабалу Айе и Огун убили так много людей, что трупы уже некуда девать. Олофин, осмеянный своим демоническим собратом по имени Эбита, в смущении уходит далеко на небеса (традиционный для африканских мифов нарратив отдаления высших божеств от земных проблем). В своем комментарии кубинские *бабалао* напоминают, что Бабалу Айе отвечает за эпидемии, а Огун — за войны и противостояния. Эшу, посредник и распорядитель жизненной энергии *аше*, отождествляется в этом комментарии с лейкоцитами и иммунной системой человека, которая оказывается неактивной и бесполезной в развернувшейся драме. То обстоятельство, что умерших от нападений Огуна и Бабалу Айе людей слишком много, *бабалао* трактуют как знамение проблем с захоронениями жертв COVID-19, которые отмечались в некоторых странах.

Впрочем, сказание заканчивается оптимистически: Олофин шлет на землю Обаталу, вмешиваются также Олокун и солнце, и благодаря их усилиям начинается засуха, которая высушивает пальмы. Оказавшись без своих любимых яств — пальмового масла и вина — Огун и Бабалу Айе раскаиваются и прекращают убивать людей. Поскольку Обатала символизирует интеллект, порядок и достоинство человека, а Олофин покровительствует властям, *бабалао* трактуют *патаки* как указание на то, что ответственность за победу над коронавирусом должны взять на себя наука и государственный аппарат. А высохшие пальмы, заставившие отступить агрессивных *ориши*, интерпретируют как предупреждение о вреде жиров и алкоголя, которые ослабляют организм и делают его уязвимым для нового вируса. Также в комментариях к сюжету о распре богов приводится состав специальных *эббо*: две куклы, различные виды пищи, одно ожерелье Обаталы (т. е. составленное из белых бусин), семь инструментов Огуна (миниатюрные металлические изображения сельскохозяйственных орудий), один петух и одна гвинейская курица для Огуна и Бабалу Айе; один черный голубь для Эшу и Эбита; один белый голубь для Обаталы, семь свечей для Олокуну.

Второй сюжет, о котором говорится в сообщении ассоциации, также повествует о расправах между сакральными силами. На этот раз Орула соперничает с черным бараном Ашушу Мааса (Aṣùṣù Máasá) — зловредным колдуном и вождем живущих в лесу баранов. Ашушу Мааса вступает в борьбу с Орулой — предсказателем при дворе *ориши* Шанго (Чанго). Посланник лесного колдуна-барана кладет на порог Орулы волшебный порошок, на следующее утро *ориша* вдыхает его и заболевает от того, что «кровь свернулась у

него в голове». Уже будучи при смерти, он обращается за помощью оракула Ифа и получает текст-*оду*, в котором рассказывается о пользе корня растения Calaguala (*Phlebodium decumanum*) и имбиря. Приготовив отвар из этих ингредиентов, Орула выздоравливает. Вместе с Шанго они отправляются в лес, чтобы оставить там *эббо* у подножия указанного оракулом дерева, но сталкиваются в лесу со злыми силами. Побеждая их, Орула, Шанго и присоединившийся к ним Огун совершают надлежащие церемонии и произносят молитвы, текст которых (на языке йоруба) также приводится в сообщении ассоциации. Голову главаря демонических сил леса *ориши* съедают, как съедают и нескольких птиц. После этого герои отдыхают под сенью дерева Vacabuey (*Curatella americana*), где ранее был трон поверженного Ашушу Мааса.

Расшифровывая смысл этого сюжета, кубинские *бабалао* подмечают, что он, как и предыдущий, сообщает о соперничестве между противоположными лагерями, причем в качестве оружия используются колдовские препараты, провоцирующие болезнь. Дискуссия, развернувшаяся под сообщением ассоциации, а также мои опросы кубинских информантов показали, что эти сказания были восприняты как прозрачный намек на рукотворность нового коронавируса, якобы появившегося в результате соперничества мировых держав, причем одни восприняли такое прочтение *патаки* положительно, а другие упрекнули жрецов ассоциации в конспирологии и политиканстве. Кроме того, это сообщение оставило простор для споров, какая именно мировая сила стоит за появлением COVID-19: одни винят в этом спецслужбы и вирусологи США, другие — Китай. Третьи считают, что вирус появился естественным образом, перейдя от животного-носителя к человеку, но тем не менее видят в этом следствие конфликта в метафизической сфере духов, а также результат растущей напряженности между людьми и «экологической войны» человека с природой.

Кроме того, в тексте ассоциации сообщается, что *патаки* о противостоянии Орулы и лесных сил указывает на некоторые лекарственные растения, которые могут быть рекомендованы для борьбы с пандемией коронавируса. Во всяком случае, профильным специалистам предлагается изучить состав названных растений и возможность их применения в том или ином виде терапии. Стоит заметить, что растение Calaguala (*Phlebodium decumanum*) в народной медицине и фитотерапии Латинской Америки используется при лечении кожных заболеваний, витилиго, анемии, иммунных нарушений, рассеянного склероза, ревматизма, гипертонии [Cáceres 1996: 105–106], а в сантерии считается растением *ориши* Ошун [Cabrera 2018: 394–395]. Части Vacabuey (*Curatella americana*) также используются в народной медицине и в религиозно-магических практиках: в сантерии хозяином этого дерева выступает *ориша* Шанго [Ibid.: 591]. Расшифровка *патаки* старейшинами ассоциации заканчивается советом совершить *эббо*, в состав которого входят черный баран, цепь с инструментами Огуна, копченая кубинская хутия, жареная маниока и два черных цыпленка.

Социальное дистанцирование и ритуальное пространство

Повсеместное совершение *эббо* и различных коллективных обрядов, направленных на борьбу с коронавирусом, противоречило логике социального

дистанцирования, меры по соблюдению которого были введены кубинским правительством, так что Культурной ассоциации кубинских йоруба еще 24 марта 2020 г. пришлось опубликовать специальное заявление, касающееся пандемии. В нем *бабалао* заверили, что все необходимые церемонии уже проведены жрецами ассоциации, а потому верующим рекомендуется, во-первых, не совершать «ненужных жертвоприношений», во-вторых, стремиться к соблюдению самой тщательной гигиены, а в-третьих, помогать выполнению общих задач, руководствуясь «уполномоченными органами». Кроме этого, ассоциация попросила «всех религиозных братьев» не использовать отчаяние и страх людей в своих интересах, не распространять дезинформацию, а сосредоточиться на глубинном осмыслении «*Letra del Año*» за 2020 и 2019 гг. [Asociación 2020a].

Эти же идеи повторялись в апрельском обращении Совета старейшин ассоциации. Всем членам организации и вообще всем собратьям по вере в этом сообщении предлагалось «сосредоточить свои человеческие, религиозные и духовные усилия на том, чтобы помочь соблюдать рекомендации, а также гигиенические и санитарные меры, рекомендованные властями». В этом тексте уже более прозрачно доводится необходимость избегать «встреч и церемоний, которые способствуют скоплениям людей» и особенно подчеркивается вред от ложных советов и вредных процедур. Обращение заканчивается напоминанием, что жертвы высшим силам уже были предложены и они дадут свои плоды — эти слова на испанском языке дублируются церемониальной формулой на йоруба, имеющей тот же смысл: *Iború Iboya Ibosheshe* [Asociación 2020b].

Медийная деятельность Культурной ассоциации кубинских йоруба вообще и во время пандемии коронавируса в частности представляет собой пример участия религиозного актора в формировании медиапространства и конструировании актуальных общественных процессов [Hjarvard 2008]. Медийные структуры организации можно отнести к сетевым вертикалям, которыми обрастают властные горизонталы в процессе государственного строительства в цифровую эпоху [Тихонова, Фролова 2019: 288]. Исследователи отмечают, что не все *сантеро* и *бабалао* положительно относятся к ассоциации, но в целом она пользуется значительным влиянием в обществе [Schmidt 2016: 167–175]. Данный институт действует в секулярном обществе и возник с завершением длительного периода атеистической политики кубинского государства. Спрос со стороны этого государства на публичную деятельность лояльных религиозных институтов, таких как указанная ассоциация, а также встречный спрос общества, вероятно, являются причинами, благодаря которым модернизация и медиатизация способствуют не ослаблению, а развитию религии. В данном случае, как и во многих других, цифровые медиа предоставляют религии инструменты для адаптации к изменяющимся социальным условиям, на что указывают новейшие исследования в области социологии религии [Лёвхейм 2020: 87–88].

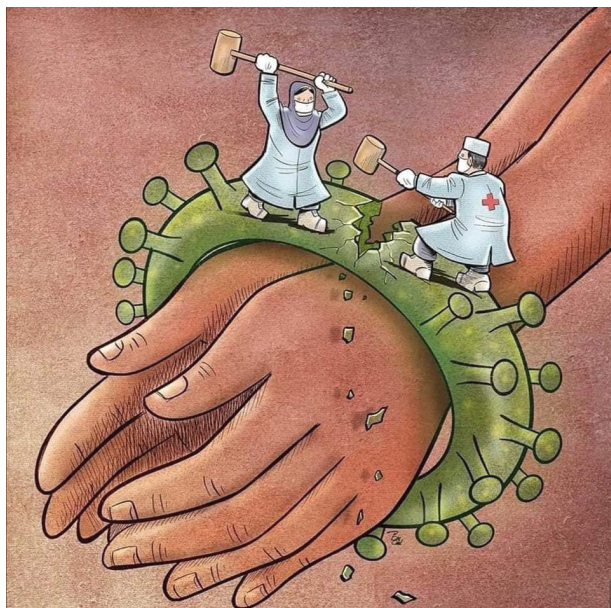
Социальная изоляция не прекратила групповую религиозную деятельность приверженцев сантерии и пало монте. Пространственное соприсутствие на обрядах сменилось единовременным: обитатели цифровых сообществ начали договариваться о проведении церемоний в одно и то же время, хотя и на расстоянии друг от друга. Мои кубинские информанты сообщили, что эта

практика не встречалась им до введения ограничений на массовые собрания людей, и, хотя многие обряды требуют именно физического присутствия в одном пространстве, где происходит обращение к святыням тех или иных высших сил, а манипуляции с жертвенными животными подразумевают соприкосновение с телами участников, во время пандемии такая «удаленная» практика может быть оправданной. «Для ориши расстояние ничего не значит, ориша смотрит на искренность и силу намерения человека, на то, что он вложил в свои действия», — говорит *бабалао* К. С. [Инф. 3]. *Тата нганга* Яриан Г. также соглашается с тем, что «расстояние подвластно любому *santo*», но есть такие церемонии, например инициация, когда пространственное, физическое соприкосновение определенных лиц обязательно. По его мнению, нельзя провести («по Интернету») и такие церемонии, как спиритическая месса (основной обряд креольского спиритизма), *кахон* для мертвых (*cajón de muertos*, групповой обряд в честь мертвых в пало и спиритизме), *бембе* (*bembé*, служение с барабанами и танцами в честь *ориши*), но вполне можно назначить дату и время, чтобы вместе провести простые обращения к высшим силам возле домашних алтарей [Инф. 2]. Неоднозначным и сложным остается отношение к Интернету как к религиозному инструменту и со стороны мировых религий, чья цифровая активность, в отличие от активности афрогенных культов, стала предметом серьезных антропологических исследований [Horst, Miller 2012]. В целом разделение церемоний на те, которые можно провести онлайн либо с привлечением цифровых технологий, и те, которые подразумевают физическое участие, соприкосновение людей, относится к этапу «согласования», во время которого религиозные сообщества вырабатывают свое отношение к новым технологиям [Кэмпбелл 2020: 154].

По данным СМИ, отдельные последователи сантерии на Кубе и в Венесуэле во время пандемии COVID-19 координировали через социальные сети небольшие одновременные ритуалы, проводимые в домашней изоляции. В частности, журналисты рассказывают о единовременном молении пользователей Facebook к Обатале [Marsh 2020]. По всей видимости, афрокубинские культы относятся к новым технологиям преимущественно как к средству передачи сообщения и способу коммуникации, что благоприятствует протехнологическому дискурсу в среде верующих (см.: [Кэмпбелл 2020: 129]). Таковой, в свою очередь, ведет к появлению сетевых обрядов. К ним можно отнести действия инстаграм-сообщества «*religiosomiami*», в котором, несмотря на название, состоят далеко не только жители Майами и представители кубинской диаспоры США, но также жрецы и простые последователи сантерии и пало из Кубы, Венесуэлы, Аргентины и других стран. 8 апреля 2020 г. сообщество разместило призыв к проведению массового единовременного обращения к Бабалу Айе. Картинка, сопровождавшая призыв, демонстрировала африканский образ этого *ориши* в соломенном одеянии, украшенной раковинами каури. Сообщалось, что Бабалу Айе — *ориша* «особенно опасный и могущественный», связанный со смертью, страданиями и инфекционными заболеваниями. Членам сообщества предлагалось «в эту пятницу в 18:00» (т. е. 10 апреля 2020 г.) обратиться к Бабалу Айе, предложив ему наполненную черной фасолью тарелку, посреди которой установлена фиолетовая луковица, а также зажечь две свечи. Это традиционное подношение (нередко этому *орише* предлагают и другие зерно-

вые культуры, делая смесь) должно сопровождаться прошением у Бабалу Айе заступничества от коронавируса. Кроме того, участники сообщества должны были распространить пост в своих блогах и предложить знакомым принять участие в общем обряде, что и было сделано [religiososmiami 2020].

Отдельный интерес представляет репрезентация коронавируса и противодействующих ему сил в цифровых сообществах, посвященных афрогенным культам. Хождение получила картинка, где изображены руки человека, закованные в обруч-вирус, эти узы разбивают *ориши*: Шанго — с помощью своего обоюдоострого топора и Ойя — с помощью огненного кнута. Надпись на картинке гласит: «Давайте верить, что мы не одиноки» (Tengamos fe no estamos solos). Эту картинку из недр Facebook извлекло и обнародовало инстаграм-сообщество «santeriatoday» (2 апреля 2020 г.; в настоящее время запись недоступна), а следом и другие публичные аккаунты. Само изображение является редакцией (монтажом) широко разошедшегося по Сети рисунка иранского художника Алирезы Пакдела, на котором узы вируса разбивают герои-врачи [Faheem Abbas 2020] (ил. 3, 4).



Ил. 3. Врачи, побеждающие коронавирус, на рисунке А. Пакдела [Faheem Abbas 2020]

Fig. 3. Doctors defeat the coronavirus in the drawing by A. Pakdela [Faheem Abbas 2020]

Не только *ориши*, но и духи предков поддерживают людей в их борьбе с болезнью: репрезентацией коллективного предка стала фотография улыбающейся темнокожей женщины в белых одеждах (узнаваемый облик служительницы сантерии, умбанды, кандомбе), которую сделали портретом «бабушки Камбинды с Перекрестка Душ», — легендарной целительницы, с духом кото-



Ил. 4. Редакция оригинального рисунка А. Пакдела: вместо врачей с вирусом борются ориши. Опубликовано в инстаграм-сообществе «santeriatoday» 2 апреля 2020 г.

Fig. 4. An edited version of the original drawing by A. Pakdela: instead of doctors, the Orishas are fighting the virus. Instagram, 'santeriatoday', April 2, 2020

рой работают медиумы умбанды [Rezende 2017: 96–102]. Сообщество «Rincón Africanista» (Африканский уголок), которое имеет аккаунты в сетях Instagram и Facebook и объединяет людей из разных стран, интересующихся афрогенными культами, разместило эту фотографию с испаноязычным текстом — посланием бабушки Камбинды. В этом тексте Камбинда утешает людей, призывает их «поднять голову и не отчаиваться», говорит, что «трудные дни бывают у всех», но без этого нет развития. Сложившаяся в мире ситуация преподносится как «урок» с важными последствиями, людям рекомендуется не впадать в панику, а следовать внутреннему голосу, опираться на традиции предков и «не позорить себя и веру в Господа нашего Иисуса Христа и те сущности банту, которые живут в вашем сердце». Также предлагается совершить незамысловатый обряд со стаканом воды и табаком, чтобы бабушка Камбинда пришла и благословила. Примечательно, что активность в комментировании и распространении «послания бабушки Камбинды», изначально афробразильского духа, проявили не только представители умбанды, но также сантерии, пало, спиритизма крусадо и вуду [Rincón Africanista 2020].

Неудивительно, что формирование и расширение цифровых сообществ содействует сближению духовно-магических традиций, родственных в своем генезисе или породнившихся в ходе исторического процесса. Общий культурный код позволяет легко понимать друг друга представителям различных афрогенных религиозно-магических направлений Нового Света, а киберпро-

странство неизменно вплетает в религиозное поле социальную проблематику. Одним из свидетельств тому стало стихотворение бразильского поэта Алешандри Карека «Невольничий корабль» (*Navio negreiro*), которое он опубликовал на своей инстаграм-странице под фотографией, запечатлевшей давку в автобусе: темнокожие бразильцы в медицинских масках напряженно держатся за поручни, а коридор из поднятых рук как бы уводит в тревожную перспективу. Стихотворение уподобляет автобус рабовладельческому судну, а пассажиров, рискующих заразиться, — невольникам. Им предлагается молиться тому же *орише* Обалуайе, потому что он целитель и защитник [ventanipoesia 2020]. Стихотворение и изображение распространилось не только на португалоязычных, но и на испаноязычных страницах: родственные языки, глобальная ситуация пандемии, общие исторические образы, наконец, узнаваемые религиозные элементы — все это способствует легкой трансляции в цифровых сообществах, объединяющих людей не по территориально-государственному, а по культурному признаку. При этом, разумеется, от государства к государству существуют свои особенности: если для Бразилии, власти которой в своей анти-вирусной стратегии в качестве приоритета выбрали экономические, рыночные соображения, а не здоровье граждан, вирус актуализируется в ситуации давки, скопления рабочих масс, то для Кубы, где действовал режим самоизоляции, а социалистическое государство обеспечивало базовые нужды населения, опасными стали длинные очереди в магазины — узнаваемая примета ситуации кубинского дефицита. Однако и там и там люди обращаются за спасением к Бабалу Айе (Обалуайе) и другим *оришам*. Молодая учительница из Гаваны сообщила, что с началом пандемии стала все время носить свои *кольярес* — ожерелья из бусин, которые демонстрируют инициацию в культ тех или иных *ориш* и защищают их владельцев силой *аше*. В очередях, по словам информантки, она больше полагается на *кольярес*, чем на медицинские маски, а для Бабалу Айе и некоторых других *santos* регулярно зажигает свечи в своем доме [Инф. 6].

* * *

Афрокубинские духовно-магические традиции, такие как сантерия (*регла де оча*), культ божества Ифа, пало монте, равно как и другие родственные им традиции, распространенные в Новом Свете, продолжают играть заметную роль в жизни людей. Практики и образы этих традиций активно проявили себя во время пандемии COVID-19. Если говорить о сантерии, то одним из наиболее востребованных образов в это тревожное время стал образ Бабалу Айе, в котором слились древнее африканское божество оспы и католический св. Лазарь. Однако верующие обращались за помощью и ко многим другим *оришам*, особенно к тем, которые путем прорицания «*Letra del Año*» были обозначены в качестве сил, управляющих 2020 годом. В том же прорицании старейшины из Культурной ассоциации кубинских йоруба дали свою интерпретацию нескольким мифологическим сюжетам, связанным через оракул Ифа с актуальными событиями. Распространяя заявления через социальные сети и СМИ, жрецы ассоциации стремились не только предложить обществу свою религиозную трактовку пандемии нового коронавируса и ее причин, но и поддерживать политику кубинского правительства по сдерживанию пандемии, которая включала в себя ряд мер социального дистанцирования, в том числе запрет на массовые собрания людей.

Интернет дал людям возможность для организации синхронных сетевых ритуалов, которые, с одной стороны, отчасти восполнили затруднения, связанные с запретом групповой религиозно-магической деятельности, с другой — продемонстрировали сплоченность и социальную мобильность людей. Стоит отметить, что цифровые сообщества, в которых проводились единовременные моления, а также поддерживался религиозный дискурс о пандемии, не только выходят за пределы государств и наций, но также становятся площадками, на которых различные культы, состоящие из элементов разноплеменного и разнородного происхождения, объединившихся в процессе колонизации, переживают новую встречу, уже в условиях глобального информационного общества.

Образы духов, молитвенные обращения и различные ритуалы верующих, а также рассказы информантов говорят о том, что религиозно-магическая активность помогает людям сохранить свою субъектность в тревожной ситуации, имеет психологически стабилизирующий, успокаивающий эффект, а это представляется важным в ситуации глобальной травмы и паники. Одним из механизмов ритуально-мифологического «приручения» невидимой вирусной агентности стало конструирование ее образов внутри традиционного религиозно-магического дискурса с его спиритуальными интерпретациями и символическим праксисом. В подобных механизмах существует и проблемная сторона — массовая религиозно-обрядовая деятельность, нарушающая санитарную логику эпидемического времени, злоупотребление доверием людей со стороны деятелей культа, распространение вредных слухов и мнений. В регулировании этой стороны вопроса государству и обществу могут помочь религиозные и общественные институты или духовные авторитеты. На Кубе такие усилия были предприняты Культурной ассоциацией кубинских йоруба.

Источники

- Asociación 2020a — *Asociación Cultural Yoruba de Cuba*. Comunicado // Facebook.com. 2020. 24 marzo. URL: <https://www.facebook.com/asyorubacuba/posts/1284260375108469>.
- Asociación 2020b — *Asociación Cultural Yoruba de Cuba*. Hermanos religiosos todos... // Facebook.com. 2020. 14 abril. URL: <https://www.facebook.com/asyorubacuba/posts/1301087830092390>.
- Asociación 2020c — *Asociación Cultural Yoruba de Cuba*. Letra del Año 2020 // Facebook.com. 2020. 03 enero. URL: <https://www.facebook.com/asyorubacuba/posts/1219793424888498>.
- Asociación 2020d — *Asociación Cultural Yoruba de Cuba*. Reflexionando sobre la Letra del Año // Facebook.com. 2020. 04 abril. URL: <https://www.facebook.com/asyorubacuba/posts/1292610244273482>.
- brujeria konga 2020 — *brujeria konga*. Obra de salud: [Видеозапись] // Instagram.com. 2020. 3 abril. URL: <https://www.instagram.com/p/B-gVRd8Diqb>.
- Faheem Abbas 2020 — *Faheem Abbas*. Let's retweet and appreciate the efforts of our heroes // Twitter.com. 2020. March 22. URL: <https://twitter.com/faheemabbas/status/1241478438994788352/photo/4>.
- juliodeobaluae 2020 — *juliodeobaluae*. Vamos nos prevenir // Instagram.com. 2020. 2 mayo. URL: https://www.instagram.com/p/B_sOe17n_Fu.
- Marsh 2020 — *Marsh S.* With bird sacrifices and chants, Cuba's Santeria seek protection from coronavirus // Reuters.com. 2020. 31 March. URL: <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-cuba-santeria/with-bird-sacrifices-and-chants-cubas-santeria-seek-protection-from-coronavirus-idUSKBN211IJ>.

- Rincón Africanista 2020 — *Rincón Africanista*. Mensaje de abuela cambinda del crucero de las almas! // Facebook.com. 2020. 20 abril. URL: <https://www.facebook.com/rinconafricanista/photos/a.1321304618024425/1561183994036485>.
- mimillanes74 2020 — *mimillanes74*. En el Nombre de San Lázaro... // Instagram.com. 2020. 30 marzo. URL: <https://www.instagram.com/p/B-VpkwCjtm5>.
- misantitayoruba 2020 — *misantitayoruba*. Mi viejito San Lázaro... // Instagram.com. 2020. 24 marzo. URL: https://www.instagram.com/p/B-M_itMj4rk.
- religiososmiami 2020 — *religiososmiami*. Babalú ayé es un orisha especialmente temido y poderoso // Instagram.com. 2020. 8 abril. URL: <https://www.instagram.com/p/B-uZTXjD-OR>.
- Santería 2020 — Santería cubana predice para 2020 catástrofes, enfermedades y un golpe de Estado // Sandiegouniontribune.com. 2020. Enero 2. URL: <https://www.sandiegouniontribune.com/en-espanol/portada/curiosidades/articulo/2020-01-02/santeria-cubana-predice-para-2020-catastrofes-enfermedades-y-un-golpe-de-estado>.
- Soy Yoruba 2020 — *Soy Yoruba*. En ti confiamos mi Viejo! // Facebook.com. 2020. 13 abril. URL: <https://www.facebook.com/soyyorubav/posts/2885623811485895>.
- ventanipoesia 2020 — *ventanipoesia*. Navio negreiro // Instagram.com. 2020. 11 junio. URL: <https://www.instagram.com/p/CBTsl78nM6l>.

Полевые материалы

- Инф. 1 — Орlando В., *бабалао*, г. Гавана, Куба, очное интервью в 2013 г.
- Инф. 2 — Яриан Г., *тата нкиси малонго*, г. Сан-Фелипе, Куба, очное интервью в 2019 г., дистанционное интервью в 2020 г.
- Инф. 3 — Карлос Р. С., *бабалао*, г. Ольгин, Куба, дистанционное интервью в 2020 г.
- Инф. 4 — Роберто С., *тата нкиси малонго* и *йяво*, г. Баямо, Куба, дистанционное интервью в 2020 г.
- Инф. 5 — Хиран Г. М., *тата нкиси малонго*, г. Гавана, Куба, дистанционное интервью в 2020 г.
- Инф. 6 — Ареселис П., *йялориша*, г. Гавана, Куба, дистанционное интервью в 2020 г.

Литература

- Гуанче 1984 — *Гуанче Х.* Распад синкретических культов на Кубе // Религии мира. История и современность: Ежегодник: 1984 / Отв. ред. Л. Р. Полонская. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1984. С. 114–129.
- Кэмпбелл 2020 — *Кэмпбелл Х.* К вопросу о религиозно-социальном формировании технологий / Пер. с англ. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 38. № 2. 2020. С. 124–158.
- Лёвхейм 2020 — *Лёвхейм М.* Медиатизация религии: критическая оценка / Пер. с англ. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 38. № 2. 2020. С. 76–97.
- Оля 1976 — *Оля Б.* Боги Тропической Африки / Пер. с франц. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1976.
- Тихонова, Фролова 2019 — *Тихонова С. В., Фролова С. М.* Цифровое общество и цифровая антропология: трансдисциплинарные основания социально-эпистемологических исследований // Известия Саратовского университета. Т. 19. № 3. 2019. С. 287–290.
- Bolívar Aróstegui 2013 — *Bolívar Aróstegui N.* Los Orishas en Cuba. La Habana: Editorial José Julián Martí, 2017.
- Bolívar Aróstegui 2018 — *Bolívar Aróstegui N.* La sabiduría de los oráculos: ifa, los caracoles y el coco. La Habana: Editorial José Julián Martí, 2018.

- Bolívar Aróstegui et al. 2013 — *Bolívar Aróstegui N., González Díaz de Villegas C., del Río Bolívar N.* Ta Makuende Yaya y las Reglas de Palo Monte: Mayombe, Brillumba, Kimbisa, Shamalongo. La Habana: Editorial José Julián Martí, 2013.
- Cabrera 2018 — *Cabrera L.* El monte. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2018.
- Cáceres 1996 — *Cáceres A.* Plantas de uso medicinal en Guatemala. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala; Editorial Universitaria, 1996.
- Espirito Santo 2015 — *Espirito Santo D.* Developing the dead. Miami: Univ. Press of Florida, 2015.
- Gobin, Morel 2013 — *Gobin E., Morel G.* Ethnography and religious anthropology of Cuba: Historical and bibliographical landmarks // *Ateliers d'anthropologie*. № 38. 2013. URL: <http://journals.openedition.org/ateliers/9447>.
- Hjarvard 2008 — *Hjarvard S.* The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change // *Northern Lights*. Vol. 6. No. 1. 2008. P. 9–26.
- Horst, Miller 2012 — *Digital anthropology* / Ed. by H. A. Horst, D. Miller. London; New York: Berg, 2012.
- Khristorova 2019 — *Khristorova O. B.* 'All of them are our ancestors': African and European elements in Cuban religion // *The omnipresent past: Historical anthropology of Africa and African diaspora* / Ed. by D. M. Bondarenko, M. L. Butovskaya. Moscow: LRC Publishing House, 2019. P. 339–368.
- Ochoa 2010 — *Ochoa T. R.* Society of the dead: Quita Manaquita and Palo praise in Cuba. Berkeley: Univ. of California Press, 2010.
- Rezende 2017 — *Rezende L. L.* Força africana, força divina: a memória da escravidão recriada na figura umbandista dos pretos-velhos: Dissertação apresentada ao Programa de PósGraduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei, Minas Gerais / Orientadora S. M. Jardim Brügger. São João del-Rei, 2017.
- Schmidt 2016 — *Schmidt J. D.* The antidote to Wall Street? Cultural and economic mobilizations of Afro-Cuban religions // *Latin American Perspectives*. Vol. 43. No. 3. 2016. P. 163–185.
- Verger 2002 — *Verger P. Fatumbi.* Orixás: deuses iorubas na África e no novo mundo. Salvador: Corrupio, 2002.

References

- Bolívar Aróstegui, N. (2013). *Los Orishas en Cuba*. Editorial José Julián Martí. (In Spanish).
- Bolívar Aróstegui, N. (2018). *La sabiduría de los oráculos: ifá, los caracoles y el coco*. Editorial José Julián Martí. (In Spanish).
- Bolívar Aróstegui, N., González Díaz de Villegas, C., & del Río Bolívar, N. (2013). *Ta Makuende Yaya y las Reglas de Palo Monte: Mayombe, Brillumba, Kimbisa, Shamalongo*. Editorial José Julián Martí. (In Spanish).
- Cabrera, L. (2018). *El monte*. Editorial Letras Cubanas. (In Spanish).
- Cáceres, A. (1996). *Plantas de uso medicinal en Guatemala*. Universidad de San Carlos de Guatemala; Editorial Universitaria. (In Spanish).
- Campbell, H. (2010). Considering the religious-social shaping of technology. In H. Campbell. *When religion meets new media* (pp. 41–63). Routledge.
- Espirito Santo, D. (2015). *Developing the dead*. Univ. Press of Florida.
- Gobin, E., & Morel, G. (2013). Ethnography and religious anthropology of Cuba: Historical and bibliographical landmarks. *Ateliers d'anthropologie*, 38. <http://journals.openedition.org/ateliers/9447>.
- Guanche, Kh. (1984). Raspad sinkreticheskikh kul'tov na Kube [The collapse of syncretic cults in Cuba]. In L. R. Polonskaia (Ed.). *Religii mira. Istoriia i sovremennost'*: *Ezhgodnik: 1984* (pp. 114–129). Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". (In Russian).

- Hjarvard, S. (2008) The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights*, 6(1), 9–26.
- Holas, B. (1968). *Les dieux d'Afrique noire*. P. Geuthner. (In French).
- Horst, H. A., & Miller, D. (Eds.) (2012). *Digital anthropology*. Berg.
- Khrstoforova, O. B. (2019). 'All of them are our ancestors': African and European elements in Cuban religion. In D. M. Bondarenko, & M. L. Butovskaya (Eds.). *The omnipresent past: Historical anthropology of Africa and African diaspora* (pp. 339–368). LRC Publishing House.
- Lövheim, M. (2011) Mediatisation of religion: A critical appraisal. *Culture and Religion*, 12(2), 153–166.
- Ochoa, T. R. (2010). *Society of the dead: Quita Manaquita and Palo praise in Cuba*. Univ. of California Press.
- Rezende, L. L. (2017). *Força africana, força divina: a memória da escravidão recriada na figura umbandista dos pretos-velhos. Dissertação apresentada ao Programa de PósGraduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei, Minas Gerais* (Postgraduate Thesis in History in Federal University of São João del-Rei, Minas Gerais). (In Portuguese).
- Schmidt, J. D. (2016) The antidote to Wall Street? Cultural and economic mobilizations of Afro-Cuban religions. *Latin American Perspectives*, 43(3), 163–185.
- Tikhonova, S. V., & Frolova, S. M. (2019). Tsifrovoe obshchestvo i tsifrovaia antropologiya: transdistsiplinarnye osnovaniia sotsial'no-epistemologicheskikh issledovaniy [Digital society and digital anthropology: Transdisciplinary foundations of social and epistemological research]. *Izvestiia Saratovskogo universiteta*, 19(3), 287–290. (In Russian).
- Verger P. Fatumbi. (2002). *Orixás: deuses iorubas na África e no novo mundo*. Corrupio. (In Portuguese).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Нестор Александрович Маничкин

кандидат исторических наук,
научный сотрудник, Центр медицинской
антропологии, Институт этнологии
и антропологии им. Н. Н. Миклухо-
Маклая РАН
Россия, 119017, Москва, Ленинский пр-т,
д. 32а
Тел.: +7 (495) 938-00-19
✉ nes.pilawa@gmail.com

Nestor A. Manichkin

Cand. Sci. (History)
Researcher, Center of Medical Anthropology,
N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology
and Anthropology, Russian Academy
of Sciences
Russia, 119017, Moscow, Leninsky
Avenue, 32a
Tel.: +7 (495) 938-00-19
✉ nes.pilawa@gmail.com

Е. Г. Ним

ORCID: 0000-0001-7349-9429

✉ nimeg@mail.ru

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

КОГДА НЕБЕСНЫЕ ТЕЛА ВСТРЕЧАЮТ МЕДИА: ИМПАКТНЫЙ ДИСКУРС О КОМЕТАХ И АСТЕРОИДАХ

Аннотация. Статья посвящена исследованию медийных образов малых небесных тел — комет, астероидов и метеоритов. Особое внимание уделено импактной репрезентации этих космических объектов, отображающей их вероятное или произошедшее столкновение с Землей. Статья отвечает на ряд вопросов. Когда и каким образом эти небесные тела становятся частью человеческой культуры, включая медиакультуру? Как формируется импактный дискурс в астрономии и какова роль научной фантастики в его происхождении и популяризации? В чем состоят особенности медийных репрезентаций космических угроз и какого рода сложности возникают в коммуникации астрономов и журналистов? Как конструируется импактное событие в эпоху Интернета, мобильных технологий и социальных медиа? Исследование выявляет ряд тенденций в производстве и рецепции дискурса кометно-астероидной опасности. В анализ вовлекаются различные медиа и тексты: научно-популярные книги астрономов, художественные произведения, контент новостных СМИ и социальных медиа. Автор приходит к выводу, что благодаря совместным усилиям ученых, писателей-фантастов и журналистов импактный дискурс, акцентирующий риски столкновения малых небесных тел с Землей, прочно утвердился в общественном сознании. Кроме того, в настоящее время, как видно в случае с падением Челябинского метеорита, значительную роль в создании импактного медиасобытия играют его свидетели, использующие доступные цифровые технологии.

Ключевые слова: кометы, астероиды, астрономия, импактное событие, дискурс катастрофы, медиа, медиакультура, астрокультура, научная фантастика

Благодарности. Исследование выполнено в рамках проекта «Космос в медиакультуре: практики воображения и репрезентации» факультета коммуникаций, медиа и дизайна НИУ ВШЭ в 2020–2022 гг.

Для цитирования: Ним Е. Г. Когда небесные тела встречаются медиа: импактный дискурс о кометах и астероидах // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 221–237. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-221-237>.

Статья поступила в редакцию 1 мая 2021 г.
Принято к печати 2 июля 2021 г.

E. G. Nim

ORCID: 0000-0001-7349-9429

✉ nimeg@mail.ru

National Research University
Higher School of Economics (Russia, Moscow)

WHEN CELESTIAL BODIES MEET THE MEDIA: IMPACT DISCOURSE ON COMETS AND ASTEROIDS

Abstract. The article is devoted to the study of media images of small celestial bodies — comets, asteroids and meteorites. Special attention is paid to the “impact” representation of these space objects, which depicts their probable or occurred collision with the Earth. The article answers a number of questions: since when, in what contexts and images does the appearance of these celestial bodies occur in the culture? How is impact discourse formed in astronomy and what is the role of science fiction in its origin and popularization? What are the features of media representations of space threats, and what kind of difficulties arise in the communication of astronomers and journalists? By what actors and in what ways is an impact event constructed in the era of the Internet, mobile technologies, and social media? The study reveals a number of trends in the production and reception of the comet-asteroid hazard discourse. The analysis involves various media and texts: popular science books, fiction, news media content and social media. The author comes to the conclusion that following the joint efforts of scientists, science fiction writers and journalists, impact discourse, which emphasizes the risks of cosmic hazards, has firmly established itself in the public consciousness. In addition, a significant role in the creation of an impact media event is presently played by its witnesses using available digital technologies, as demonstrated by the case of the Chelyabinsk meteorite. Depending on the degree of risk and severity of the consequences of the fall of a celestial body, the genres and rhetoric of its media coverage vary. Studying media images of comets and asteroids in general allows us to better understand how people imagine the cosmos and their place in the universe.

Keywords: comets, asteroids, astronomy, impact event, disaster discourse, media, media culture, astroculture, science fiction

Acknowledgements. The research was carried out within the project “Space in Media Culture: Practices of Imagination and Representation” of the Faculty of Communications, Media and Design, the Higher School of Economics in 2020–2022.

To cite this article: Nim, E. G. (2021). When celestial bodies meet the media: Impact discourse on comets and asteroids. *Shagi / Steps*, 7(4), 221–237. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-221-237>.

Received May 1, 2021

Accepted July 2, 2021

Спустя шесть десятилетий после первого полета человека в космос захватывающие достижения эры космической гонки уступили место рутинным запускам спутников и экспедициям к МКС. Однако в последнее время, во многом благодаря успехам Илона Маска и компании SpaceX, мы наблюдаем возрастание общественного интереса к космической повестке. Широкое обсуждение проектов колонизации Луны и Марса, развитие космического туризма и новые астрономические открытия вновь пробудили в людях мечты об освоении космоса. Среди причин необходимости обживать Вселенную за пределами родной планеты ученые в один голос называют угрозу мощной астероидной атаки, способной уничтожить человеческую цивилизацию [Chapman, Morrison 1989]. Это импактное событие (столкновение двух небесных тел), как прогнозируют астрономы, случится рано или поздно, и человечество всерьез должно подумать о двух вещах — защите от астероидно-кометной опасности (АКО) [Schmidt 2019] и создании космических колоний во внеземном пространстве. СМИ регулярно публикуют новости о вероятном соударении малых небесных тел с Землей, этот сюжет популярен в фантастических произведениях. Медийные образы комет и астероидов не всегда враждебны, однако здесь мы в большей мере сфокусируемся на их импактной репрезентации.

Эта статья не претендует на полноценный обзор исследовательской литературы, поскольку работ по обозначенной тематике пока немного [Cunningham 2021; Karam 2017; Mellor 2007; 2010; Schechner 1997]. Мы также не ставили своей задачей провести анализ импактного контента на конкретной выборке медиатекстов. Скорее здесь предлагается историко-культурный экскурс в развитие импактного дискурса с одновременной проблематизацией некоторых кометно-астероидных сюжетов. В частности, нас интересовали следующие вопросы. С какого времени и в каких режимах эти небесные тела представлены в медиакультуре? Как появился импактный дискурс в астрономии и какова роль научной фантастики в его происхождении и закреплении? В чем состоят особенности медийного конструирования вероятности импактного события и чем осложнена коммуникация астрономов и журналистов? Как производится «реальное» импактное медиасобытие и каков вклад социальных медиа в репрезентацию астероидного воздействия? В поисках ответов на эти вопросы мы будем обращаться к разным событиям и текстам, позволяющим понять, что происходит, когда небесные тела встречаются не только друг с другом, но и с медиа.

Небесные тела в астрокультуре: кометы и астероиды

Кометы и астероиды давно стали частью «астрокультуры» — того измерения человеческой культуры, которое связано с осмыслением, воображением и освоением космоса [Gerpert 2012: 8]. При том, что в образах этих небесных тел довольно много общего, есть и определенные различия в том, как кометы и астероиды конструируются за пределами астрономического дискурса, в их медийных и художественных репрезентациях.

Кометы имеют долгую культурную историю — начиная с древних культов, мифологий и религий они внушали людям страхи и надежды, воспринимаясь как знаки и послания небес [Karam 2017]. Одно из ранних упоминаний комет в западноевропейской литературе содержится в трагедии Шекспира «Юлий Цезарь» (1599): «В день смерти нищих не горят кометы. / Лишь смерть царей огнем вешает небо»¹ (II.2). Интересом к кометной теме в век Просвещения отметился Вольтер. В своем «Письме о предполагаемой комете» (*Lettre sur la prétendue comète*), написанном весной 1773 г., когда в Париже царил «кометная паника», он опроверг предсказания кометного удара. Со временем идея возможной гибели мира от столкновения с кометой получила широкое развитие в художественной литературе — в частности, в апокалиптическом рассказе Эдгара Аллана По «Разговор Эйроса и Хармионы» (1859), в романе «Конец света» астронома Камиля Фламариона (1894), в детской сказке финской писательницы Туве Янссон «Муми-тролль и комета» (1946), где комета уже могла быть метафорой ядерного оружия. Наиболее детально это импактное событие и его воздействие на общество описывается в знаменитом научно-фантастическом романе «Молот Люцифера» (1977) Ларри Нивена и Джерри Пурнелла. Но кометы не всегда изображаются писателями как деструктивные силы: они могут быть транспортным средством для космических перемещений (например, в рассказе Марка Твена «Путешествие капитана Стормфида в рай», 1907) или служить источником воды для терраформирования чужой планеты (как в Марсианской трилогии Кима Стэнли Робинсона, 1993–1996).

За последние полвека появилось множество фантастических фильмов и сериалов, где кометам отведена важная роль: «Ночь кометы» (1984), «Столкновение с бездной» (1998), «Звездный путь: Энтерпрайз» (2001, 2005), «Когерентность» (2013), «Твое имя» (2016), «Гренландия» (2020) и т. д. При этом в одних случаях кометы выступают как собственно физические тела, в других — скорее как символы или триггеры изменений во внутреннем либо внешнем мире главных персонажей. Кометам посвящено огромное число документальных фильмов, научно-популярных книг и журналистских публикаций.

Что привлекает публику в медийных историях о кометах?

Как замечает Эндрю Карам в своей работе о кометах в природе и культуре [Karam 2017: 137], кометы интересны людям, поскольку эти небесные тела красивы, редки и таят в себе угрозу. Действительно, в июле 2020 г. миллионы зрителей во всем мире наблюдали за яркой кометой NEOWISE, ее эффектное появление стало заметным медиасобытием. Чуть ранее медиа вместе с любителями астрономии следили за судьбой первой межзвездной кометы, открытой

¹ Пер. М. А. Зенкевича.

крымским астрономом Геннадием Борисовым. Зрелищные метеорные потоки, состоящие из кометной пыли, также превращаются в хороший инфоповод: медиа инструктируют своих читателей, где лучше наблюдать этот феномен, и публикуют завораживающие снимки «звездопадов». Внеземная красота комет в сочетании с их смертоносностью делает их идеальными для визуальных медиа [Ibid.: 132], особенно для телевидения и кино, но также для комиксов, графических новелл, видеоигр. Последнее относится и к астероидам — хотя они не столь прекрасны согласно нашим эстетическим канонам, их визуализация, особенно в катастрофическом контексте, может быть не менее впечатляющей.

Астероиды, в сравнении с кометами, не имеют столь богатого и многовекового культурного бэкграунда, однако уже в начале XIX в. они появляются в романах и поэмах, воспевающих открытие новых планет [Cunningham 2021]. Клиффорд Каннингем, специалист по исторической и культурной астрономии, отмечает, что в ту эпоху поэзия была каналом, информирующим широкую публику об астрономических достижениях [Cunningham 2013]. Одно из первых и самых знаменитых упоминаний астероидов в художественной литературе содержится в рассказе Артура Конана Дойля «Долина ужасов», опубликованном в 1914 г.: профессор Мориарти (антагонист Шерлока Холмса) — автор научной работы «Динамика астероида». К этому воображаемому исследованию Мориарти спустя десятилетия обращается Айзек Азимов в своем «Абсолютном преступлении» (1976). В целом XX в. породил большое количество научно-фантастических произведений, где фигурируют астероиды — реальные и вымышленные. Среди них особое место занимают роман Артура Кларка «Свидание с Рамой» (1972), а также фильмы «Метеор» (1979) и «Армагеддон» (1998), к которым мы еще вернемся.

Что касается новостных медиа, астероиды все прочнее обретают здесь статус «космических убийц», способных уничтожить человеческую цивилизацию. Эта разрушительная миссия для них более вероятна, чем для комет, которые крайне редко сближаются с Землей. Астероиды чаще вовлечены в катастрофический дискурс, но время от времени примеряют на себя и более позитивные образы «рудников», «сокровищ» и «колоний». Например, альтернативой колонизации Марса, активно обсуждаемой в массмедиа, является идея построить межпланетную базу на орбите карликовой планеты Церера, в главном поясе астероидов [Городецкий 2021]. При этом астероиды рассматриваются как источник минерального сырья, который обеспечит выживание колонистов. Интересно, что этот проект уже «реализован» в фантастическом телесериале «Экспансия» (с 2015 г. по наше время), созданном на основе серии книг под авторством Джеймса Кори. И это, снова говоря о медиа, уже другие фреймы — «ресурса», «пользы» и даже «мечты», артикулирующие ценность малых небесных тел для человека. Более того, эта ценность может превосходить пределы нашего воображения, как в случае с астероидом (16) Психея, в ядре которого обнаружены драгоценные металлы, включая золото и платину. Тот факт, что специалисты NASA оценили его стоимость в 700 квинтиллионов долларов [Азарова 2019], сделал этот астероид настоящим «космическим ньюсмейкером». Журналистов будущего, вероятно, ожидают острые сюжеты о новой «золотой лихорадке», которая наступит в эпоху промышленного освоения астероидов.

Центром новостных историй о малых небесных телах нередко становятся и космические аппараты, чьи миссии к кометам и астероидам описываются как героические путешествия, открывающие тайны происхождения Солнечной системы и Земли. «Жизнь, приключения и финал “Розетты”» [Береснева б. д.], «Последний путь “Розетты”» [Воробьева 2016] — так медиа писали о завершении миссии космического зонда, следовавшего за кометой Чурюмова — Герасименко с 2004 по 2016 г. Не менее интригующи недавние репортажи о японской межпланетной станции «Хаябуса-2» («обстрелявшей» астероид Рюгу в 2019 г.) и других космических исследователях-роботах. Исследования, благодаря которым человечество получает новые знания о кометах и астероидах (и, следовательно, о Вселенной), преподносятся как квесты, в ходе которых ученые и летательные аппараты справляются со сложными космическими вызовами. К слову, у ряда миссий NASA есть собственные аккаунты в социальных медиа, где космические зонды эмоционально делятся своими наблюдениями от «первого лица».

Так или иначе, медиа выстраивают вокруг комет и астероидов захватывающие нарративы, привлекающие публику своими экзотикой и драматизмом. Далее наше исследование будет сфокусировано на контенте, содержащем импактный дискурс, который предполагает столкновение малых небесных тел с Землей. Но прежде всего мы рассмотрим происхождение этого дискурса в отношении астероидов.

Импактный дискурс в астрономии и научная фантастика

Медийные сообщения об угрозе столкновения малых небесных тел с нашей планетой занимают особое место в кометно-астероидной повестке. Мы регулярно видим новостные заголовки типа «К Земле летит гигантский астероид», конструирующие риск импактного события. Однако этот катастрофический дискурс об астероидах (присущий издавна кометам) создан усилиями не только медиа, но и самого астрономического сообщества [Mellor 2007].

Представление об астероидах как «киллерах» возникло в астрономии лишь в конце XX в. В течение почти двухсот лет с момента открытия Цереры итальянским астрономом Джузеппе Пьяцци (1801) астероиды имели статус реликвий Солнечной системы, могущих рассказать о ее происхождении. Они были частью космогонии, не связанной с человеческой цивилизацией. Однако с развитием планетарной астрономии, обнаружением околоземных астероидов и кратеров ударного типа (астроблем) астероиды оказались вписаны в историю Земли, причем самым драматичным образом. В частности, большое влияние на астрономов оказало исследование Луиса Альвареса (1980), предположившего, что мел-палеогеновое вымирание динозавров произошло вследствие удара астероида. Ученые обнаружили и другие астроблемы, а в 1994 г. были впечатлены эффектами столкновения кометы Шумейкеров — Леви 9 с Юпитером. Параллельно с этими открытиями планетолог Кларк Чепмен и астроном NASA Дэвид Моррисон активно продвигали идею об угрозе астероидной атаки и необходимости создания технологий планетарной обороны [Charman, Morrison 1989], их позицию постепенно стали разделять другие члены научного сообщества. Начиная с 1981 г. NASA инициирует научные семинары, а затем и правительственные программы, направленные на поиск

объектов, сближающихся с Землей (ОСЗ)². Позже в повестку астероидно-кометной опасности включились и другие государства; в настоящее время действует ряд проектов, целью которых является обнаружение, мониторинг и в перспективе — перехват опасных небесных тел.

Таким образом, научный дискурс об астероидах перестает быть обращенным только в прошлое, он обретает свойства футурологического нарратива, где астрономы, ранее бывшие лишь пассивными наблюдателями, выступают в роли страстных пророков гибели человечества и одновременно его спасителей [Mellor 2007: 520]. Астероиды начинают описываться учеными как «жестокие враги», «глобальные убийцы», а космос — как театр военных действий. Миссия астрономии видится в обнаружении «врага» и разработке «супероружия» для его уничтожения. И что примечательно, как показывает в своем исследовании Фелиция Меллор [Ibid.], — этот нарратив о технологическом спасении был отчасти позаимствован у писателей-фантастов. Кроме многочисленных косвенных свидетельств влияния научно-фантастических произведений на ученых-астрономов есть и прямые признания этого факта. Например, на сайте британской обсерватории The Spaceguard Centre, отслеживающей околоземные объекты, можно найти отчет [Atkinson 2000]³, в котором выход романа Артура Кларка «Свидание с Рамой» (1973), а также фильмов «Метеор» (1979), «Армагеддон» (1998) и «Столкновение с бездной» (1998) отмечены как важные события в хронологии изучения потенциальной опасности комет и астероидов.

В частности, в «Свидании с Рамой» изображена организация «Космический патруль», цель которой — отслеживание крупных астероидов для предотвращения их столкновения с Землей. Именно в честь Кларка получила свое название сеть обсерваторий Spaceguard, действующая с 1998 г. под эгидой NASA и решающая сходные, но более скромные задачи. Заметную роль в развитии концепции планетарной обороны сыграло и другое научно-фантастическое произведение английского писателя — роман «Молот Господень» (1992). В нем описана технология астероидного гравитационного буксира, предполагающая изменение орбиты небесного тела на безопасную для Земли. По сюжету экипаж патрульного космического корабля «Голиаф» пытается «сташить» астероид Кали с траектории столкновения, однако эта миссия встречает ряд препятствий, и правительство планеты принимает решение о применении ядерного оружия. Упомянутые выше ученые Чепмен и Моррисон в своей влиятельной статье в журнале «Nature» представили похожую идею отклонения удара астероида со ссылкой на роман «Молот Господень» [Chapman, Morrison 1994]. И по сей день NASA открыто признается в любви к Артуру Кларку, чьи визионерские прозрения стали мощным источником вдохновения для космической науки⁴.

Что касается трех фильмов, отмеченных особым вниманием ученых (см. также: [Martens 2020]), в них более ценна не «научная» составляющая, а их культурное влияние и сама репрезентация возможного импактного события.

² Объекты, сближающиеся с Землей (ОСЗ, англ. NEO — Near Earth Objects) — это астероиды и кометы, которые при движении по своим орбитам могут пройти на близком расстоянии от Земли.

³ https://spaceguardcentre.com/wp-content/uploads/2014/04/full_report.pdf.

⁴ См., например: [Dunbar 2016].

Будучи фильмами-катастрофами, «Метеор», «Армагеддон» и «Столкновение с бездной» имеют сюжетные отличия. В «Метеоре» (режиссер Рональд Ним) главные герои стремятся, несмотря на политику холодной войны, добиться объединения усилий США и СССР, чтобы совместно уничтожить опасный метеороид ядерными боеголовками. «Армагеддон» (режиссер Майкл Бэй) — блокбастер, в котором герой Брюса Уиллиса и его товарищи-бурильщики спасают мир, взрывая гигантский астероид изнутри. В «Столкновении с бездной» (режиссер Мими Ледер) акцентированы социальные последствия кометного удара и драматическая история журналистки, ставшей его жертвой вместе с миллионами других людей. Во всех трех фильмах есть яркие визуализации импактного события, позволяющие зрителю вообразить его возможные масштабы и эффекты.

Таблица 1. *Репрезентация импактного события в фильмах «Метеор», «Столкновение с бездной» и «Армагеддон»*

Table 1. *Representation of an impact event in films “Meteor”, “Deep Impact” and “Armageddon”*

	«Метеор» (1979)	«Столкновение с бездной» (Deep Impact, 1998)	«Армагеддон» (1998)
Тип угрозы	Осколок астероида от столкновения с кометой	Столкновение с кометой	Столкновение с астероидом
Решение	Нелегальные спутники «Геркулес» и «Петр Великий» с ядерными боеголовками	Бурение с подрывом бомбы, баллистические ракеты, проект «Новый Ноев ковчег»	Бурение с подрывом бомбы, два шаттла «Свобода» и «Независимость»
Спасители	США и СССР совместно (главный герой — американский астрофизик)	США, американо-российский космический корабль «Мессия»	США (и российский космонавт Лев Андропов на станции «Мир»)
Результат	Крупный осколок уничтожен, но есть масштабные разрушения	Одна часть кометы взорвана кораблем, другая уничтожает полмира	Астероид взорван, на Земле есть разрушения от осколков

Особый интерес представляет, как в этих фильмах конструируется концепция планетарной обороны (табл. 1). Во всех трех случаях это подрыв ядерного устройства либо на расстоянии (с орбитальных боевых платформ), либо изнутри небесного тела. Неядерные технологии отклонения удара здесь не упоминаются, хотя они уже описаны в научно-фантастической литературе (по крайней мере к 1998 г.). При этом демонстрируются, с одной стороны, возможность использования ядерного арсенала в мирных целях, во благо всего человечества, с другой — признание необходимости милитаризации космоса. Таким образом, кометы и астероиды оказываются вовлеченными не только в

катастрофический, но и в милитаристский нарратив. В самом астрономическом сообществе идея ядерных решений воспринималась и до сих пор воспринимается весьма неоднозначно. В настоящее время ученые активно разрабатывают и альтернативные технологии защиты от кометно-астероидной опасности. Например, NASA и SpaceX совместно планируют в 2022 г. запуск ударного зонда DART, который должен сместить с орбиты двойной астероид Дидим, выбранный в качестве пробной цели. Гравитационный буксир, солнечные паруса и другие технологии планетарной обороны также остаются в поле зрения научного сообщества.

Популярные фильмы, посвященные импактному событию, вероятно, оказали определенное влияние на отношение общественности (прежде всего американской⁵) к космической политике, включая ее астероидное направление. По данным опроса Pew Research Center 2019 г. [Johnson 2019], большинство американцев полагают, что ключевыми приоритетами NASA должны быть не освоение Марса (18%) или Луны (13%), а мониторинг климатической системы Земли (63%) и астероидов, которые могут поразить планету (62%). Такая широкая поддержка населением программ защиты от астероидов свидетельствует об успешности импактного дискурса, сформированного совокупно астрономами, массмедиа и, конечно же, научно-фантастической литературой и кино.

«К Земле летит убийца-астероид»: космические угрозы в новостях

Итак, современная астрономия (не без влияния sci-fi) сконструировала астероиды и кометы как опасные объекты, несущие угрозу для человеческой цивилизации. К примеру, известный астрофизик Филип Плейт начинает свою научно-популярную книгу «Смерть с небес: Наука о конце света» словами «Вселенная пытается убить тебя» [Plait 2010 (Intro.)]. В списке способов, которыми Вселенная может расправиться с нашей планетой, кометы и астероиды занимают почетное первое место. «Земля — объект в космическом тире, и мы у Вселенной на прицеле» [Ibid. (Ch. 1)] — подобные метафоры регулярно используются астрономами для придания значимости кометно-астероидной повестке. Импактное событие с возможными катастрофическими для человечества последствиями случится, согласно их предсказаниям, непременно, это вопрос не «если», а «когда». Однако вероятность этого события в ближайшие сто лет практически исключена. Тем не менее ученые считают, что данные наблюдений потенциально опасных небесных тел должны быть достоянием общественности, т. е. представлены в массмедиа. И здесь, в процессе коммуникации астрономов и журналистов, возникают определенные проблемы [Billings 2015; Mellor 2010; Shafer et al. 2013].

Прежде всего эти проблемы связаны со спецификой работы медиаорганизаций. Журналисты склонны к сенсационности и драматизации в освещении таких событий с целью привлечь к ним широкую аудиторию. Особенно

⁵ ВЦИОМ с 2005 по 2014 г. задавал россиянам вопрос: «Какие из следующих опасностей для нашей страны Вам кажутся наиболее реальными?». В числе опасностей были «угрозы из космоса (кометы, метеориты и т. д.)». Ответ «Это вполне реально» выбрали 14–20% респондентов [ВЦИОМ 2014].

это касается новостных таблоидов, которые публикуют сообщения о приближении астероидов с заголовками наподобие «Человечеству осталось 49 лет. Огромный астероид летит к Земле» [Матвеев 2019]. В лиде этой публикации, посвященной приближению астероида Апофис, читаем:

Дата конца света известна — это 2068 год. Метеорит-убийца направляется к Земле, и на этот раз, кажется, спастись не получится. Учёные расписали сценарий апокалипсиса. Итак, что же уничтожит жизнь на планете? [Там же].

В сообщении говорится, что Апофис сделает несколько попыток все более тесного сближения с планетой «и, наконец, в 2068 году <...> врежется в Землю». Нет ни слова о вероятности импактного события (которая к моменту публикации в январе 2019 г. была практически нулевой), и тем более не приводится никаких цифр, оно описывается как неизбежное, причем от имени «ученых». Рисуя эффектные картины грядущего апокалипсиса — землетрясение, цунами, уничтожение крупнейших городов Земли и сотни миллионов жертв — журналист Life.ru оставляет лишь один шанс на спасение:

Единственная надежда — на ошибку. Вдруг учёные опять просчитались. Пятнадцать лет назад, когда Апофис только появился на горизонте, они предсказывали неминуемый конец уже в 2029 году [Там же].

Действительно, открытый в 2004 г. «Бог Хаоса» первоначально получил 4 балла по Туринской десятибалльной шкале, оценивающей степень опасности небесного объекта. Этот показатель (4 балла) означает, что ОСЗ заслуживает пристального внимания астрономов, поскольку вероятность его столкновения с Землей составляет не менее 1%. Однако в последующие годы было установлено, что никакой угрозы соударения Апофиса с нашей планетой нет (риск снижен до нуля). Подобные пересмотры и уточнения, совершенно нормальные для науки, в интерпретации медиа могут становиться фактором, подрывающим репутацию ученых и снижающим доверие аудитории к сообщениям об околоземных кометах и астероидах.

Этот момент связан с другой проблемой медийного освещения кометно-астероидной тематики — сложностями научной коммуникации об объектах, в отношении которых нет точного знания. В расчетах орбитальных параметров астероидов всегда есть неопределенность, обусловленная неполнотой наблюдений, ошибками измерения, гравитационными возмущениями и т. д. Вследствие этого может возникнуть разница значений при независимых вычислениях или сопоставлении первичных данных с новыми. Наличие этой «зоны неопределенности» затрудняет точную оценку вероятности столкновения космического тела с Землей, однако каждый раз ученые вынуждены превращать эту неопределенность в конечные величины.

В истории исследований ОСЗ есть крупный медиаскандал, возникший вокруг астероида XF11 1997 и имевший особые последствия для политики коммуникации астрономов с медиа [Charman 1998]. 11 марта 1998 г. директор Центра малых планет Брайан Марсден заявил от имени Международного

астрономического союза (IAU), что есть «небольшая» вероятность соударения этого астероида с планетой в 2028 г. Поскольку прогноз был зафиксирован в циркуляре IAU и специальном бюллетене для прессы, на следующий день эта сенсационная новость была на первых полосах газет по всему миру. В ошеломлении была не только публика, но и само астрономическое сообщество, так как полученные ранее данные такую вероятность исключали (однако Марсден располагал более полными сведениями). В течение нескольких часов были проведены независимые вычисления, в частности, двое астрономов NASA пришли к заключению, что риска столкновения все же нет, — эта поправка была опубликована уже 12 марта. В тот же день под давлением коллег Марсден был вынужден признать, что «неудачно подобрал слова» и изменил статус астероида на «no impact» (нулевая вероятность импактного события). IAU выпустил циркуляр с обновленными расчетами. Такая стремительная смена заявлений и опровержений стала поводом для иронии СМИ, а для самих астрономов — основанием задуматься о более взвешенном подходе в общении с медиа. Некоторые ученые полагали, что это событие нанесло ущерб общественному имиджу науки об околоземных объектах, поскольку противоречивые заявления IAU и NASA создали впечатление разногласий внутри научного сообщества и даже его некомпетентности.

Проблема усугублялась тем, что на тот момент не было общепринятого языка для информирования публики о наблюдениях ОСЗ. Риски импактного события описывались совокупностью физических параметров, малопонятных для журналистов и обычных граждан. Уже упомянутая выше десятибалльная Туринская шкала в ее окончательном варианте была разработана и принята учеными в 1999 г. именно с целью улучшения информирования широкой публики о рисках столкновения [Mellor 2010]. Подобно шкале Рихтера, измеряющей силу землетрясений, она наглядно демонстрирует степень опасности космического тела. Обы жителю не нужно знать, какие величины и расчеты стоят за конечным баллом, чтобы понять степень космической угрозы. Это бесспорный факт: необходимость считаться с медийным освещением проблематики АКО привела к созданию специального астрономического инструмента. Сами же астрономы предпочитают использовать более сложную и объективную шкалу Палермо.

За прошедшие с тех пор почти четверть века прогнозы о сближении комет и астероидов с Землей стали довольно рутинными новостями в медиа. Журналисты по-прежнему часто драматизируют такие сообщения, хотя используют при этом ряд приемов, снижающих воздействие устрашающих заголовков: условное наклонение, юмор и другие элементы развлекательного дискурса, а главное — ссылки на признанных экспертов, чьи комментарии в итоге опровергают вероятность «плохих» сценариев. Сайты научных организаций, изучающих околоземные объекты, доступны для любого пользователя, поэтому всегда есть возможность уточнить, что именно сказали представители NASA, IAU и других исследовательских центров. Кроме того, с появлением социальных медиа (Twitter, Facebook, Instagram и т. д.) ученые получили возможность напрямую высказываться о своих наблюдениях. Их аккаунты в социальных сетях также стали источниками информации для массмедиа. Например, немалый ажиотаж был создан медиа вокруг «предвыборного» астероида 2018 VP1,

который должен был пролететь мимо Земли (и благополучно пролетел) за день до американских президентских выборов 3 ноября 2020 г. Многие СМИ ссылались на Instagram астрофизика Нила Деграсса Тайсона, где он анонсировал импактное событие как возможное, но малозначимое, и закончил пост шутиливой фразой «Если конец света наступит в 2020 году, в этом будет виновата не Вселенная» (18 октября 2020 г.)⁶. Этот случай также любопытен тем, что астероид оказался вписан в политический контекст, артикуляция связи между двумя событиями сообщила им дополнительные смыслы. Астероид словно «планировал» интервенцию не только в земную атмосферу, но и в американскую демократию, а на день выборов легла тревожная тень гипотетического апокалипсиса.

Несмотря на то что в коммуникации между научным сообществом и журналистами остаются сложности, она имеет серьезное значение для обеих сторон. Для медиа это повод захватить внимание аудитории драматичными историями про опасные небесные тела (они хорошо продаются), для астрономов — возможность поддерживать интерес общественности к изучению комет и астероидов (что также важно и для получения финансирования от ответствующих миссий и программ).

Падение Челябинского метеорита как медиасобытие

Новости о возможном столкновении небесных тел с Землей имеют вероятностный характер, они сообщают о масштабных катастрофах, которые в действительности не произойдут — по крайней мере в ближайшее столетие. Однако пример с падением Челябинского метеорита в 2013 г. показывает, что импактное событие, пусть не столь глобальное, может застать нас и в XXI в. Современная система мониторинга ОСЗ отслеживает прежде всего объекты диаметром от 100 м, небольшие метеороиды часто остаются вне поля зрения телескопов. По иронии судьбы именно на день 15 мая 2013 г. астрономы и медиа громко анонсировали «прибытие» другого астероида — Дуэнде (2012 DA14). Компания Google даже разместила специальный анимированный дудл в честь этого ожидаемого события, в котором при наведении мыши вторая буква G в названии компании пыталась уклониться от летящего к ней небесного тела. Как только стали известны новости о падении метеорита на Урале, о чем помимо российских СМИ сообщили ведущие мировые издания и информационные агентства (включая «The Guardian», «The Times», «The New York Times» и т. д.), Google убрала логотип импактной тематики с главной страницы поисковика.

Свидетелями падения болида, которое вызвало серьезные разрушения в городе (и многочисленные ушибы и ранения людей от битых стекол), стали сотни тысяч человек. Это явление мгновенно превратилось в глобальное медиасобытие, большую роль в создании которого сыграли любительские видеозаписи, выложенные в социальные сети, прежде всего на YouTube. Они получили миллионные просмотры. При этом большинство российских СМИ не публиковали ссылки на эти видео из-за нецензурной лексики и музыки,

⁶ <https://www.instagram.com/p/CGd38Y1gH-U>.

играющей в салоне автомобиля (многие ролики записаны видеорегистраторами). В то же время ряд мировых массмедиа посчитали нужным это сделать, извинившись перед своей аудиторией и сославшись на чрезвычайную ситуацию [Rulyova 2017: 79].

Челябинский инцидент побуждает исследователей формулировать новые вопросы о том, как могут конструироваться реальные импактные события в эпоху Интернета, смартфонов и социальных медиа. Как люди используют доступные цифровые технологии в подобных экстраординарных ситуациях? Как существующие медиаформаты влияют на практику документирования события и реагирования на него? В какой мере восприятие и медийная репрезентация импактного события определяются локальными факторами? Каким образом в процессе освещения события происходит взаимодействие профессиональных медиа с любительскими? На часть этих вопросов отвечает исследование Натальи Рулевой [Ibid.], посвященное изучению реакций на падение Челябинского метеорита среди российских пользователей YouTube и Twitter.

В частности, автор обращает внимание на жанровые различия сообщений в зависимости от того, какая технология записи использовалась и на какой платформе был размещен контент. Ролики, автоматически снятые видеорегистраторами, демонстрируют все признаки субжанра «дорожных фейлов»: «лобовой» ракурс камеры, сюжет (водитель смотрит на дорогу и внезапно видит нечто необычное), звуковое сопровождение (голос водителя и пассажиров), типичные для «фейлов» реплики, выражающие удивление или шок. Использование мобильных телефонов предполагает сознательное включение камеры для фиксации происходящего события и намерение поделиться записью с другими. В этот момент пользователь также определяет форму подачи сообщения: например, некоторые мобильные видео содержали отсылки к жанрам боевиков (где владелец смартфона изображает себя как героя-мачо) или видеоигр. Однако в обоих случаях это спонтанная, а не отложенная реакция, которая преобладала в Twitter. В этой социальной сети Рылева выявила посты трех типов: шутки, ссылки на публикации в новостных медиа и комментарии (преимущественно не очевидцев). Также интересно, что в роликах на YouTube запечатлена в основном мужская реакция на падение метеорита (часто с использованием мата, но порой безмолвная и индифферентная) — это породило большое число мемов, отсылающих к образу «суровых челябинских мужиков» из некогда популярной юмористической передачи «Наша Russia».

«Жители Челябинска настолько суровы, что вместо будильника у них метеорит»; «Обитатели астероида с ужасом глядели на приближение Челябинска»; «Америка: оуууу, было страшно! Россия: а продолжение будет?» — процесс (вос)производства подобных мемов идет в комментариях под видео и по сей день⁷. Мы также заметили, что некоторые комментарии, написанные спустя несколько лет после падения метеорита, приобретают ностальгический характер: например, повзрослевшие свидетели вспоминают его как яркое событие своего школьного детства. Важно понимать, что такое ностальгическое или шутовское отношение пользователей к этому явлению, и даже превращение его в мем, стало возможным потому, что все обошлось без жертв. Если бы

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=mebWfDlhcRs>.

падение Челябинского метеорита унесло человеческие жизни, оно имело бы статус национальной трагедии, катастрофы — и его медиадискурс был бы совсем иным.

Челябинский метеорит до сих пор оставляет информационный след и в новостных медиа. За прошедшие восемь лет он превратился в массмедийный сериал, в котором первоначальная драма и научные отчеты астрономов уступили место детективам и даже мистике. В ряде публикаций упоминалось, что большая часть метеоритного вещества была потеряна для ученых, поскольку его «растасили» местные жители [Хайдаршина 2014]. В 2017 г. фрагмент метеорита весом 2,5 кг был похищен из запасников Государственного исторического музея Южного Урала и вернулся в экспозицию лишь спустя два года [На Урале 2019]. В том же 2019 г. музей привлек к себе внимание публикацией видео, на котором зафиксировано самопроизвольное поднятие защитного купола над фрагментом небесного тела [Опубликовано 2019]. За это время метеорит так и не стал региональным туристическим брендом, хотя первоначально эта идея активно обсуждалась в медиа. Длительный интерес к нему сохраняют лишь ученые, которые продолжают изучать его состав, а также обращаются к челябинскому феномену, мотивируя необходимость дальнейших разработок в сфере планетарной обороны. В частности, это резонансное событие некоторым образом стимулировало начало подготовки российской национальной программы по мониторингу и сопровождению потенциально опасных астероидов и комет [Бакарас 2019].

Медийное освещение произошедших импактных событий, таким образом, сильно отличается от прогнозов. Оно задействует другие формулы описания: вместо риторики астрономических предсказаний вступает в силу медиадискурс чрезвычайных ситуаций и катастроф. Хотя голос ученых по-прежнему слышен и чрезвычайно важен, к нему присоединяется множество других голосов — чиновников, спасателей, обычных граждан. Импактное медиасобытие имеет сложную архитектуру и создается усилиями многих акторов, при этом особое значение приобретает личный медиатизированный опыт его свидетельствования и переживания.

* * *

Итак, резюмируем выявленными нами тенденции и паттерны в медийном кометно-астероидном дискурсе, его производстве и рецепции.

Во-первых, образы комет и астероидов давно стали частью медиакультуры, они появляются в научно-фантастических романах и кино, документальных фильмах, телешоу, новостных и социальных медиа, видеоиграх и т. д. Кометы воспринимаются людьми как далекие, прекрасные и наделенные символическим значением, в то время как астероиды предстают брутальными «каменными глыбами» (порой скрывающими драгоценности), которые часто и в основном с недобрыми намерениями навещают околоземную орбиту. И кометы, и астероиды во многих случаях репрезентируются как проявления враждебного космоса, опасные небесные тела, способные бомбардировать нашу планету.

Во-вторых, распространенный в медиа импактный дискурс в отношении астероидов возник в самом астрономическом сообществе относительно недавно, порядка 30 лет назад. Космогонический нарратив, в который были ранее

вписаны астероиды, трансформировался в футурологический и апокалиптический, при этом немалую роль в этом процессе сыграла научная фантастика. Благодаря совместным усилиям астрономов, писателей-фантастов и журналистов импактный дискурс, акцентирующий риски столкновения малых небесных тел с Землей, прочно утвердился в общественном сознании.

В-третьих, существуют определенные проблемы в коммуникации медийного и астрономического сообщества, связанные с особенностями репрезентации вероятности импактного события. Журналисты склонны драматизировать прогнозы астрономов и часто не вполне корректно интерпретируют их заявления. Ученые вынуждены конструировать посредством медиа риски импактного события в условиях неполного знания об ОСЗ. Необходимость объяснять эти события широкой публике влияет на способы их оценки и описания самими астрономами (как в случае с Туринской шкалой).

В-четвертых, медийные изображения реального удара космического тела, если он сопровождается серьезными разрушительными последствиями, будут в большей мере подчинены логике освещения чрезвычайных ситуаций и катастроф. Если эффекты импактного воздействия локальны (падение Челябинского метеорита), медиасобытие может облекаться в различные формульные жанры и даже превратиться в мем. В эпоху Интернета, смартфонов и социальных сетей большую роль в создании импактного медиасобытия играют личные медиатизированные свидетельства и переживания.

Наше исследование может быть продолжено в целом ряде направлений, включая более детальное изучение того, как конструируются угрозы и последствия импактного воздействия (физические, экологические, социальные, культурные) в различных медиа, а также анализ восприятия импактного контента аудиторией. Вероятно, нужен и более углубленный ответ на ключевой вопрос: а зачем нам вообще изучать медийные образы комет и астероидов? Перефразируя Эндрю Карам (его суждение касалось только комет, см.: [Karam 2017: 186–188]), можно сказать, что кометы и астероиды являются ключом к пониманию не только Вселенной и Солнечной системы, но и нас самих. То, как наука, религия, искусство и медиа изображают эти небесные тела, позволяет обнаружить наши желания, страхи, верования и знания, связанные с попытками осмыслить непостижимый космос и место человека в нем.

Источники

- Азарова 2019 — Азарова М. «Золотой» астероид угрожает мировой экономике, заявили эксперты // Naked science. 2019. 28 июня. URL: <https://naked-science.ru/article/astronomy/zolotoy-asteroid-ugrozhaet>.
- Бакарас 2019 — Игорь Бакарас: падение крупного астероида на Землю — редкое явление // РИА Новости. 2019. 12 дек. URL: <https://ria.ru/20191212/1562252241.html>.
- Береснева б. д. — Береснева Е. Жизнь, приключения и финал «Розетты» // Rg.ru. Б. д. URL: <https://rg.ru/articles/rosetta-fin>.
- Воробьева 2016 — Воробьева Ю. Последний путь «Розетты»: зонд встретился с кометой // Вести.Ru. 2016. URL: <https://www.vesti.ru/nauka/article/1045058>.
- ВЦИОМ 2014 — Что угрожает России?: [Аналитический обзор] // ВЦИОМ. Новости. [2014]. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/chto-ugrozhaet-rossii>.

- Городецкий 2021 — Городецкий Н. «Там есть азот»: людям предложили пере-
ехать на Цереру // Газета.ру. 2021. 21 янв. URL: https://www.gazeta.ru/science/2021/01/21_a_13449578.shtml.
- Матвеев 2019 — Матвеев А. Человечеству осталось 49 лет. Огромный астероид летит к Земле // Life.ru. 2019. 20 янв. URL: <https://life.ru/p/1186525>.
- На Урале 2019 — На Урале вернули в музей похищенный фрагмент челябинского метеорита // РИА Новости. 2019. 14 февр. URL: <https://ria.ru/20190214/1550833159.html>.
- Опубликовано 2019 — Опубликовано видео инцидента с Челябинским метеоритом // РИА Новости. 2019. 18 дек. URL: <https://ria.ru/20191218/1562510636.html?in=t>.
- Хайдаршина 2014 — Хайдаршина Н. Челябинский метеорит разошёлся по карманам // Облгазета.ру. 2014. 15 февр. URL: <https://www.oblgazeta.ru/society/16037>.
- Dunbar 2016 — Clarke Foundation recognizes NASA's 'lifetime' work / Ed. by B. Dunbar // NASA. 2016. Nov. 30. URL: <https://www.nasa.gov/image-feature/clarke-foundation-recognizes-nasas-lifetime-work>.
- Johnson 2019 — Johnson C. How Americans see the future of space exploration, 50 years after the first Moon landing // Pew Research Center. 2019. July 17. URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/07/17/how-americans-see-the-future-of-space-exploration-50-years-after-the-first-moon-landing>.

References

- Atkinson, H. (Ed.) (2000). *Report of the task force on potentially hazardous Near Earth Objects*. Information Unit, British National Space Centre.
- Billings, L. (2015). Words matter: A call for responsible communication about asteroid impact hazards and plans for planetary defense. *Space Policy*, 33, 8–12.
- Chapman, C. (1998, April 5, Last Updated 1998, September 3). Hazard from the skies? The asteroid impact scare of mid-march 1998. *Southwest Research Institute, Boulder Office*. <https://www.boulder.swri.edu/clark/fx11.html>.
- Chapman, C., & Morrison, D. (1989). *Cosmic catastrophes*. Plenum Press.
- Chapman, C., & Morrison, D. (1994). Impacts on the Earth by asteroids and comets: Assessing the hazard. *Nature*, 367, 33–40.
- Cunningham, C. J. (2013). Classical deities in astronomy: The employment of verse to commemorate the discovery of the planets Uranus, Ceres, Pallas, Juno and Vesta. *Culture and cosmos: A Journal of the History of Astrology and Cultural Astronomy*, 17(1), 3–29.
- Cunningham, C. J. (2021). *Asteroids (Kosmos)*. Reaktion Books.
- Geppert, A. C. T. (2012). European astrofuturism, cosmic provincialism: Historicizing the space age. In A. C. T. Geppert (Ed.). *Imagining outer space: European astroculture in the twentieth century* (pp. 3–24). Palgrave Macmillan.
- Karam, P. A. (2017). *Comets: Nature and culture*. Reaktion Books.
- Martens, B. (2020). Seven billion deer in the headlights. In A. Froehlich (Ed.). *Outer space and popular culture: Influences and interrelation* (pp. 145–157). Springer.
- Mellor, F. (2007). Colliding worlds: Asteroid research and the legitimization of war in space. *Social Studies of Science*, 37(4), 499–531.
- Mellor, F. (2010). Negotiating uncertainty: Asteroids, risk and the media. *Public Understanding of Science*, 19(1), 16–33.
- Plait, P. C. (2009). *Death from the skies!: The science behind the end of the world*. Penguin Books. (EPUB. Ed.).

- Rulyova, N. (2017). Russian new media users' reaction to a meteor explosion in Chelyabinsk: Twitter versus YouTube. In C. Miller, & A. Kelly (Eds.). *Emerging genres in new media environments* (pp. 79–97). Palgrave Macmillan.
- Schechner, S. (1997). *Comets, popular culture, and the birth of modern cosmology*. Princeton Univ. Press.
- Schmidt, N. (Ed.). (2019). *Planetary defense: Global collaboration for defending Earth from asteroids and comets*. Springer.
- Shafer, R., Aregood, R., & Higgs, K. (2013). Warning of potential disasters from outer space: A case study of coverage of asteroid threats. *Journal of Applied Journalism & Media Studies*, 2(1), 47–64.

* * *

Информация об авторе

Евгения Генриевна Ним

кандидат социологических наук
доцент, факультет коммуникаций,
медиа и дизайна, Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая,
д. 20

Тел.: +7 (495) 772-95-90

✉ nimeg@mail.ru

Information about the author

Evgeniya G. Nim

Cand. Sci. (Sociology)
Associate Professor, Communications, Media
and Design Faculty, National Research
University Higher School of Economics
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str., 20
Tel.: +7 (495) 772-95-90
✉ nimeg@mail.ru

А. С. Правдюк

ORCID: 0000-0001-7567-4008

✉ apravdyuk@hse.ru

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

КОСМОС КАК ЭСТЕТИКА? КОСМОС В АРТ-ПРОЕКТАХ МОСКВЫ И САНКТ-ПЕТЕРБУРГА НАЧАЛА ХХІ в.

Аннотация. В статье рассматриваются мемориальные и культурные традиции, тенденции и их влияние на экспозиционные практики демонстрации и интерпретации темы космоса на временных выставках крупнейших художественных музеев Москвы и Санкт-Петербурга в 2000–2020-е годы. Тематический обзор и анализ профессиональной рецепции экспозиций позволяют обозначить характерные черты осмысления космического в кураторских практиках. Отдельное внимание уделено проекту Марины Федоровой «Cosmodreams»; анализируются контекст, дискурс, особенности построения нарратива, форматы проекта, его визуальная эстетика, стратегии коммуникации с аудиторией и специфика роли художника в работе с космической тематикой. Проект эклектично сочетает советскую символику с современными экспозиционными технологиями и стратегиями коммуникации, что характеризует описываемое явление как «эстетизацию памяти». Выдвижение визуальной эстетики на передний план и отсутствие элементов science art в интерпретации темы космоса в рамках проекта снижают вероятность критической рефлексии и развития темы в культурном поле.

Ключевые слова: космос, Марина Федорова, исследования памяти, коммуникация, дискурс, нарратив, экспозиция, временная выставка, художественный музей, медиа, платформы

Благодарности. Исследование выполнено в рамках проекта «Космос в медиакультуре: практики воображения и репрезентации» факультета коммуникаций, медиа и дизайна НИУ ВШЭ в 2020–2022 гг.

Для цитирования: Правдюк А. С. Космос как эстетика? Космос в арт-проектах Москвы и Санкт-Петербурга начала ХХІ в. // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 238–260. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-238-260>.

Статья поступила в редакцию 1 мая 2021 г.
Принято к печати 8 августа 2021 г.

A. S. Pravdyuk

ORCID: 0000-0001-7567-4008

✉ apravdyuk@hse.ru

National Research University
Higher School of Economics (Russia, Moscow)

OUTER SPACE AS AESTHETICS? OUTER SPACE IN ART PROJECTS IN MOSCOW AND ST. PETERSBURG AT THE BEGINNING OF THE 21ST CENTURY

Abstract. Outer space remains an important cultural symbol in contemporary Russia. The complicated historical heritage of this theme evokes an interest in understanding the artistic strategies of its interpretation and their role in the cultural process. Memorial and cultural traditions, tendencies and their influence on the demonstration and interpretation of outer space in temporary exhibitions of the largest art museums in Moscow and St. Petersburg in the 2000s–2020s are analyzed in the article. An overview of their themes and reception lets us outline key features of representation of the cosmic in curatorial practices. Exhibitions pursue one of the following goals — nostalgic, prospective, analytical, and realistic. Special attention is paid to the project “Cosmodreams” by Marina Fedorova, an artist from Saint Petersburg. The author analyses narrative construction, project formats, visual aesthetics, communication strategies and the artist’s role in working with the topic of outer space as well as the context and discourse in which the project exists. It is concluded that in “Cosmodreams” Soviet symbolism is eclectically combined with contemporary exposition technologies and communication strategies, which determines the described phenomenon of “aestheticization of memory”. Bringing visual aesthetics to the fore and the lack of Science Art elements in interpreting the theme of outer space in the project reduce perspectives for critical reflection and for development of the theme in the cultural field.

Keywords: outer space, Marina Fedorova, memory studies, communication, discourse, narrative, exposition, temporary exhibition, art museum, media, platforms

Acknowledgements. The research was carried out within the project “Space in Media Culture: Practices of Imagination and Representation” of the Faculty of Communications, Media and Design, the Higher School of Economics in 2020–2022.

To cite this article: Pravdyuk, A. S. (2021). Outer space as aesthetics? Outer space in art projects in Moscow and St. Petersburg at the beginning of the 21st century. *Shagi / Steps*, 7(4), 238–260. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-238-260>.

Received May 1, 2021

Accepted August 8, 2021

Космос нельзя назвать магистральной темой современных российских художественных проектов, однако он остается мотивом, востребованным среди художников и кураторов [К полету готов 2014a]. Сложное историческое наследие темы освоения и изучения космического пространства в современной российской культуре рождает интерес к осмыслению художественных стратегий ее интерпретации и их роли в культурном процессе. В этой статье мы начнем разговор о традициях и тенденциях, влияющих на современные стратегии интерпретаций космоса в самых посещаемых художественных музеях Москвы и Санкт-Петербурга.

«Вклад современного визуального искусства в критическое понимание человеческого измерения космоса состоит в той роли, которую оно играет в развитии и расширении нашего социального воображаемого космического пространства. «...» Современные художники, исследующие сегодня тему космоса, все больше связывают ее с технологическими, социально-политическими силами и с силами окружающей среды, воздействующими на Землю, нежели с утопическими идеями о том, как покинуть планету»¹, — отмечает куратор и исследовательница Никола Трискотт [Triscott 2016: 414, 421]. Космическая тематика рассматривается кураторами и художниками в контексте связи науки и искусства; художественные выставочные объекты характеризуются интерактивностью и технологичностью привлекаемых художниками средств — в том числе использованием научных данных². Вопрос о том, в какой степени этим тенденциям следуют репрезентации космоса в современном российском экспозиционном пространстве, остается открытым.

«Русский космос» как философское и культурное явление можно рассматривать как «место памяти», известное за рубежом. Русские космические сюжеты становятся предметом интереса кураторов — как иностранных, так и российских — в рамках зарубежных проектов. Примерами могут служить выставки «Космос русского авангарда: Искусство и исследование Вселенной, 1900–1930» (Государственный музей современного искусства, Салоники, Греция, 2010–2011), «Русский космос» — проект Мультимедиа Арт Музея, Москва (МАММ), представленный в Кастелло ди Риволи в рамках Года итальянского языка и итальянской культуры в России и русского языка и российской культуры в Италии в 2011–2012 гг., или проект естественнонаучной направленности — выставка «Cosmonauts: Birth of the Space Age» (Музей науки, Лондон, Великобритания, 2015–2016).

Космос остается актуальным культурным символом, но однозначно ответить на вопрос, как формируются представления о космосе и космическом в современном общественном сознании, сложно. Вопросы и ответы, приведенные в ежегоднике «Общественное мнение» Левада-Центра³, свидетельствуют о том, что космос упоминается в контексте как событий прошлого, так и актуальной новостной и общественной повестки. В период с 2011 по 2018 г. со-

¹ Здесь и далее перевод автора статьи.

² См., например: [Lee, Wohn 2008; Osaka 2004].

³ По решению Минюста РФ включен в реестр некоммерческих организаций, выполняющих функции иностранного агента (7-ФЗ О некоммерческих организациях).

Всего вопросы, текст которых или ответы на которые содержали информацию о космосе, космическом, Юрии Гагарине, космонавте, спутнике (первом искусственном спутнике Земли) и Дне космонавтики, встречались за приведенный период 10 раз.

ставители ежегодника приводили ответы на следующие вопросы, касающиеся космоса и космического в истории страны и индивидуальной памяти.

1. «Какие из событий, случившихся за годы пребывания у власти Н. Хрущева (1953–1964) больше всего Вам запомнились?» Среди прочих был дан ответ: «Запуск первого спутника, полет Гагарина» [Общественное мнение 2014: 222]*.

2. «Кем Вы хотели быть в детстве?» Среди прочих был дан ответ: «Космонавтом» [Там же: 133]*.

3. «Какие события и явления в истории нашей страны вызывают у вас чувство гордости?» Среди прочих был дан ответ: «Ведущая роль страны в освоении космоса»; вопрос появлялся в ежегодниках три раза [Общественное мнение 2015: 39; 2017: 31; 2018: 30]*.

4. «Какие из событий XX века вы назвали бы самыми значительными для нашей страны?» Среди прочих были даны ответы: «Полет Ю. Гагарина» и «Запуск первого искусственного спутника Земли» [Общественное мнение 2017: 28]*.

Кроме того, приводились ответы на следующие вопросы, касающиеся роли космоса и космического в современности.

1. «На что в первую очередь должно выделять деньги правительство России?» Среди прочих был дан ответ: «На развитие космических программ» [Общественное мнение 2015: 130]*.

2. «Как вы считаете, какие статьи государственного бюджета России должны финансироваться в первую очередь?» Среди прочих был дан ответ: «Исследование и использование космического пространства» [Общественное мнение 2016: 57]*.

3. «Какая страна является сейчас, на ваш взгляд, лидером в освоении космоса?» [Общественное мнение 2018: 30]*.

4. «Какие из событий минувшего года вы считаете важнейшими?» Среди прочих был дан ответ: «Коррупционные скандалы в космической отрасли, аварии при запуске ракеты-носителя «Союз» [Там же: 10]*.

Для того чтобы представить, на каком культурно-историческом фоне происходит художественная интерпретация космоса, необходимо кратко охарактеризовать контекст развития этой темы в дореволюционной, советской и постсоветской культуре.

В память о космосе

Космизм Николая Федорова, одного из «отцов-основателей» русского космизма, как отмечает Светлана Бойм, был отнюдь не футуристическим (смотрящим вдаль), а ностальгическим, тоскующим по дому, которого, возможно, никогда не существовало [Boym 2001: 86]. Ностальгической была мечта о космосе и для Константина Циолковского, однако она носила характер скорее научный, чем мистический: «Подобно философам Ренессанса, Галилео и Джордано Бруно, он писал в различных жанрах науки, философии и научной фантастики» [Ibid.].

Советские представления о космосе в основном ограничивались рядом клише и были основаны на двух взаимоисключающих началах — с одной

* Здесь и далее астериском отмечаются ссылки на тексты, созданные организациями, которые внесены Минюстом РФ в реестр организаций, выполняющих функции иностранного агента.

стороны, на предельной закрытости и секретности эпохи холодной войны, с другой — на важности и значительности космической темы в публичном поле [Gerovitch 2011: 463]. Покорение, освоение космического пространства представлялось как череда успехов и достижений [Ibid.] «нового советского человека» [Ibid.: 465] (что интересно, на контрасте с американскими «открытием», «изучением» космоса) [Ibid.: 461]. Образ космонавта представлялся амбивалентным: он был, с одной стороны, «обычным человеком», а с другой — «исключительным героем» [Gerovitch 2008: 217].

В конце 1980-х стали доступны документы и личные свидетельства очевидцев и участников советской космической программы, связанные с историей покорения космоса, что позволило пересмотреть существовавшую до этого идеальную картину [Gerovitch 2008: 224]. Однако в реальности память об эпохе покорения космоса стала «атомизированной и децентрализованной» [Ibid.: 224]. Советская традиция «культа героев» не была пересмотрена, и появился ряд схожих культов участников космической программы, что привело к столкновению их последователей [Ibid.]. Космическая тема стала связываться с новыми контекстами. Например, образ Юрия Гагарина стал символическим центром первых масштабных техно-вечеринок в Москве в 1991–1992 гг., соединивших молодое поколение с советским прошлым и одновременно освободивших от него [Yurchak 1999: 94] (цит. по: [Gerovitch 2008: 231]). Здесь уместно провести аналогию с рейвами и «парадами любви» в Берлине после падения Стены и объединения Германии, когда техно-музыка и рейв-вечеринки стали «попыткой избавиться от послевоенной травмы, вытанцевав ее» [Денк, фон Тюлен 2019: 225].

Таким образом, трудно полностью согласиться с замечанием Светланы Бойм, когда она говорит о постсоветском восприятии советской космической программы как о «сувенире из прошлого» [Boym 2001: 97], — подобное восприятие приведет к неизбежной редукции. Космическое прошлое связано с настоящим сложными системами преемственности, связывающими советское и постсоветское культурно-историческое пространство. Их отражение в художественно-выставочном поле мы постараемся рассмотреть далее.

Космос и современные художественные практики

Современные художественные практики складываются, как представляется, в условиях значительных культурных трансформаций, связанных, с одной стороны, с распадом Советского Союза и его последствиями, с другой — с влиянием глобальных трендов в развитии искусства и стратегий его экспонирования (о последнем см.: [Мизиано 2015: 59]). Можно предположить, что в общем смысле космическое искусство преследует две цели⁴. Первая из них состоит в желании интерпретировать космос и, как следствие, сделать его доступнее для понимания, интеллектуально и физически ближе к зрителю, который, вероятно, никогда не попадет в открытый космос. Вторую цель можно охарактеризовать как «желание транслировать человеческую культуру в космос» «представителям внеземных цивилизаций», а также создавать произ-

⁴ Существуют разные классификации космического искусства, развернутый анализ представлен в [Boczkowska 2016].

ведения, «рассчитанные на космические условия и разработанные непосредственно под их влиянием» [Брауни 2020: 40].

Космическое искусство можно рассматривать с таких исследовательских фокусов, как обзор его типов [Malina 1991] и подходов к его определению [Boczkowska 2016], рассмотрение его задач, функций [Wilson 2002: 261–281], процессов взаимовлияния науки и искусства [Koshkina 2018; McCray 2020; Turkina 2021], влияния идей космизма на живопись [Boczkowska 2016; Симакова 2016]. Исследователи также изучают особенности визуализации космоса и истории его изучения в медиа [Mütter 2018; Williams 2012]. Кураторский и исследовательский интерес могут представлять экспозиции космических выставок и особенности экспонирования процесса освоения космоса [Blatchford, Sidlina 2015; Lewis 2005; Millard 2016].

Наше исследование построено на пересечении нескольких исследовательских подходов. Обзор современных выставок и их рецепции позволяет определить особенности оценки и анализа культурной интерпретации космоса. Таким образом, рецепция выставок в наиболее посещаемых музеях рассматривается как культурный фон и слепок с общих мотивов сегодняшнего восприятия космоса. В центре исследования находится нетрадиционный художественный проект, представленный в разных форматах и активно взаимодействующий с аудиторией. Рассмотренный в статье проект продолжает свое развитие в культурном поле, становясь частью актуальной новостной повестки и коммеморативных процессов в области освоении космоса [КОС20МОС21 2021; Проект Cosmodreams 2021; Совместный проект 2021; Живопись 2021], и поэтому представляет особый исследовательский интерес с позиций исследования медиа и памяти.

Советскую визуализацию космического в 1940–1980-е годы исследователи характеризуют как «духовную», мистическую и отдаленную от реальности [Hartmann 1990: 15; Boczkowska 2013: 35]. Советские художники пренебрегали реалистичными тонами в изображении космических ландшафтов, чаще используя слабонасыщенные, тусклые тона, что делало композицию романтической и символичной [Boczkowska 2013: 38]. Космос в живописи того времени зачастую был представлен в процессе его освоения людьми или созданными ими машинами [Ibid.: 36], и его визуальная репрезентация происходила в соответствии с идеологией русского космизма, объединяющей идеи технологического прогресса и духовного познания (inner awareness) [Ibid.: 39]. Для современного российского и американского космического искусства характерны те же тенденции — духовные и мистические темы для первого и стремление к точности астрономической живописи для второго [Boczkowska 2016: 246].

Современные выставки Москвы и Санкт-Петербурга, посвященные космосу и его покорению (освоению), преследуют одну из трех целей — ностальгическую (в описаниях выставок возникает слово *ретрофутуризм*), аналитическую (понять, как космос осознается современными художниками, а также переосмыслить роль космоса в культуре) или реалистическую (зафиксировать, как космос выглядит на самом деле)⁵. В экспозиционном пространстве

⁵ Затруднение вызывает помещение в заявленную классификацию выставки «Космос в СССР» Всеволода Тарасевича (1 мая — 15 июня 2000 г., Мультимедиа Арт Музей, Москва). Мы полагаем, что в силу специфики жанра репортажной фотографии цель выставки также можно рассматривать как реалистическую.

современных художественных музеев и галерей⁶ космос также может встраиваться в другие нарративы (ср., например, раздел «Атом — космос» на выставке «Оттепель» в Новой Третьяковке, Москва, 2017), становиться одной из тем персональных выставок (например, проект «Космос» на персональной выставке Марии Сафроновой «Среда обитания» в Эрарте, Санкт-Петербург, 2011), групповых выставок (например, часть кадров проекта Юрия Молодковца «Самара. Вертикаль» в рамках проекта «Россия в Эрарте», 2011) и темой детских проектов и программ. «Космические фантазии» Александра Лабаса как минимум дважды экспонировались в 2000–2020-е годы в Московском музее современного искусства (ММОМА) и Государственном Русском музее (Санкт-Петербург). Картины на тему космоса и его освоения дополняют и нехудожественные экспозиции (например, в рамках выставки «От мечты до старта» в музейно-выставочном объединении «Манеж», 2015–2016).

Помимо выставочных проектов, тема космоса возникает в ряде других музейных форматов, среди них — показы фильмов и мультфильмов, «Арт-эксперимент» «Гаража» (в составе программы — работа Кэти Патерсон «Свеча (от Земли к черной дыре)», 2020), перформанс Интервенция № 2. Ужин-дискуссия «Парад планет» Таус Махачевой («Гараж», 2018), видеоарт (оркестр «Mooncake» в Эрарте в 2016 г.), «Ночь музеев» в 2011 г. в Эрарте, специальная программа «Ночь в космосе» в рамках акции «Ночь искусств» в 2020 г. в Государственной Третьяковской галерее, лекции в музеях. Космические «артефакты» включают в состав «Экспонатов месяца» в Государственном историческом музее (Москва, 2016). Музеи вступают в прямой контакт с космонавтами — Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина (Москва) «отправляет в космос» экскурсию по выставке «Эпоха Рембрандта и Вермеера. Шедевры Лейденской коллекции» [Пушкинский музей 2018]. Нас, однако, будет интересовать, каким образом космос осмысливается, будучи центральным предметом кураторского интереса музейных художественных выставок. Основным эмпирическим источником станут критические рецензии на выставки, представляющие собой результат отрефлексированного просмотра выставочных экспозиций, попытку осмыслить увиденное и построить его интерпретацию в культурно-исторический контекст⁷.

Название и описание экспозиции выставки «В память о будущем» в музее современного искусства Эрарта (21 мая — 6 июня 2011 г.) носят ностальгический характер:

Большинство работ, представленных на выставке, хранят всё то же инфантильное, ретро-футуристическое настроение. Так повелось,

⁶ Обзор проводился по интернет-сайтам художественных музеев Москвы и Санкт-Петербурга, посещаемость которых в 2019 г. превысила 400 000 человек в год. Основой для выборки стал соответствующий рейтинг издания «The Art Newspaper Russia» 2020 г. [Смолев 2020]. В выборку попали выставки, прошедшие до 2020 г. включительно, объектом интереса которых стала тема покорения космоса. Выставки, посвященные репрезентации космоса как категории, противоположной хаосу (например, «Космогония» Михаэля Франке в Русском музее, 2003), не рассматривались.

⁷ В анализе рецепции были использованы рецензии, опубликованные в онлайн-СМИ, в течение года проведения выставки. Для формирования корпуса текстов был использован поиск по названиям выставок и музеев по базам системы мониторинга СМИ и социальных сетей «Медиалогия».

что космосом люди интересуются именно в детстве, и связано это, в первую очередь, с тем, что космос никто толком не видел (имеется в виду, очевидно, путешествие в космос и наблюдение своими глазами. — *А. П.*), следовательно, наиболее доступным инструментом осмысления является фантазия, к плодам которой человек особенно восприимчив в юные годы [Выставка 2011].

«Ретрофутуристические» картины Вадима Комиссарова на выставке «Память Земли» в Эрарте (14 мая — 4 июля 2015 г.) продолжают важную для художника тему «отношений личной и коллективной памяти» [Выставка 2015]. Согласно описанию выставки, «мотив космоса возник в его [Комиссарова] работах благодаря советскому героическому мифу, который имел магическую власть над детскими умами» [Там же].

Одной из целей выставки «К полету готов? Трансформация образов космонавта и космоса в работах художников XXI века» в ММОМА (9 апреля — 11 мая 2014 г.) было напомнить о том, что «тема космоса и в наше время сохраняет свою актуальность», поэтому в экспозицию вошли «произведения более 30 известных современных художников», работы которых относились «строго к новейшему времени» [ММОМА 2014]. Современное состояние представлений о космосе кураторы охарактеризовали как ««суровые трудовые будни» современности» [Там же].

Критика отметила кураторское стремление представить на выставке работы разных авторов [Курдюкова 2014; К полету готов 2014b]), однако оценка этого ««сгустка» из очень разных художников» [К полету готов 2014b] была как положительной, так и отрицательной. Например, эту групповую выставку «к дате» назвали «сборной солянкой» [Гуськов 2014], что, однако, не стало причиной негативной оценки стремления кураторов и художников найти новый язык для разговора о космосе [Там же]. Критики отмечали, что отношение к космосу у авторов разных поколений, возможно, разное («ироническое и антипафосное» у старшего и более серьезное — у младшего [Мискарян 2014]), однако в целом — иронически-критическое:

От безудержной романтики времени первых полетов, через безразличие позднесоветского периода художники пришли к нынешнему иронически-философскому восприятию темы [Васянин 2014].

По оценкам критиков, принявшие участие в выставке художники находят космос, освобожденный от советского мифа и «навязанной героической стилистики» [Сохарева 2014], в повседневности [Шестакова 2014] и в «своем и личном» [Соловьев 2014]. Выставка оценивается, с одной стороны, как попытка художников критически осмыслить космос в противовес «тотальному поклонению» [Попова 2014], с другой стороны, как стремление «вернуть космосу его сакральное значение» [Сохарева 2014], и в итоге «становится иллюстрацией к вечному конфликту двух космосов: культурного и настоящего» [Там же]. Вероятно, поэтому критическая и ироническая попытка осмысления космического становится в целом непротиворечивой «вещью в себе», с одной стороны, своей пестротой «не вызывая диссонанса» [Попова 2014], а с другой — «захлебываясь языком художественных образов», освобожденным от

риторики советского героизма [Сохарева 2014]. В последующие годы выставка была продолжена в Норильске (2016) и в Мончегорске (2017).

Похожий фокус имела выставка «Мечта о космосе» (1–24 апреля 2017 г., музейно-выставочное объединение «Манеж»), собравшая «более 300 работ художников со всей страны и необычные архитектурные композиции» [Мечта о космосе 2017]. Ее основной функцией стала воспитательная, на что прямо указали организаторы в описании экспозиции:

...дать возможность авторам вызвать интерес у подрастающего поколения, заставить мечтать аудиторию, ведь мечта — важнейший стимул в познании мира, именно мечта сделала возможным запуск Первого искусственного спутника Земли, полет Ю. А. Гагарина [Там же].

Примечательно, что проект стал «перезагрузкой» Первой мировой выставки межпланетных аппаратов и механизмов, прошедшей в Москве в 1927 г., с которой «страна начала мечтать» об освоении космоса [Роскосмос 2017].

Выставка «Русский космос» (18 мая — 18 сентября 2016 г., МАММ / Музей «Московский дом фотографии») была приурочена к 55-й годовщине полета в космос Юрия Гагарина. Ее куратор Ольга Свиблова впервые на временной выставке показала аппарат «Восток-1», на котором Гагарин совершил полет. Критики отметили расширение сюжета освоения космоса [Васильева 2016; Дьяконов 2016], выход за его привычные рамки в сторону «попытки анализа предпосылок, без которых этот полет был бы невозможен» [Русский космос 2016], а также масштабность проделанной работы по подготовке экспозиции, обеспеченной взаимодействием различных институций [Коробейникова 2016; Дьяконов 2016]. Среди отмеченных критиками черт репрезентации космического — «ореол сказки» [Русский космос 2016], обращение художников к космосу как «метафоре внутреннего путешествия» [Васильева 2016], отсутствие понимания космоса как «торжества гуманности и солидарности» [Мусвик 2016], разнообразное отношение художников к теме космоса [Коробейникова 2016; Кабанова 2016], востребованность и «привлекательность» темы [Васильева 2016; Соколова 2016; Art & More 2016]. Попытку объять наиболее широкий спектр тем в хронологическом и тематическом разрезе критики могли также оценивать как «эклектичную» и «неряшливую» с точки зрения построения экспозиции [Кабанова 2016], «гугл-выставку» (речь идет о попытке объединить «результаты поиска» вместо выстраивания последовательности; нереализованной интенции связать науку и искусство [Дьяконов 2016]), однако эту эклектичность сочли простительной за стремление выйти «за рамки привычной трактовки освоения космоса как нашей победы — не над земным рабством, а над политическим соперником» [Кабанова 2016].

Наиболее близкими к реальности среди рассматриваемых выставок оказываются фотографии, сделанные в космосе летчиком-космонавтом Сергеем Рязанским и представленные на выставке «Земля в иллюминаторе» в музее Эрарта (19 декабря 2019 г. — 23 марта 2020 г.). На стремление представить космос «таким, какой он есть», указывает не только жанр фотографии, но и слова самого фотографа: «Мне бы хотелось, чтобы вы увидели все это таким, каким оно в действительности предстает перед иллюминатором космического корабля...» [Рязанский 2019].

Репрезентация космического в экспозициях выставок, цели которых можно рассматривать как ностальгическую и аналитическую, согласно их описаниям и критическим отзывам, выстраивается в отношении к советской традиции представления космоса. Если в случае с «ретрофутуристическими» интенциями советское служит источником ностальгии — не по достижениям государства в космической области, но по силе мечты и фантазии, скорее личной, нежели коллективной, — то «аналитические» выставки исходят из оппозиции к самим догматизму и тотальности советского подхода к интерпретации космоса. Их цель — проследить связи между периодами исторического освоения и культурного осмысления космического, представить «свежий взгляд» художников и кураторов, промежуточные результаты «поиска языка» для разговора о космосе сегодня.

Критики отмечают в рецензиях положительную роль «освобождения космоса» от советских идеологем, но в то же время неоднозначно оценивают кураторские попытки найти для космоса новые интонацию и контекст. В том случае, если космос становится смысловым ядром экспозиции, критики могут обвинять выставки в эклектичности и фрагментарности.

С одной стороны, космос и его покорение встраиваются в ряд разных тем и контекстов, от осмысления роли неба в искусстве и космической эры в эпоху оттепели до экспериментов с космическими ароматами. С другой стороны, выставки преследуют цель связать космическое прошлое с космическим настоящим, представить преемственность идей и процессов.

«Cosmodreams» и «эстетизация памяти»

Сегодня активно развивается «сувениризация» космической индустрии как часть ее коммерциализации и популяризации. Появляются новости о желании госкорпорации «Роскосмос» зарегистрировать знаменитую фразу Юрия Гагарина «Поехали!» в качестве товарного знака [Роскосмос 2020], запускаются масштабные коллаборации космической индустрии и медиаиндустрии.

Среди российских проектов можно отметить идею «Роскосмоса», Первого канала и студии Yellow, Black and White снять первый художественный фильм в космосе (характеризуемый как «научно-просветительский», «научно-популярный» проект [Для съемок 2021; Мотор 2021]) под рабочим названием «Вызов» [Стать звездой 2020]. Главную роль в картине сыграет актриса Юлия Пересильд, отобранная в результате проведения творческого конкурса и медкомиссии [Фильм 2021; Для съемок 2021], а пилоту Галине Каировой «предложено продолжить отбор в отряд космонавтов на профессиональной основе» [Фильм 2021], так как помимо участия в художественном проекте под кураторством Первого канала «Роскосмос» отбирал кандидатов в отряд космонавтов [Для съемок 2021].

Руководство проекта охарактеризовало его как «интересную задачу», «нужный для кинематографа эксперимент», «уникальную возможность» для отобранных кандидатов «стать космонавтом на профессиональном уровне» и сняться в кино [Для съемок 2021], с индустриальной точки зрения — как способ решения «ряда новых технических и технологических задач», популяризации образа «доступного космоса» [Лоскутов 2021], «обучение непро-

фессионалов по ускоренной программе «...» для отправки на орбиту узких специалистов: врачей или ученых» [Кулько 2021]. При этом сюжет проекта был сформулирован в дискурсе просвещения, инициации, обучения героини-неофита: «Это история про то, как молодая женщина, которая совершенно не планировала отправляться в космос, через месяц — в силу обстоятельств — должна была оказаться на орбите» [Для съемок 2021], а возможное включение женщины-пилота в отряд космонавтов характеризуется как шанс «украсить отряд нашими замечательными женщинами» [Для съемок 2021]. В качестве самопробы конкурсанткам было необходимо записать на видео чтение письма Татьяны Евгению Онегину [Съемки 2020]. Сам выбор женского персонажа на главную роль был обоснован задачами сюжета («для картины безусловно выигрышнее женский образ» [Главную роль 2020]). Важным остается традиционный образ «прекрасной» героини:

Режиссер Клим Шипенко на тренировке продумывает особенности киносъемки, невесомости, например, кровь приливает к лицу: «Мы будем готовить Юлю к тому, что ей надо будет на тренажере заниматься, чтобы отек с лица спадал. Юля останется прекрасна [Кулько 2021].

Таким образом, активное включение феминистского дискурса в общественную повестку на различных уровнях в России и за рубежом отражается и на темах, связанных с освоением и осмыслением космоса. Попытки осмыслить роль женщины в освоении космоса и репрезентация этой темы в новостной повестке имеют место и в академической среде. Так, эта тема стала предметом рефлексии на конференции «Медиакосм-2020. Молодым исследователям астрокультуры» (2020), проведенной в рамках проекта «Космос в медиакультуре: практики воображения и репрезентации» факультета коммуникаций, медиа и дизайна НИУ ВШЭ⁸.

В свете обсуждаемых вопросов исследовательского интереса заслуживает проект «Cosmodreams» петербургской художницы Марины Федоровой. Одноименная художественная выставка, прошедшая в музее современного искусства Эрарта 2 сентября — 1 ноября 2020 г., представляет, на наш взгляд, отдельный интерес. Формат проекта выходит за рамки традиционной выставки. Помимо офлайн-выставки, проект функционирует на онлайн-платформах, среди них приложение для изучения художественных объектов дополненной реальности Cosmodreams и «первый виртуальный космический музей», существующий в двух форматах — «на мониторе домашнего компьютера» и на выставке [Остожьева 2020]. Картины на выставке также дополняются технологиями AR.

Проект «Cosmodreams» представлен в социальных сетях Twitter (короткие сообщения, репосты новостей об освоении космоса и пребывании в нем, развитии технологий; ведется преимущественно на английском языке), YouTube (ролики-экскурсии от автора, промо-видео, «Космическая Арт-Одиссея», в том числе в формате 360 VR, AR-расширения картин и т. д.), на сайте Pinterest (изображения картин Марины Федоровой, фотографии выставок и мероприя-

⁸ Речь идет о докладе Анастасии Пржевальской «Космические женщины» в русскоязычных медиа: героини, образы, истории».

тий). Контент в Instagram (5735 подписчиков⁹) и Facebook (358 подписчиков¹⁰), в первую очередь, представляет картины Марины Федоровой. Описания к ним носят эссеистско-публицистический характер, могут включать в себя контент посетителей, посты, посвященные памятным датам, новости проекта, факты и новости по теме освоения космоса и космического туризма, новости развития технологий, отсылки к историческому и культурному контексту освоения космоса (художественной литературе, кино на эту тему), малоизвестным широкой аудитории научным явлениям (например, эффекте Соляриса). Отдельную серию составляют посты, посвященные женщинам-космонавтам.

В постах могут публиковаться акварельные наброски картин Марины Федоровой и цитаты из ее размышлений, интерпретаций собственных произведений, например:

«Я старалась подчеркнуть необходимость обновлений, в которых нуждается современный мир, так как всё меняется, и мы не можем стоять на месте. Молодое поколение нуждается в новом собирательном образе Родины: раньше его создавали советские художники — сегодня создают современные», — резюмирует Марина Фёдорова [@Cosmodreams_art 2020a].

«В моих работах женщина — это символ чистоты и истинной гармонии, идеального мироустройства, а космос — дивный новый мир, красота которого завораживает и вдохновляет», — поясняет Марина Фёдорова [@Cosmodreams_art 2020b].

Первые посты появляются в феврале 2020 г.; в них сообщается о сентябрьской выставке. Однако аккаунт в Instagram, возможно, созданный как способ ее продвижения, становится самостоятельным проектом, аудитория которого потенциально придет на следующий показ экспозиции. Таким образом, иммерсивный (погружающий во вселенную проекта), интерактивный (вовлекающий аудиторию в просмотр картин с использованием приложения, взаимодействия в социальных сетях), кроссплатформенный характер «Cosmodreams» позволяет художественному проекту работать и по окончании офлайн-взаимодействия. Более того, по завершении выставки сама выставка становится одним из расширений «Cosmodreams». Увеличению аудитории способствуют сочетание традиционного искусства и новых технологий, а также размещение контента на русском и английском языках на сайте (cosmodreams.com, cosmodreams.com/en) и в социальных сетях.

Чтобы проследить, какие темы и нарративы находят отражение в проекте Марины Федоровой, и определить, каким в нем предстает космос, мы остановимся на описании выставки, медиаматериалах проекта и подробнее рассмотрим его сайт.

Описание проекта на сайте музея выглядит следующим образом:

Музей Эрарта представил выставку Марины Федоровой — размышления о космосе и его вторжении в земной мир гламура

⁹ Приведены данные на 24 июля 2021 г.

¹⁰ Приведены данные на 24 июля 2021 г.

- Легко узнаваемый стиль, вдохновленный журналами 90-х, голливудскими фильмами и трендами Instagram
- Хрупкие, но бесстрашные героини, испытывающие детское доверие к космосу
- Дополненная реальность, воплощающая мечты о невесомости [Федорова 2020b].

Таким образом, описание предлагает нам три ключевые точки для рассмотрения содержания: эстетико-визуальную (проект следует «трендам Instagram»), нарративную («хрупкие, но бесстрашные героини») и форматную («дополненная реальность»). Если формат проекта мы рассмотрели выше, то на его визуальной и нарративной составляющих мы остановимся далее.

Возрастающая роль визуальной эстетики сегодня отмечается как в исследовательском дискурсе, так и в дискурсе общественных дискуссий. Известный исследователь медиа- и визуальной культуры Лев Манович обозначает традицию, устоявшуюся среди пользователей социальных сетей, следующим образом: «...если Google — сервис поиска информации, Twitter — для обмена новостями и ссылками, Facebook — для социальной коммуникации и Flickr — для хранения изображений, Instagram — для *эстетической визуальной коммуникации*» (курсив автора) [Manovich 2017: 41]. Музей «ЗОЯ», отмеченный журналистами издания «The Village» как «место казни Космодемьянской и идеальный фон для фэшн-съемки» [Рузманова, Поляков 2020], стал предметом обсуждений в социальных сетях и СМИ [Лабутина 2020] в значительной степени благодаря своему соответствию современным тенденциям эстетизации пространств согласно трендам Instagram. Таким образом, дискуссия, возникающая вокруг проблемы, обозначаемой нами как «эстетизация памяти» [Рузманова 2020], становится логическим следствием обсуждений «встраивания» мест памяти и травмы в современный визуальный дискурс. В качестве примера такой дискуссии можно привести обсуждение проекта Yolocaust (yolocaust.de). Однако если в ситуации с Yolocaust обсуждения касались в первую очередь уместности практик селфи и веселых групповых снимков на фоне Мемориала жертвам Холокоста в Берлине, то в обсуждении «ЗОИ», как представляется, речь заходит уже о возможности «эстетизации памяти» и использовании мемориальных сооружений, выполненных в «эстетике Instagram» (в данном случае — однотонные гладкие поверхности стен музея, окна в пол, обилие воздуха — свободного пространства), в качестве локаций для модных фотосессий.

Сюжеты Марины Федоровой, в свою очередь, не вызывают ни этических, ни эстетических противоречий. Они соответствуют «трендам Instagram» в выборе цветовой гаммы (цвета гармонируют друг с другом, цветовая палитра серий «Патриотизм», «Жизнь на Земле» и «Жизнь в Космосе» за редким исключением строится на оттенках красного, синего и белого), лаконичности сюжета (не более одного активного объекта; изображение «фрагментов реальности» — обуви, чемодана, кофе, телефона на столе и т. д.) и имитации естественности в построении кадра (например, девушка в рубашке с чашкой смотрит на старт ракеты, повернувшись спиной к зрителю, что претендует на «вырванность из контекста», напоминает кадр реальной жизни). Таким обра-

зом, очевидно, «эстетизация памяти» в соответствии с «трендами Instagram» становится непротиворечивой в случае общей «позитивной» тональности дискурса. История освоения космоса представляет собой историю успеха с отсутствием в повестке и космическом нарративе дискурса травмы.

Сайт проекта состоит из нескольких разделов (видео, галерея, AR), где галерея включает «живые картины», скульптуру и «арт-кластеры» со следующими заголовками: «Патриотизм», «Жизнь на Земле», «Жизнь в Космосе», «Антиутопия», «Наследие» и «Открытый космос». В то время как первые три кластера представляют рефлексию на тему трансформации процессов человеческой жизни, вызванных развитием технологий («Жизнь на Земле») и освоением космоса («Патриотизм», «Жизнь в Космосе»), вторые три отвечают за осмысление этих процессов. В «Антиутопии» раскрываются сюжеты, связанные с влиянием человека на окружающую среду, в «Наследии» речь идет о ценностях человечества, а «Открытый космос» посвящен фантазии на тему «человек и Вселенная» и представляет абстрактные сюжеты. По «космическому музею» можно совершить виртуальный тур 360° [Марина Федорова и Black VR 2020]. Так, Федорова содержательно встраивает космос в более широкий контекст развития технологий и взаимодействия с ними. Важность этих тем она сама подчеркивает в интервью [Остожьева 2020].

Среди героев проекта Федоровой преобладают молодые женщины. В социальных сетях ее картины сопровождают заметки о женщинах-космонавтах Валентине Терешковой, Светлане Савицкой, Елене Серовой, Елене Кондаковой, Анне Кикиной. Кураторы выставки «Cosmodreams» на сайте Эрарты выделяют три типа героинь, изображаемых Федоровой:

- «типичные для автора гламурно-трагические красавицы, которые переселяются в космическое пространство в вечерних платьях и на высоких каблуках»;
- напоминающие «повзрослевшую Алису Селезневу, чьи инаковость и правильность были предметом восхищения и подражания для поколения, выросшего на книгах Кира Булычева и фильмах по их сюжетам»;
- «обитающие в сновидческом пространстве космоса без скафандра: наслаждаясь свободой полета, они открывают для себя иные миры без сопротивления со стороны реальности» [Федорова 2020b].

Таким образом, выбор женщины в качестве героини сюжетов картин Марины Федоровой соответствует общекультурному тренду, направленному на обсуждение вопросов феминности и роли женщин в процессах, ключевыми действующими лицами которых традиционно были мужчины. На это косвенно указывает сама художница, к примеру, комментируя работу «Икар»: «Почему Икаром должен быть мужчина?» [Painting 2020]. «Женскую оптику» отметили в обзоре выставки: «...художница не эксплуатирует тему плакатной доблести и великих свершений, а демонстрирует глубокую рефлексию через призму женского взгляда» [Воронцов 2020]. Однако включение женских образов продолжает происходить в дискурсе «красоты» и «гармонии», что скорее отражает традиционный взгляд на женских персонажей, даже если они выводятся на передний план визуальных нарративов.

Несмотря на то что художница называет мотив колонизации Луны и иных планет основным сюжетом своих картин, облики героинь — элегантные платья, праздничный образ — соответствуют предположениям Барбары Брауни о

возможных тенденциях в развитии космической моды для космических путешественников и путешественниц: «Путешественники наверняка захотят подчеркнуть свою индивидуальность и внешне отличаться от членов экипажа или профессиональных космонавтов. Такие социальные ритуалы на борту коммерческих космических кораблей предполагают возможность выбрать нестандартную одежду, предназначенную специально для космических полетов. Кроме того, стремление космических туристов к роскоши, необычности и новизне, которое проявляется уже в их решении отправиться в космическое путешествие, может отразиться и на их предпочтениях в одежде» [Брауни 2020: 14].

Среди культурных «соседей» по сюжету путешествия в космос можно назвать знаменитую инсталляцию Ильи Кабакова «Человек, улетевший в космос из своей комнаты» (1985)¹¹, с той разницей, что если для советского человека космос представлял абстрактную идею побега¹², безвозвратного путешествия, то некоторые героини Марины Федоровой выглядят так, будто полет в космос — лишь одно из их многочисленных путешествий, несмотря на повторяющийся мотив «ностальгии по родной планете» [Жизнь в Космосе 2020], описывающий этот тематический блок. Таким образом, изображение героинь, навсегда покинувших Землю [Там же], в определенной степени основано на реальных современных тенденциях в освоении космоса — наступающей эре космического туризма.

Важным сюжетом проекта становится ностальгия по советским достижениям в космосе. Приведем полностью цитату, в которой художница описывает идею проекта «Cosmodreams»:

Интервьюер: То есть основная идея, если ее формулировать, это космос? Или это Советский Союз? Или это Советский Союз и космос? Как бы вы выразили идею выставки?

Марина Федорова: Конечно, это мои фантазии на тему космоса. Здесь нет ничего из science art, я не проводила никаких исследований. Здесь абсолютно только мое впечатление, мои фантазии и мысли, детские мечты о космосе. Я представила себе мир, «...» как в шестидесятых пошло вот это развитие, мы вступили первыми в космос, мы начали это развитие, но потом исторически у нас произошел какой-то провал в связи с разными обстоятельствами, а в моей фантазии — если бы этого не произошло? Если бы мы двинулись дальше? Если бы мы действительно были бы на Луне? [Федорова 2020a].

Далее художница размышляет о том, что на Луне можно было бы построить музей, который соединил бы две цели: показал представления землян о космосе и земную культуру — посетителям с других планет.

¹¹ В рассматриваемый период инсталляция была представлена в рамках выставок «Утопия и реальность. Эль Лисицкий, Илья и Эмилия Кабаковы» (Государственный Эрмитаж, 28 июня — 25 августа 2013 г., Санкт-Петербург) и «Илья и Эмилия Кабаковы. В будущее возьмут не всех» (Третьяковская галерея совместно с галереей Тейт Модерн и Государственным Эрмитажем, 7 сентября 2018 г. — 13 января 2019 г., Москва).

¹² Об эскапистском представлении путешествия в космос пишет Светлана Бойм, приводя анекдот: «Армянское радио спрашивает: “Почему Советский Союз не отправляет космонавтов на Луну”? Ответ: “Есть опасения, что они эмигрируют”» [Boym 2001: 94].

На память о космических достижениях советской эпохи, вызывающих ностальгию вне зависимости от того, застали ли зрители картин эпоху освоения космоса или его культ, наслаиваются современные тенденции туристического освоения космоса и его «сувениризации». Современные подходы к визуализации и эстетизации становятся формальной оболочкой разнообразных сюжетов и дискурсов, которые находят воплощение в работах Федоровой, не вступая во внутреннее противоречие. Описание одной из картин серии «Cosmodreams» гласит:

Героиня картины «Космическая стирка», как новая Белоснежка, в ожидании космических гномов, стирает и развешивает скафандры. Автор намекает на то, что девушки иногда устают геройствовать: они снимают с себя «доспехи» и устремляются мыслями в лунную даль, испытывают недоумение и трепет перед случайно найденными артефактами советской эпохи — монументами, которые могли бы быть воздвигнуты на Луне на заре освоения космоса человечеством [Патриотизм 2020].

Визуальный и смысловой эффект культурных напластований в космическом сюжете можно выразить именно этими словами — «недоумение и трепет», однако включение темы освоения космоса в контекст развития технологий и окружающей среды происходит в соответствии с тенденциями современного космического искусства, отмеченными в начале статьи.

Отдельно стоит отметить, что в описании проекта проговаривается и роль художника в процессе осмысления космоса. Согласно авторской концепции, художник не рефлексировывает, не осмысляет и не трансформирует образ космоса и космического, а «сопровождает» космические процессы, как это было принято в советской модели (см., например: [Boczkowska 2016: 229]). Об этом говорится в описании представленной в рамках проекта серии картин «Патриотизм»: «Молодое поколение нуждается в новом собирательном образе Родины: когда-то его создавали советские художники — сегодня создают современные» [Патриотизм 2020]. Таким образом, проект «Cosmodreams» можно сравнить с эклектичной мозаикой, сочетающей ностальгические мотивы и советскую символику с современными технологиями и стратегиями коммуникации. Построенный на фантазии, он замыкается в ней же и не стимулирует рефлексию с помощью изобразительных или технологических механизмов. Проект не делает ожидаемый шаг в сторону science art — технологии VR и AR используются командой «Cosmodreams» для развлечения.

Одновременно с этим сказать, что наука и искусство не соприкасаются в процессе освоения космоса в современном российском искусстве, нельзя — примером такого взаимодействия может служить выставка Ростана Тавасиева «Проектирование планетарных туманностей», прошедшая в галерее «Электрозавод» (Москва) с 1 по 8 июля 2020 г. В основе проекта — научно спроектированная технология лепки из планетарных туманностей («очень красивые облака газа раскаленного, медленно остывающего, сброшенные умирающей звездой» [Третьяковская галерея 2020]). Для создания проекта Тавасиев консультировался с российским астрофизиком Сергеем Поповым [Дьяконов 2020]. Однако выставка проходит на площадке, не привлекающей большое количество зрителей. При попытке критического взгляда на нее вновь возникают ностальгическая интонация и отсылки к эстетике ретрофутуризма:

Скульптуры и картины на выставке «Проектирование планетарных туманностей» имеют ностальгический вид учебных пособий из школьных кабинетов физики, химии и биологии. Пластилин старательно, но без лишней полировки покрывает проволочные скелеты [Дьяконов 2020].

Подводя итог нашим наблюдениям, стоит отметить следующие черты современных временных выставок самых посещаемых художественных музеев Москвы и Санкт-Петербурга, посвященных репрезентации космоса. Представляется, что элементы репрезентации космического, описанные Вячеславом Геровичем и Светланой Бойм, в 2010-е годы продолжают, как минимум на примере художественных выставок, развиваться в нескольких направлениях. Представление об отсутствии вариативности в стратегиях репрезентации космоса, свойственное советской эпохе, и представление о космосе как абсолютном благе, идеальной фантазии, становится отправной точкой для выставок, обозначенных нами как «ностальгические» и «аналитические». Целью «аналитических» выставок становится попытка установить связь между историческими периодами освоения космоса и представить «свежий взгляд» художников и кураторов на тему. Выставки преследуют цель связать космическое прошлое с настоящим, представить преемственность космических идей и процессов, однако в немногочисленных критических отзывах эти выставки могут быть описаны как эклектичные и отличающиеся фрагментарностью экспозиционных сюжетов. Представляется также, что количество «реалистических» проектов в рамках не только художественных музеев, но и других площадок, будет расти в связи с развитием космического туризма — так, на желание «снимать космический фильм не на Земле, а по-честному в космосе» указывают создатели проекта «Вызов» [Для съемок 2021].

Для выставочного проекта «Cosmodreams» с его разнообразием тем, форматов взаимодействия со зрителем (посетителем, пользователем), вовлеченностью в современную культурную и новостную повестку (что особенно ярко проявляется в сходстве замыслов проектов «Cosmodreams» и «Вызов») характерны фантазии о том, как бы героини ощущали себя в космосе. В приведенной нами классификации этот проект можно разместить между «ностальгическим» и «аналитическим» типами, однако со значительной долей элементов фикшн-фантазийности. Так, в проекте «Cosmodreams» артикулируется попытка переосмыслить образ главного героя (героини) космических нарративов, однако попытки связать космические фантазии с советским прошлым космической программы демонстрируют скорее ностальгические интенции. Подтверждая наблюдения Асифа Сиддики о постсоветских мемуарах участников советской космической программы, о проекте «Cosmodreams» будет справедливым заключить: «Мемуары репрезентируют новую растущую силу политики памяти о советской космической программе, той, что поймана меж ностальгией по воображаемому прошлому и надеждой на невозможное будущее» [Siddiqi 2005: 108]. Мифологичность советских космонавтов трансформировалась в колонизацию Луны, перешагнув этап «космической реальности».

Источники

- Васильева 2016 — *Васильева Ж.* Небо со стразами. «Русский космос» — в Мультимедиа Арт Музее // Российская газета. 2016. 25 мая. URL: <https://rg.ru/2016/05/25/v-multimedia-art-muzee-otkrylas-vystavka-russkij-kosmos.html>.
- Васянин 2014 — *Васянин А.* К полету готовы // Российская газета. 2014. 11 апр. URL: <https://rg.ru/2014/04/11/poletu.html>.
- Воронцов 2020 — *Воронцов И.* Масло и pixel: science и digital art покоряют музеи Петербурга // Деловой Петербург. 2020. 15 сент. URL: https://www.dp.ru/a/2020/09/14/Holst_maslo_pixel.
- Выставка 2011 — Выставка «В память о будущем» // Музей современного искусства Эрарта. 2011. URL: https://www.erarta.com/ru/calendar/exhibitions/detail/0a999cfa-45e6-11e2-a218-8920284aa333/?sphrase_id=36627.
- Выставка 2015 — «Память Земли». Выставка Вадима Комиссарова // Музей современного искусства Эрарта. 2015. URL: <https://www.erarta.com/ru/calendar/exhibitions/detail/6e17919f-f573-11e4-9b68-8920284aa333>.
- Главную роль 2020 — Главную роль в фильме, который снимут на МКС, сыграет женщина // Роскосмос. 2020. 2 нояб. URL: <https://www.roscosmos.ru/29518/>.
- Гуськов 2014 — *Гуськов С.* Не про космос // Ведомости. 2014. 10 апр. URL: <https://www.vedomosti.ru/newspaper/articles/2014/04/10/ne-pro-kosmos>.
- Для съемок 2021 — Для съемок проекта в космосе из 3000 заявок в финал отобраны 20 // Роскосмос. 2021. 9 мар. URL: <https://www.roscosmos.ru/30243>.
- Дьяконов 2016 — *Дьяконов В.* Чаще только звезды // Коммерсантъ. 2016. 20 мая. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2990666>.
- Дьяконов 2020 — *Дьяконов В.* Космос открыт для зайца // Artterritory. 2020. 9 июля. URL: https://artterritory.com/ru/vizualnoe_iskusstvo/recenzii/24984-kosmos_otkryt_dlja_zaica.
- Живопись 2021 — Живопись Марины Федоровой на Glex 2021 // Cosmodreams. [2021]. URL: <https://cosmodreams.com/expo/news/glex2021.html>.
- Жизнь в Космосе 2020 — Жизнь в Космосе // Cosmodreams. 2020. URL: <https://cosmodreams.com/gallery/art-clusters/zhizn-v-kosmose.html>.
- К полету готов 2014a — К полету готов? // Московский музей современного искусства. 2014. URL: http://www.mmoma.ru/exhibitions/tverskoy9/k_poletu_gotov.
- К полету готов 2014b — К полету готов? // TimeOut. 2014. URL: <https://www.timeout.ru/msk/artwork/41684>.
- Кабанова 2016 — *Кабанова О.* Аппарат, на котором спустился на землю Юрий Гагарин, показывают в Мультимедиа арт музее // Ведомости. 2016. 18 мая. URL: <https://www.vedomosti.ru/lifestyle/articles/2016/05/19/641518-apparat-kotorom-spustilsya-zemlyu-yurii-gagarin-pokazivayut-multimedia-art-muzee>.
- Коробейникова 2016 — *Коробейникова К.* В Доме фотографии запустили выставку к юбилею первого полета // Московский комсомолец. 2016. 23 мая. URL: <https://www.mk.ru/culture/2016/05/23/v-dome-fotografii-zapustili-vystavku-k-yubileyu-pervogo-poleta.html>.
- КОС20МОС21 2021 — КОС20МОС21 и весна: обновленная экспозиция в павильонах // Парк «Зарядье». 2021. 5 мар. URL: zaryadyepark.ru/news/kos20mos21-i-vesna-obnovlennaya-ekspozitsiya-v-pavilonakh.
- Кулько 2021 — *Кулько Д.* Участники первого научно-просветительского проекта «Вызов» отрабатывают любые нештатные ситуации // Первый канал. 2021. 19 июня. URL: https://www.1tv.ru/news/2021-06-19/408405-uchastniki_pervogo_nauchno_prosvetitelskogo_proekta_vyzov_otrabatyvayut_lyubye_neshtatnye_situatsii.
- Курдюкова 2014 — *Курдюкова Д.* Как соберется, прилетайте // Независимая газета. 2014. 21 апр. URL: https://www.ng.ru/culture/2014-04-21/10_museum.html.

- Лабутина 2020 — Лабутина Д. «Мы не для этого строили»: почему фото на фоне музея вызвали скандал // Газета.ру. 2020. 14 нояб. URL: https://www.gazeta.ru/lifestyle/style/2020/11/a_13360027.shtml?updated.
- Лоскутов 2021 — Дмитрий Лоскутов: туристы летают в космос за положительными эмоциями // РИА Новости. 2021. 6 апр. URL: <https://ria.ru/20210406/kosmos-1604319420.html>.
- Марина Федорова и Black VR 2020 — Марина Федорова и Black VR в грандиозном виртуальном арт-проекте — Cosmodreams // Black VR. 2020. 30 сент. URL: <https://blackvr.org/tpost/t4iiza6one-marina-fedorova-i-black-vr-v-grandioznom>.
- Мечта о космосе 2017 — Мечта о космосе // Манеж. 2017. URL: <http://moscowmanege.ru/mechta-o-kosmose>.
- Мискарян 2014 — Мискарян К. Четыре самые интересные выставки этой недели // The Art Newspaper Russia. 2014. 18 апр. URL: <http://www.theartnewspaper.ru/posts/549>.
- ММОМА 2014 — Пресс-релиз выставки «К полету готов? Трансформация образов космонавта и космоса в работах художников XXI века. [Материал предоставлен пресс-службой Московского музея современного искусства].
- Мотор 2021 — Мотор в иллюминаторе! Как в космосе будут снимать кино // Радио «Комсомольская правда». 2021. 19 мар. URL: <https://radiokp.ru/podcast/temy-dnya/346480>.
- Мусвик 2016 — Мусвик В. Русский космос. С небес на землю // The Art Newspaper Russia. 2016. 16 мая. URL: <http://www.theartnewspaper.ru/posts/3026/>.
- Невесомость 2013 — «Невесомость». Специальный проект в рамках 5 Московской биеннале современного искусства. 2013. URL: <http://moscowmanege.ru/nevesomost/>.
- Общественное мнение 2014 — Общественное мнение — 2014. М.: Левада-Центр, 2015.
- Общественное мнение 2015 — Общественное мнение — 2015. М.: Левада-Центр, 2016.
- Общественное мнение 2016 — Общественное мнение — 2016. М.: Левада-Центр, 2017.
- Общественное мнение 2017 — Общественное мнение — 2017. М.: Левада-Центр, 2018.
- Общественное мнение 2018 — Общественное мнение — 2018. М.: Левада-Центр, 2019.
- Остожьева 2020 — Остожьева Е. Идеальные истории Марины Федоровой // WhereRu. 2020. 22 сент. URL: <https://where.ru/interview/8677/>.
- Патриотизм 2020 — Патриотизм // Cosmodreams. 2020. URL: <https://cosmodreams.com/gallery/art-clusters/patriotism.html>.
- Попова 2014 — Попова А. В ММСИ на Тверском бульваре открылась выставка «К полету готов?» // РБК. 2014. 15 апр. URL: <https://style.rbc.ru/impressions/57163a739a79472acdb35b58>.
- Проект Cosmodreams 2021 — Проект Cosmodreams представляет эксклюзивную версию арт-видео «Космическая Арт-Одиссея» // Press Release. 2021. 2 апр. URL: http://www.press-release.ru/branches/travel/proekt_cosmodreams_predstavlyaet_eksklyuzivnuyu_versiyu_art_video_kosmicheskaya_art_odiseya_02_04_2021_12_26.
- Пушкинский музей 2018 — Пушкинский музей снял экскурсию и отправил в космос // Вести.ру. 2018. 14 апр. URL: <https://www.vesti.ru/article/1452645>.
- Роскосмос 2017 — Роскосмос. В Москве прошла выставка «Мечта о космосе» // Роскосмос. 2017. URL: <https://www.roscosmos.ru/23544/>.
- Роскосмос 2020 — «Роскосмос» решил оформить как товарный знак фразу Гагарина «Поехали!» // Интерфакс. 2020. 13 нояб. URL: <https://www.interfax.ru/russia/736983>.
- Рузманова, Поляков 2020 — Рузманова Ю., Поляков И. «Зоя»: Самый красивый музей Московской области: Место казни Космодемьянской и идеальный фон для фэшн-съемки // The Village. 2020. 12 нояб. URL: <https://www.the-village.ru/city/news-new-place/muzey-zoi-kosmodemyanskoy>.
- Рузманова 2020 — Рузманова Ю. О чем нам говорит спор вокруг текста про музей «Зоя» // The Village. 2020. 17 нояб. URL: <https://www.the-village.ru/city/biz-comments/kommenty>.

antropologov-o-zoe?fbclid=IwAR1T3eeLE69qQ0xiaZCU9YG8XmjiO9Dp4xug98N17LHg
bEjOhYhdFIOYcZQ.

Русский космос 2016 — Русский космос // АртГид. 2016. URL: <https://artguide.com/events/11083>.

Рязанский 2019 — Сергей Рязанский. Земля в иллюминаторе // Музей современного искусства Эрарта. 2019. URL: <https://www.erarta.com/ru/calendar/exhibitions/detail/271119>.

Симакова 2016 — *Симакова М.* Безопасный космизм // Colta.ru. 2016. 11 мая. URL: <https://www.colta.ru/articles/art/11024-bezopasnyy-kosmizm>.

Смолев 2020 — *Смолев Д.* Рейтинг российских музеев — 2020: когда музеи были офлайн-новыми // The Art Newspaper Russia. 2020. 29 апр. URL: <https://www.theartnewspaper.ru/posts/8055>.

Совместный проект 2021 — Совместный проект Cosmodreams и Почты России ко Дню космонавтики в Петербургском Планетарии // Приозерские ведомости. 2021. 5 апр. URL: <https://priezorskvedomosti.ru/2021/04/05/совместный-проект-cosmodreams-и-почты-россии-ко>.

Соколова 2016 — *Соколова Н.* Выставки мая: советские плакаты, путешествие по Африке и русский космос // Российская газета. 2016. 1 мая. URL: <https://rg.ru/2016/05/01/reg-cfo/vystavki-maia-sovetskie-plakaty-puteshestvie-po-afrike-i-russkij-kosmos.html/>.

Соловьев 2014 — *Соловьев С.* Каким он парнем был // Новые известия. 2014. 15 апр. URL: <https://newizv.ru/news/culture/15-04-2014/200171-kakim-on-parnem-byl>.

Сохарева 2014 — *Сохарева Т.* Искусство, ты просто космос // Газета.ру. 2014. 12 апр. URL: https://www.gazeta.ru/culture/2014/04/12/a_5990205.shtml.

Стать звездой 2020 — Стать звездой. Отправиться к звездам // Роскосмос. 2020. 3 нояб. URL: <https://www.roscosmos.ru/29525>.

Съемки 2020 — Съемки фильма в космосе: хотите стать исполнительницей главной роли? // Первый канал. 2020. 16 окт. URL: <https://www.1tv.ru/shows/kosmos/polet-v-kosmos-kasting>.

Третьяковская галерея 2020 — Третьяковская галерея — online: Ростан Тавасиев и Игорь Волков о «Космосе»: [Видеоролик] // YouTube. 2020. 8 мая. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=XgwhywZBktw>.

Федорова 2020a — Марина Федорова — о проекте Cosmodreams, ностальгии по СССР, современному искусству и AR в нем: [Видеоролик] // YouTube.com. 17 сент. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=RTuydouPRxk>.

Федорова 2020b — Марина Федорова. Cosmodreams // Музей современного искусства Эрарта. 2020. URL: <https://www.erarta.com/ru/calendar/exhibitions/detail/02072002>.

Фильм 2021 — Фильм «Вызов»: итоги медкомиссии // Роскосмос. 2021. 13 мая. URL: <https://www.roscosmos.ru/31044>.

Шестакова 2014 — *Шестакова А.* «К полету готов!» в Московском музее современного искусства // Коммерсантъ. 2014. 15 апр. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2453220>.

Art&More 2016 — Art & More: выставочный проект «Русский космос» в МАММ // Posta-Magazine. 2016. 13 апр. URL: <https://posta-magazine.ru/article/exhibition-russian-space-in-mamm/>.

Cosmodreams_art 2020a — @Cosmodreams_art // Instagram.com. 2020. 16 ноября. URL: <https://www.instagram.com/p/CHpjO0wDz5i>.

Cosmodreams_art 2020b — @Cosmodreams_art // Instagram.com. 2020. 13 нояб. URL: <https://www.instagram.com/p/CHhx7NVsDeV>.

Painting 2020 — Painting «Икар»: [Видеоролик] // YouTube.com. 2020. 20 окт. URL: https://www.youtube.com/watch?v=_NG_5ken3EE.

Литература

- Брауни 2020 — *Брауни Б.* Космические одежды: мода в невесомости / Пер. с англ. М.: Нов. лит. обозрение, 2020.
- Денк, фон Тюлен 2019 — *Денк Ф., фон Тюлен С.* Der Klang der Familie: Берлин, техно и падение Стены / Пер. с нем. М.: Шум, 2019.
- Мизиано 2015 — *Мизиано В.* Пять лекций о кураторстве. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
- Blatchford, Sidlina 2015 — *Blatchford I., Sidlina N.* The Cosmonauts challenge // Science Museum Group Journal. Vol. 4. No. 4. URL: <http://journal.sciencemuseum.ac.uk/browse/issue-04/the-cosmonauts-challenge>.
- Boczkowska 2013 — *Boczkowska K. A.* American and Russian voices from Outer Space: Constructing the unknown in popular space art // The International Journal of the Image. Vol. 3. No. 2. 2013. P. 33–41.
- Boczkowska 2016 — *Boczkowska K.* The impact of American and Russian cosmism on the representation of space exploration in 20th century American and Soviet space art. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2016.
- Boym 2001 — *Boym S.* Kosmos: Remembrances of the future // Boym S. Kosmos: A portrait of the Russian space age / Ed. by A. Bartos, S. Boym. New York: Princeton Architectural Press, 2001. P. 82–99.
- Gerovitch 2008 — *Gerovitch S.* Creating memories: Myth, identity, and culture in the Russian space age // Remembering the space age / Ed. by S. J. Dick. Washington, DC: National Aeronautics and Space Administration, Office of External Relations, History Division, 2008. P. 203–236.
- Gerovitch 2011 — *Gerovitch S.* “Why are we telling lies?”: The creation of Soviet space history myths // The Russian Review. Vol. 70. No. 3. 2011. P. 460–484.
- Hartmann 1990 — *Hartmann W. K.* Beginnings // In the stream of stars: The Soviet/ American space art book / Ed. by W. K. Hartmann et al. New York: Workman Pub, 1990. P. 12–23.
- Koshkina 2018 — *Koshkina V.* From the space program to Soviet video art: The film experiments of Bulat Galeev // Russian Literature. Vol. 96–98. 2018. P. 195–220.
- Lee, Wohn 2008 — *Lee S., Wohn K.* The media-art exhibition “TenYearsAfter”_v4.0_Outter-Space // Leonardo. Vol. 41. No. 5. 2008. P. 454–459.
- Lewis 2005 — *Lewis C. S.* The birth of Soviet space museums: Creating the earthbound experience during the golden years of the Soviet space programme, 1957–68 // Showcasing Space / Ed. by M. Collins, D. Millard. London: Science Museum, 2005. P. 142–158.
- Malina 1991 — *Malina R. F.* In defence of space art: The role of the artist in space exploration // International Astronomical Union Colloquium. Vol. 112. 1991. P. 145–152.
- Manovich 2017 — *Manovich L.* Instagram and contemporary image // Manovich. 2017. URL: <http://manovich.net/index.php/projects/instagram-and-contemporary-image>.
- McCray 2020 — *McCray P.* Making art work: How Cold War engineers and artists forged a new creative culture. Cambridge, MA; London: The MIT Press, 2020.
- Millard 2016 — *Millard D.* Cosmonauts: Birth of an exhibition // Science Museum Group Journal. Vol. 5. No. 5. URL: <http://journal.sciencemuseum.ac.uk/browse/issue-05/cosmonauts>.
- Mütter 2018 — *Mütter B.* Per media ad astra? Outer space in West Germany’s Media, 1957–87 // Imagining Outer Space: European astroculture in the twentieth century / Ed. by A. C. T. Geppert. London: Palgrave Macmillan UK, 2018. P. 165–186.
- Osaka 2004 — *Osaka T.* Art in the space age: Exploring the relationship between Outer Space and Earth Space // Leonardo. Vol. 37. No. 4. 2006. P. 273–276.
- Siddiqi 2005 — *Siddiqi A. A.* Privatising memory: The Soviet space programme through museums and memoirs // Showcasing space / Ed. by M. Collins, D. Millard. London: Science Museum, 2005. P. 98–115.

- Triscott 2016 — *Triscott N.* Transmissions from the noosphere: Contemporary art and outer space // *The Palgrave handbook of society, culture and outer space* / Ed. by P. Dickens, J. S. Ormrod. New York: Palgrave Macmillan, 2016. P. 414–444.
- Turkina 2021 — *Turkina O.* Dreams of the Earth and Sky // *Leonardo*. Vol. 54. No. 1. 2021. P. 133–146.
- Williams 2012 — *Williams M. F.* Reimagining NASA: A cultural and visual analysis of the U. S. space program // *Journal of Business and Technical Communication*. Vol. 26. No. 3. 2012. P. 368–389.
- Wilson 2002 — *Wilson S.* Information arts: Intersections of art, science, and technology. Cambridge; London: MIT Press, 2002.
- Yurchak 1999 — *Yurchak A.* Gagarin and the rave kids: Transforming power, identity, and aesthetics in post-Soviet nightlife // *Consuming Russia: Popular culture, sex, and society since Gorbachev* / Ed. by A. M. Barker. Durham, NC: Duke Univ. Press, 1999. P. 76–109.

References

- Blatchford, I., & Sidlina, N. (2015). The *Cosmonauts* challenge. *Science Museum Group Journal*, 4(4). <http://journal.sciencemuseum.ac.uk/browse/issue-04/the-cosmonauts-challenge>.
- Boczkowska, K. A. (2013). American and Russian voices from Outer Space: Constructing the unknown in popular space art. *The International Journal of the Image*, 3(2), 33–41.
- Boczkowska, K. (2016). *The impact of American and Russian cosmism on the representation of space exploration in 20th century American and Soviet space art*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Boym, S. (2001). Kosmos: Remembrances of the future. In A. Bartos, & S. Boym (Eds.). *Kosmos: A portrait of the Russian space age* (pp. 82–99). Princeton Architectural Press.
- Brownie, B. (2019). *Spacewear: Weightlessness and the final frontier of fashion*. Bloomsbury.
- Denk, F., & von Thülen, S. (2012). *Der Klang Der Familie: Berlin, Techno und die Wende*. Suhrkamp. (In German).
- Gerovitch, S. (2008). Creating memories: Myth, identity, and culture in the Russian space age. In S. J. Dick (Ed.). *Remembering the space age* (pp. 203–236). National Aeronautics and Space Administration, Office of External Relations, History Division.
- Gerovitch, S. (2011). “Why are we telling lies?”: The creation of Soviet space history myths. *The Russian Review*, 70(3), 460–484.
- Hartmann, W. K. (1990). Beginnings. In W. K. Hartmann et al. (Eds.). *In the stream of stars: The Soviet/American space art book* (pp. 12–23). Workman Pub.
- Koshkina, V. (2018). From the space program to Soviet video art: The film experiments of Bulat Galeev. *Russian Literature*, 96–98, 195–220.
- Lee, S., & Wohn, K. (2008). The media-art exhibition “TenYearsAfter”_v4.0_OuterSpace. *Leonardo*, 41(5), 454–459.
- Lewis, C. S. (2005). The birth of Soviet space museums: Creating the earthbound experience during the golden years of the Soviet space programme, 1957–68. In M. J. Collins (Ed.). *Showcasing space* (pp. 142–158). NMSI Trading.
- Malina, R. F. (1991). In defense of space art: The role of the artist in space exploration. *International Astronomical Union Colloquium*, 112, 145–152.
- Manovich, L. (2017). Instagram and contemporary image. *Manovich*. <http://manovich.net/index.php/projects/instagram-and-contemporary-image>.
- McCray, P. (2020). *Making art work: How Cold War engineers and artists forged a new creative culture*. The MIT Press.
- Millard, D. (2016). Cosmonauts: Birth of an exhibition. *Science Museum Group Journal*, 5(5). <http://journal.sciencemuseum.ac.uk/browse/issue-05/cosmonauts/>.

- Miziano, V. (2015). *Piat' lektsii o kuratorstve*. [Five lectures about curatorship]. Ad Marginem Press. (In Russian).
- Mütter, B. (2018). Per media ad astra? Outer Space in West Germany's media, 1957–87. In A. C. T. Geppert (Ed.). *Imagining Outer Space: European astroculture in the twentieth century* (pp. 165–186). Palgrave Macmillan UK.
- Osaka, T. (2004). Art in the space age: Exploring the relationship between Outer Space and Earth Space. *Leonardo*, 37(4), 273–276.
- Siddiqi, A. A. (2005). Privatising memory: The Soviet space programme through museums and memoirs. In M. J. Collins (Ed.). *Showcasing space* (pp. 98–115). NMSI Trading.
- Triscott, N. (2016). Transmissions from the noosphere: Contemporary art and outer space. In P. Dickens, & J. S. Ormrod (Eds.). *The Palgrave handbook of society, culture and outer space* (pp. 414–444). Palgrave Macmillan.
- Turkina, O. (2021). Dreams of the Earth and Sky. *Leonardo*, 54(1), 133–146.
- Williams, M. F. (2012). Reimagining NASA: A cultural and visual analysis of the U. S. space program. *Journal of Business and Technical Communication*, 26(3), 368–389.
- Wilson, S. (2002). *Information arts: Intersections of art, science, and technology*. MIT Press.
- Yurchak, A. (1999). Gagarin and the rave kids: Transforming power, identity, and aesthetics in post-Soviet nightlife. In A. M. Barker (Ed.). *Consuming Russia: Popular culture, sex, and society since Gorbachev* (pp. 76–109). Duke Univ. Press.

* * *

Информация об авторе

Анна Сергеевна Правдюк

магистр культурологии
аспирантка, Аспирантская школа
по искусству и дизайну, Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая,
д. 20
Тел.: +7 (495) 772-95-90
✉ apravdyuk@hse.ru

Information about the author

Anna S. Pravdyuk

Master of Arts
PhD Student, Doctoral School of Arts
and Design, National Research University
Higher School of Economics
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str., 20
Tel.: +7 (495) 772-95-90
✉ apravdyuk@hse.ru

Е. А. Кулиничева

ORCID: 0000-0002-1624-7783

✉ kulinichevak@gmail.com

*Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Россия, Москва)*

КОСМОС И ЕГО ПОКОРЕНИЕ КАК ИСТОЧНИК ИСТОРИЙ И ОБРАЗОВ ДЛЯ РОССИЙСКОЙ STREETWEAR-МОДЫ

Аннотация. Статья показывает современную российскую streetwear-моду и ее продукты (одежду и аксессуары) как особую сферу бытования образов космоса в земной повседневности, а также как один из медиумов, где может проявлять себя популярное знание о космосе и истории его покорения. Анализируются, какие герои и события оказываются наиболее популярными в этом поле культурного производства, как они изображаются и в какие контексты встраиваются. Автор сравнивает сложившуюся здесь иконографию космоса с советским каноном памяти и советской иконографией космонавтики. Как показывает проведенный анализ, российские бренды этого сегмента регулярно обращаются к истории освоения космоса как к источнику идей и образов для своих коллекций не только в даты юбилеев важнейших космических миссий. При этом круг наиболее популярных героев и событий оказывается довольно узким: это Юрий Гагарин, запуск первого искусственного спутника Земли и полет собак Белки и Стрелки. Другие исторические личности или космические проекты задействуются заметно реже. Сравнение с советской иконографией показывает одновременно воспроизводство части советского канона, его сокращение в одних аспектах и расширение в других. Появляются новые типы иконографии космоса, а типология источников вдохновения становится более разнообразной, в том числе за счет привлечения разных образцов советской материальной культуры, посвященной покорению космоса.

Ключевые слова: streetwear, мода, космос, Гагарин, спутник, публичная история, образы космоса, повседневность, визуальные исследования

Благодарности. Исследование выполнено в рамках проекта «Космос в медиакультуре: практики воображения и репрезентации» факультета коммуникаций, медиа и дизайна НИУ ВШЭ в 2020–2022 гг.

Для цитирования: Кулиничева Е. А. Космос и его покорение как источник историй и образов для российской streetwear-моды // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 261–280. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-261-280>.

Статья поступила в редакцию 8 мая 2021 г.

Принято к печати 14 июня 2021 г.

Shagi / Steps. Vol. 7. No. 4. 2021

Articles

E. A. Kulinicheva

ORCID: 0000-0002-1624-7783

✉ kulinichevak@gmail.com

National Research University

Higher School of Economics (Russia, Moscow)

SPACE EXPLORATION HISTORY AS A SOURCE OF STORIES AND IMAGES FOR RUSSIAN STREETWEAR FASHION

Abstract. The subject of this paper are printed clothing and accessories produced by Russian fashion brands known as streetwear brands in the 2010s — early 2020s and dedicated to space heroes such as Yuri Gagarin and to the history of space exploration. This paper conceptualizes streetwear fashion as a field where popular knowledge about space and the history of its exploration can be manifested and at the same time where such knowledge is popularized or even produced. The paper analyzes the iconography of space developed by Russian streetwear fashion: which heroes and events are the most popular in this field of cultural production, how they are depicted and in which contexts they are embedded. It also compares the iconography of space introduced in this field with the Soviet canon of memory about space exploration and with Soviet iconography of cosmonautics. As my analysis shows, Russian streetwear brands regularly refer to the history of space exploration as a source of ideas and images for their collections, and not only on anniversaries. At the same time, the circle of the most popular heroes and events is quite narrow: these are Yuri Gagarin, the launch of the first Sputnik, and the flight of the two Soviet space dogs, Belka and Strelka. Other people or projects are notably less popular. The transformation of the Soviet canon of commemorated space exploration history is also clearly seen. New types of space iconography appear, and the typology of sources of inspiration is becoming more diverse and includes different kinds of Soviet material culture dedicated to the conquest of space, such as architecture, sculpture and philately.

Keywords: streetwear, fashion, Gagarin, Sputnik, images of space, public history, visual studies, space race

Acknowledgements. The research was carried out within the project “Space in Media Culture: Practices of Imagination and Representation” of the Faculty of Communications, Media and Design, the Higher School of Economics in 2020–2022.

To cite this article: Kulinicheva, E. A. (2021). Space exploration history as a source of stories and images for Russian streetwear fashion. *Shagi / Steps*, 7(4), 261–280. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-261-280>.

Received May 8, 2021

Accepted June 14, 2021

Введение

В 2018 г. российский бренд «Кружок» и московский Музей космонавтики выпустили первую совместную коллекцию одежды, центральной темой которой стал запуск СССР первого искусственного спутника земли в 1957 г. Издание «Wonderzine» описывало ее так:

Молодой бренд «Кружок» вместе с Музеем космонавтики придумал дизайн для линейки вещей, которая призвана переосмыслить наследие истории космических полетов. Главным предметом в капсульной коллекции станет худи «Спутник 1», где в качестве принта использовали отрывки из технического описания спутника ПС-1. Также в коллаборации представлены сумки, шарф и футболки [Кружок 2018].

Эта коллекция — не единственный пример, когда российские бренды, работающие в индустрии моды, обращались к истории освоения космоса как к источнику идей и образов для своих коллекций. Задача этой статьи — включить моду и производимые этой индустрией продукты (одежду и аксессуары) в число объектов, заслуживающих внимания исследователей репрезентации космоса наряду с традиционно популярными у них монументальной и станковой живописью, журнальной иллюстрацией, открытками, лаковой миниатюрой или предметным дизайном. Это позволит расширить наши представления об иконографии советской и российской космонавтики, о бытовании образов космоса в земной повседневности.

Тема космоса и моды, безусловно, не является новой для социально-гуманитарных исследователей. Однако большинство существующих работ, посвященных этой проблематике, либо касаются технологических аспектов производства одежды для космоса или технологического обмена между индустриями космической и разных видов «гражданской» одежды [Брауни 2020; Кулиничева 2018; Херш 2015; Way 2017], либо посвящены так называемой моде эпохи космической гонки (space race fashion) [Baldaia 2008; Flint, Mears 2017; Vettel-Becker 2019]. Последние анализируют особое направление в подиумной моде и модной фотографии 1960-х годов Европы и США, которое

стало прямой реакцией дизайнеров, фотографов и модных журналов на начало освоения космоса.

В своем исследовании я предлагаю обратить внимание на моду 2010-х — начала 2020-х годов и на то, как она работает с историей освоения космоса, т. е. с прошлым, как с источником идей, образов и историй, в каких формах она предлагает эти истории современному покупателю или зрителю. Я также предлагаю включить моду в сферу внимания исследователей популярного знания о космосе и публичной истории. Мой тезис состоит в том, что модную одежду можно рассматривать как один из медиумов, где может проявлять себя популярное знание о космосе и истории его покорения. В то же время моду можно считать таким медиумом, который это знание не только проявляет, но и формирует, как предлагая потребителям одежды и читателям модных средств массовой коммуникации сами вещи, так и — через сопровождающие их тексты — определенный набор историй, конкретных героев и способы рассказа о них.

Более конкретно я фокусируюсь на категории брендов и направлении современной моды, которые принято определять термином *streetwear*. Наиболее распространенная русифицированная версия термина звучит как *стритвир*. Так называют особую категорию брендов, работа которых ассоциируется с производством определенных типов вещей (футболки, кроссовки, худи и т. д.) и определенными приемами дизайна — как техническими (например, печать на футболках или худи), так и креативными (например, производство социального высказывания или креативное использование образов, созданных другими художниками). Жанровые особенности этого сегмента моды, на которых я подробно остановлюсь ниже, делают его чрезвычайно интересным объектом для исследователя популярных представлений о космическом прошлом, существующих за пределами академического знания или научной популяризации в ее традиционных формах.

В связи с конкретным космическим сюжетом этот материал помогает ответить на следующие вопросы. Как сохраняется память о космосе в сегодняшней земной повседневности? Как и что вспоминают люди? Считают ли они покорение космоса в рамках космической гонки XX в. тем, что нужно, перефразируя Илью и Эмилию Кабаковых, брать с собой в будущее? Какие истории и образы из истории космонавтики они выбирают? Какие тенденции можно зафиксировать в эволюции этой иконографии? Какую картину популярных знаний о космосе это нам дает?

Кроме того, в случае с российским материалом также можно увидеть, как трансформируются советский канон памяти о покорении космоса и советская иконография космонавтики.

При отборе материала для анализа меня интересовали в первую очередь не абстрактные изображения ракет, космонавтов и планет, не поддающиеся идентификации, а конкретные узнаваемые образы, такие как улыбающийся Гагарин, или изображения, помеченные датами, названиями космических миссий и другими деталями, которые указывали бы на конкретные проекты. К сожалению, пандемия 2020–2021 гг. ограничила возможность проведения полевых исследований, включающих интервью и наблюдения. Хотя первоначально этнографическая часть входила в мои планы, в итоге я сосредоточилась только на исследовании иконографии космоса в коллекциях российских брендов категории *streetwear*.

Почему streetwear-мода может быть интересна исследователям культуры

Прежде чем перейти к обсуждению результатов исследования модных коллекций, посвященных космосу, я кратко остановлюсь на истории streetwear-моды и ее жанровых особенностях. Это поможет пояснить, почему именно этот сегмент модного производства кажется мне особенно интересным объектом для исследования современных образов космоса в земной повседневности, памяти о покорении космоса и популярных представлений о нем.

В своем нынешнем виде streetwear как особый сегмент моды сформировался в 2000-е годы, а в 2010-е бренды этой категории превратились в важных игроков на глобальном рынке модной одежды. Это десятилетие часто даже называют периодом, когда streetwear доминировал в мировой моде вообще, включая так называемый люксовый ее сегмент [Fischer 2019]. Если говорить о глобальной streetwear-моде, активное участие в описанном выше процессе принимали бренды и отдельные дизайнеры и предприниматели из США (Калифорнии, Нью-Йорка) и Японии. Среди зарубежных брендов к этой категории традиционно относят, например, Stussy, Off-White, Supreme, Bape, Fear of God и др. По данным исследования, проведенного популярным модным и lifestyle-медиа Hypebeast и компанией Strategy& (входящей в Pricewaterhouse Coopers (PwC)), многие потребители также включают в число streetwear-брендов спортивные бренды Adidas и Nike [Streetwear Impact Report 2019].

В России о расцвете локальной streetwear-моды заговорили ближе к концу 2010-х. Среди российских брендов к этой категории, помимо уже упомянутого бренда «Кружок», относят «Волчок», «Спутник 1985», «Юность», «Anteater», «CODERED», «Kultura», «Mother Russia», «Ziq & Yoni», «МЕЧ», «Запорожец Heritage» и др.

Точное определение термина *streetwear* внутри самой индустрии моды пока не устоялось и активно обсуждается. Суммируя эти дискуссии, можно выделить несколько основных составляющих этого определения. Первый подход — определять streetwear через круг вещей, с которыми выходят на рынок модных товаров бренды этой категории. Вот пример такого определения, который предложил основатель streetwear-бренда The Hundreds Бобби Ким: «С точки зрения дизайнера, стритвир сводится к бейсболкам, кроссовкам, худи и, в наибольшей степени, футболкам» [Hundreds 2017]. Эти предметы исторически возникли как одежда для спорта, часть рабочей или военной формы и ассоциируются с «комфортной» или «функциональной» одеждой, «спортивным стилем». Но со временем они получили новый статус, превратившись в «модную» одежду — т. е. вещи, предназначенные для производства «модного высказывания», заявления об амбициях носителя в области моды и стиля. Второй подход предлагает определять streetwear-моду через субкультуры или культурные сцены, к которым она генетически возводит свою историю и с чьим наследием, в первую очередь визуальным и вестиментарным, она работает. Чаще всего в этом списке сегодня фигурируют скейтеры, представители хип-хоп сообщества, граффити-художники, калифорнийские серферы. Футболка и другие предметы с надписями или коллажами, манифестирующими что-либо, от политической позиции до личных увлечений, — наиболее наглядный пример такой вестиментарной практики, заимствованной у субкуль-

тур и контркультурных движений. Футболки со слоганами, изображениями или коллажами как основной продукт streetwear-моды особенно часто встречаются у молодых брендов этого сегмента; это наблюдение подтверждается и в локальном российском контексте. Помимо исторически сформировавшихся конвенций streetwear-моды, это также связано с относительно низкими экономическими издержками при производстве такого продукта.

Третий подход делает акцент на мотивации основателей брендов и дизайнеров, не сводящейся только к экономической стратегии максимизации прибыли, а включающей задачи другого типа, такие как просвещение, работа с памятью и прошлым, гражданский активизм и т. д. С нарративами этого типа также связано внимание, которое бренды этой категории, в том числе в России, традиционно уделяют концепции «самовыражения», подразумевая манифестацию своих взглядов, увлечений, гражданской позиции и т. д. с помощью одежды.

Четвертая важная часть определения streetwear-моды — ее позиционирование относительно капиталистической индустрии мейнстримной моды, при описании которого используются такие формулы, как «протестность», «альтернативность», «независимый дух» и т. д. Исторически речь в первую очередь идет о вполне объективных институциональных факторах: независимости от традиционного календаря модной индустрии и выпуске товаров без ориентации на него; опоре только на собственные финансовые ресурсы; часто о творчестве дизайнеров-самоучек, не получивших институционализированной профессиональной подготовки; о ставке на малые тиражи и особые формы дистрибуции и т. п. На современном этапе развития streetwear как сегмента глобальной моды многие из этих институциональных критериев перестают работать как классифицирующий признак. Однако такая антимейнстримность остается важной частью самопозиционирования для модных брендов и дизайнеров этой категории и важной частью нарратива, который они предлагают покупателям.

Как показывает анализ интервью и других материалов, опубликованных в российских медиа, российские бренды категории streetwear унаследовали этот протестный габитус¹, сделав его важной частью самоидентификации и позиционирования на рынке. Как сформулировал это посвященный современной моде YouTube-канал FASHIONUNION PLUS, «в русском стритвире каждая вещь в большинстве своем выражает протест», а среди форм визуализации «протеста» упоминается, в частности, такой: когда одежда «напрямую говорит с тобой путем принтов» [FASHIONUNION 2020].

Частью профессионального габитуса брендов категории streetwear можно считать разные формы активизма: коллекции, которые я рассматривала, нередко были частью общественной кампании, целью которой было собрать деньги на приют для животных или сделать историю отечественной космонавтики более интересной для нового поколения и привлечь в музей новую аудиторию.

В то же время с ростом популярности streetwear-моды типичные для этого направления предметы и характерные приемы дизайна стали заимствовать-

¹ В данном контексте я, следуя П. Бурдые [2005], понимаю габитус как совокупность практик, определяющих стиль жизни или работы, как систему жизненных и профессиональных выборов и одновременно как систему ценностей и принципов, которые эти выборы определяют и порождают эти практики.

ся брендами других рыночных категорий, в том числе люкс и масс-маркет. Поэтому сегодня имеет смысл говорить не только о streetwear-моде как об отдельной категории брендов, но и о коллекциях в духе streetwear, а также о круте узнаваемых приемов и языке дизайне, которые ассоциируются со streetwear-стилистикой в моде.

В качестве основного элемента этого визуального языка я определяю сочетание определенных предметов гардероба с определенными приемами и техниками. Упомянутые выше обстоятельства возникновения streetwear как отдельного сегмента моды напрямую повлияли на репертуар его дизайн-приемов и сделали популярными среди брендов этой категории, например, вещи-лозунги или вещи — картины с изображениями, надписями, коллажами и т. д., сочетание текстовых и визуальных элементов, дополняющих и поясняющих друг друга, игру с поп-культурой и образами из национальной или мировой истории. Продукт streetwear-моды одновременно визуальный и нарративный: эти вещи показывают, рассказывают, прямо или метафорически визуализируют.

В российском контексте можно говорить прежде всего о футболках, свитшотах и худи, поясных или тканевых сумках, бейсболках, носках. В глобальном контексте в этот список также входят кроссовки. В российской варианте основной художественный продукт стритвир-брендов, особенно при небольшом масштабе производства, — это часто в первую очередь визуальное высказывание (коллаж, короткий текст или просто изображение), принт, который затем размещается на футболках, сумках, свитшотах. Иногда содержание этого высказывания более конкретизировано с помощью сопроводительных текстов, в других случаях оно более открыто для самостоятельной интерпретации зрителем или покупателем, вчитывающим в него собственные смыслы.

Предлагая еще одно, обобщающее определение этого сегмента моды, я бы сказала, что streetwear — это создание одежды, соответствующей определенным ожиданиям. От брендов этой категории ожидают производства высказывания, сделанного с помощью принта, текста и т. д. В случае с российскими брендами можно выделить три основных типа таких высказываний: 1) комментариев к политической или социальной обстановке; 2) высказывание на тему культуры и/или истории; 3) комментариев к личным жизненным ощущениям. Как я покажу далее, образы космоса могут использоваться во всех типах высказываний.

Пример из третьей категории, комментарий к личным жизненным ощущениям, — серия вещей «Так и не стал космонавтом» бренда Nicenonice: этот принт представляет собой погрудное изображение скафандра со шлемом, пустого либо с опущенным экраном, за которым не видно лица, под ним надпись «Так и не стал». Хотя это изображение формально не содержит никаких указаний на конкретные исторические события или конкретных персонажей, у него все же есть историческое измерение, которое, с моей точки зрения, помогает зрителю вчитать в это высказывание персональный или социальный смысл. Ведь мы хорошо представляем себе, в какое время все дети мечтали быть космонавтами и благодаря каким событиям. К теме советских космических героев как объекта для проекций и рефлексии о современных России и россиянах я еще вернусь ниже.

Под высказыванием на тему культуры и/или истории, прежде всего отечественной, я понимаю следующее. Многие бренды категории streetwear, по-

мимо прочего, осуществляют отбор героев и сюжетов из прошлого и встраивание их в актуальный контекст. В частности, основатель бренда «Кружок» Стас Фальков применительно к космическим коллекциям говорил о желании «переосмыслить хотя бы часть истории отечественной космонавтики» [Новая линейка 2018], и эта цитата была широко растиражирована СМИ. Он же в другом интервью описал свое видение задач бренда так: «Работать с наследием, советским и российским. Копаться в истории, находить какие-то детали. И об этом рассказывать людям» [Русский стритвир 2019]. Бренд «Запорожец Heritage» позиционирует себя через девиз «Тут мы храним наследие», а в разделе сайта «О нас» в тексте под названием «Что есть наследие?» поясняет:

Добрая память о прошлом, бережное к ней отношение, уважение.
 «...» У каждой эпохи есть наследие. В памяти, в вещах, которые нас окружают, и в том, что мы делаем [Запорожец б. д.].

Эту работу с локальной или национальной идентичностью через отбор сюжетов или героев и напоминание о них аудитории можно считать разновидностью производства публичной истории (public history). Представитель московского Музея космонавтики Дарья Чудная, говоря о причинах появления совместного проекта с модным брендом, пояснила:

...Совместная коллекция с «Кружком» — важная форма взаимодействия с посетителем музея, возможность сделать космос ещё ближе, рассказать о нём и вдохновить каждого, кто приходит к нам в музей (здесь и далее разрядка моя. — Е. К.) [Новая линейка 2018].

Интерес к космосу и поворот к истории

Первый вывод, который можно сделать по итогам данного исследования: тема покорения космоса входит в число сюжетов, с которыми работают в сегменте streetwear-моды как в глобальном масштабе, так и конкретно в России. На нее есть запрос, она не забыта, ее, что называется, готовы взять в будущее создатели моды для новых поколений. Hypebeast определили основную целевую аудиторию streetwear-моды как людей моложе 25 лет [Streetwear Impact Report 2019]. А значит, с помощью одежды можно рассказывать истории о космосе, которым люди не могли быть непосредственными свидетелями в силу возраста.

Интересно также, что внутри самой индустрии тема истории покорения космоса описывается как объединяющая для разных поколений россиян. Так, Стас Фальков, говоря о продажах первой совместной с Музеем космонавтики коллекции, отметил, что «лучше всего пошли вещи, которые напрямую ассоциируются с освоением космоса: они понятны и ностальгирующему старшему поколению, которое считает символы советского прошлого, и мечтательным подросткам, которые общаются языком принтов на футболках» [Matyashin 2020].

Также важно, что космос можно описать как тему постоянного интереса для российской streetwear-моды. Мы не наблюдаем здесь типичной реакции на юбилей с пиками появления тематических коллекций и резкими спада-

ми интереса к теме после значимых дат. Несколько коллекций, выпущенных российскими брендами этой категории в 2021 г., были посвящены главному космическому юбилею года — 60-летию первого полета человека в космос, однако юбилей в целом не спровоцировал более заметной волны: наблюдения показывают, что частотность появления космической темы в коллекциях этого сегмента моды осталась в среднем такой же, как была до того.

В то же время в последние годы можно зафиксировать намного более заметный интерес к историческим сюжетам, чем к текущим космическим проектам. И это мировой тренд, а не только локальный российский. Крупные американские бренды, чьи товары продаются по всему миру, выпустили несколько вещей или коллекций, посвященных американским космическим миссиям прошлого, прежде всего полетам на Луну². Конкуренцию лунной теме или другим историческим сюжетам, связанным с космическими миссиями прошлого, у работающих на рынке streetwear-моды глобальных брендов смог составить только марсианский проект. Такие примеры есть и в России (хотя в нашем случае этот сюжет, как и лунная тема, породил только единичные примеры и сильно уступает в популярности другим событиям из истории отечественной космонавтики). Интересно, что марсианская тема по-своему уникальна, поскольку является одновременно исторической и современной. Упоминание Марса — это напоминание обо всех космических миссиях прошлого, в том числе советских, целью которых была Красная планета, и реакция на новые инфоповоды, связанные в первую очередь с проектами Илона Маска.

Герои популярные и менее популярные

Не менее интересно, какие именно космические герои и сюжеты встречаются в репертуаре российских брендов. Я обнаружила следующие популярные темы и образы: 1) Юрий Гагарин и его полет; 2) «космические» собаки Белка и Стрелка; 3) первый искусственный спутник Земли; 4) ученые и конструкторы; 5) космическая архитектура, монументы и другие земные артефакты; 6) образы несоветской космонавтики, а именно отсылки к узнаваемым графическим символам американского космического агентства NASA.

При этом по частоте появления лидируют три образа: Гагарин, Белка и Стрелка, первый спутник (как визуальный образ). Среди значимых дат и миссий чаще всего российские бренды streetwear обращались к запуску первого искусственного спутника Земли и первому полету человека в космос. Намного реже встречаются упоминания о других советских или российских космических миссиях или знаковых событиях. Редкие исключения — шарфы бренда «Кружок» «Союз-Аполло» (sic) с советским и американским флагами, сделан-

² Например, американский бренд Alpha Industries выпустил коллекцию, посвященную разным лунным миссиям NASA и кораблям «Аполло». А Nike в 2014 г. — кроссовки под названием «Посадка на Луну» (Nike Air Max Lunar 90 SP Moon Landing). Лунная тема встречается и у российских брендов, но намного реже. В 2021 г. российский бренд «Запорожец Heritage» в рамках совместной коллекции с московским Музеем космонавтики также создал серию вещей с надписью «Полет на Луну», выполненной ретрошрифтом, но этот принт, судя по сопроводительным материалам, посвящен не конкретной космической миссии или событию, а мечте человечества о полетах на спутник Земли вообще.

ные в стилистике футбольных шарфов, посвященных конкретным матчам, и «Мир». Я также не нашла примеров коллекций или вещей, посвященных другим космонавтам, например, первому человеку в открытом космосе Алексею Леонову или первой женщине-космонавту Валентине Терешковой. Также не обнаружилось попыток увековечить память других советских космических животных. Интересно, что память еще одной «космической» собаки — Звездочки — была увековечена не в российском, а в американском проекте: модели кроссовок Nike Zvezdochka, придуманной промышленным дизайнером Марком Ньюсоном для Nike.

Что касается ученых, конструкторов или изобретателей, мне удалось найти два проекта, где упоминаются или изображаются Сергей Королев и Константин Циолковский. Королев вместе с Гагариным перечислены среди героев, вдохновивших очередную совместную коллекцию «Кружка» и московского Музея космонавтики: изображения самого конструктора на вещах не было, но, согласно описаниям в прессе, «при создании принтов команда ориентировалась на нарукавную повязку Королева с автографами участников запуска космического корабля “Восход-2”» [Павлова 2020]. В свою очередь, Циолковский стал героем принта калужского бренда Kaluga Store: узнаваемая бородатая фигура в костюме и шляпе на велосипеде пролетает над городскими достопримечательностями, домом-музеем ученого, ракетой «Восток» и носящим его имя калужским Государственным музеем истории космонавтики им. К. Э. Циолковского.

Иными словами, круг героев и событий, к которому регулярно обращается streetwear-мода, весьма ограничен. И не похоже, что он заметно расширяется со временем. Также в этом поле культурного производства пока не было проектов, которые представляли бы публике совсем новых героев, как это делали, например, фильм «Скрытые фигуры» (2016, реж. Тед Мелфи) или книга, посвященная архитектуре и дизайнеру Галине Балашовой [Мойзер 2018].

Герои космоса как проекция

Почему так происходит? В рамках данного исследования невозможно ответить на этот вопрос. Однако можно высказать несколько предположений. Первое вероятное объяснение — экономическое. Как показал в своем исследовании индустрии моды Г. Блумер [2008], в отборе того, что попадает на рынок одежды как модный товар, помимо дизайнеров, активно участвуют представители коммерческих специальностей: байеры, коммерческие отделы брендов и модных домов и т. д. Продолжая эту мысль, мы можем концептуализировать новый товар как точку равновесия или компромисса между желанием дизайнеров предложить потребителю что-то новое (новых героев, сюжеты или новую непривычную иконографию) и тем, что есть шанс продать. Поэтому особенно в тех случаях, когда главной задачей будет максимизация экономической прибыли, бренды, возможно, могут чаще обращаться к наиболее известным и популярным из космических героев — Гагариному, Белке и Стрелке и первому спутнику. А в тех случаях, когда важными будут и задачи другого типа, например просветительские, бренды, вероятно, могут позволять себе больше экспериментов.

Также стоит принять во внимание, что многие российские streetwear-бренды озвучивали свои амбиции по выходу на международный рынок. А Гагарин, «космические» собаки и первый спутник — это универсальные, понятные во всем мире образы, своего рода аналоги надписей на английском языке.

Вторая гипотеза — это особый статус Гагарина, а также, возможно, первого спутника и первых вернувшихся на землю «космических» собак как хронологически близких ему героев. Дело, вероятно, не только в том, что все они были первыми в своем роде и что все эти миссии закончились хорошо (в отличие, например, от запуска собаки Лайки, не вернувшейся на Землю). Они могут восприниматься как оптимистичные герои еще и потому, что относятся к концу 1950-х — началу 1960-х, периоду надежд и изменений в политической и культурной сфере, и ассоциируются не просто с военными или политическими успехами страны, а с чем-то бóльшим, пусть даже эти надежды сегодня часто воспринимаются как несбывшиеся.

Мы можем с высокой степенью уверенности констатировать это применительно к фигуре Юрия Гагарина. Писатель Лев Данилкин в одном из интервью дал пример подобной трактовки образа Гагарина и его полета:

Да, мне нравится, условно, «12 апреля 1961-го» как акме этой (советской. — *Е. К.*) системы. Это «12 апреля» не оправдывает террор государства против своих граждан. Но оно доказывает, что у этой системы по крайней мере были благие намерения и она в целом была очень успешна как модернизационный проект [Данилкин 2021].

Он же описывает «сегодняшний культ Гагарина» как носящий «народный, неофициальный характер» и отмечает, что со временем к этому культу стала примешиваться «горечь: он-то вот как здорово распорядился своей жизнью, не подкачал, а мы не сумели...» [Данилкин 2021]. Гагарин здесь оказывается не просто исторической фигурой, но и идеальным объектом для проекций и рефлексии для современных россиян о самих себе или стране.

В таком случае выбор героев тоже может быть частью комментария к тому, как ощущается настоящее, к текущей политической или общественной ситуации или к тому, как мы воспринимаем глобальный мир и с чем надеемся быть в нем заметными и конкурентоспособными. Пример, когда образы советской истории космоса становятся частью такого социального комментария, — принт бренда Mother Russia «Юность». Над перечеркнутой табличкой со словом «Юность» изображен шлем с надписью «СССР», типичный элемент традиционной иконографии Гагарина и других советских космонавтов, но вместо привычного улыбающегося лица внутри шлема виден череп. Под шлемом — слово «Проежали» (*sic!*) с выделенной другим цветом буквой *ж*, которая читается одновременно как отсылка к знаменитому гагаринскому «Поехали!» и как еще более явная отсылка к ставшей популярной покаянной фразе «Юра, прости, мы все прое...ли» (пропустили или впустую потратили имевшиеся возможности. — *Е. К.*), появившаяся в нескольких любительских стихотворениях и, например, как несанкционированное граффити на памятнике первому космонавту в Звездном городке [Сальников 2016].

История космоса на Земле

Еще одна интересная группа космических образов в российской streetwear-моды — это мемориальная материальная культура, которая была создана, чтобы увековечить успехи советской космонавтики, например, архитектура, монументы и образцы графического дизайна, а также такие культурные продукты, как песни или стихотворения. Так, в коллекциях «Кружка» использовались фотографии монумента «Спутник» (Москва, скульптор С. Я. Ковнер), изображающего символическую фигуру рабочего с моделью искусственного спутника Земли в вытянутой руке, и монумент-обелиск у московского Музея космонавтики (скульптор А. П. Файдыш-Крандиевский, архитекторы М. О. Барщ и А. Н. Колчин). Шарф «Утро космической эры» в одной из космических коллекций того же бренда — это отсылка к названию конкретного зала в московском Музее космонавтики, посвященного запуску первого спутника [Новая линейка 2018]. В упомянутом примере с Цюлковским из ассортимента Kaluga store мемориальная архитектура — полноценный элемент изображения.

Сама иконографическая схема, когда через архитектурный или скульптурный образ зрителю рассказывают не о нем самом, а о конкретном событии в истории покорения космоса, возникла еще в советское время и была очень популярна, например, в советской космической филателии. А скульптура Ковнера и обелиск у Музея космонавтики входили в число самых популярных памятников. На советских марках изображение этих монументов сопровождали текстовые блоки со справочной информацией: датами, названиями конкретных событий и т. д. По этому же принципу собран коллаж, например, на футболке «Русский космос», где подчеркнуто сухой энциклопедический текст соединяется с очень экспрессивным ракурсом на фотографии.

Калужский пример с Цюлковским интересен еще и тем, что соединяет советскую традицию космической мемориальной иконографии с постсоветской. Все здания, которые можно видеть на футболках и толстовках с этим принтом, были популярными объектами для изображения на советских марках и открытках. Но образ Цюлковского на велосипеде стал популярен уже в современной иконографии ученого и зафиксирован, например, памятником, установленным в Калуге на ул. Театральной в 2011 г.

В то же время по сравнению с советским визуальным каноном памяти о покорении космоса современная streetwear-мода задействует больше разных типов земных артефактов, не ограничиваясь только скульптурой и архитектурой. Так, бренд Kaluga Store создал принт «Утверждают космонавты и мечтатели, что на Марсе будут яблони цвести», вдохновившись образцами тематической вышивки, хранящимися в одном из музеев Тарусы.

Образцы советской филателии и другого графического дизайна были использованы, например, в совместной коллекции бренда «Запорожец Heritage» и московского Музея космонавтики, созданной в 2021 г. к 60-летию первого полета человека в космос по результатам работы в архивах музея. Один из принтов коллекции — это близкое к оригиналу воспроизведение специального почтового штампа Министерства связи СССР, посвященного запуску Спутника-3 и достижению им результата 3000 оборотов вокруг Земли. В той же коллекции можно найти принт «Пахари вселенной» — оммаж совет-

ской космической поэзии и конкретно сборнику стихов Ивана Мирошникова 1975 г. [Запорожец 2020].

Эта группа образов интересна тем, что не просто запечатлевает события из истории покорения космоса, но фиксирует память о памяти, напоминает о напоминании. Эти образы в некоторых случаях также могут быть прочитаны как комментарий к современности и к теме не вполне оправдавшихся надежд эпохи начала космической эры. Например, примечательный контраст возникает между описаниями футболки «Русский космос» и визуальным образом, который на ней представлен. На сайте платформы Faces&Laces предмет описывается так:

Все началось год назад с футболки «Русский космос», в качестве концептуальной основы для которой был выбран памятник на станции метро «Рижская», утопающий в киосках и многоэтажках [faceslaces б. д.].

На сайте другого магазина монумент назван «утопающим в обывательском пейзаже из торговых киосков и многоэтажек»:

Такой антураж выбран неслучайно, так как Русский космос, по словам дизайнера — это не только взлеты и вечные преодоления самого себя, но еще и падения, когда серые панельные девятиэтажки становятся выше космических ракет [Горкин 2018].

Однако для печати на футболке была выбрана фотография с очень показательным ракурсом, задававшим совсем другую перспективу: памятник снят с нижней точки и хорошо просматривается на фоне чистого неба, за исключением куска дома внизу там не видно прозаических элементов повседневности, нет ничего, в чем был он «утопал». Кажется, что он как будто вырывается из этого «утопания» в повседневности, которая описывалась как непритязательная и непривлекательная.

Иконография космоса

Мне было важно посмотреть не только на то, какие персонажи из посвященных космосу коллекций изображаются на одежде или упоминаются в их описании, но и на то, как изображаются сами эти космические сюжеты. Мой тезис состоит в том, что иконография — это еще один показатель того, что известно о событии или как оно воспринимается сегодня, в какой контекст оно помещается. А streetwear-мода в силу своих жанровых особенностей может становиться площадкой, где не только производится отбор, про кого или про что рассказывать современному потребителю, но и разрабатываются новые типы такой иконографии.

В современной российской streetwear-моды или в коллекциях, выполненных в этой стилистике, можно выделить два основных подхода к построению космической иконографии. Первый подход я обозначаю как конвенциональный. Сюда я отношу воспроизведение привычной популярной иконографии без попытки привнести что-то новое: конвенциональные изображения улы-

бающегося Гагарина в шлеме или Белки и Стрелки на фоне ракеты или планеты и т. д. Конвенциональный режим обычно только напоминает о самом факте события, но не добавляет никаких новых деталей или нового знания о нем, а иногда даже «затуманивает» это знание, тиражируя не документальные изображения, а образы, стилизованные в сказочном или мультипликационном ключе. Типичный пример — современная практика изображать Белку и Стрелку в индивидуальных шлемах-сферах, хотя на самом деле две собаки размещались в одной капсуле и таких шлемов не носили, а также и скафандров человеческого образца.

Подход, который я обозначаю как экспериментальный, подразумевает создание новых подходов к изображению космического, даже если речь идет о наиболее популярных героях. Я выделила несколько способов создавать такую новую иконографию, встречающихся у российских *streetwear* брендов: 1) превращение в декоративный элемент технических описаний и чертежей; 2) приемы, аналогичные принятым в фанатских сообществах: создание новых сюжетных линий, визуализация того, чего не было, например, сведение вместе героев, которые не встречались в реальной жизни, и т. д.³; 3) отказ от прямой лобовой изобразительности. Примером последнего подхода является упоминавшаяся выше совместная коллекция «Кружка» и московского Музея космонавтики, где принты были вдохновлены нарукавной повязкой Королева с автографами участников запуска «Востока-2». В этом случае одним важным элементом оказываются тексты, сопровождающие коллекцию. Именно они указывают на «говорящие» элементы одежды, которые без такого сопровождения могли бы остаться неопознанными. Тексты выполняют типичные для письменной моды функции, которые выделил Р. Барт [2018]: направлять взгляд на конкретные детали, описывать качества, которые невозможно увидеть на фото, и т. д.

Такие экспериментальные подходы к иконографии часто работают на приращение популярного знания, поскольку показывают новые детали, напрямую или через сопроводительные тексты. Например, текст на футболке «Русский космос», помимо прочего, сообщает некоторые сведения об истории космодрома «Байконур» и технические подробности о ракете-носителе. Текст на худи из коллекции «Спутник-1» описывает техническое устройство этого летательного аппарата, а для одного из декоративных элементов в той же коллекции использована графическая запись его траектории. Даже напоминание о событии через монументы, памятники архитектуры или песни, хотя и не является совершенно новым типом иконографии, тоже может работать на приращение популярного знания о покорении космоса или образах космоса в земной повседневности. Земные артефакты, образы которых используются сегодня, могут быть мало знакомы или вовсе неизвестны современному потребителю, и таким образом дизайнеры заново переоткрывают для него советское не только как политическую историю, но и как корпус памятников разного вида дизайна и других образцов культурного производства.

³ Подобная иконография встречается не только у дизайнеров *streetwear*-моды. Пример аналогичного подхода — известная иллюстрация художника Дмитрия Максимова, на которой Юрий Гагарин держит на руках собаку Лайку. Показательно, что хотя эта работа, насколько мне известно, не была специально создана для размещения на одежде, сегодня сайты, специализирующиеся на изготовлении футболок на заказ, возможно под влиянием популярности *streetwear*-стилистики, предлагают и одежду с картиной Максимова.

Между локальным и глобальным

Один из экспериментальных подходов к иконографии космоса, который я выше обозначила как задействующий фанатские техники креативного производства, помещает реальных героев, таких как Гагарин или Циолковский, в одно пространство с несоветскими героями популярной культуры, часто вымышленными. Первый пример такого рода — принт бренда Mother Russia «Гагарин», где первый космонавт оказывается в одном пространстве с ксеноморфами, героями знаменитой кинофраншизы «Чужой». Это изображение также подразумевает возможность интеллектуальной игры со зрителем и открыто для разных интерпретаций. Например, как трактовать надпись «Свой среди чужих»? Свой — это советский? Или свой — это землянин, как написано на костюме у самого Гагарина? Или и то и другое? Еще один пример — упоминавшийся калужский принт «Циолковский на велосипеде»: хотя все элементы этого изображения взяты из локальной городской среды, картина в целом недвусмысленно напоминает знаменитую афишу фильма С. Спилберга «Инопланетянин» и конкретный эпизод из него: Циолковский летит над Калугой так же, как Е. Т. и его друг-мальчик.

Советские герои покорения космоса могут помещаться в один ряд с героями глобальной поп-культуры не только визуально, как на примерах с Гагариным или Циолковским, но и контекстуально, в рамках сопроводительных рекламных текстов. Например, носки «Стрелка в космосе», которые российский бренд St. Friday Socks выпустил вместе с Общественной организацией защиты животных «РусДог», на официальном сайте сопровождает такое описание:

Есть ли в мире собаки, известнее, чем Белка и Стрелка. Даже многочисленные корги Елизаветы 2 нервно лают в сторонке, когда речь заходит о наших отважных космонавтках [Стрелка б. д.].

В этом контексте Белка и Стрелка — это не только предмет национальной гордости или ностальгии, но в первую очередь всемирно известные собаки, узнаваемые так же хорошо, как любимцы королевы или даже она сама.

Этот способ — встраивание российских героев в глобальный пантеон популярного космического или в некоторых случаях просто интернационально признанной популярной культуры — дает нам другой, более сложно устроенный способ смотреть на историю покорения космоса. В этом контексте достижения советской космонавтики и ее герои оказываются включенными в глобальное культурное наследие человечества, где Гагарин или советские космические собаки сосуществуют с «Чужим», «Инопланетянином» или корги королевы Елизаветы II. Можно спорить о том, выводит ли этот разговор о покорении космоса из традиционных бинарных оппозиций «наших» или «чужих» достижений, риторики исторической или новой холодной войны, космической гонки, противостояния, национальной гордости и ностальгии по имперскому и т. д., — или просто усложняет этот разговор, ведь национально-ностальгическая рамка в современной моде тоже не пропадает. Неслучайно тематические коллекции американских брендов оказываются чаще всего посвящены лунной программе, а российские — первому спутнику или первому

космонавту, т. е. тому, что воспринимается как главное достижение конкретной страны в рамках космической гонки. Но сам факт возникновения этой новой оптики интересен и заслуживает внимания.

Трансформация советского канона памяти

Интересно также сравнить современный круг космических героев и сюжетов и современную иконографию покорения космоса с той, что была принята в советское время. Для такого сравнения я использовала советскую космическую филателию, поскольку она задокументирована, пожалуй, наиболее полно благодаря справочникам для коллекционеров, выпускавшимся в советское время [Гуревич, Щербаков 1970; 1979; 1986]. Кроме того, как упоминалось выше, именно филателия в нескольких случаях выступала прямым поставщиком визуальных решений для современных дизайнеров *streetwear*-моды, и, возможно, она же влияла на визуальные решения и в других случаях. Если задуматься, между маркой или почтовой открыткой и принтом для футболки на самом деле обнаружится немало общего в смысле доступных средств художественной выразительности и существующих художественных ограничений.

Здесь можно зафиксировать несколько одновременно идущих процессов. С одной стороны, как было показано выше, некоторая часть советской иконографии покорения космоса успешно воспроизводится — намеренно, как в случае с прямыми сознательными цитатами, или, вероятно, непроизвольно. С другой стороны, при сравнении мы видим, что часть ее уходит из употребления или трансформируется. Например, из всех канонических типов изображений Гагарина, которые использовались в советское время, сегодня у дизайнеров моды остается популярным в первую очередь портрет в космическом шлеме и скафандре. Но мы не видим его изображений в мундире, гражданском формальном костюме или шлеме летчика. В советской филателии, если смотреть на частоту использования образа, мы также не видим, чтобы он был заметно популярнее своих коллег-космонавтов и изображался чаще других, как это происходит сегодня.

Советский канон в целом увековечивал больше героев и событий, чем современная *streetwear*-мода, хотя и в него, понятно, попадали не все. Два наиболее наглядных примера — это космические животные и ученые. Помимо Белки и Стрелки, советская космическая филателия сохраняла память о Лайке, Чернушке, Звездочке, Ветерке и Уголке, а также о собаке Отважной и безымянном кролике, которые в 1959 г. стали пассажирами баллистической ракеты. Она же предлагала канонический список из четырех имен ученых или изобретателей: помимо Королева и Циолковского туда также входили Николай Кибальчич и Фридрих Цандер. Но среди современного материала мне не удалось обнаружить упоминаний о них. Кроме того, даже образы Королева и Циолковского в рассматриваемом сегменте модного производства сегодня в целом встречаются заметно реже, чем образы космонавтов.

Заключение

Эта статья предлагает расширить наши представления об иконографии советской и российской космонавтики и посмотреть на российскую streetwear-моду и ее продукты (одежду и аксессуары) как на интересное, но малоисследованное поле бытования образов космоса в земной повседневности. Российские бренды этого сегмента регулярно обращаются к истории освоения космоса как к источнику идей и образов для своих коллекций, причем не только по юбилейным поводам. Образы космоса становятся частью высказываний разного типа, в том числе комментариев к социальной или политической повестке или к частным жизненным ощущениям. И это представляется мне очень важным аспектом, демонстрирующим значение темы космоса для популярного воображения в современной России. При этом в России можно зафиксировать тот же тренд, что и в глобальной индустрии моды: более заметный интерес к историческим событиям, чем к актуальным космическим проектам.

Исследование иконографии космических образов в российской streetwear-моде позволяет зафиксировать несколько любопытных тенденций. Прежде всего достаточно узкий круг популярных героев и событий. Самыми популярными оказываются Юрий Гагарин, первый искусственный спутник Земли и «космические» собаки Белка и Стрелка. Другие герои или космические миссии упоминаются заметно реже. Еще более заметна эта тенденция в коллекциях в стилистике streetwear, выпускаемых брендами категории масс-маркет.

Если мы сравним этот набор героев и упоминаемых событий с советским канонем памяти о космосе, который был представлен в таких медиумах, как, например, филателия, то современный канон оказывается более узким. А наиболее значимые этапы покорения космоса хронологически локализованы в конце 1950-х — начале 1960-х.

Но трансформация советского канона памяти о покорении космоса и советской иконографии космонавтики не сводится только к его сокращению. Какие-то элементы и приемы успешно переосмысляются и воспроизводятся. Например, способ рассказать о покорении космоса через земные памятники материальной культуры или литературы, когда-то созданные, чтобы увековечить то или иное событие, популярен и у современных дизайнеров. При этом типология задействованных продуктов культурного производства по сравнению с той же советской филателией даже расширяется и теперь включает в себя не только монументальную скульптуру и мемориальную архитектуру, но и песни, поэзию, вышивки и ту же филателию.

Появляются также совершенно новые типы иконографии космоса, не существовавшие в советское время. Это часто работает на приращение популярного знания, поскольку показывают новые, неизвестные широкой публике детали. Просветительский потенциал такого рода проектов в сфере моды, очевидно, еще не до конца осознан, но представляется значительным.

Еще один новый подход к иконографии космоса сводит реальных исторических личностей, космонавтов или ученых, в одном символическом пространстве с вымышленными или реальными героями глобальной поп-культуры. И это дает новый ракурс для разговора о космосе и его покорении, усложняя исторически привычный способ смотреть на эту тему только через

призму политического противостояния эпохи космической гонки или бинарных оппозиций «свои — чужие».

В заключение хочется подчеркнуть, что изучение иконографии космоса в этом сегменте культурного производства также позволяет поставить несколько интересных вопросов для будущего осмысления. Почему по сравнению с тем же советским каноном памяти о космосе происходит сокращение числа героев и сюжетов, о которых помнит современная мода? Является ли это просто частным случаем, свойством конкретного поля культурного производства? Есть ли другие поля, где сохраняют память о других людях, животных и событиях? Или это говорит о том, что они потихоньку исчезают из популярного знания вообще? Не означает ли куда более заметный интерес дизайнеров и креативных предпринимателей из сферы моды к историческим событиям, а не к современным космическим проектам, что космос и его покорение для популярного воображения все больше превращаются в объект ностальгии и источник представлений о прошлом, но постепенно теряют свой статус источника образов будущего, который они имели в XX в.?

Источники

- Горкин 2018 — Горкин Я. Кооперация SPUTNIK1: Кружок и Музей космонавтики // StoneForest. 2018. 14 окт. URL: <https://stoneforest.ru/look/wardrobe/kooperaciya-sputnik1>.
- Данилкин 2021 — «В России на заборах пishут: “Юра, прости, мы все *****”. И никому не нужно объяснять, кто этот Юра»: Лев Данилкин написал новую (уже вторую!) книгу о Гагарине. «Медуза» выяснила у него зачем // Meduza. 2021. 12 апр. URL: <https://meduza.io/feature/2021/04/12/v-rossii-na-zaborah-pishut-yura-prosti-my-vse-i-nikomu-ne-nuzhno-ob-yasnyat-kto-etot-yura>.
- Запорожец 2020 — «Пахари Вселенной...» // Запорожец Heritage: [Официальный аккаунт в социальной сети «ВКонтакте»]. 2020. 16 дек. URL: https://vk.com/wall-59478977_42158.
- Запорожец б. д. — Что есть наследие? // Запорожец-Heritage. URL: <http://zaporojec.ru/ob-brende>.
- Кружок 2018 — «Кружок» создал коллекцию совместно с Музеем космонавтики // Wonderzine. 2018. 4 окт. URL: <https://www.wonderzine.com/wonderzine/style/stylenews/238505-kruzhok-sputnik>.
- Новая линейка 2018 — Новая линейка космической одежды вместе с брендом «Кружок» // Музей космонавтики: [Официальный сайт]. 2018. 3 окт. URL: <https://kosmo-museum.ru/news/muзей-kosmonavtiki-i-tvorcheskoe-ob-edinenie-kruzhok-zapustili-lineyku-kosmicheskoy-odezhdy>.
- Павлова 2020 — Павлова В. Коллекция марки «Кружок» и Музея космонавтики, осень 2020 // buro247.ru. 2020. 24 авг. URL: <https://www.buro247.ru/fashion/fashionshows/24-aug-2020-kruzhok-sck.html>.
- Русский стритвир 2019 — Русский стритвир / Streetwear-бренды в России / Луи Вагон // Луи Вагон: [Канал на YouTube]. 2019. 13 сент. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=TH1nErW6JtI>.
- Сальников 2016 — Сальников А. Юра, прости нас, мы все прое[...]ли! // Александр Сальников: [Личный сайт]. 2016. 12 апр. URL: <https://www.salnicoff.com/marketing-territorij/yura-prosti-nas-my-vse-proebali>.
- Стрелка б. д. — Стрелка в космосе // St.FridaySocks. URL: https://myfriday.ru/socks/strelka_v_kosmose/?sphrase_id=87158.
- faceslaces б. д. — Кружок. Русский Космос // locals.faceslaces.com. URL: <https://locals.faceslaces.com/men/odezda/futbolki/russkij-kosmos.html>.

- FASHIONUNION 2020 — Русский стритвир. Что это такое и что с ним сейчас? // FASHIONUNION+: [Канал на YouTube]. 2020. 14 февр. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=40yzfTahFb0>.
- Fischer 2019 — *Fischer D.* The decade when streetwear rewrote the rules of luxury // Business of fashion. 2019. Dec. 12. URL: <https://www.businessoffashion.com/opinions/luxury/the-decade-when-streetwear-rewrote-the-rules-of-luxury>.
- Hundreds 2017 — “It’s not about clothes”: Bobby Hundreds explains why streetwear is a culture, not just product // Complex. 2017. Feb. 16. URL: <https://www.complex.com/style/2017/02/what-is-streetwear-by-bobby-hundreds>.
- Matyashin 2020 — *Matyashin V.* Как мы делали мерч для Музея космонавтики, «Яндекса» и карты «Мир» // VC.ru. 2020. 9 сент. URL: <https://vc.ru/design/156892-kak-my-delali-merch-dlya-muzeya-kosmonavтики-yandeksa-i-karty-mir>.
- Streetwear Impact Report 2019 — Streetwear Impact Report // Hypebeast. 2019. URL: <https://strategyand.hypebeast.com/streetwear-report>.

Литература

- Барт 2018 — *Барт Р.* Система моды: Статьи по семиотике культуры / Пер. с фр. М.: Академ. проект, 2018.
- Блумер 2008 — *Блумер Г.* Мода: от классовой дифференциации к коллективному отбору / Пер. с англ. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Т. 11. 2008. С. 127–149.
- Брауни 2020 — *Брауни Б.* Космические одежды: Мода в невесомости / Пер. с англ. М.: Нов. лит. обозрение, 2020.
- Бурдые 2005 — *Бурдые П.* Различение: социальная критика суждения / Пер. с англ. // Экономическая социология. Т. 6. № 3. 2005. С. 25–48.
- Гуревич, Щербаков 1970 — *Гуревич Я. Б., Щербаков В. И.* Космическая филателия: Каталог-справочник. М.: [б. и.], 1970.
- Гуревич, Щербаков 1979 — *Гуревич Я. Б., Щербаков В. И.* Космическая филателия: Каталог-справочник. М.: Связь, 1979.
- Гуревич, Щербаков 1986 — *Гуревич Я. Б., Щербаков В. И.* Космическая филателия: Каталог-справочник. М.: Радио и связь, 1986.
- Кулиничева 2018 — *Кулиничева Е. А.* Олимпийцы и космическая гонка: эстетика и технологии космоса в униформе для большого спорта // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Сер. Культура, история, философия, право. 2018. № 2. С. 50–59.
- Мойзер 2018 — *Мойзер Ф.* Галина Балашова: Архитектор советской космической программы / Пер. с нем. Берлин: DOM publishers, 2018.
- Херш 2015 — *Херш М.* Высокая мода: промышленное производство женского нижнего белья и развитие американской космонавтики / Пер. с англ. // Теория моды: одежда, тело, культура. № 38. 2015. С. 118–151.
- Baldaia 2008 — *Baldaia S.* Space age fashion // Twentieth-century American fashion / Ed by L. Welters, P. A. Cunningham. Oxford: Berg, 2008. P. 169–190.
- Flint, Mears 2017 — *Flint L., Mears P.* Expedition: Fashion from the extreme. London: Thames and Hudson, 2017.
- Vettel-Becker 2019 — *Vettel-Becker P.* Where no woman has gone before: Femininity, fashion photography, and the race for space // Photography and Culture. Vol. 13. No. 1. 2020. P. 83–105.
- Way 2017 — *Way E.* Designing spacesuits // Expedition: Fashion from the extreme / Institute of Technology [New York]. 2017. Nov. URL: <http://exhibitions.fitnyc.edu/expedition/designing-spacesuits>.

References

- Baldaia, S. (2008). Space age fashion. In L. Welters, & P. A. Cunningham (Eds.). *Twentieth-century American fashion* (pp. 169–190). Berg.
- Barthes, R. (1967). *Système de la mode*. Editions de Seuil. (In French).
- Blumer, H. (1969). Fashion: From class differentiation to collective selection. *Sociological Quarterly*, 10(3), 275–291.
- Bourdieu, P. (1994). Distinction: A social critique of the judgement of taste. In D. Grusky (Ed.). *Social stratification: Class, race, and gender in sociological perspective* (pp. 404–429). Westview Press.
- Brownie, B. (2019). *Spacewear: Weightlessness and the final frontier of fashion*. Bloomsbury.
- Flint, L., & Mears, P. (2017). *Expedition: Fashion from the extreme*. Thames and Hudson.
- Gurevich, Ia. B., & Shcherbakov, V. I. (1970). *Kosmicheskaia filateliia: Katalog-spravochnik* [Space philately: Catalog] (n. p.). (In Russian).
- Gurevich, Ia. B., & Shcherbakov, V. I. (1979). *Kosmicheskaia filateliia: Katalog-spravochnik* [Space philately: Catalog]. Sviaz'. (In Russian).
- Gurevich, Ia. B., & Shcherbakov, V. I. (1986). *Kosmicheskaia filateliia: Katalog-spravochnik* [Space philately: Catalog]. Radio i sviaz'. (In Russian).
- Hersch, M. H. (2009). High fashion: The women's undergarment industry and the foundations of American spaceflight. *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body & Culture*, 13(3), 345–370.
- Kulinicheva, E. A. (2018). Olimpiitsy i kosmicheskaia gonka: estetika i tekhnologii kosmosa v uniforme dlia bol'shogo sporta [Olympians and the space race: aesthetics of space and space technologies in equipment for sports]. *Vestnik Permskogo natsional'nogo issledovatel'skogo politekhnicheskogo universiteta, Ser. Kul'tura, istoriia, filosofii, pravo*, 2018(2), 50–59. (In Russian).
- Meuser, Ph. (2015). *Galina Balaschova. Architektin in des sowjetischen Raumfahrtprogramms*. DOM publishers. (In German).
- Vettel-Becker, P. (2020). Where no woman has gone before: Femininity, fashion photography, and the race for space. *Photography and Culture*, 13(1), 83–105.
- Way, E. (2017, November 15). Designing spacesuits. In *Expedition: Fashion from the extreme*. (Fashion Institute of Technology, New York). <http://exhibitions.fitnyc.edu/expedition/designing-spacesuits>.

* * *

Информация об авторе

Екатерина Анатольевна Кулиничева

младший научный сотрудник,
Научно-учебная лаборатория
исследований спорта, Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Россия, 109028, Москва, Покровский б-р,
д. 11
Тел.: +7 (495) 531-00-00 *27179
✉ kulinichevak@gmail.com

Information about the author

Ekaterina A. Kulinicheva

Junior Research Fellow, Laboratory for Sport
Studies, National Research University Higher
School of Economics
Russia, 109028, Moscow, Pokrovsky
Boulevard, 11
Tel.: +7 (495) 531-00-00 * 27179
✉ kulinichevak@gmail.com

А. А. Ерошенко^а

0000-0002-4631-5548

✉ aeroshenko0@gmail.com

А. А. Кочековский^а

0000-0002-6808-0882

✉ nikkoch1994@gmail.com

^а *Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Россия, Москва)*

САТУРН КАК ЗНАК: РЕНЕССАНСНАЯ КОСМОЛОГИЯ МЕЖДУ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИЕЙ И ТЕОРИЕЙ

Аннотация. Статья обращается к ренессансной космологии как к исследовательской теме и ставит вопрос, влияет ли на нее сегодня теоретическая проблематика иконологии Аби Варбурга и Эрвина Панофского. Одним из важных факторов такого влияния является эссе С. Сонтаг «Под знаком Сатурна» (1978). Метафоризация методологических новаций В. Беньямина через образ Сатурна и меланхолии в этом эссе невольно связывает эти новации с монографией «Сатурн и меланхолия» Р. Клибанского, Э. Панофского и Ф. Закля (1964). Статья ставит целью показать, что этот параллелизм придает теме ренессансной космологии характер образа, и описать, как этот образ проявляется в историографии. Авторы доказывают, что этот образ характеризуется интересом к феномену пропорции как к находящемуся в центре ренессансных космологических теорий, и приходят к выводу, что хотя изучение ренессансной эстетики пропорции и сохраняет связь с проблематикой Варбурга и Панофского, она не возрождает иконологическую традицию, а проявляет ее внутренние интеллектуальные противоречия.

Ключевые слова: ренессансная космология, иконология, меланхолия, пропорция, пространство, колонизация, космополитизм

Благодарности. В данной научной работе использованы результаты проекта «Искусственный интеллект и “человек разумный” как объект философско-этического анализа», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2021 году.

Для цитирования: Ерошенко А. А., Кочековский А. А. Сатурн как знак: ренессансная космология между интеллектуальной историей и теорией // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 281–299. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-281-299>.

*Статья поступила в редакцию 11 мая 2021 г.
Принято к печати 6 сентября 2021 г.*

A. A. Eroshenko^a

0000-0002-4631-5548

✉ aeroshenko0@gmail.com

A. A. Kochekovsky^a

0000-0002-6808-0882

✉ nikkoch1994@gmail.com

^a National Research University

Higher School of Economics (Russia, Moscow)

SATURN AS A SIGN: RENAISSANCE COSMOLOGY BETWEEN INTELLECTUAL HISTORY AND THEORY

Abstract. This article considers Renaissance cosmology as a research topic. The article poses the question whether contemporary works on this topic are influenced by the theoretical problematics of Aby Warburg's and Erwin Panofsky's iconological tradition. One of the most important factors for this influence is Susan Sontag's essay "Under the Sign of Saturn" (1978), where Sontag used the metaphor of Saturn and Melancholy to characterise Walter Benjamin's methodological innovations in 20th century humanities. This metaphor leads to an unwilling juxtaposition of Benjamin in Sontag's essay with the book *Saturn and melancholy* by R. Klibansky, E. Panofsky, and F. Saxl (1964). The aim of this article is to show that this parallelism endows the topic of Renaissance cosmology with the traits of an image and to describe the ways these traits manifest themselves in the relevant historiography. The article proves that this image is determined by scholars' interest in the phenomenon of proportion as the crucial logic and idea in Renaissance cosmologies. The authors of this article conclude that although dealing with this phenomenon connects contemporary scholars with Warburg and Panofsky, this phenomenon cannot restore the iconological tradition, but only outlines its inner intellectual contradictions.

Keywords: Renaissance cosmology, iconology, melancholy, proportion, space, colonization, cosmopolitanism

Acknowledgements. The results of the project "Artificial Intelligence and "Homo Sapiens" as an Object of Philosophical-Ethical Analysis", carried out within the framework of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University) in 2021, are presented in this work.

To cite this article: Eroshenko, A. A., & Kochekovsky, A. A. (2021). Saturn as a sign: Renaissance cosmology between intellectual history and theory. *Shagi/Steps*, 7(4), 281–299. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-281-299>.

Received May 11, 2021

Accepted September 6, 2021

На протяжении XX в. ренессансная космология становилась предметом многих работ, знаковых как для теории, так и для эмпирических исследований. Примером того, как эта тема повлияла на гуманитаристику XX в., является эссе С. Сонтаг «Под знаком Сатурна» (1978), посвященное В. Беньямину. Сонтаг использует метафору Сатурна из ренессансной космологии для того, чтобы обозначить интерес Беньямина к аллегории и детали в качестве нового метода гуманитарного исследования — основанного на переносе внимания теоретика из работы с внешним и буквальным в область толкования скрытого смысла. Обобщить теоретические и философские следствия этого переноса, о которых пишет Сонтаг, можно ее же высказыванием о меланхолии, лишенной угрюмости, оказавшейся возможной именно в XX в., когда трагизм и его осмысление стали частью повседневности интеллектуала [Сонтаг 2019: 103]. Сонтаг выводит из этой возможности парадоксальный принцип: меланхолия становится не перерывом в деятельности и активной жизни, но основой для повседневного интеллектуального труда (например, труда Беньямина как коллекционера и криптографа, собирателя и интерпретатора мелочей, свидетельствующих о продолжении жизни, поддерживающих жизнь и являющихся единственным интеллектуально честным предметом внимания во время трагических и катастрофических событий) [Там же: 108–110].

Эссе Сонтаг, превращая Сатурн в метафорический знак, под которым происходит такая трансформация гуманитарной теории, подводит к неопределенности этого знака. Став метафорой теоретической установки, Сатурн и, шире, ренессансная космология¹ как исследовательская тема раздваивается в интеллектуальном ландшафте XX и XXI вв. на предмет эмпирических исследований ренессансной культуры и предмет вопрошания о теоретическом значении исследований этой культуры. Однако связь между двумя этими направлениями работы остается непроясненной. Отсюда возникает вопрос, можем ли мы говорить о сохранении такой связи? Считывается и осознается ли она самими исследователями ренессансной космологии? Влияет ли эта связь на выбор каким-либо исследователем ренессансной космологии в качестве научной темы?

Эти вопросы отсылают к традиции условно выделяемой «иконологической школы»², впервые совместившей в теме ренессансной космологии историческую и теоретическую оптику. Фактически именно благодаря авторам «иконологической школы» использованная Сонтаг метафора Сатурна и меланхолии оказалась понятной, легко считываемой. Сегодня же возникает вопрос: подразумевала ли Сонтаг более глубокое сходство между работой Беньямина и иконологией? Есть ли смысл искать это сходство в рамках нового

¹ В ренессансной космологии Сатурн оказывается главным, при этом наиболее ярким и парадоксальным знаком, поскольку именно под ним рождаются люди, способные к самому изучению космологии и трактованию астрологических знаков. Следует уточнить, что понятие *космология* используется в настоящей работе как собирательный термин для всех ренессансных и нововременных учений о небесных телах и о влиянии их движения на земные события. Понятие *астрология* используется для обозначения конкретного аспекта — составления гороскопов.

² О невозможности называть иконологическую традицию школой в строгом смысле из-за различия в подходах ключевых для формулировки этой проблематики авторов см.: [Торопыгина 2015].

исследования, интерпретации и развития мысли Сонтаг? Настоящая работа посвящена рассмотрению того, что означают эти вопросы для историографии ренессансной космологии, как они влияют на исследовательский интерес к этой теме, на образ этой темы и ожидания от нее.

* * *

Новаторство работы основного для иконологии автора, А. Варбурга, с Ренессансом часто описывают как утверждение принципа анахронизма — исследовательской честности в прямом указании на современность как на главное основание для интереса к истории. Астрологические мотивы выступают при этом как возможность для пересмотра периодизации в истории ренессансного искусства — и для обнаружения прямого продолжения эстетических принципов Ренессанса в XX в.

Однако это новаторство позволяет поставить и другой акцент: не на том, что Ренессанс интересен нам в связи с современностью, но на том, что современность включает в себя, в частности, интерес к Ренессансу, вокруг изучения которого создаются исследовательские центры и происходит взаимодействие ученых и который заполняет время, становится предметом внимания, мышления и восприятия.

Роль ренессансного антропоморфизма для концептуализации в 1910–1920-е годы проблем памяти, субъективного переживания времени и истории является устоявшейся темой в гуманитарных науках [Holly 2013; Didi-Huberman 2002]. Ренессанс прямо связан с настоящим авторов иконологической традиции, т. е. с периодом между двумя мировыми войнами, когда немецко-еврейские «гамбургские интеллектуалы» обращаются к ренессансной меланхолии, сравнивая ее с меланхолией интеллектуала, наблюдающего судьбу европейской гуманистической традиции в XX в. Эта связь XX в. и Ренессанса оказывается возможной благодаря обращению к ренессансным учениям о микрокосме и макрокосме, благодаря логическому и эстетическому преодолению в этих учениях дистанции между человеком и миром, а также благодаря тому, что космология понималась в ренессансной культуре как изучение общих оснований человека и мира [Johnson 2012: 22–26]. Сатурн же занимал в ренессансной культуре роль знака, под которым рождаются ученые — те, кто способен к изучению космологии, к сосредоточенному толкованию астрологических знаков и кто платит за эту способность пребыванием в меланхолии, поскольку знание о мире не может не приводить к скорби, к пониманию трагизма этого мира [Pensky 1993: 2, 30].

Как мы постараемся показать, главной чертой ренессансной космологии как исследовательской темы в XX–XXI вв. является то, что она делает темпоральное и историческое измерение иконологической проблематики недостаточным — подводит к самостоятельному эстетическому концепту, который иконология пытается сформулировать при помощи ренессансных источников и который является ее центральной проблемой. Мы постараемся продемонстрировать, что «эстетическое» значение ренессансной космологии сохраняется в посвященных ей эмпирических исследованиях, задавая теоретическую логику и именно через эту логику формируя общую самостоятельную повестку, привлекательность этих исследований, а также опишем, каким образом это происходит.

* * *

Иконологическая традиция вынужденно совместила в себе два интеллектуальных контекста — немецкий и англо-американский. Эмиграция «гамбургских интеллектуалов» круга Варбурга в Англию и США, перевоз в Лондон библиотеки Варбурга (служившей как собранием источников по искусству и интеллектуальной истории Ренессанса, так и местом встреч исследователей) и основание там Института Варбурга привели к тому, что в той или иной степени все участники «Гамбургского кружка» остались недопонятыми — из-за радикальной смены интеллектуального контекста и языкового барьера. В большей степени это коснулось наследия самого Варбурга (см., например: [Levine 2013: 305]), в меньшей — Э. Панофского, ставшего в 1950-е годы одним из ведущих американских историков и теоретиков искусства.

Органичное существование Панофского в англоязычной традиции и влияние этой традиции на его поздние тексты позволяют задаться вопросом о том, насколько сохраняется в этих текстах иконологическая проблематика 1920-х годов. Для настоящей статьи эта трудность особенно актуальна, поскольку именно Панофскому (в соавторстве с Р. Клибанским и Ф. Закслем) принадлежит главная роль в концептуализации ренессансной темы Сатурна. Одновременно и монументальная, и хронологически поздняя монография «Сатурн и меланхолия» [Klibansky et al. 1964; 1979]³ может восприниматься как своего рода итог разработки методологии и основных эмпирических тем «иконологической школы». Историческое построение монографии подводит к парадоксальному пониманию, что хотя история Сатурна как «знака» меланхолии написана, вопрос о ренессансной космологии в иконологической традиции теряет в этой истории ряд значимых акцентов.

Монография делится на четыре части, выстроенные по хронологическому принципу. Авторы рассматривают происхождение идеи о связи душевного состояния и темперамента человека с воздействием планет — прежде всего о связи меланхолии и Сатурна, начиная с «Анатомии меланхолии» Р. Бертона [Klibansky et al. 1979: 3–15]. Доказывая в первой и второй частях монографии влияние на эту идею Бертона античных медицинских сочинений Аристотеля и Галена [Ibid.: 3–65; 127–195], а затем их интерпретаций в средневековых текстах [Ibid.: 67–125], авторы «Сатурна и меланхолии» переходят к позднему Ренессансу и к Новому времени, показывая, во-первых, трансформацию в этот период топоса поэтической меланхолии [Ibid.: 217–275], а во-вторых, визуальный аспект этой трансформации (на примере «Меланхолии» Дюрера) [Ibid.: 277–398]. Фактически в основе монографии Панофского, Клибанского и Заксля лежит история идей — историческая реконструкция трансформации в разные периоды идеи о том, как меланхолия связана с астрологическим влиянием Сатурна. Масштабность этой задачи содержит в себе гораздо меньше теоретических притязаний, чем, например, теория «формулы пафоса» Варбур-

³ Хотя монография написана Панофским в соавторстве с Р. Клибанским и Ф. Закслем, именно Панофский был среди трех соавторов не только выдающимся историком искусства, но и ярким теоретиком. В силу этого в настоящей работе «Сатурн и меланхолия» рассматриваются именно с точки зрения связи эмпирического исследования ренессансной космологии с теоретическими установками иконологической традиции — в том числе Панофского.

га, означающая возможность увидеть прямой след ренессансной визуальной культуры в XX в. (например, см.: [Johnson 2012; McEvan 2006]).

Вместе с тем логический и эстетический принцип, открытый в ренессансной космологии кругом Варбурга, созвучен тому, как ставился вопрос в методологическом поиске Панофского. Классическим тезисом последнего является то, что даже прямая перспектива и подражание реальности (принцип мимесиса) оказываются конвенцией, а не «естественным» способом видеть. М. Э. Холли резюмирует этот тезис как поиск «словаря изобразительных форм» [Holly 1984: 55] и «репрезентационных возможностей» [Ibid.: 60–61], который приводит к установлению «искусственных конвенций» [Ibid.: 157] о том, как мы воспринимаем изобразительный ряд. Важный теоретический аспект этого поиска — невозможность свести Панофского к роли историка и теоретика искусства, сохранение в его работе своего рода феноменологии зрения, самостоятельной философской проблемы в существовании «оптической формы» и свойств «глаза» [Ibid.].

В то же время нужно принимать во внимание роль для теории Панофского философии символической формы Э. Кассирера и антропологической проблематики Варбурга (который находит в ренессансной образности наиболее яркое проявление общечеловеческой способности к визуальному мышлению и символизации) [McEvan 2006; Levine 2013: 197]. Влияние на Панофского обоих авторов связано с гуманистической постановкой вопроса в исследованиях Ренессанса: способность к символизации выступает для участников «Гамбургского кружка» как исключительная и универсальная черта человека [Levine 2013: 19]. Участники кружка здесь становятся теми, кто культивирует и обыгрывает эту способность в практиках своей исследовательской работы (изучение материалов библиотеки, создание и поддержание сообщества интеллектуалов). Одновременно именно способность к работе с символом, к его обнаружению и чтению выражает влияние Сатурна и приводит к меланхолии, согласно ренессансным астрологическим трактатам (которые, в свою очередь, являются одними из главных предметов изучения в иконологической традиции).

Связь между теоретической сложностью работы Панофского и его историзирующей интерпретацией Сатурна в ренессансной космологии проявляется и в исследованиях, написанных под прямым или опосредованным влиянием «Сатурна и меланхолии», по принципу ассоциации, неотрефлексированного совмещения Панофского-историка и Панофского-теоретика. В следующей части работы постараемся объяснить, как работает эта ассоциация, и показать ее влияние на интерпретацию ренессансной космологии в ключевых для современного научного контекста исследованиях, другими словами — на то, как тема ренессансной космологии приобретает черты «научного образа»: становится объектом своеобразной исследовательской интуиции, которая задает интерес к теме и ожидания от нее, делает ренессансную космологию привлекательной в качестве интеллектуального объекта.

* * *

Сформулировать главную черту ренессансной космологии как «научного образа» следует через возможность в рамках его изучения эстетической и интеллектуальной рефлексии над феноменом пропорции. Ренессансная космология прочитывается в посвященных ей «постиколологических» исследо-

ваниях как возможность локализовать чувство пропорции в качестве самостоятельной эстетической эмоции, обретающей «свой» материал в визуальных и текстовых источниках XV–XVII вв. Эта эстетическая эмоция отождествляется с термином «меланхолия»: так, согласно Клибанскому, Панофскому и Закслю, меланхолия в ренессансной культуре трактовалась как осознание трудного пути в обнаружении (познании) даров и опасностей разных планет, под чьим влиянием человек может находиться [Ibid.: 264–266]. То есть меланхолическое мышление человека раскрывается Панофским, Закслем и Клибанским как мышление при помощи соотношений и конфигураций деталей, как видение не целостного индивида, но набора его черт и потенциалов, находящихся во взаимодействии, проявляющихся или нет, всегда являющихся потенциальным риском или потенциальной возможностью.

При этом иконологическая традиция размывает хронологические границы Ренессанса: ренессансные источники получают право на «долгую жизнь» как в предположительной последующей рецепции, так и в рамках общей теоретической проблемы (добавляющей к исторической и хронологической логике исследования логику разработки в нем теоретической темы пропорции, ее восприятия и осмысления) и связываются, таким образом, с нововременными источниками, вплоть до источников по эстетике классицизма и философии Просвещения (см., например: [Rabin 2010]).

Тема пропорции возникает в исследованиях ренессансной космологии не только в силу ее визуального и оптического аспекта, но и потому, что космологические образы связаны в ренессансной культуре с риторикой. То есть предметом исследований, проводимых под влиянием иконологической традиции, становится работа ренессансных авторов с многоуровневыми рифмовками, точность которых оказывается разной. Благодаря рассмотрению «долгого» Ренессанса (рецепции ренессансных образов в XVII и даже XVIII в.) космос доступен и как объект астрономического наблюдения, и как астрологическая интерпретация этих наблюдений, и как риторическая роль в политической репрезентации. К тому же и риторика как набор топосов, и космология как система взаимоотношений строятся на принципе внутренней системности, взаимосвязи элементов в рамках структуры. Как отмечают Клибанский, Панофский и Заксль, принцип ассоциации и соотношения заложен в ренессансную космологию самым развитием изучения космоса в античности, когда небесным телам присваивались различные названия богов [Klibansky et al. 1979: 127].

В результате ренессансная космология предстает в большинстве исследований как взаимообращение риторической фигуры и эмпирического знания, как функционирование системы при постоянном вторжении в нее новых эмпирических данных. Из этого вторжения возникает своеобразная телесность, основанная на воплощении самой идеи фигуры и фигуративности: планеты и сферы мыслились как самостоятельные объекты (тела), однако не превращались в самодостаточные, эссенциалистские предметы (что требовало бы существенно более высокого уровня развития естественных наук, изученности космоса в XIX и особенно в XX в).

Так, Клибанский, Панофский и Заксль формулируют этот принцип с опорой на учение Марсилио Фичино следующим образом:

Небесные тела рассматривались, с одной стороны, как метафизические символы, через которые различные степени в структуре Всеобщего (The All) становились видимыми, а с другой стороны, как космологические принципы, согласно которым происходит проявление Всеобщего в материальном мире и, наоборот, восхождение материального мира к Всеобщему [Klibansky et al. 1979: 151].

При этом Сатурн, Марс или Венера понимались ренессансными авторами не в натуралистическом ключе, как источники прямого воздействия на человека и на события земной жизни, но как символы, в которых эти события «зашифрованы» и которые делают видимыми и доступными толкованию смысл того или иного события в связи с другим [Ibid.]. Иными словами, представление (репрезентация) небесного тела оказывалось в ренессансной космологии процессуальным — состояло в высказывании не о сущности этого тела, но о его отношении к другим телам, в описании какого-либо его композиционного положения.

Эту интерпретацию ренессансного космологического дискурса следует сравнить с интерпретацией образности ренессансной эротической лирики. Л. Крицман характеризует такую лирику как говорящую об утопическом женском теле, мыслимом в качестве собрания и соотношения его черт и функций. Обнаружение этого собрания, пропорций между элементами позволяет пережить «восторг полноты» — обнаженных и полностью раскрытых соотношений внутри целого [Kritzman 1991: 111]. У темы пропорций, складывающихся в гармонию (порядок, создающий систему — космос, организацию пространства), таким образом, возникает мнемонический аспект — связь с риторической деталью, из которой может быть восстановлено целое (при этом скрытое, никогда не доступное в повседневной, материальной жизни). «Архитектура тела создает поэтику детали: конструкция составлена из фрагментарных элементов, организованных в перечисляющие (enumerative) группы» [Ibid.: 97] — и Крицман сравнивает эту архитектуру с философией и космологией М. Фичино, для которого систематичность планет в рамках космоса схожа с систематичностью тела и лица [Ibid.] (ср. с ролью Фичино для ренессансной космологии в «Сатурне и меланхолии» [Klibansky et al. 1979: 254–274]).

Ренессансный эротизм имеет продолжение в ренессансной политической метафоре, разделяющей с ним мотив космоса и пространственную логику этого мотива. Ключевым исследованием здесь следует назвать «Астрею» Ф. Йейтс (возглавившей Институт Варбурга по инициативе бывших участников «Гамбургского кружка» и ближайших соратников Варбурга), посвященную астрологическим мотивам в политической репрезентации Елизаветы Английской. Согласно выводам Йейтс, этот центральный женский образ создавал новую интерпретацию вергилиевских риторических топосов и совмещал в них буколический, пасторальный мотив с мотивом космическим. «Программа» образа Елизаветы опиралась на зодиакальное толкование, в котором женственность концептуализировалась через знак Девы, интерпретировавшийся как указание на имперское предназначение рожденного под ним человека [Йейтс 2020: 126]. Это предназначение трактовалось как доказательство возвращения в правление Елизаветы Золотого века — времени мира, процветания и спокойствия, которые, в свою очередь, связывались в контексте гуманисти-

ческой культуры с покровительством английской королевы науке и риторике [Там же: 80].

Рассуждения Йейтс выявляют (хотя и не эксплицитно) осциллирующую логику такой репрезентации Елизаветы. Последняя, представляемая как Дева, выступает в качестве главной, царствующей фигуры, «отрады зодиака» и «восторга планет». Здесь логика властной символики начинает противоречить логике астрологической, в которой планеты существуют в равенстве, пространственном соотношении друг с другом в рамках космоса и гороскопической комбинации, влияющей на рождение того или иного человека. Йейтс указывает, что в культуре Англии XVI в. это противоречие оказывается возможным именно благодаря параллелизму работы ренессансных авторов с риторическими топосами и с астрологическими толкованиями, поскольку «для людей елизаветинской эпохи Дева так тесно связана с Астреей четвертой эклоги и её имперскими коннотациями, что они проецируют на небесную Деву, знак зодиака, главенствующее положение её королевской инкарнации на земле» [Йейтс 2020: 126].

Иную роль астрологии как основы для образной системы создает другая женская репрезентация — репрезентация Екатерины Медичи. Йейтс описывает ее в общих чертах, как основанную на матримониальной политике и построении в Европе «миролюбивого империализма» (в противоположность воинственной политике Испанской империи). [Там же: 237, 251]. Эта репрезентация наиболее ярко проявилась в 1572 г., когда сразу после установления династической связи с императором Священной Римской империи Максимилианом II сын Медичи, Генрих II, был избран королем Речи Посполитой. Это событие легко в основу яркой иконологической «программы» торжественного отъезда Генриха в Краков, которую изучала Э. Кочишевская, чья работа также затрагивает иконологическую проблематику. Если Йейтс долгое время возглавляла Институт Варбурга в Лондоне, то Кочишевская была стипендиатом института, исследуя связь астрологической политической репрезентации с образом Польши (Речи Посполитой) в культуре Ренессанса.

Ключевую роль в оформлении отъезда Генриха играл его гороскоп, который совмещался в сценарии и декорациях праздника с мотивом движения: предстоящий отъезд сына Екатерины Медичи из Франции изображался как приход солнца на север, принесение туда тепла и весны. Образ Медичи при этом выражал мотив плодородия и изобилия, логически сопоставляя статус королевы-матери (Медичи как матери Генриха II) с успешной реализацией этого статуса в виде территориального расширения границ империи [Kociszewska 2011]. В этой репрезентации женское тело, составленное из черт и функций (также метафоризировавшихся в ренессансной литературе в качестве отдельных тел, о чем пишет Крицман [Ibid.: 98–100]), соотносится с небесными телами, поскольку те также пребывают во внутреннем соотношении, которое не случайно и которое складывается в целостность (тела и гороскопа). Имперский символизм перекликается с телесным: изображение Медичи себя в статусе женщины, играющей материнскую роль, рифмуется с «феминным» образом политической территории, принадлежащей Медичи: в рамках этого пространства одновременно производится жест присвоения, обладания и принесение мира и изобилия (прекращение в Речи Посполитой периода беззвла-

ствия в связи с избранием Генриха и фактического присоединения ее к Французскому королевству) [Kociszewska 2010].

Женщина в ренессансной образности (как эротической, так и политической) уподобляется космосу как порядку тел в силу того, что сама оказывается собранием тел и сфер, из которых возникают гармония и красота (в ренессансной эстетике связывающиеся с изобилием и плодородием, см., например: [Cave 2002]). Эта гармония организуется вокруг пустоты — девственности, вмещающей в себя и отражающей божественную правду в случае Елизаветы (Йейтс подробно останавливается на сравнении Елизаветы с Луной, отражающей свет Солнца [Йейтс 2020: 122]), — и материнства, беременности, завершенной пустоты [Kritzman 1991: 101–102], рождения наследника в соответствии с гороскопом, указывающим на его будущее величие как правителя, в случае Екатерины Медичи.

Л. Крицман останавливается на топосе молока, используемом как в ренессансных утопиях изобильной земли (например, у Рабле), так и в эротической лирике при описании женской груди [Kritzman 1991: 102]. Пастораль здесь совмещается с космическим мотивом (молоко является метафорой изобилия, оно связывается с материнством, а последнее, в свою очередь, предполагает обращение к астрологии и составление гороскопа), а тот материализует символическую программу — складывает знак из объектов-деталей, демонстрируя ту логику («сценарий»), по которой эти детали собираются в систему, образуя пропорцию, выстраивая отношения друг с другом. Однако неслучайно, что такая система, собираясь, создает пространство и ключ (опять же основанный на правильном соотношении) к обладанию им — т. е. к созданию локуса.

Таким образом, если «иконологическую школу» традиционно связывают с проблематизацией времени и неотделимости исторического от анахронического, то анализ развития иконологической традиции более поздними (Йейтс) и современными (Кочишевская) авторами перемещает внимание с вопроса о времени на вопрос о пространстве. При этом космополитические мотивы, привнесенные в изучение ренессансной космологии участниками «Гамбургского кружка», исчезают. Поэтому эстетика пропорции отражается в них не как универсальная способность человека (что интересовало Варбурга, Панофского и Кассирера), но как пафос власти и организации территории.

* * *

Существуют ли ренессансные источники, также созданные под влиянием космологических учений, но в которых этот пафос отсутствует? Действительно, иконологическая традиция в исследованиях Ренессанса обращена скорее к его «имперским», чем к республиканским дискурсам. Это связано прежде всего с научным интересом иконологии к астрологическим мотивам в политической репрезентации: такая репрезентация является персоноцентричной, трактуя гороскоп правителя. Однако ренессансный республиканизм связан с характерными для иконологической традиции научными подходами иначе, а именно в идее республики как общества, наиболее благоприятного для реализации потенций, заложенных в интеллектуале — человеке, на которого влияет Сатурн и который благодаря этому влиянию способен трактовать движения планет и зодиакальные знаки.

Прежде всего эта тема возникает в работах, посвященных «Утопии» Т. Мора, в которой такие разные исследователи, как К. Скиннер и Л. Марен [Marin 1973; Skinner 2004], обнаруживают попытку «спроектировать» (на основе теоретического и картографического выстраивания должной пропорции) республику интеллектуалов — локализовать общество ученых. Э. Гоуланд, исследуя «миры ренессансной меланхолии» и медицинскую интерпретацию влияния Сатурна, показывает, что меланхолия в эпоху Ренессанса связывалась именно с социальным недовольством, интерпретировалась как мрачность и сосредоточенность на собственных иллюзиях, склонявших человека к проектированию утопий, к желанию претворить их в жизнь [Gowland 2006: 261–266].

Более развернуто с точки зрения влияния космологии эта республиканская тема раскрывается в предпринятом М. Фюмароли анализе того, как фичиновская традиция — традиция круга интеллектуалов, придерживавшихся астрологических принципов при организации своей жизни, — повлияла на формирование в XVII–XVIII вв. дискурса литературной республики [Fumaroli 2015: 269–319]. Здесь иконологическая идея «растянутой» хронологии приобретает новый импульс, поскольку связывается с вопросом о том, как в течение XVI–XVIII вв. ренессансная тема Сатурна породила сопоставления, с одной стороны, созерцательной жизни (*bios theoretikos*, *vie contemplative*), т. е. отшельничества и поиска уединения, и, с другой, — мышления как деятельности (*otium studiosum*) и как основы для сообщества (которое, соответственно, и занимает локус) [Ibid.: 303].

Фюмароли показывает, как в рамках этих сопоставлений совмещались образы нескольких локусов, собирающих вокруг себя ученую жизнь: образ академии (места, принадлежащего ученым людям и организованное согласно их взглядам), образ Аркадии (изобильной страны и времени Золотого века) и образ Парнаса (места обитания муз, в котором нет недостатка в поэтическом вдохновении). Все три образа также объединяются логикой пропорции, соотношения элементов (участников сообщества) в рамках целого (сообщества, где-либо локализованного) — поскольку «интенция [интеллектуалов, придерживавшихся взглядов Фичино на организацию пространства] состоит не в том, чтобы объявить объективное и критическое знание, но в том, чтобы воспеть (...) сообщество, в котором письмо является признаком общности и принципом социальности» [Fumaroli 2015: 269–270]. Таким образом, сатурнический образ учения и размышления снова объединялся с буколической образностью плодородия и изобилия, а также с идеей привнесения этих плодородия и изобилия в жизнь посредством опоры на принципы правильной ее организации, на знания о космической гармонии. В отличие от политической символики, которую исследовали Йейтс и Кочишевская, сочетание Сатурна с топосом изобилия в среде интеллектуалов, которую исследовал Фюмароли, означает идеал не «миролюбивого империализма», но «литературной республики» [Ibid.: 275].

Вместе с тем нужно отметить, что Сатурн в ренессансной космологии так или иначе означает власть. Клибанский, Панофский и Заксль отмечают, что в античной космологии он мыслился как крайне противоречивый знак, ведущий человека и к процветанию, и к несчастью [Klibansky et al. 1979: 149]. «Как и меланхолия, Сатурн, этот демон противоречий, наделяет душу одновременно

медленностью, заторможенностью и мощью (power) разума и созерцания (разрядка наша. — А. Е., А. К.)» [Ibid.: 159]. Меланхолия, согласно Фичино в интерпретации авторов «Сатурна и меланхолии», одолевает человека, находящегося под влиянием Сатурна, из-за наличия силы / власти и из страха ее потери, который может приводить человека к подавленности (depression) или даже безумию [Ibid.]. В космологической логике, основанной на «аналогиях» и «ассоциациях» (например: [Ibid.: 127, 133]), эта формулировка показывает взаимное сходство мыслителя и правителя: оба способны к власти над пространством. Хотя мыслитель посредством знания может организовать это пространство, лишь радикальное общественное преобразование способно дать ему возможность эту способность реализовать (как рассуждение о такой способности без возможности трактует «Утопию» Мора С. Гринблатт [Greenblatt 1980: 11–73]).

Таким образом, даже освобождение от изучения политической репрезентации правителя не избавляет ренессансную космологию от темы присвоения — того, что интеллектual в ренессансном космологическом дискурсе также оказывается правителем. Эта тема развивается в классической работе Ф. Йейтс о связи мнемотехник и ренессансного театра Р. Фладда и Дж. Ди, деятельность которых интерпретируется как ключевая для развития «космологической» театральности, для идеи «театра мира» — театрального пространства как уменьшенной модели миропорядка. Так, основным элементом в росписи основанного и оформленного Ди театра было размещение на его плафоне человеческих фигур в квадрате и в круге, а также маркировка этих фигур символами зодиака и планет [Йейтс 2019: 62]. Во время представлений в театре использовались механизмы, которые создавали в его пространстве проекции движения небесных тел [Там же: 125, 259, 307–308] и тем самым «подчеркивали и повторяли космический план театра, основанный на треугольниках внутри зодиакального круга <...> указывали, что это был “Театр Мира”, в котором Человек, или Микрокосм, играет свою роль внутри Макрокосма» [Там же: 278–279].

* * *

Изобразительную логику театра Ди и Фладда следует сопоставить с картографированием. Ключевой исследовательницей роли картографии в ренессансной визуальной культуре сегодня признается С. Альперс [Alpers 1983: 119–168]. Ее работа, посвященная нидерландской живописи XVII в., опирается на методологию и эмпирические выводы Панофского, доводя их до формулирования «феноменологии оптики» из визуальных материалов, запечатлевших переход от ренессансной установки на продолжительное толкование образов к ранненовowременному акценту на зрение само по себе [Ibid.: xxiv]. Развитие картографирования (возможность представить, запечатлеть «тело» реального ландшафта) рассматривается Альперс наряду с другими причинами того, что культура XVII в. сосредоточилась на проблеме визуального восприятия и на его роли для репрезентации. Исследовательница сопоставляет с ним изобретение микроскопа, при помощи оптики и линз сделавшего доступными прежде немислимые миры и формы [Ibid.: 1–25]. При этом она интерпретирует микроскоп не только как самостоятельный феномен, но и в его связи с

астрономией и астрономической линзой, объединяя их в общем интеллектуальном влиянии, которое они оказали на культуру XVII в., — а именно в реализации ими идеи об изменении возможностей и характеристик зрения. Телескоп добавлял этой идее пространственное измерение, поскольку предполагал возможность увидеть крупные, но далекие объекты, приближаемые при помощи линзы.

Альперс отмечает, что в интеллектуальной культуре XVII в. благодаря изобретению микроскопа и телескопа возникла идея о божественном характере человеческой способности менять масштаб, видеть мельчайшие объекты или же обозревать крупные при помощи масштабирования, выстраивания отношений с дистанцией и пространством (что происходит и в картографировании территории, и в космографии — наблюдении и репрезентации небесных тел) [Ibid.: 17]. Идея пропорции как феномена зрительной и мыслительной способностей связывается в интерпретации Альперс в том числе со вторжением в образную систему небесных, космических тел. Альперс показывает, что последние становились визуальным образом телесности как идеи, материализацией самой возможности приближать, отдалять и масштабировать, поскольку не несли в себе самостоятельной смысловой и содержательной нагрузки, были полностью свободны от конкретики — например, конкретики картографируемой географической территории [Ibid.: 18]. Так, в голландской живописи приближение как принцип, позволяющий визуально представить космические объекты (сферы, планеты, звезды), выражает, по Альперс, идею относительности⁴.

Эта тема становится для Альперс своего рода обратным анахронизмом — способом не «продлить» ренессансную эстетику до Нового времени, но распространить реалии ранненововековой эстетики на Ренессанс в его «долгом» измерении. Например, исследовательница пишет об интересе к оптической иллюзии в поэзии Дж. Донна, где топос смены масштаба и игры пропорций одновременно вызывает интеллектуальный интерес к оптике [Ibid.: 190]. В свою очередь, Крицман рассматривает игру масштабов как топос ренессансной эротической лирики, когда мужской лирический герой изображается блохой, которая способна благодаря своему небольшому размеру и незаметности сблизиться с телом и войти в него, соприкоснувшись с его кровью [Kritzman 1991: 121–122]. Таким образом, монография Альперс показывает, как игра масштабов оказывается еще одной исследовательской темой, косвенно вытекающей из ренессансной космологии: иконологическая традиция (работы Панофского в случае Альперс) легитимирует поиск и «извлечение» этой темы из «переходного периода» от эстетики Ренессанса к эстетике Нового времени; сам же этот «переход» означает сосуществование риторики и толкования астрологии с физикой и видением — наблюдением космоса в телескоп (ср. [Coppola 2010; Crowther, Bakker 2013]).

⁴ Для Альперс такая материальность подчеркивается особой ролью цвета у голландских художников: конкретность цвета сосредоточивает на наблюдении и усложняет толкование. Альперс сравнивает интерес нидерландского искусства XVII в. к цвету с ренессансным интересом к графике, более абстрактной и аналитичной по изобразительным средствам [Alpers 1983: 38]. Ср. с ролью представлений о цвете планет как о дополнительном факторе их толкования в ренессансной космологии [Klibansky et al. 1979: 128].

Это позволяет снова посмотреть на роль ренессансной космологии как исследовательского предмета, в котором проблематизируется присвоение пространства, причем такая проблематизация связывает широкие временные пласты европейской культуры. Здесь иконология снова легитимирует интерпретацию «эстетики пропорции» как лейтмотива европейских сочинений о космосе XV–XVIII вв. В частности, идея масштаба, репрезентации через него космоса возникает в «Микромегасе» Вольтера. В этом сочинении материальное и визуальное измерение идеи космоса представлено как метафора относительности и космополитизма — как идея взаимодействия миров и оптик, выдержанных в разных масштабах. Риторический характер сочинения Вольтера, а также тот факт, что его образный ряд основан на откровенно литературном и популярном тексте Фонтенеля «О множестве миров» (см., например: [Marsak 1959]), не позволяет полностью забыть о ренессансной, риторической и астрологической, роли космологии. Космос снова проблематизирует отношение с пространством, но делает это именно в силу того, что становится метафорой для локуса как абстрактной идеи. Космополитическое сочинение Вольтера также исходит из наличия в образе космоса коннотации пространства и обладания им, и уже эта коннотация трансформируется Вольтером при помощи радикально нового (в сравнении с XV–XVII вв.) понимания космоса — как попытки задуматься о населенности других планет и о существовании принципиально разных (в зависимости от разных условий на каждой планете) форм жизни.

* * *

Истоки «пространственной» трансформации темы ренессансной космологии в исследованиях, испытавших влияние «иконологической школы», обнаруживаются в работе самих участников «Гамбургского кружка». Здесь локализация и пропорциональность обусловлены задачей институционализировать иконологию. Локусом при этом становилась знаменитая библиотека Варбурга, организовывавшая вокруг себя сообщество интеллектуалов-космополитов (к тому же немецких евреев) [Levine 2013: 172–198]. Таким образом, сочетание интереса к космологии и астрологии раскрывает в иконологической традиции своеобразную колонизацию темы космоса — выстраивание исследовательской идентичности на основе работы с этой темой и оснований для ее выбора (хотя в такой колонизации ключевыми были космополитические мотивы; примечательна сама возникающая здесь игра слов).

Этим выстраиванием исследовательской идентичности в значительной степени объясняется иконологическое «желание свести человеческую экспрессию к наиболее универсальным формам — образам» [Ibid.: 196]: в таком желании проявляется интерес Варбурга к политике и к тому, что значит быть «хорошим европейцем», на который указывает Э. Левин [Ibid.: 197]. Об этом желании напоминает двусмысленность метода Панофского, продолжившего развитие иконологической традиции, в которой изначально не было разделения на высокое и низкое искусство, как европоцентричное изучение идеи стиля [Ibid.: 39; 306]. Отсюда возникает трудноразрешимый вопрос: остается ли только констатировать игру «гамбургских интеллектуалов» со своей темой (и тогда сложные связи ренессансных источников с теорией XX в. разорвутся на самостоятельные истории космологии этого периода и социологию науки

первой половины XX в.), или же эту игру можно каким-то образом поддерживать и продолжить в сегодняшней работе с источниками XVI–XVII вв., обновив этим тему ренессансной космологии. Проблема в том, что роль ренессансной космологии как основы для выстраивания авторами «Гамбургского кружка» своей исследовательской идентичности и ее влияние на особенности этой идентичности создают трудность в продолжении современной работы над этой темой с опорой на иконологическую традицию.

В «Сатурне и меланхолии» это выстраивание идентичности можно заметить в следующей фразе:

Сатурн также был открыт [ренессансными авторами] в качестве личного чувства интеллектуальной элиты, начинавшей рассматривать свою меланхолию как завидную привилегию, обладание одновременно и дарами Сатурна, и опасностью этих даров [Klibansky et al. 1979: 251].

Эта фраза показывает, что вместе с обобщением трагизма ренессансных «даров Сатурна» и судьбы интеллектуалов (в том числе основных авторов «иконалогической школы») в XX в. иконология заимствует из ренессансной космологии идею элитарности. Вырисовывающаяся здесь двусмысленность иконологической традиции усиливается, если сравнить ее с замечанием Йейтс об идее *rax Britannica*, лежавшей в основе космологической риторики в Англии XVI в. По словам Йейтс, *rax Britannica* периода английского Ренессанса и правления Елизаветы I, «со всеми его недостатками и социальными ограничениями, как мог и на очень недолгое время, но обеспечил правление мира и справедливости, позволившее некоторой части человечества свободно развивать свои силы и возможности» [Йейтс 2020: 231]. В строго академическом стиле Йейтс это замечание кажется внезапным вторжением в научный текст ее авторской речи как исследовательницы, жившей в XX в. и опиравшейся в своей работе на иконологическую традицию — в том числе на европоцентричные и элитарные идеи этой традиции.

* * *

Хотя эссе С. Сонтаг связывает В. Бенямина (в прямом смысле ставшего жертвой трагедий первой половины XX в.) с темой ренессансного Сатурна, попытки продолжить эту связь в обращении к иконологической традиции, в которой тема ренессансной космологии получила наиболее серьезное научное развитие, натываются на ряд существенных трудностей. Кроме того, непростая судьба ключевых для иконологической традиции авторов, Варбурга и Панофского, обуславливает как яркость и привлекательность образа интеллектуала, созданного ими при помощи ренессансной космологической риторики, так и консервативную самозамкнутость этого образа. В иконологической традиции меланхолия интеллектуала, вопреки утверждению Сонтаг о «меланхолии без угрюмости» в XX в., становится «угрюмой»: она, в отличие от меланхолии Бенямина, сосредоточивается не на собирании мелочей, но на основании традиции (вторя здесь ренессансному мотиву о возвращении Золотого века, для которого нужен достойный правитель или мудрец, получивший власть). Хотя у истоков иконологической традиции лежит космополитизм

«гамбургских интеллектуалов», основанный ими научный дискурс не может не приводить к утере этого космополитизма по мере изучения введенных ими в широкий научный оборот исторических источников.

Эстетика пропорции оказывается общей, хотя не артикулируемой прямо темой для авторов, испытавших влияние этой традиции (например, для Ф. Йейтс, С. Альперс, Э. Кочишевской), однако не может вынести на себе теоретическую нагрузку в виде сохранения отсылки к этому космополитизму. Препятствием становятся и элитарная интерпретация иконологами космополитизма как сохранения европейского гуманистического наследия, и, главное, фактическое отсутствие космополитизма в самих ренессансных источниках. Несмотря на необходимость отделить метафору Сатурна и меланхолии из эссе Сонтаг от «Сатурна и меланхолии» в монументальном исследовании Э. Пановского, Р. Клибанского и Ф. Закля, нужно констатировать, что ассоциативное сходство между ними является самостоятельным историографическим фактором, влияющим на становление ренессансной космологии предметом научного интереса.

Литература

- Йейтс 2019 — *Йейтс Ф.* Театр Мира / Пер. с англ. А. Дементьева. М.: Изд-во кн. магазина «Циолковский», 2019.
- Йейтс 2020 — *Йейтс Ф.* Астрей: Имперский символизм в XVI веке / Пер. с англ. А. Дементьева. М.: Изд-во кн. магазина «Циолковский», 2020.
- Сонтаг 2019 — *Сонтаг С.* Под знаком Сатурна / Пер. с англ. Б. Дубина. М.: Ad Marginem, 2019.
- Торопыгина 2015 — *Торопыгина М. В.* Иконология. Начало. Проблема символа у Аби Варбурга и в иконологии его круга. М.: Прогресс-Традиция, 2015.
- Alpers 1983 — *Alpers S.* The art of describing: Dutch art in the seventeenth century. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1983.
- Cave 2002 — *Cave T.* The cornucopian text: Problems of writing in the French Renaissance. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Coppola 2010 — *Coppola A.* Imagination and pleasure in the cosmography of Thomas Burnet's *Sacred Theory of the Earth* // World-building and the Early Modern imagination / Ed. by A. Kavey. New York: Palgrave Macmillan, 2010. P. 119–139.
- Crowther, Barker 2013 — *Crowther K.M., Barker P.* Training the intelligent eye: Understanding illustrations in Early Modern astronomy texts // *Isis*. Vol. 104. No. 3. 2013. P. 429–470.
- Didi-Huberman 2002 — *Didi-Huberman G.* L'image survivante: Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg. Paris: Minuit, 2002.
- Fumaroli 2015 — *Fumaroli M.* La République des lettres. Paris: Gallimard, 2015.
- Gowland 2006 — *Gowland A.* The worlds of Renaissance melancholy: Robert Burton in context. New York: Cambridge Univ. Press, 2006.
- Greenblatt 1980 — *Greenblatt S.* Renaissance self-fashioning: From More to Shakespeare. Chicago: Chicago Univ. Press, 1980.
- Holly 1984 — *Holly M. A.* Panofsky and the foundations of art history. Ithaca, N.Y.; London: Cornell Univ. Press, 1984.
- Holly 2013 — *Holly M. A.* The melancholy art. Oxford; Princeton: Princeton Univ. Press, 2013.

- Johnson 2012 — *Johnson C. D.* Memory, metaphor, and Aby Warburg's atlas of images. Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press, 2012.
- Klibansky et al. 1964 — *Klibansky R., Panofsky E., Saxl F.* Saturn and melancholy: Studies in the history of natural philosophy, religion, and art. London: Nelson, 1964.
- Klibansky et al. 1979 — *Klibansky R., Panofsky E., Saxl F.* Saturn and melancholy: Studies in the history of natural philosophy, religion, and art. Nendeln Liechtenstein: Klaus Reprint, 1979.
- Kociszewska 2010 — *Kociszewska E.* Astrology and empire: A device for the Valois king of Poland // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 73. 2010. P. 221–255.
- Kociszewska 2011 — *Kociszewska E.* La Pologne, un don maternel de Catherine de Médicis? La cérémonie de la remise du Decretum electionis à Henri de Valois // *Le Moyen Age*. Vol. 117. No. 3. 2011. P. 561–575.
- Kritzman 1991 — *Kritzman L.* The rhetoric of sexuality and the literature of the French Renaissance. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.
- Levine 2013 — *Levine E. J.* Dreamland of humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, and the Hamburg School. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 2013.
- Marin 1973 — *Marin L.* Utopiques: Jeux d'espaces. Paris: Minuit, 1973.
- Marsak 1959 — *Marsak L. M.* Bernard de Fontenelle: The idea of science in the French Enlightenment // *Transactions of the American Philosophical Society*. Vol. 49. No. 7. 1959. P. 1–64.
- McEvan 2006 — *McEvan D.* Aby Warburg's (1866–1929) dots and lines: Mapping the diffusion of astrological motifs in art history // *German Studies Review*. Vol. 29. No. 2. 2006. P. 243–268.
- Pensky 1993 — *Pensky M.* Melancholy dialectic: Walter Benjamin and the play of mourning (Critical perspectives on modern culture). Amherst, Mass.: Univ. of Massachusetts Press, 1993.
- Rabin 2010 — *Rabin S. J.* The astrological cosmos of Johannes Kepler // *World-building and the Early Modern imagination* / Ed. by A. Kavey. New York: Palgrave Macmillan, 2010. P. 59–66.
- Skinner 2004 — *Skinner Q.* Thomas More's utopia and the virtue of the true nobility // *Skinner Q. Visions of politics*. Vol. 2: Renaissance virtues. Cambridge; Melbourne; New York: Cambridge Univ. Press, 2004. P. 213–244.

References

- Alpers, S. (1983). *The art of describing: Dutch art in the seventeenth century*. Univ. of Chicago Press.
- Cave, T. (2002). *The cornucopian text: Problems of writing in the French Renaissance*. Clarendon Press.
- Coppola, A. (2010). Imagination and pleasure in the cosmography of Thomas Burnet's *Sacred Theory of the Earth*. In A. Kavey (Ed.). *World-building and the early modern imagination* (pp. 119–139). Palgrave Macmillan.
- Crowther, K. M., Barker, P. (2013). Training the intelligent eye: Understanding illustrations in Early Modern astronomy texts. *Isis*, 104(3), 429–470.
- Didi-Huberman, G. (2002). *L'image survivante: Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. Minuit. (In French).
- Fumaroli, M. (2015). *La République des lettres*. Gallimard. (In French).
- Gowland, A. (2006). *The worlds of Renaissance melancholy: Robert Burton in context*. Cambridge Univ. Press.

- Greenblatt S. (1980). *Renaissance self-fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago Univ. Press.
- Holly, M. A. (1984). *Panofsky and the foundations of art history*. Cornell Univ. Press.
- Holly, M. A. (2013). *The melancholy art*. Princeton Univ. Press.
- Johnson, C. D. (2012). *Memory, metaphor, and Aby Warburg's atlas of images*. Cornell Univ. Press.
- Klibansky, R., Panofsky, E., & Saxl, F. (1964). *Saturn and melancholy: Studies in the history of natural philosophy, religion, and art*. Nelson.
- Klibansky, R., Panofsky, E., & Saxl, F. (1979). *Saturn and melancholy: Studies in the history of natural philosophy, religion, and art*. Klaus Reprint.
- Kociszewska, E. (2010). Astrology and empire. A device for the Valois king of Poland. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 73, 221–255.
- Kociszewska, E. (2011). La Pologne, un don maternel de Catherine de Médicis? La cérémonie de la remise du Decretum electionis à Henri de Valois. *Le Moyen Age*, 117(3), 561–575. (In French).
- Kritzman, L. (1991). *The rhetoric of sexuality and the literature of the French Renaissance*. Cambridge Univ. Press.
- Levine, E. J. (2013). *Dreamland of humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, and the Hamburg School*. Univ. of Chicago Press.
- Marin, L. (1973). *Utopiques: Jeux d'espaces*. Minuit. (In French).
- Marsak, L. M. (1959). Bernard de Fontenelle: The idea of science in the French Enlightenment. *Transactions of the American Philosophical Society*, 49(7), 1–64.
- McEvan, D. (2006). Aby Warburg's (1866–1929) dots and lines: Mapping the diffusion of astrological motifs in art history. *German Studies Review*, 29(2), 243–268.
- Pensky, M. (1993). *Melancholy dialectic: Walter Benjamin and the play of mourning (Critical perspectives on modern culture)*. Univ. of Massachusetts Press.
- Rabin, S. J. (2010). The astrological cosmos of Johannes Kepler. In A. Kavey (Ed.). *World-building and the early modern imagination* (pp. 59–66). Palgrave Macmillan.
- Skinner, Q. (2004). Thomas More's utopia and the virtue of the true nobility. In Q. Skinner. *Visions of politics*, (Vol. 2) *Renaissance virtues* (pp. 213–244). Cambridge Univ. Press.
- Sontag, S. (1980). *Under the sign of Saturn*. Farrar, Straus & Giroux.
- Toropygina, M. V. (2015). *Ikonologiya. Nachalo. Problema simvola u Abi Varburga i v ikonologii ego kruga* [Iconology. The beginning. The problem of symbol in the work of Aby Warburg and his circle]. Progress-Traditsiya. (In Russian).
- Yates, F. A. (1969). *Theater of the World*. The Univ. of Chicago Press.
- Yates, F. A. (1975). *Astraea: The imperial theme in the sixteenth century*. Routledge.

* * *

Информация об авторах

Анна Андреевна Ерошенко

*студентка, Школа философии
и культурологии, факультет
гуманитарных наук, Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
стажер-исследователь, Научно-учебная
лаборатория трансцендентальной
философии, Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Россия, 101000, Москва, Мясницкая ул.,
д. 20
Тел.: + 7 (495) 772-95-90
✉ aeroshenko0@gmail.com*

Александр Александрович Кочекровский

*аспирант, Школа философии
и культурологии, Факультет
гуманитарных наук, Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Россия, 101000, Москва, Мясницкая ул.,
д. 20
Тел.: + 7 (495) 772-95-90
✉ nikkoch1994@gmail.com*

Information about the authors

Anna A. Eroshenko

*BA Student, School of Philosophy and Cultural
Studies, Faculty of Humanities, National
Research University Higher School
of Economics
Research Fellow, Laboratory of Transcendental
Philosophy, National Research University
Higher School of Economics
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str., 20
Tel.: +7 (495) 772-95-90
✉ aeroshenko0@gmail.com*

Alexander A. Kochekovsky

*PhD Student, School of Philosophy
and Cultural Studies, Faculty of Humanities,
National Research University Higher School
of Economics
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str., 20
Tel.: +7 (495) 772-95-90
✉ nikkoch1994@gmail.com*

Дж. Певит

ORCID: 0000-0001-7689-1266

✉ j.pavitt@kingston.ac.uk

Кингстонский университет
(Кингстон-апон-Темс, Великобритания)

подготовка к публикации:

Л. А. Алябьева

ORCID: 0000-0001-7795-2059

✉ liudmila.aliabieva@gmail.com

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

МОДА В ЭПОХУ ТРЕВОГИ

Аннотация. Условия холодной войны — от разработки новых материалов до информатики — способствовали появлению продуктов и технологий, которым предстояло определить облик современного мира. Технологический утопизм послевоенных лет и представление, что наука может изменить будущее к лучшему, соседствовали с постоянным страхом перед ядерной войной. Хрупкость человеческой жизни контрастировала с огромным потенциалом расширения и развития человеческих способностей техническими средствами. Космическая гонка породила не только непрерывный поток инноваций, проникших и в повседневную жизнь, но и бесчисленные фантазии относительно того, как могут выглядеть в будущем вещи, одежда, помещения — даже человеческое тело. В этом докладе на материале моды, технологий, кино, дизайна и архитектуры показано, как холодная война и космическая гонка сформировали и изменили представления о человеческом теле — на физическом уровне и на уровне идеи.

Ключевые слова: космос, тревога, космическая мода, космическая гонка, архитектура, дизайн

Благодарности. Исследование выполнено в рамках проекта «Космос в медиакультуре: практики воображения и репрезентации» факультета коммуникаций, медиа и дизайна НИУ ВШЭ в 2020–2022 гг.

Для цитирования: Мода в эпоху тревоги / Подгот. к публикации Л. А. Алябьевой; Пер. с англ. Т. А. Пирусской // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. С. 300–309. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-300-309>.

Статья поступила в редакцию 13 мая 2021 г.

Принято к печати 14 июля 2021 г.

J. Pavitt

ORCID: 0000-0001-7689-1266

✉ j.pavitt@kingston.ac.uk

Kingston University
(Kingston upon Thames, Great Britain)

Publication prepared by:

L. A. Aliabieva

ORCID: 0000-0001-7795-2059

✉ liudmila.aliabieva@gmail.com

National Research University
Higher School of Economics (Russia, Moscow)

FASHION IN AN AGE OF ANXIETY

Abstract. From new materials to computing, the conditions of the Cold War accelerated the development of products and technologies that would shape modern life. The technological utopianism of the post-war period and the idea that science could shape the future for the better went hand in hand with a persistent anxiety about nuclear confrontation. The frailty of human life was juxtaposed with the enormous potential for enhancing and extending human capacity with technology. The space race not only provided an enduring stream of innovations which made their way into everyday life, but also a host of imaginative possibilities for how products, clothing, environments — even the human body — might be redesigned for the future. This paper explores fashion, technology, film, design and architecture in order to consider how the Cold War and the space race shaped and changed ideas about the human body, both materially and conceptually.

Keywords: space, anxiety, space fashion, space race, architecture, design

Acknowledgements. The research was carried out within the project “Space in Media Culture: Practices of Imagination and Representation” of the Faculty of Communications, Media and Design, the National Research University Higher School of Economics in 2020–2022.

To cite this article: Pavitt, J. (2021). Fashion in an age of anxiety (L. A. Aliabieva, Prep. publ., & T. A. Pirusskaia, Trans.). *Shagi / Steps*, 7(4), 300–309. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-300-309>.

Received May 13, 2021

Accepted July 14, 2021

Джейн Певит — профессор истории дизайна и архитектуры в Кингстонском университете, руководитель исследовательского отдела университета, куратор выставок, в том числе «Холодная война и современность: дизайн 1945–1970» (V&A, 2008, совместно с Дэвидом Кроули) и «Постмодернизм: стиль и подрывная деятельность. 1970–1990») (V&A, 2011, совместно с Гленном Адамсоном). Текущая работа Певит связана с архитектурой и дизайном высоких технологий, которые стали темой ее выставки в Центре визуальных искусств Сейнсбери в 2018 г.

Представленный текст был прочитан онлайн в качестве ключевого доклада секции «Космос и мода», работавшей 2 октября 2020 г. в рамках конференции «Медиакосм-2020». Организатором и модератором секции выступила Людмила Алябьева, шеф-редактор журнала «Теория моды: одежда, тело, культура», доцент Школы дизайна Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Добрый день! Во-первых, мне хотелось бы поблагодарить организаторов конференции. Для меня выступать перед вами — большая радость и честь, жаль только, что мы не можем собраться вживую на столь интересном и многогранном мероприятии.

Меня пригласили сделать этот доклад, потому что некоторое время назад я проводила исследование, посвященное дизайну в эпоху Холодной войны, в частности связям между модой, представлениями о теле, технологиями и космической гонкой. Занималась я этим для выставки «Холодная война и современность: дизайн 1945–1970» (Cold War Modern, Design 1945–1970), проходившей в 2008 году в Музее Виктории и Альберта в Лондоне. На выставке были представлены образцы дизайна по обе стороны железного занавеса и рассмотрены многочисленные примеры советского дизайна — от спутников до архитектуры космической эры. Собранный материал сложился в книгу — «Страх и мода в годы холодной войны»¹.

В книге я рассказываю, как мода определяется не только фантазиями и желаниями, но также страхами и тревогами. Ключевая для выставки концепция состояла в том, что холодную войну можно рассматривать в том числе как «гонку или состязание за звание ведущей цивилизации современности», в котором соперничество за передовое видение будущего подогревалось политическими амбициями и ускорением технического прогресса, в плане не только разработки ядерного оружия и покорения космоса, но и изобретения новых форм быта.

Если мы возьмем в качестве примера национальные и международные выставки (Всемирную выставку 1958 года в Брюсселе, Американскую национальную выставку 1959 года), мы увидим, что товары широкого потребления, мода и сам быт в холодной войне культур приобрели статус «оружия», аналогичного военной экипировке. И сами лидеры стран, которые вели холодную войну, порой проецировали разговоры о будущем на товары широко потребления — доказывая мощь политической системы своего государства, они ссылались на улучшение качества жизни. Так, во время Американской национальной выставки, в 1959 году устроенной в Москве в парке «Сокольники», между председателем Совета министров СССР Никитой Хрущевым и вице-

¹ См.: [Pavitt 2008].

президентом США Ричардом Никсоном произошел весьма эмоциональный спор на эту тему, известный как «кухонные дебаты». За рамками выставки в американской прессе о советском быте и моде часто писали как о безвкусных и убогих. Советских же граждан на выставке призывали увидеть в этой потребительской самоуверенности вульгарность, наглость и эксплуататорские замашки. Мода и быт как культурные феномены оставались неотъемлемым элементом пропагандистских войн того времени.

На нашей выставке мы не только рассказали историю этого соперничества, но и обратились к поиску альтернатив господствующим в каждой из стран точкам зрения, которым были заняты художники и дизайнеры. Темная сторона внушающих беспокойство интересов той эпохи нередко служила темой для авангардных произведений. Например, «Электронная поэма» Ле Корбюзье — мультимедийная инсталляция, созданная им совместно с композитором Эдгаром Варезом в 1958 году, — представляла собой нагромождение антиутопических образов и звуков, задуманное, как ни парадоксально, в качестве рекламы компании Phillips на Всемирной выставке в Брюсселе. Павильон компании располагался рядом со сверкающим футуристическим Атомиеумом — оптимистичным, утопическим символом ядерной эпохи.

Образы будущего нередко порождала тревожность настоящего, причем тревога объяснялась не только угрозой ядерного уничтожения и конфликтами между Востоком и Западом, но и беспокойством, вызванным бурным расцветом культуры потребления и сознанием, насколько научные и военные достижения опасны для окружающей среды.

Художники, дизайнеры и архитекторы, реагируя на происходящее, экспериментировали: они искали новые средства, чтобы защитить тело и среду обитания человека от предполагаемой опасности, и в то же время осваивали новые технологии и материалы, стремясь с их помощью изменить привычный быт.

Теперь от предисловия я перейду собственно к основной теме доклада — к тому, как экспериментальный дизайн эпохи холодной войны реагировал на необходимость защитить тело человека от угрозы извне, рождая одновременно ироничные и пронизанные тревогой конструкции, и как в образах космической эры в 1960-е годы соединялись фантазия и страх, утопия и антиутопия.

Начну с примера, отражающего единство утопии и антиутопии и показывающего, что за самыми горделивыми и футуристическими образами стояли страхи, сопряженные с холодной войной. В 1956 году британских архитекторов Элисон и Питера Смитсон пригласили спроектировать дом космической эры для выставки «Идеальный дом» в Лондоне. Созданный ими дом, где все сделано из пластика, должен был продемонстрировать, какой будет жизнь через 25 лет — в 1981 году. В доме присутствовали все атрибуты космического будущего: электронные приборы, самоочищающаяся ванная комната, система кондиционирования воздуха, лампа солнечного света — направленная на экономию усилий футуристическая среда, где современная супружеская пара может наслаждаться освободившимся временем (возможно, и за счет работы, которую за людей будет делать техника). Посетители могли заглянуть внутрь макета сквозь окна, к которым, в отличие от остальной наружной части дома, был специально оставлен доступ, и посмотреть, как эта пара, одетая по моде космической эры, занимается повседневными делами — в будущем, на другой планете или в открытом космосе.

Тем не менее кое-что неизбежно возвращает нас в 1956 год, когда обусловленная холодной войной тревога резко возросла. Сколь футуристической ни выглядела бы обстановка, быт семейной пары воспроизводит традиционную для 1950-х годов картину: она на кухне или в спальне, укладывает волосы, а он отдыхает, читая (возможно, электронную) газету. В самом доме мы находим еще больше отсылок к атмосфере страха и напряжения того времени. И свет, и цветы здесь искусственные, потому что нет окон, а значит, и солнечного света. Воздух подвергается фильтрации, двери герметично закрыты. Еда обрабатывается специальными лучами. Даже если вне дома есть атмосфера, необходимая для жизни, она не проникает внутрь. Как отметила теоретик архитектуры Беатрис Коломина, перед нами не просто дом, а ядерное бомбоубежище, бункер². Научные и технические достижения принесли не только возможность усовершенствовать жизнь, но и новые средства ее разрушить. Я хочу показать, что с аналогичной точки зрения можно посмотреть на моду и одежду той эпохи и проследить встречающиеся в ней отсылки к представлениям о защите и уязвимости.

Напоминающие пластик материалы в сочетании с космическими образами покорили парижские подиумы в начале 1960-х годов, когда подобные модели создавали Пако Рабан, Андре Курреж и Пьер Карден. Позже этот стиль по-своему интерпретировали и другие модельеры — от Мэри Куант, дизайнера эпохи «молодежного бума», до королевского кутюрье Харди Эмиса (работавшего над костюмами для фильма Стэнли Кубрика «Космическая одиссея 2001 года»). Образцы этого стиля вскоре появились в центральных модных магазинах. Четкие геометрические силуэты, эмблемы-аппликации, «мокрый» блеск, сверкающие и полупрозрачные ткани, эластичный нейлон и неопрен, характерные цвета и обилие серебряного — вот приметы моды, долгое время сохранявшейся в кино и на телевидении, когда широкая публика уже потеряла к ней интерес. Но в контексте тревоги, преследовавшей людей в годы холодной войны, интересно, что такие костюмы не только отсылают к счастливому космическому будущему, но и указывают, что тело находится в искусственной или небезопасной среде, а потому физически уязвимо.

В космических коллекциях часто встречаются такие детали, как шлемы, визоры и солнцезащитные экраны, а сама одежда нередко похожа на защитную, с пластиковыми или металлическими щитками, закрывающими тело. Безусловно, такой стиль еще и подчеркивал эротический контраст между мягкостью тела и жесткостью ткани, но в то же время одежда утрачивала типичные для нее ассоциации с комфортом и традиционно понимаемым изяществом. Тело не только представало как сексуальное оружие — оно и само было вооружено. Пако Рабан говорил о своих металлических платьях: «Одежда, которую я создаю, подобна оружию. Когда женщина застегивает платье, раздается звук, напоминающий щелчок взведенного курка».

В 1968 году в Музее современных ремесел в Нью-Йорке прошла выставка «Тело под покровом» (Body Covering), выстроившая эти идеи в один ряд. Представление о моде как зрелище и спектакле было противопоставлено функции одежды как защитного покрова или инструмента, расширяющего возможно-

² Подробнее см.: [Colomina 2004].

сти человеческого тела. В число экспонатов вошли скафандры астронавтов НАСА, костюмы, защищающие от химических воздействий и радиации, высокоэффективная спортивная одежда и изделия с использованием новых материалов, таких как кевлар, майлар и поливинилхлорид. Прочные, огнеупорные материалы, соединяемые при помощи сварных швов, были разработаны в рамках военно-промышленных исследований в годы холодной войны, а затем проникли в повседневную жизнь, где стали применяться для производства не только одежды, но и разных конструкций в зданиях и интерьере. Выставка иллюстрировала и идею носимых устройств — еще одну военную разработку космической эры. Хотя многие идеи применительно к быту так и остались в теории, сами по себе они тоже восходили к специальному снаряжению, рассчитанному на высотные полеты, боевые действия и освоение космоса.

Таким образом, космическая гонка рождала и новые идеи относительно того, как технологии могут расширить возможности тела. Кибернетика, активно развивавшаяся после Второй мировой войны как в Советском Союзе, так и на Западе, пыталась найти способ использовать обратную связь для усовершенствования коммуникации между машиной и человеком ради повышения производительности. Как известно, идея обратной связи просочилась и в контркультурную парадигму, в рамках которой, к примеру, возникло представление об информационной перегрузке и о том, что сознанию и телу приходится ускоряться, чтобы приспособиться к внешней среде. Дизайн и популярная культура охотно подхватывали интерпретации подобных явлений, предложенные теоретиками медиа и футурологами, такими как Маршалл Маклюэн и Элвин Тоффлер. Тоффлер назвал этот эффект «шоком будущего» и сравнил жизнь современного человека с положением солдата под обстрелом. Вот как он описывает этого солдата — а по умолчанию и современного потребителя:

Захваченный турбулентным потоком изменений, вынужденный принимать значительные, быстро следующие друг за другом решения, он чувствует не просто интеллектуальное замешательство, а дезориентацию на уровне персональных ценностей. По мере того как скорость изменений возрастает, к этому замешательству подмешиваются самоедство, тревога и страх [Тоффлер 2003: 395].

В свете всего сказанного мы видим, что многие новаторские концепции контркультурного дизайна в конце 1960-х годов представляли собой еще и попытки смягчить эту атаку и уйти от нее. К тому же речь шла о личном и политическом выборе — освободить ум от постоянной суеты общества потребления, устранить границы, в которые заключила тело буржуазная мораль, расширить способы получения и использования информации.

Примеры такого рода не относились к моде как таковой — скорее это были мобильные вместилища для тела, роднящие одежду с архитектурой. В конце концов, скафандр — образец именно такого вместилища, облегающего тело и обеспечивающего ему условия для поддержания жизни. Следующим шагом было включение в такую «переносную среду обитания» технических устройств — те «внешние расширения человека», о которых писал Маршалл Маклюэн. Согласно концепции Маклюэна, медиа представляют собой расширения центральной нервной системы человека. Подобно инструментам, слу-

жившим человеку своего рода протезами, которые помогали выполнять различные механические операции, медийные технологии способны расширять не только тело, но и сознание.

В одежде как внешнем расширении кожи можно видеть как механизм управления теплом, так и средство социального определения Я. В этом отношении одежда и жилье почти близнецы, хотя одежда и ближе, и старше. Если жилье выносит внутренние механизмы управления теплом нашего организма наружу, то одежда является более непосредственным расширением внешней поверхности тела [Маклюэн 2003: 135].

Художники и дизайнеры подхватывали эти идеи, вдохновляясь элементами военного и космического снаряжения. Некоторые, например, австрийский архитектурный коллектив Haus Rucker Co., использовали оснащенные медийными технологиями визоры как средство «отфильтровать» воспринимаемый мир и обострить ощущения (проект «Преобразователи окружающей среды», 1968, оснащены вращающимися цветными пластиковыми дисками и фильтрами).

Такие приспособления можно носить на улице. Кроме того, коллектив Haus Rucker разработал оснащенные медийными технологиями предметы мебели и интерьера (кресло для двоих и др.). Это не оборонные сооружения времен холодной войны, а скорее одновременно защитная оболочка и среда, обеспечивающая определенный чувственный и телесный опыт. Между тем, в интервью архитекторы рассказали мне, что охотно использовали образы, почерпнутые из каталогов военного оборудования и научных журналов.

Другие экспериментировали с усиленным медийным воздействием, как еще один австрийский художник, Вальтер Пихлер, создавший «Переносную гостиную» (1967) — изолирующую камеру, которую человек надевает на голову, чтобы смотреть телевизор, и одежду, подсоединяющую к телу электронные приборы.

Польский художник Кшиштоф Водичко, автор «Персонального инструмента» (1969), создавал носимые устройства, способные усиливать и искажать звуки окружающей среды, — своим творчеством он, в частности, намекал на вездесущие механизмы контроля и слежки, применяемые государством.

Такие эксперименты составляли часть тенденций 1960-х годов, когда наблюдался всплеск интереса к возможностям медиа и конструированию новой среды. Этот период совпал по времени с сексуальной революцией и увлечением психоделическими веществами и наркотиками, расширяющими сознание. Все эти веяния вдохновили создателей надувных пластиковых конструкций. Надувные элементы, наполненные воздухом под низким давлением, стали обязательным атрибутом утратившей материальность архитектуры, искусственной прозрачной оболочкой, которая могла выполнять роль как убежища, так и экрана, и подходила для кочевого образа жизни, требующего минимального количества вещей (и одежды). Поскольку такие конструкции отличались относительной простотой в изготовлении и не требовали особых затрат, они давали молодым архитекторам и дизайнерам возможность экспериментировать с формами.

Художник Франсуа Даллегре совместно с историком архитектуры и критиком Питером Рейнером Бэнемом разработал серию моделей, призванную проиллюстрировать теоретические работы Бэнема на эту тему. Бэнем полагал, что технологиям удастся обогнать архитектуру. В эссе «Дом — это не здание» (*A Home is not a House*, 1965) он утверждал, что в будущем архитектура может попросту исчезнуть, превратившись всего лишь в оболочку для защиты оборудования: «Если в вашем жилище столько приспособлений, что все оборудование может работать само по себе, без какой-либо энергии от самого здания, зачем вам эти стены?» А как показывают созданные Даллегре модели надувного дома, если в жилище поддерживать правильную температуру, вам не понадобится и одежда.

Британская архитектурная группа «Аркигрэм» рассматривала надувные конструкции как гибриды одежды и архитектуры. Их существовавшие только в виде разработок проекты, в том числе «Костюмолон» (*Cushicle / Suitaloon*), были задуманы как провокационные и шуточные, но при этом в теории считались подходящими для экстремальных условий или зоны бедствия. А здесь уже рукой подать до антиутопической картины будущего. Однако в начале 1970-х годов в эти воображаемые миры вторглись новые представления о грозящих миру опасностях. «Дом» кочевника, созданный из минимального количества материалов, начали воспринимать как убежище от перенаселенной и загрязненной среды. Разрушение окружающей среды стало более глобальной проблемой, чем страх ядерной войны в 1950-е годы. По иронии судьбы столь популярные в 1960-е годы надувные конструкции изготавливались из нефти и сами были продуктами вредной для экологии промышленности, вызывающей беспокойство.

Яркий пример — «Оазис 7», еще одна работа группы Haus Rucker, надувная конструкция, приглашавшая своих обитателей настроиться на одну волну и отвергнуть общество, бежать от действительности — не исключено, что авторы подразумевали и некий эротический подтекст. Но такие конструкции были одновременно оранжереями, дававшими надежду на поток чистого воздуха посреди загрязненного города.

Мне хотелось, двигаясь от моды космической эры к скафандрам, а затем к переосмыслению представлений о теле в экспериментальном дизайне 1960-х годов, показать, что тело и среда обитания человека обрастали новыми значениями не только за счет усвоения новых форм и материалов, рожденных техническим прогрессом в годы холодной войны, но и за счет критики последствий этого прогресса. Мода и архитектура, кожа и убежище, тело и снаряжение сливались на этом пути в футуристические образы, насыщенные ощущением неопределенности и страха, присущих этой эпохе.

В заключение скажу, что, когда я готовила доклад, меня поразило сходство этих тенденций с нынешней ситуацией пандемии: критическая ситуация снова вынуждает нас пересмотреть принципы, которыми мы руководствуемся в отношении к своим городам, жилищам, телам. И одежда, как всегда, служит зеркалом этого процесса.

Спасибо за внимание!

Людмила Алябьева: Джейн, большое спасибо за доклад. Коллеги, у нас есть немного времени на вопросы и комментарии.

Екатерина Лапина-Кратасюк: Джейн, большое спасибо за вашу чудесную презентацию. Спасибо большое за этот очень впечатляющий и вдохновляющий материал. Когда вы говорили про проект «Идеальный дом», вы сравнили его с бункером. Мне показалось, что этот объект больше похож на космический корабль, чем на бункер. И как будто бы, наоборот, он скорее воплощает надежды на будущее?

Джейн Певит: Сравнение с бункером я позаимствовала у Беатрис Колонины, на которую ссылалась в докладе. Я с вами соглашусь: мне кажется, что проект отражает и то и другое: страхи и опасения, но и надежду, что на самом деле очень соотносится с той сложной гаммой чувств, которую люди испытывали относительно будущего в описанную мной «эпоху тревоги».

Пер. с англ. Т. А. Пирусской

Литература

Маклюэн 2003 — *Маклюэн Г. М.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Пер. с англ. М.; Жуковский: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2003.

Тоффлер 2002 — *Тоффлер Э.* Шок будущего / Пер. с англ. М.: АСТ, 2002.

Colomina 2004 — *Colomina B.* Unbreathed air 1956 // *Grey Room*. 2004. No. 15. P. 28–69.

Pavitt 2008 — *Pavitt J.* Fear and fashion in the Cold War. London: V&A Publishing, 2008

References

Colomina, B. (2004). Unbreathed air 1956. *Grey Room*, 2004(15), 28–59.

McLuhan, H. M. (1964). *Understanding media: The extensions of man*. McGraw Hill.

Pavitt, J. (2008). *Fear and fashion in the Cold War*. V&A Publishing.

Toffler, A. (1970). *Future shock*. Random House.

* * *

Информация об авторах

Information about the authors

Джейн Певит

PhD

профессор истории дизайна и архитектуры, руководитель исследовательского отдела, Кингстонский университет River House 53–57, High Street, Kingston upon Thames, Surrey KT1 1LQ, UK
Тел.: +44 (20) 84179000
✉ j.pavitt@kingston.ac.uk

Jane Pavitt

PhD

Professor of Design and Architectural History, Head of Impact, Directorate of Research, Business and Innovation, Kingston University River House 53–57, High Street, Kingston upon Thames, Surrey KT1 1LQ, UK
Tel.: +44 (20)84179000
✉ j.pavitt@kingston.ac.uk

Людмила Анатольевна Алябьева

*кандидат филологических наук
доцент, Школа дизайна, Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
академический директор, Аспирантская
школа по искусству и дизайну,
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа
экономики»
Россия, 115054, Москва, ул. Малая
Пионерская, д. 12
Тел.: +7 (495) 621-87-11
шеф редактор, журнал «Теория моды:
одежда, тело, культура».*
✉ liudmila.aliabieva@gmail.com

Liudmila A. Aliabieva

*Cand. Sci. (Philology)
Associate Professor, Art & Design School,
National Research University Higher School
of Economics
Academic Director, Doctoral School in Art
and Design, National Research University
Higher School of Economics
Russia, 115054, Moscow, Malaya Pionerskaya
Str., 12
Tel.: +7 (495) 621-87-11
Editor-in-Chief, 'Fashion Theory: The Journal
of Dress, Body & Culture'
✉ liudmila.aliabieva@gmail.com*

Б. Брауни

ORCID: 0000-0002-4101-1326

✉ b.k.1.brownie@herts.ac.uk

Университет Хартфордшира
(Хатфилд, Великобритания)

интервью:

Л. А. Алябьева

ORCID: 0000-0001-7795-2059

✉ liudmila.aliabieva@gmail.com

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

ИСПЫТАНИЕ НЕВЕСОМОСТЬЮ, или МОДЕЛИРОВАНИЕ ОДЕЖДЫ ДЛЯ КОСМОСА (ИНТЕРВЬЮ С БАРБАРОЙ БРАУНИ)

Аннотация. Публикация представляет собой расшифровку интервью Людмилы Алябьевой с Барбарой Брауни, автором книги «Космические одежды: мода в невесомости» (2019), вышедшей в русском переводе в 2020 г. в издательстве «Новое литературное обозрение» в серии «Библиотека журнала “Теория моды”».

Ключевые слова: космос, космическая мода, невесомость, тело, гравитация

Благодарности. Исследование выполнено в рамках проекта «Космос в медиакультуре: практики воображения и репрезентации» факультета коммуникаций, медиа и дизайна НИУ ВШЭ в 2020–2022 гг.

Для цитирования: Испытание невесомостью, или Моделирование одежды для космоса (интервью с Барбарой Брауни) / Интервью Л. А. Алябьевой; Пер. с англ. Т. А. Пирусской // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. С. 310–321. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-310-321>.

Статья поступила в редакцию 13 мая 2021 г.

Принято к печати 14 июля 2021 г.

© Б. БРАУНИ

© Л. А. АЛЯБЬЕВА (интервью)

© Т. А. ПИРУССКАЯ (пер. с англ.)

B. Brownie

ORCID: 0000-0002-4101-1326

✉ b.k.1.brownie@herts.ac.uk

University of Hertfordshire (Hatfield, Great Britain)

Interviewer:

L. A. Aliabieva

ORCID: 0000-0001-7795-2059

✉ liudmila.aliabieva@gmail.com

National Research University

Higher School of Economics (Russia, Moscow)

THE WEIGHTLESSNESS TEST, OR DESIGNING CLOTHES FOR SPACE (AN INTERVIEW WITH BARBARA BROWNIE)

Abstract. The publication is a transcript of an interview with Barbara Brownie, author of the book *Spacewear: Weightlessness and the Final Frontier of Fashion* (2019), published in Russian in 2020 by the “New Literary Observer” publishing house in the ‘Fashion Theory Library’ book series (conducted by Liudmila Aliabieva).

Keywords: space, space fashion, weightlessness, body, gravitation

Acknowledgements. The research was carried out within the project “Space in Media Culture: Practices of Imagination and Representation” of the Faculty of Communications, Media and Design, the National Research University Higher School of Economics in 2020–2022.

To cite this article: [Brownie, B.] (2021). The weightlessness test, or Designing clothes for space (an interview with Barbara Brownie) (L. A. Aliabieva, Interviewer, & T. A. Pirusskaia, Trans.). *Shagi / Steps*, 7(4), 310–321. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-310-321>.

Received May 13, 2021

Accepted July 14 2021

В 2020 г. в серии «Библиотека журнала «Теория моды»» (издательство «Новое литературное обозрение») вышел русский перевод монографии Барбары Брауни «Космические одежды: мода в невесомости», которая одной из первых обращает внимание на специфику космического гардероба и опыта невесомости с точки зрения моды. По следам публикации с автором встретились Людмила Алябьева, редактор книжной серии и шеф-редактор журнала «Теория моды: одежда, тело, культура», чтобы расспросить Барбару о причинах столь нетривиального исследовательского интереса, о тех требованиях, которые предъявляет невесомость к дизайну костюма, и о том, к каким вызовам должны быть готовы дизайнеры, приступая к моделированию одежды для космоса.

Людмила Алябьева (Л. А.): Барбара, почему вы решили написать об одежде и космосе?

Барбара Брауни (Б. Б.): Я обсуждала с издателем варианты тем для будущей книги, и мы остановились на одежде в научной фантастике. И я собиралась писать именно на эту тему, начала собирать материал, в том числе о костюмах для космоса, и поняла, что это уже никакая не научная фантастика. Образовалась лакуна, связанная с тем, что некогда было научной фантастикой, а теперь становится реальностью. Я поняла, что кто-то должен этим заняться, должен начать исследовать эту область, потому что пока она совсем не разработана.

Углубившись в изучение темы, я обнаружила, что предпринимались попытки создать подходящие для космоса материалы и носимые устройства, но никто по-настоящему не задумывался о невесомости, что очень странно: если почитать о космическом туризме и причинах, в силу которых он интересует людей, легко заметить, что одна из главных причин — именно невесомость, ощущение которой они хотят испытать. Невесомость — одна из определяющих особенностей космического полета. Непонятно, почему никто не задумывался, как невесомость влияет на одежду, поэтому я решила сосредоточиться именно на этой теме.

Л. А.: Невесомость, пожалуй, представляет наибольшую трудность для дизайнеров. С какими вообще вызовами сталкиваются дизайнеры, когда речь заходит о космическом гардеробе?

Б. Б.: Думаю, главная проблема — понять, что весь наш предшествующий опыт дизайна заведомо исходит из условий привычного для нас земного притяжения. Нам следует критически осмыслить этот факт и отбросить многое, что мы раньше считали аксиомой. Надо забыть все, что мы знаем об ориентации в пространстве, драпировке, силуэте. Сейчас при разработке дизайна мы априори отталкиваемся от этих знаний. Мы делаем эскиз платья на вертикально стоящей фигуре, для нас важен силуэт. Надо начать с нуля, забыть все, что мы знали раньше, и найти новый подход, чтобы либо переосмыслить эти понятия (дать новые более гибкие определения силуэту, вертикальному положению), либо попросту отбросить эти идеи и разработать новую систему базовых принципов.

Самая большая трудность именно в том, чтобы стереть прежде накопленные знания. Но некоторые вещи надо придумывать с чистого листа, по крайней мере пересмотреть тезис о том, что есть вертикальное положение в пространстве и что представление о вертикали у всех совпадает. В невесомости вертикаль субъективна, поэтому не стоит думать, что у любого предмета есть «верх» и «низ». Представим себе, что костюм могут рассматривать с любого угла зрения. Забудем все, что нам известно о связи между весом ткани и тем, как она драпировается. Нашуруем новый баланс между текучестью и структурой, придумаем, как сделать, чтобы одежда прилегала к телу, не исходя из того, что гравитация неизбежно заставляет ткань ниспадать вдоль контуров тела, — нет, надо искусственно добиться, чтобы материал держал нужную форму.

Для модельеров все это ново, удивительно и непривычно. Но и интересно — думаю, поэтому дизайнеров привлекает эта область: она совершенно иная, заставляет смотреть на все по-новому, поэтому заниматься этим увлекательно.

Л. А.: Да, и некоторые дизайнеры и художники демонстрируют возрастающий интерес к специфической перформативности тела, одежды, драпировки, которые мы наблюдаем в невесомости. Заметили ли вы какие-то признаки подобного интереса в процессе исследования?

Б. Б.: Интерес к невесомости? Любопытно, что многие обращаются к такого рода идеям не в связи с невесомостью или космосом: они исследуют, например, разные ориентации в пространстве или структуру и ее отношения с драпировкой. Все это зачастую никак не вписано в контекст космоса. Поэтому надо в том числе обнаружить эти связи, показать, что некоторые уже существующие в мире моды практики отчасти подсказывают нам, в каком направлении двигаться, размышляя о среде с нулевой гравитацией.

Есть и другие подходы к этой среде, которые пока не рассматривались в контексте моды, но на которые можно теперь посмотреть и с такой точки зрения. В частности, люди, испытывавшие ощущение невесомости, например хореографы, сосредоточенные на теле и его движениях, рассказывают, что переставали чувствовать границы тела, понимать, где оно заканчивается и где начинается внешняя среда. Мне кажется, размышления об ощущениях тела в невесомости, феноменология невесомости очень ценны для тех, кто хочет создавать одежду для космоса.

Л. А.: Отношения тела и одежды в космосе радикально отличаются от тех, к которым мы привыкли в повседневной, «приземленной» жизни, не так ли?

Б. Б.: Совершенно верно. Если говорить о гравитации, мы ощущаем ее постоянно и потому считаем ее чем-то само собой разумеющимся. Мы привыкли, что одежда повторяет контуры нашего тела, мы чувствуем, как она ниспадает складками с нашей фигуры. Но если вы отправляетесь в космос и оказываетесь в невесомости, ваши отношения с одеждой кардинальным образом меняются: она больше не прилегает к телу, а окружает его, уподобляясь кокону или некой оболочке, дополнительному слою, внешнему по отношению

к вашему телу. Она окружает тело, но не опускается на него под тяжестью собственного веса. Это постоянно напоминает вам, что вы находитесь в иных гравитационных условиях, и вы к тому же перестаете понимать, где проходят границы вашего тела. Если одежда кажется человеку продолжением его тела, то возникает ощущение, что границы тела отодвигаются куда-то в пространство, и в то же время одежда уже не соприкасается с телом.

Л. А.: У меня в этой связи возникают ассоциации с коллекцией «Dress Meets Body, Body Meets Dress» японского дизайнера Рей Кавакубо или «Lumps and Bumps» британского модельера Джорджины Годли, которые также размышляли на тему телесных границ и представлений о нормативной телесности.

Космос, прочно связанный в нашем сознании с высшими интеллектуальными достижениями человека, в то же время дает возможность подумать о совершенно особом переживании телесности и отношений тела с одеждой. В частности, в книге вы ссылаетесь на свидетельства космонавтов, которые, вернувшись на Землю после продолжительного пребывания в космосе, говорили о том, что первое время они отчетливо осознают прикосновение одежды к своему телу и буквально ощущают на себе ее вес.

Б. Б.: Как показывает этот постгравитационный опыт, космонавты сталкиваются с тем, что происходит, когда привыкшие к земному притяжению, к «нормальной» гравитации, они оказываются в невесомости, а затем, по возвращении на Землю, вспоминают о гравитации, в том числе буквально ощущая на своих плечах вес собственной одежды. Человеческое восприятие опосредовано и обусловлено гравитацией, которая, между тем, не является нормой в остальной части вселенной. Она скорее исключение из правил. Мы живем в очень своеобразной среде со своеобразным набором условий, совокупность которых определяет наш человеческий опыт. Но возможна альтернатива, причем не одна. И в любой альтернативной среде с другими показателями гравитации наше тело и окружающие предметы, в том числе одежда, будут вести себя по-разному.

Л. А.: Получается, что мы привычно считаем наш образ жизни единственно возможным во вселенной, хотя правильнее было бы сказать, что это одно из самых необыкновенных исключений. В связи с этим вспоминается одно из ваших выступлений: вы рассказывали о серии экспериментов, которые вы проводили вместе со своими студентами, пытаясь получить как можно больше информации об опыте невесомости. Вы занимались этим до написания книги или уже после?

Б. Б.: Во время. Всегда полезно привлекать студентов и коллег, чтобы посмотреть на проблему под другим углом, привнести альтернативную оптику. Некоторые эксперименты были далеки от каких-либо современных технологий: мы, например, пытались надеть вещи на манекены под водой и наблюдали за поведением одежды. Но еще я предложила студентам продумать такой дизайн платья, который бы учитывал взгляд на него с разных ракурсов, скажем, снизу или сверху, а не только из привычной нам преимущественно

фронтальной перспективы. В результате они представили какие-то невероятные решения, о которых я сама из своей преимущественно теоретической перспективы и не помышляла.

Л. А.: Студенты, с которыми вы работали, учатся на дизайнеров одежды?

Б. Б.: Да, в основном они специализируются на дизайне одежды, хотя среди них были и те, кто занимается промышленным дизайном или дизайном интерьера.

Л. А.: Кто-то из них включил в свои последующие коллекции или проекты что-либо связанное с экспериментами, которые вы проводили вместе с ними?

Б. Б.: Если говорить о том, что касается невесомости, то нет. Некоторых заинтересовала тема космоса в целом, но я бы не назвала их итоговые коллекции многообещающими — увы. Тем не менее ряд возникших в процессе идей вдохновили студентов на принятие каких-то творческих решений и оказали влияние на их подход к дизайну в целом. Я думаю, в этом и состоит одно из достоинств подобных проектов: они побуждают дизайнеров пересматривать и критически переосмысливать то, что кажется само собой разумеющимся, стимулируют желание мыслить нешаблонно и отбрасывать то, что принято принимать как данность.

Л. А.: Согласна, такие проекты очень развивают то, что принято называть дизайн-мышлением. Но давайте вернемся к космической одежде и перенесемся в прошлое, когда люди только начали размышлять о космосе и фантазировать на тему космических одежд.

Мы знаем, что космическая тема существует в моде не одно десятилетие. Вспомним 1960-е годы, когда космический полет казался захватывающим и многообещающим приключением; пару десятилетий спустя оптимизма поубавилось, и в космосе стали видеть опасность. Как эти умонастроения влияли на космическую моду? Я имею в виду не реальную одежду для космоса — к этой теме мы еще вернемся, — а фантазии о космических полетах и «космическом гардеробе».

Б. Б.: Если говорить о космической эре, мода того времени диктовалась эстетикой космических кораблей и спутников, для нее были типичны серебристые и белые ткани, обтекаемые формы — одежда делала людей похожими на ракеты. Акцент был сделан именно на технологиях. Позже модельеры вдохновлялись космосом — не столько космическими полетами, сколько образом космоса как безграничного темного пространства, преодолением не столько физических, сколько интеллектуальных препятствий. Мне кажется, космос чаще воспринимают как неизвестность, и это повод для философских размышлений: важны уже не космические полеты, а сама идея космоса. Думаю, теперь в этом больше экзистенциального подтекста. Или по крайней мере так было раньше, потому что сейчас мы снова возвращаемся к более практическому подходу, нам приходится думать о реальных условиях космического полета.

Л. А.: Да, и как раз об этом мой следующий вопрос, который уже напрямую касается собственно космического гардероба (такой прозодежды для космоса). Говоря об одежде для космоса, мы, разумеется, должны разграничивать экипировку для выхода в открытый космос и одежду для пребывания на борту космического корабля, когда космонавты находятся в закрытом пространстве.

В скафандрах, которые похожи на коконы, на первый план, полагаю, выходят соображения защиты и безопасности. Что бы вы сказали в целом о космическом специализированном гардеробе?

Б. Б.: Космический костюм как снаряжение для выхода в открытый космос похож на индивидуальный космический корабль. У него то же назначение, что у космического корабля: это не только пространство для тела, но и еще и запасы кислорода, система охлаждения, защита от экстремальных условий — температурных, связанных с отсутствием кислорода и радиацией.

В этот персональный космический корабль помещены тело и все необходимое для него. Но интересно еще, что он отчасти переносит физиологические процессы вовне. В скафандре жизненное пространство космонавта на несколько сантиметров выходит за границы его тела. За его пределами — необозримый космос, очень недружелюбная среда. Внутри этого маленького жизненного пространства человек постоянно ощущает процессы, происходящие в его организме, слышит собственное дыхание, когда к нему поступает кислород. Космонавты говорят, что начинают обостренно чувствовать работу своего организма, потому что она происходит практически у них на виду. Хотя в скафандре космонавт окружен техническими устройствами, он постоянно помнит о своей биологической сущности, о человеческой физиологии.

Л. А.: Можно ли сказать, что скафандр — своего рода огромный протез? Сейчас, когда вы его описывали, мне подумалось, что учиться пользоваться этим приспособлением — примерно то же, что учиться жить с обычными протезами, заменяющими органы.

Б. Б.: Космонавты и в самом деле похожи на людей, привыкающих к протезам вместо рук или ног. Они проходят специальное обучение, чтобы перестроиться. Они учатся действиям и движениям, которые привыкли выполнять без скафандра, ведь в этой достаточно жесткой оболочке надо заново учиться двигаться. Поэтому обучение во многом направлено именно на то, чтобы с нуля освоить движения и жесты, понять, какие возможности движения дает скафандр — а они иные, чем без него. В этом плане космонавты и правда похожи на людей, которые учатся обращаться с протезами и оценивают их возможности.

Л. А.: Раз эта одежда так отличается от привычной для нас, представляется логичным, что придется учиться двигаться в ней, чтобы делать это как можно лучше. Значит, обучение длится долго? Как оно проходит? Космонавты просто двигаются, ходят, выполняют разные действия?

Б. Б.: В целом да, но не совсем. Тем, кто отправляется в космос как обычный турист, требуется намного меньше подготовки, но все-таки они не просто

ходят — часто тренировки устраивают под водой, потому что в микрогравитации иные условия, чем в земной атмосфере. Необходимо симитировать состояние невесомости, хотя пребывание под водой — несовершенное подобие, так что требуется применять и другие методы. Например, к рукам и ногам космонавта в скафандре подвершиваются грузы — так он учится противодействовать сопротивлению. Поэтому речь идет о сложном процессе, в ходе которого пытаются воссоздать состояние невесомости, а само обучение занимает очень много времени, люди годами перестраиваются, чтобы научиться двигаться в такой среде.

Л. А.: Большую часть времени космонавты проводят внутри космического корабля, какую одежду они носят на борту? Могут ли они сами выбирать, влияют ли на выбор какие-то индивидуальные предпочтения космонавтов?

Б. Б.: На борту они носят привычную и будничную одежду — такую, которую можно купить в магазине, доступную. Но космонавты не могут выбирать абсолютно любые вещи. Им дают каталоги определенных компаний, как правило производителей спортивной одежды. Поэтому в основном их выбор ограничен широкими шортами с карманами, рубашками поло и толстовками. Привычная для нас одежда создавалась не для невесомости, поэтому выбирать приходится из общедоступных, хотя и предназначенных для других целей, вещей. Некоторые вещи подвергаются дополнительной обработке: к ним пришивают дополнительные карманы, делают их более практичными или срезают ворс, чтобы он не попал в систему охлаждения космического корабля. Все это касается в основном практических параметров одежды, поскольку она не рассчитана на космический туризм.

Л. А.: Тогда еще маленький вопрос о скафандрах. По-вашему, скафандры сильно изменились за последнее время? Если взять, например, гардероб для дайвинга и ряда других экстремальных видов спорта, то кажется, что он очень преобразился: стал технологичнее и стильнее одновременно. Есть надежда, что что-то подобное произойдет со скафандрами?

Б. Б.: Здесь важно учитывать, что существует два разных вектора, и за ними стоят разные импульсы. Один — это стремление отправиться на Марс. Многие сегодня убеждены, что человек уже вот-вот полетит на Марс. А для Марса нужны совсем другие скафандры, чем для полета на Луну. Это отдельная отрасль дизайна. Те, кто этим занимается, изучают условия на Марсе и, опираясь на эти знания, размышляют, каким должен быть скафандр для пребывания в таких условиях. Но есть еще и коммерческий космический туризм во главе со SpaceX и Boeing. И, конечно, Virgin Galactic, где работают свои модельеры. Важно, что в отрасли, где для НАСА первоначально работали только инженеры, сейчас работают и дизайнеры. Это и модельеры, и художники по костюмам — в частности, компания SpaceX обращалась к Хосе Фернандесу, который раньше создавал костюмы к фильмам и одевал Бэтмена и Человека-паука. А когда в отрасли работают не только инженеры, появляется много новых тенденций. Появляются летные костюмы, как у Virgin Galactic, синие

или черные, они похожи на спортивную одежду. Разумеется, когда дизайном скафандров занимается тот, кто раньше работал над костюмами для супергероев, они тоже выглядят несколько иначе.

Л. А.: Опыт работы в театре и кино, как мне кажется, может быть определяющим. Художник по костюмам всегда имеет в виду перформативность костюма: то, как он работает с телом актера, как определяет его пластику.

Б. Б.: Что касается космонавтов, то, когда они передвигаются, например по поверхности Луны, им приходится делать это по большей части прыжками, во многом именно из-за жесткого скафандра, а не из-за разницы в гравитации, как часто думают. Поэтому если актер хочет двигаться как космонавт, костюм должен его стеснять.

Л. А.: В театре и кино художник по костюмам и актер постоянно взаимодействуют друг с другом, а как обстоит дело с космонавтами — они участвуют в процессе создания скафандра?

Б. Б.: Да, конечно, они поддерживают связь с дизайнерами, это всегда диалог. Если космонавт померит, например, перчатку и скажет, что ему трудно сделать в ней такое-то движение, инженер или дизайнер вместе с инженером будут дорабатывать ее форму. Так что диалог ведется, тем более космонавт должен выполнять в своем костюме различные действия, поэтому при разработке необходимо учитывать максимально сбалансированное сочетание функциональности и комфорта. Важно иметь в виду, что в целом это медленный процесс, поскольку нельзя ничего менять, не зная, как та или иная деталь себя поведет в невесомости, каждый раз приходится проводить небольшое исследование. К тому же пока человек не попадает в космос, зачастую непонятно, насколько практична и удобна та или иная вещь. И это еще больше замедляет процесс разработки дизайна. Получается, что вещи создают в одних условиях, а тестируют в других.

Л. А.: Тогда вернемся к одежде, которую носят на космическом корабле. Вы сказали, что ее не производят специально для полетов в космос. Как вы думаете, возможно ли производство специальной космической одежды в будущем, когда космический туризм станет более привычным и превратится в разновидность экстремального спорта?

Б. Б.: Полагаю, что да. Думаю, это неизбежно: сейчас коммерческие компании, организующие полеты в космос, выдают всем туристам одинаковые летные костюмы. Путешественник, отправляющийся в космос, пока не может свободно выбирать, что надеть. Да, разрабатывают разные серии летных костюмов, но ограничения все равно остаются: только летные костюмы с одними и теми же обязательными элементами, минимум вариаций, возможно, чуть разные конструкции мужских и женских костюмов. В остальном все костюмы более или менее однотипны, и в ближайшие годы вряд ли что-то изменится. Но и потом, думаю, на протяжении еще нескольких десятков лет, выбор будет ограниченным, потому что ограниченной будет и целевая аудитория. Пройдет

много времени, прежде чем в космос отправятся сотни людей, а до тех пор космическая мода будет относиться к области спекулятивного дизайна.

Тем не менее я убеждена, что нам нужны такие проекты. Надо учитывать, что дизайн часто опережает события и даже определяет их. Если появится специальная одежда для космоса, потенциальные туристы поймут, что им хотелось бы туда отправиться. С появлением «космических» коллекций ожидания самих космических туристов от полета, от удовольствия, которое он может доставить, могут измениться. Так что, возможно, отрасли следует развиваться, не дожидаясь спроса со стороны космических компаний.

Л. А.: Это очень интересная мысль, я как раз думала об экстремальных видах спорта — мне кажется, космический туризм может вскоре стать одним из них. Часто из-за снаряжения такие виды спорта — поначалу очень недешевое удовольствие. Но с течением времени и согласно теории вертикального просачивания трендов мода становится все более демократичной и доступной. Любопытно, произойдет ли что-то подобное с космической модой и если да, то когда?

Б. Б.: Да, вы совершенно верно заметили по поводу эффекта просачивания. Очень вероятно, что именно так и будет. Если появится одежда для космоса, она может повлиять и на дизайнеров, создающих обычную одежду, и интересно было бы наблюдать этот процесс. Прежде всего космическая мода — мода для элиты, поэтому она должна привлекать к себе внимание. Но потом, возможно, мы увидим черты этой моды и в другой одежде, которую будут носить люди, не собирающиеся отправляться в космос.

Л. А.: Размышляя о космосе, мы остаемся заложниками земных представлений, вовсе не задумываясь о тех вещах, которые нам кажутся само собой разумеющимися или не заслуживающими внимания. Говоря о моде, мы также зачастую концентрируемся если не на парадной, то по крайней мере на видимой стороне жизни одежды. Так и с космосом: все это время мы говорили о том, что и как носить в космосе, но не о том, как космонавты ухаживают за своей одеждой. Общеизвестно, что, к примеру, стирать в космосе невозможно. Можете несколько слов сказать об этой повседневной стороне жизни космических одежд?

Б. Б.: Как вы справедливо заметили, постирать ничего нельзя. Поэтому нужны большие запасы вещей. И это одна из проблем. Система моды во многом живет за счет изменений. Так что, думаю, когда космический туризм станет более привычным, подход к одежде изменится. Они скорее сделают выбор не в пользу вещей, которые можно носить пять дней подряд, потому что постирать негде, а в пользу возможности как-то менять свой костюм. И это не обязательно означает, что им понадобится целый гардероб, скорее он должен быть более динамичным: возможны сочетания разных элементов, вещи-трансформеры, чтобы не носить каждый день одно и то же. И есть еще причина, по которой брать с собой целый гардероб проблематично, — цена. Брать что-либо с собой в космос вообще очень дорого, а целый гардероб будет весить столько, что его просто-напросто не разрешат взять. Поэтому разумнее иметь меньшее количество вещей, как сейчас у космонавтов, но так, чтобы можно было комбинировать разные элементы.

Л. А.: Вы сказали, что день изо дня приходится ходить в одном и том же. Предположу, что такое однообразие может быть гнетущим. Есть ли данные о том, как одежда в целом влияет на настроение космонавтов?

Б. Б.: Да, на настроение сейчас все чаще обращают внимание, потому что, если вы находитесь на Международной космической станции, вы день за днем ведете достаточно однообразную жизнь. Обстановка не меняется. Хочется, чтобы хотя бы еда и одежда не были всегда одинаковыми. Все кажется очень монотонным, и это сказывается на настроении. Теперь начали понимать, что и цвета тоже имеют значение. Поэтому, в отличие от того, что мы наблюдали в космическую эру, сейчас можно увидеть более красочные интерьеры. Они не будут такими же неброскими. От бело-сине-серой гаммы устаешь, а разнообразие повышает настроение. Так что да, если говорить о длительном космическом полете, эмоциональное состояние играет большую роль.

Л. А.: То есть и космос может наскучить. Какое-то время назад мне попало видео, где женщина-космонавт занималась на борту лоскутным шитьем. Занятие это и в земных условиях требует сноровки, что уж говорить про невесомость. Но кажется, что как раз такие человеческие, очень тактильные ручные практики могут привести разнообразие в космическую жизнь.

Б. Б.: И в то же время будничные, привычные действия приобретают иной смысл. Они дают ощущение новизны, которого в обычной жизни лишены. В космосе они теряют свою обыденность. Они превращаются в настоящее действие и становятся интересными, потому что переносятся в невесомость. И вас, вероятно, не заинтересовало бы обычное видео на YouTube, где кто-то показывает свою работу в технике пэчворк, но совсем другое дело, если это происходит в невесомости.

Л. А.: Да, это точно. Поразительно, как космос превращает даже нечто обыденное и заурядное в яркое событие и аттракцион. И это непременно следует учитывать всем, кто хочет заниматься разработкой дизайна одежды для космических полетов.

Б. Б.: Именно — это одна из причин, по которым невесомость так притягательна: в ней все непривычно, все приобретает особую значимость. Даже смотреть на воду — завораживающее зрелище, потому что в привычных для нас условиях она ведет себя по-другому. И это один из самых привлекательных аспектов космического полета.

Л. А.: Это точно! Спасибо вам за это невероятно интересное интервью, Барбара, чувствую, как будто побывала в космосе и заглянула за дверцы космической гардеробной!

Б. Б.: Спасибо вам!

Пер. с англ. Т. А. Пирусской

* * *

Информация об авторах

Барбара Брауни

PhD

*заместитель декана, Школа творческих искусств, Университет Хартфордшира Hatfield, Hertfordshire, AL10 9AB, UK
Тел.: +44 (1707) 284000*

✉ *b.k.l.brownie@herts.ac.uk*

Людмила Анатольевна Алябьева

*кандидат филологических наук
доцент, Школа дизайна, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
академический директор, Аспирантская школа по искусству и дизайну,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 115054, Москва, ул. Малая Пионерская, д. 12
Тел.: +7 (495) 621-87-11*

шеф редактор, журнал «Теория моды: одежда, тело, культура».

✉ *liudmila.aliabieva@gmail.com*

Information about the authors

Barbara Brownie

PhD

*Associate Dean, School of Creative Arts, University of Hertfordshire Hatfield, Hertfordshire, AL10 9AB, UK
Tel.: +44 (1707) 284000*

✉ *b.k.l.brownie@herts.ac.uk*

Liudmila A. Aliabieva

Cand. Sci. (Philology)

*Associate Professor, Art & Design School, National Research University Higher School of Economics, Academic Director, Doctoral School in Art and Design, National Research University Higher School of Economics
Russia, 115054, Moscow, Malaya Pionerskaya Str., 12*

Tel.: +7 (495) 621-87-11

Editor-in-Chief, 'Fashion Theory: The Journal of Dress, Body & Culture'

✉ *liudmila.aliabieva@gmail.com*

Е. Н. Геккина

ORCID: 0000-0001-6122-6343

✉ gekkina@rambler.ru

*Институт лингвистических исследований РАН
(Россия, Санкт-Петербург)*

КОРОНАВИРУСНАЯ ЭПОХА В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКА

Рецензия на:

- Словарь русского языка коронавирусной эпохи / [Ин-т лингв. исслед. РАН]; Сост. Х. Вальтер, Е. С. Громенко, А. Ю. Кожевников, Н. В. Козловская, Н. А. Козулина, С. Д. Левина, В. М. Мокиенко, А. С. Павлова, М. Н. Приемышева, Ю. С. Ридецкая; Ред. кол.: Е. С. Громенко, А. С. Павлова, М. Н. Приемышева (отв. ред.), Ю. С. Ридецкая. — СПб.: Ин-т лингв. исслед. РАН, 2021. — 550 с.
- Русский язык коронавирусной эпохи: Коллективная монография / Ин-т лингв. исслед. РАН; Т. Н. Буцева, Х. Вальтер, И. Т. Вепрева, Р. И. Воронцов, Е. Н. Геккина, Е. С. Громенко, И. Б. Дягилева, В. А. Ефремов, А. В. Зеленин, Н. В. Козловская, В. А. Козырев, М. А. Кронгауз, Н. А. Купина, Т. В. Куприна, С. Д. Левина, Е. В. Маринова, З. И. Минеева, Й. Митурска-Бояновска, В. М. Мокиенко, И. В. Нечаева, А. С. Павлова, Д. К. Поляков, М. Н. Приёмышева, Н. А. Прокофьева, Л. В. Рацибурская, Ю. С. Ридецкая, А. Романик, В. Д. Черняк, Е. А. Щеглова, С. Янурик; Ред. кол.: Е. С. Громенко, Н. В. Козловская, А. С. Павлова, М. Н. Приемышева (отв. ред.), Ю. С. Ридецкая. — СПб.: Ин-т лингв. исслед. РАН, 2021. — 610 с.

Для цитирования: Геккина Е. Н. Коронавирусная эпоха в зеркале языка // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 322–331. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-322-331>.

*Рецензия поступила в редакцию 14 сентября 2021 г.
Принято к печати 18 сентября 2021 г.*

E. N. Gekkina

ORCID: 0000-0001-6122-6343

✉ gekkina@rambler.ru

*Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences
(Russia, St. Petersburg)*

THE CORONAVIRUS ERA IN THE MIRROR OF LANGUAGE

A review of:

- Val'ter, Kh. [= Walter, H.], Gromenko, E. S., Kozhevnikov, A. Iu., Kozlovskaja, N. V., Kozulina, N. A., Levina, S. D., Mokienko, V. M., Pavlova, A. S., Priemysheva, M. N., & Ridetskaia, Iu. S. (Eds.), Gromenko, E. S., Pavlova, A. S., Priemysheva, M. N. (Executive Ed.), & Ridetskaia, Iu. S. (Ed. Board) (2021). *Slovar' russkogo iazyka koronavirusnoi epokhi* [Dictionary of the Russian language of the coronavirus era]. Institut lingvisticheskikh issledovanii RAN. 550 p. (In Russian).
- Butseva, T. N., Val'ter, Kh. [= Walter, H.], Vepreva, I. T., Vorontsov, R. I., Gekkina, E. N., Gromenko, E. S., Diagileva, I. B., Efremov, V. A., Zelenin, A. V., Kozlovskaja, N. V., Kozyrev, V. A., Krongauz, M. A., Kupina, N. A., Kuprina, T. V., Levina, S. D., Marinaeva, E. V., Mineeva, Z. I., Miturska-Boianovska, I. [= Miturska-Bojanowska, J.], Mokienko, V. M., Nechaeva, I. V., Pavlova, A. S., Poliakov, D. K., Priemysheva, M. N., Prokof'eva, N. A., Ratsiburskaia, L. V., Ridetskaia, Iu. S., Romanik, A., Cherniak, V. D., Shcheglova, E. A., & Ianurik [= Janurik], S. (2021). *Russkii iazyk koronavirusnoi epokhi* [The Russian language of the coronavirus era]. Institut lingvisticheskikh issledovanii RAN. 610 p. (In Russian).

To cite this review: Gekkina, E. N. (2021). The coronavirus era in the mirror of language. *Shagi / Steps*, 7(4), 322–331. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-322-331>.

Received September 14, 2021

Accepted September 16, 2021

Издание «Словаря русского языка коронавирусной эпохи»¹ и коллективной монографии «Русский язык коронавирусной эпохи»², вне сомнения, «подготовлено» масштабными событиями 2020–2021 гг. — началом пандемии нового инфекционного заболевания и введением карантинных мер в различных сферах экономической и социальной жизнедеятельности во многих странах мира, в том числе и в России. Идея же оперативно опубликовать в формате двухтомника тематический словарь и аналитические статьи о языковой ситуации периода пандемии коронавирусной инфекции возникла при подведении итогов научной конференции «Неологизмы 2020 года: язык коронавирусной эпохи», прошедшей в Институте лингвистических исследований РАН (ИЛИ РАН, Санкт-Петербург) 1–2 декабря 2020 г. и посвященной 95-летию со дня рождения Н. З. Котеловой — основателя русской академической неологии и неографии.

Теоретический материал прочитанных на конференции докладов и обширный лексический корпус, собранный за несколько месяцев текущего года, показали, что различные стороны языковой картины пандемийного периода стали объектом пристального внимания исследователей, а значит, достойны того, чтобы быть описанными в многоаспектном, систематизированном виде в рамках единого научного проекта. Предваряющим эту работу этапом стала публикация сборника статей «Новые слова и словари новых слов», вышедшего после Котеловских чтений [Козловская 2020]. Необходимость презентации корпуса лексических инноваций и их аналитического обобщения стала очевидной и при составлении по итогам ежегодной выборки лексикографического выпуска «Новое в русской лексике — 2020» [НРЛ 2020], включившего значительный по объему вокабуляр коронавирусной тематики. Тем самым выпуск материалов научной конференции и неографического ежегодника хронологически и методологически предшествовал подготовке рецензируемого двухтомника.

Отдельного комментария заслуживают названия томов, содержащие темпоральный маркер *коронавирусная эпоха*. Парадоксальный характер носит соотношение *2020 год* — *эпоха*. Тем не менее глобальность произошедших за первый пандемийный год событий, кардинальное изменение форм и условий деятельности во многих общественных сферах, добровольно-принудительное дистанцирование людей актуализируют не протяженность, а содержательную суть периода, разделившего линейное летоисчисление жизни человечества на «до», «во время» и «после» пандемии коронавирусной инфекции. Как следствие, мера «эпоха» оправдана и сугубо лингвистически: за несколько месяцев 2020 г., как отмечается в предисловии к монографии, образовался такой массив новаций в языке, какой по интенсивности появления, тематическому разнообразию и степени вовлеченности в речевую деятельность общества, в массовую и межличностную коммуникацию можно сравнивать, пожалуй, с языковыми новшествами революционной эпохи или периода перестройки (монография, с. 6).

¹ Словарь доступен онлайн на сайте ИЛИ РАН: <https://iling.spb.ru/dictionaries/neology/coronavirus/dictionary.pdf?fbclid=IwAR0dooLbuKxyvX2e2KX17Yer4C7li9R3UxR1727VwTdxJucqaaekR1g4g>.

² Коллективная монография доступна онлайн на сайте ИЛИ РАН: https://iling.spb.ru/dictionaries/neology/coronavirus/book.pdf?fbclid=IwAR0j0SH0BNekMxFdYkKUX91IhDsWfsQ1bLTP8umOqGUJ4lasgAfyab6Fo_M.

Разграничение словаря и коллективной монографии проведено с целью структурно выделить ценный в его лексикографической совокупности новый (*ковид, ковидный, зум-конференция, антимасочник, путикулы*) или актуализированный (*коронавирус, коронавирусный, самоизоляция, карантин, вакцина*) материал, но в то же время в отдельных очерках сфокусировать первые итоги обобщения и систематизации проявлений языковой динамики; изучения ее стимулов и проводников; установления зон официальной номинации и функциональных «просторов» индивидуального словотворчества. Издание адресовано специалистам в области гуманитарных наук и широкому кругу заинтересованных читателей; вместе с тем словарный свод и статьи монографии могут претендовать на то, чтобы у них появилась собственная аудитория.

В «Словаре русского языка коронавирусной эпохи» представлено около 3500 слов, впервые появившихся в русском языке или актуализированных в период пандемии. Авторы-составители — сотрудники Отдела современной русской лексикографии ИЛИ РАН — в качестве одной из главных и при этом традиционных для себя задач определили максимально полное отражение процесса словарного обновления русского языка. Поэтому наряду с узуальными, получившими распространение неолексемами из источников извлечены многочисленные окказиональные инновации с невысокими показателями частотности или имеющими единичное употребление. Формирование словника издания осуществлено путем обследования широкого круга текстов, аккумулированных в медиабазе «Интегрум» и на интернет-ресурсах. К материалам ежегодника, собранным в 2020 г. и положенным в основу тематического словаря [НРЛ 2020], добавлены лексические единицы из текстов 2021 г.

Необходимо отметить концептуальные особенности словаря, о которых сообщается во введении к нему. По типологическим особенностям это толковый тематический справочник, исторический по отнесенности к конкретному периоду — периоду пандемии коронавирусной инфекции.

При его составлении учтен опыт лексикографической презентации новой лексики в специализированных ежегодных выпусках ИЛИ РАН. В них вокабулы могут быть представлены в словарной обработке, предусматривающей квалификацию грамматических свойств языковой единицы, толкование ее значений, определение орфоэпических особенностей и графического облика, установление происхождения лексемы или ее словообразовательной природы, других признаков. Но в ежегодниках неологизмы также воспроизводятся без описания, в регистрирующем «списочном» порядке, в сопровождении иллюстрирующей цитаты. Составителями «Словаря русского языка коронавирусной эпохи» использованы обе формы подачи лексического материала, что предопределило двухчастную композицию издания. В первую, основную часть словаря вошли более 1000 актуальных и значимых для текущей языковой ситуации слов и словосочетаний, получивших лексикографическое описание. Вторая часть словаря включает сложные слова с частотными словообразовательными компонентами (около 2500 лексических единиц). Этот материал приводится с целью показать, каким разнообразным он является и какое значимое место занимает в современной речи. Сложные слова даются в «списочном» порядке, без лексикографического описания, поскольку их семантические и деривационные свойства прозрачны либо проясняются в ци-

татах. Алфавитный словоуказатель, завершающий словарь, исполняет роль общего списка зафиксированных единиц, их графических и словообразовательных вариантов, если такие имеются.

Словарь дополняют приложения, в которых отдельно собраны 1) русские антипословицы-карантинки (составители **Х. Вальтер** и **В. М. Мокиенко**); 2) более 50 синонимических рядов, объединяющих свыше 600 слов и словосочетаний; 3) некоторые частотные словообразовательные компоненты (аффиксоиды), использованные при создании неологизмов.

Монография «Русский язык коронавирусной эпохи» является закономерным продолжением, а точнее, неотъемлемой частью научной работы, мотивированной необходимостью зафиксировать и описать факты языковой динамики в период пандемии, обобщить и систематизировать наблюдения, нацеленные на выявление ключевых и периферийных имен *корона-эпохи*, доминирующих тенденций процесса словарного обновления. Поскольку словарь любого языка быстрее всего и отчетливо реагирует на внешние трансформации и воплощает многообразные проявления их социальной рецепции, именно лексические инновации, актуализированные слова и выражения стали главным предметом анализа в большинстве очерков, написанных специалистами в области лексикологии, словообразования, фразеологии, медиадискурса. Тематика и аспектная направленность статей хорошо просматриваются в структуре монографии, разделенной на введение и шесть глав.

Во введении дается общая характеристика лексического материала, включенного в «Словарь русского языка коронавирусной эпохи» (очерк **М. Н. Приемышевой** «Ковидный лексикон русского языка: тенденции динамики лексико-семантической системы в период пандемии коронавирусной инфекции COVID-19»), анализируется деятельность СМИ — главного проводника словарных новшеств периода пандемии (очерк **Н. А. Прокофьевой** и **Е. А. Щегловой** «Роль медиа в создании языка коронавирусной эпохи: пандемия словотворчества»), рассматриваются методологические аспекты и проблематика научной практики специалистов, изучающих язык (очерк **А. В. Зеленина** «Методы и приемы исследования коронавирусного лексикона (обзор зарубежных работ)»).

В первой главе, «Символы новой реальности...: ключевые слова ковидной эпохи», выполнен подробный, углубленный анализ слов, определяющих содержательные и функциональные особенности коронавирусного лексикона: *ковид, коронавирус, корона, самоизоляция, удаленка, дистанционка, зум (Zoom)* (авторы очерков — **И. Т. Вепрева, Е. С. Громенко, М. А. Кронгауз, Т. В. Куприна, Ю. В. Николаева, А. С. Павлова**).

Вторая глава, «Герои коронавирусного времени: коронавты, ковид-диссиденты и ковидяты...», посвящена одной из самых многочисленных тематических групп «ковидного» словаря — наименованиям лиц (главу составил очерк **Т. Н. Буцевой** и **А. В. Зеленина**).

Третья глава, «Эпоха раскола и противостояния: языковая картина мира в пандемийном дискурсе», освещает тематику и направленность ассоциативного осмысления коронавирусной эпохи, социокультурные и психологические рефлексии общества, вызванные событиями кризисного периода (авторы очерков — **В. А. Ефремов, Н. В. Козловская, В. А. Козырев, Н. А. Купина, М. Н. Приемышева, В. Д. Черняк, И. Б. Дягилева**).

Четвертая глава, «Ковидная эпоха в зеркале языковой игры... (словообразование и словотворчество)» объединяет результаты анализа деривационных процессов «ковидного» словаря, в том числе продуктивной и многообразной языковой игры (авторы очерков — **Р. И. Воронцов, Е. Н. Геккина, С. Д. Левина, Е. В. Маринова, З. И. Минеева, Й. Митурска-Бояновска, Л. В. Рацибурская, Ю. С. Ридецкая**).

В пятую главу, «Процессы глобализации в языке периода пандемии», вошли очерки (авторы — **И. В. Нечаева, А. С. Павлова, Д. К. Поляков, А. Романик, С. Янурик**), ориентированные на сопоставление языкового материала и способов его репрезентации в лингвистической литературе, на выявление пересекающихся и непересекающихся особенностей коронавирусного лексикона европейских языков в сопоставлении с русским языком.

Содержание шестой главы, «Языковая игра и ковидный фольклор», предопределено спецификой описываемого материала: представлена краткая характеристика интернет-фольклора «ковидной» тематики (очерк **М. Н. Приемышевой**) и обобщены наблюдения, сделанные при составлении паремиологической коллекции (очерк **Х. Вальтера и В. М. Мокниенко**).

Если в самом общем виде характеризовать повестку коллективного описания, то ее в первую очередь формируют обзоры лексического материала в его словарной совокупности (очерки М. Н. Приемышевой) и в сравнении со словарными новшествами в других языках: английском, немецком, польском, чешском, венгерском (в очерках А. В. Зеленина, А. С. Павловой, Д. К. Полякова, А. Романик, С. Янурика). Статьи или их фрагменты также посвящены лексике, выделенной по идеографическим и функциональным параметрам; ср., в частности, анализ «ключевых слов» (первая глава); наименований лиц — главных субъектов ситуации коронавирусного кризиса (вторая глава); историзмов времен холерных эпидемий (очерк И. Б. Дягилевой). Заметное место занимает рассмотрение семантических и словообразовательных свойств неологизмов и актуализированных слов (авторы статей — Е. Н. Геккина, С. Д. Левина, Е. В. Маринова, З. И. Минеева, Й. Митурска-Бояновска, Л. В. Рацибурская, Ю. С. Ридецкая). В поле зрения специалистов (Р. И. Воронцова, М. Н. Приемышевой, И. В. Нечаевой и др.) находятся и единицы ономастикона, участвующие в двунаправленном словопроизводственном процессе — образования дериватов (ср. топоним *Ухань* и его дериваты *уханька, уханькать*; наименование программного продукта *Zoot* и его обширное словообразовательное гнездо, контаминанты типа *чипурашка* от *чип* и *Чебурашка*) и создания новых имен собственных (*Ковидия, Ковид Горыныч, Ковидище Поганое*). Дискурсивные возможности *ковидно-коронавирусного* вокабуляра анализируются общими усилиями авторов в границах диапазона «официальный язык — неофициальный дискурс — языковая игра, словотворчество, фольклор». Особое внимание уделено специфике виртуального общения (ср. маркеры темы *зум-общение, зумиться, экранная коммуникация*) и эмоционально-психологическим особенностям коммуникации (языку вражды) (статьи М. А. Кронгауза и В. А. Ефремова), а также определению социокультурных рефлексий, отраженных в типичных для изучаемой лексики контекстах и в метафорах (*раскол и противостояние, угроза, бедствие, мракобесие, вера и неверие, война, разобщение*).

Проблематика языкового материала прослеживается в параллелях «глобальное — уникальное», «глобальное — национальное», «глобальное — региональное», обнаруживающих себя не только на уровне лексических и дискурсивных сопоставлений, но и на графическом уровне, при фиксации вариантности. Понятно, что дальнейшее изучение фактов и процессов языковой динамики, уточнение истоков и природы событий в речевой жизни стран и народов в кризисный период пандемии, при проведении профилактических мероприятий, массового вакцинирования будут способствовать детализации лексических пересечений, заимствований и процедур выработки собственных ресурсов номинации и коммуникации, а вместе с этим и их релевантной лингвистической квалификации.

Интересно, что в языковом материале, словно в составленном из зеркальных фрагментов панно, находит отражение многообразная палитра оттенков социокультурной реальности коронавирусной эпохи. Тематический словарь и монографию наполняют лексическо-стилистические свидетельства и исследовательские констатации, обращающиеся к тем сторонам жизни российского общества, какие предопределили обобщающую оценку «эпоха раскола и противостояния». Именно такая интерпретация дана в названии одной из глав монографии, что показывает, насколько важной представляется авторам целостная реконструкция основных векторов субъективного, индивидуально-личностного восприятия ситуаций и событий кризисного периода.

Очевидно, что есть два главных узла противостояния: инфекционное заболевание и карантин.

Первый узел «завязан» теми, кто воспринимает сведения о коронавирусной пандемии как информацию о реальном и глобальном процессе, и теми, кто оценивает такие сведения как ложные, недостоверные, вводящие в заблуждение, как сведения о вымышленном явлении.

Для одних пандемия нового инфекционного заболевания — фактор, изменяющий течение жизни, фактор негативный, стрессовый, угрожающий здоровью и благополучию, настолько всеобъемлющий, что некоторые говорят о *катастрофе, апокалипсисе и наказании божием*. В словаре эта оценка маркирована неологизмами типа *ковид-апокалипсис, коронавирусный армагеддон, корона-катастрофа* и др. Группа слов репрезентирует коронавирусную инфекцию и пандемию COVID-19 как кризис, хаос, стихийное бедствие: *вирусокризис, ковид-кризис, короно-хаос, коронавирус-угроза, ковид-кошмар, коронавирус-трагедия*. Номинации эксплицируют и ассоциации, связанные с образами чудовищ (*ковидра, коронозавр*), неперсонифицированной враждебной силы (*короназло, корона-дьявол*). Восприятие пандемии как смертельно опасного процесса становится поводом для переживаний, страха; ср. *ковидо-невроз, корона-депрессия, психовирус*. Появляются те, кто страдает от бессонницы (*коронасомнии*) и фобий (*ковидофобии, пандемиофобии*), поддается тревожному, паническому настроению (ср. *ковидопаника, коронойя, паникодемия*).

Отрицатели существования коронавирусной инфекции и пандемии, для именования которых появились слова *ковид-диссиденты, ковид-скептики, ковид-еретики, антиковидники, коронагностики* и другие номинации, вводят в речевой оборот собственные обозначения коронавирусной инфекции: *псевдокоронавирус, фуфловирус, фуфлоковид, инфейкция, зомбовирус, лоховирус, макаронивирус, пугаловирус*. *Ковид-нигилисты* заняты поисками обоснования всемирного обмана, мистификации (*фуфлодемия; макаронивирус, от макарон-*

ны в том же значении, что во фразеологизме *лапша на ушах*), указывают на «исполнителей» спектакля, в частности на СМИ (ср. *фейковир*ус, *барановирус*, *коронахайп*) и трактуют его как заговор (*пандемия*), аферу (*ковид-афера*, *корона-афера*), манипуляции в отношении сограждан (*лохопандемия*) либо как охватившую мир истерию (*коронавирусобесие*, *ковидло-безумие*).

Второй узел «завязан» сторонниками и противниками соблюдения карантинных мер. Те и другие получили свои наименования; ср. номинации первых: *карантиноадепт*, *карантинобес*, *карантиноид*, *карантиноман*, *карантинофил*, *карантинопоклонник* и вторых: *антикарантинист*, *карантин-диссидент*, *карантиноскептик*, *карантиноборец*, *карантинофоб*. Антонимичность двух рядов лексем вполне отчетлива, тем более при сравнении с «простыми», нейтральными обозначениями лиц, находящихся на карантине: *изолянт*, *карантинист*, *карантинец*, *карантинник*, *карантинист*, *карантинщик*.

Соблюдающие и не соблюдающие противоэпидемиологические предписания помечены лексемами, указывающими на отношение к санитарно-гигиеническим атрибутам. Противопоставлены сторонники и противники ношения медицинских масок: *замасочник*, *маскер*, *масочник*, *масочник-перчаточник*, *маскофил*, *масколюб*, *масконос*, *намордочник* — и *антимаскер*, *антимасочник*, *безмасочник*, *безмасочный*, *голомордый*, *противомасочник*, *голоносик*, *наруженосец*, *подбородочник*, *подносник*; а также (одноразовых) перчаток: *перчаточник*, *масочник-перчаточник* — и *антиперчаточник*, *бесперчаточник*, *бесперчаточный*.

Насколько животрепещущей оказалась «карантинная» тема, можно судить по общему большому корпусу номинаций, созданному умеренными и неумеренными *ковид-алармистами* и *ковид-диссидентами*; ср. номинации лиц (*домосек*, *домасиделец*, *сидидомец*, *самоизолянт*, *самоизоляциялист*, *самоизоляцияционер*, *погуляницы*) и форм изоляции (*домоизоляция*, *дачаизоляция*). Безусловно, подмечены случаи неадекватного поведения граждан (*ковидиотизм*, *корона-идиотизм*), ажиотаж, охвативший приобретателей товаров первой необходимости (*гречко-туалетно-бумажный бум*). В то же время для кого-то *карантинкулы* стали временем излюбленных занятий (*киноизоляция*, *книгоизоляция*, *изоизоляция*, *виноизоляция*), развлечений (*зум-вечеринка*, *карантинке*, *шашильные выходные*).

Феномен *ковид-диссидентства* превратился в своеобразную локомотивную силу словарного развития, словотворческого движения. *Ковид-отрицатели*, противники и нарушители правил «карантинного» поведения открыто выражают свой протест в связи с введением строгого или смягченного локдауна и негативное отношение к тем, кто «верит» в существование коронавирусной инфекции и выполняет противоэпидемиологические требования. В результате появился «диссидентский» лексикон, с помощью которого функционирует не только язык отрицания, но и язык вражды (ср. словарные пометы «презрительно», «пренебрежительно», «бранное» и др.). В словаре эти новообразования снабжены специальной ремаркой «в речи ковид-диссидентов», что, бесспорно, располагает к фокусным наблюдениям. Сопоставления лексических единиц, внимание к их смысловым акцентам не могут не подводить к выраженной эксплицитно и имплицитно идее *безумия* — искусственного, навязанного или естественного, природного; ср. неологизмы с компонентом *-бес-*: *ковидобесие*, *ковидбесноватый*, *вирусобесный*, *карантинобесный*.

Примечательно, что частотная негативно-оценочная номинация человека *ковидиот* (от англ. *covidiot*) приобрела двусмысленность. Так называют того, кто 1) игнорирует профилактические меры, направленные на ограничение распространения инфекции COVID-19; 2) чрезмерно обеспокоен пандемией коронавирусной инфекции и покупает товары первой необходимости с запасом на будущее. Есть определенная доля иронии, некая усмешка языка в том, что в семантической структуре этого слова соединились противопоставленные (антонимические) значения, если иметь в виду соотношение позиций, с одной стороны, граждан, соблюдающих противоэпидемиологические меры и не сомневающих-ся в реальности коронавирусной эпидемии, а с другой — ковид-диссидентов.

Импульсом для усиления противостояния и раскола стала вакцинация. Словарь пополнили названия ее сторонников (*вакцинофил, проваксер, суперваксер*) и противников (*антиваксер, антивакцинник, антивакцинищик, антипрививочник, вакцинодиссидент, вакциноскептик, вакцинофоб*); наименования, отмечающие полярные точки отношения к вакцинированию (*вакцинофилия — вакцинофобия*); номинация *вакцинобесие*, выражающая негативную оценку либо ажиотажа вокруг мероприятий по созданию антиковидных вакцин, либо вакцинации, либо поведения как привитых, так и непривитых лиц.

Сопоставительные наблюдения, опирающиеся на иноязычный материал, позволяют отметить общее и отличительное в осмыслении, концептуализации и эмоционально-психологическом восприятии коронавирусных реалий. Наряду с представлением пандемии COVID-19 как мирового катаклизма, катастрофы (естественного или искусственного происхождения), шторма, на борьбу с которыми следует направить все усилия, распространение нового инфекционного заболевания рассматривается как природное событие, похожее на цунами, извержение вулкана, землетрясение, удар метеорита, и такое событие надо научиться предупреждать, сдерживать. Представляют интерес и факты целенаправленного формирования релевантного отношения к пандемии, проявляющегося на лексическом и семантическом уровнях. В частности, как пишет А. С. Павлова (с. 533–549 коллективной монографии), немецкие глаголы *coronarisieren, coronieren* и *coronisieren*, а также полисемант *coronifizieren* приобретают значение ‘приспосабливать, адаптировать что-либо к условиям пандемии’, а своего рода формулой правил новой реальности стала аббревиатура АНА (*Abstand, Hygiene, Alltagsmaske* ‘дистанция, гигиена, защитная маска’). Позитивный фон создают номинации, обозначающие меры и способы физического дистанцирования людей; ср. лексему *Babyelefant* ‘слоненок’, выбранную словом 2020 года в Австрии и обозначающую символическую единицу измерения социальной дистанции.

Кажется, если принимать во внимание направления развития словарного состава в период пандемии, есть все основания говорить о значимости сознательных попыток сформировать объективное и многостороннее представление нового вируса, заболевания и пандемии в языковой картине мира. Эти попытки, как показывают лексический материал и коммуникативная практика, нуждаются в поддержке специалистов. При обсуждении коронавирусного лексикона высвечиваются и другие проблемы прикладного толка. В частности, как отмечает А. В. Зеленин (с. 66–90 коллективной монографии), происходит медиализация повседневного лексикона, а наряду с этим обостряется вопрос, связанный с «лингвистикой катастроф», когда необходимо установить эффективное языковое взаимодействие участников кризисных событий, определить каналы коммуникации в мировом масштабе.

Подводя итоги, воспользуемся условной «цветовой» картой, индексирующей области распространения коронавирусной инфекции. Как известно, территории европейских стран по решению Совета ЕС обозначаются как *красная, желтая (оранжевая), зеленая зона* в зависимости от уровня (высокий, средний, низкий) заболеваемости. Цветовая градация используется и для обозначения подразделений медицинских учреждений: в «красной зоне» лечат пациентов с коронавирусной инфекцией COVID-19; «зеленая зона» предназначена для планового приема и лечения больных с другими диагнозами. Красный цвет стал символом пандемии. Об этом напоминает и яркое оформление обложек двух книг, посвященных языку коронавирусной эпохи. Если образные параллели *красноречивы*, то и оригинальный, своевременный научный проект, осуществленный в ИЛИ РАН, можно охарактеризовать как зону сфокусированного внимания к языковым приметам «ковидного» времени, зону концентрации первых результатов диагностики речевой жизни общества, зону опыта разноаспектной интерпретации лингвистического материала. Важно, что в этом «многоцветии» проступают явственные очертания современной жизни стран(ы) и народа.

Литература

Козловская 2020 — Новые слова и словари новых слов. 2020: Сб. науч. ст. / Отв. ред.

Н. В. Козловская. СПб.: ИЛИ РАН, 2020.

НРЛ 2020 — Новое в русской лексике. Словарные материалы — 2020 / Сост. Е. С. Громен-

ко, А. Ю. Кожевников, Н. В. Козловская, Н. А. Козулина, С. Д. Левина, А. С. Павлова, М. Н. Приемышева, Ю. С. Ридецкая; Ред. кол.: А. С. Павлова, М. Н. Приемышева (отв. ред.), Ю. С. Ридецкая. СПб.: Ин-т лингв. исслед. РАН, 2021.

References

Kozlovskaja, N. V. (Ed.) (2020). *Novye slova i slovari novykh slov. 2020* [New words and dictionaries of new words. 2020]. ILI RAN. (In Russian).

Gromenko, E. S., Kozhevnikov, A. Iu., Kozlovskaja, N. V., Kozulina, N. A., Levina, S. D., Pavlova, A. S., Priemysheva, M. N., & Ridetskaia, Iu. S. (Eds.), Pavlova, A. S., Priemysheva, M. N. (Executive Ed.), & Ridetskaia, Iu. S. (Ed. Board) (2021). *Novoe v russkoi leksike. Slovarnye materialy — 2020* [New in the Russian vocabulary. Dictionary materials — 2020]. Institut lingvisticheskikh issledovaniï RAN. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Елена Николаевна Геккина

кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник,
Центр истории и теории русской
академической лексикографии, Институт
лингвистических исследований РАН
Россия, 199053, Санкт-Петербург, Тучков
пер., д. 9
Тел.: +7 (812) 328-16-12, +7 (812) 328-42-11
✉ gekkina@rambler.ru

Information about the author

Elena N. Gekkina

Cand. Sci. (Philology)
Senior Research Fellow, Center for the History
and Theory of Russian Academic Lexicography,
Institute for Linguistic Studies, Russian
Academy of Sciences
Russia, 199053, St. Petersburg, Tuchkov
Pereulok, 9
Tel.: +7 (812) 328-16-12, +7 (812) 328-42-11
✉ gekkina@rambler.ru

М. В. Станюкович^а

ORCID: 0000-0001-8928-4844

✉ mstan@kunstkamera.ru

А. А. Янковская^а

ORCID: 0000-0003-0567-6627

✉ yankovskaya@kunstkamera.ru

^аМузей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
(Россия, Санкт-Петербург)

МАКЛАЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ — 2020, ПОСВЯЩЕННЫЕ ПАМЯТИ А. К. ОГЛОБЛИНА, В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ АЗИАТСКО-ТИХООКЕАНСКОГО РЕГИОНА

Аннотация. В публикации представлен краткий обзор работы Отдела Австралии, Океании и Индонезии МАЭ (Кунсткамеры) РАН за последние годы в контексте истории и современного положения российских исследований стран Южных морей, культуры и языков австронезийских и австроазиатских народов Юго-Восточной Азии и Океании. Освещены основные направления работы, в том числе фундаментальные и полевые исследования антропологии, этнографии и фольклора, издательская и выставочная деятельность в год юбилея Н. Н. Миклухо-Маклая (2021). Приводится обзор Маклаевских чтений, состоявшихся в МАЭ РАН (Кунсткамере) 11 и 13 ноября 2020 г. и посвященных памяти выдающегося ученого, наставника значительной части современных российских специалистов по Индонезии и Малайзии А. К. Оглоблина (1939–2020).

Для цитирования: Станюкович М. В., Янковская А. А. Маклаевские чтения — 2020, посвященные памяти А. К. Оглоблина, в контексте современных исследований Азиатско-Тихоокеанского региона // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 332–347. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-332-347>.

*Хроника поступила в редакцию 7 сентября 2021 г.
Принято к печати 16 сентября 2021 г.*

M. V. Stanyukovich^a

ORCID: 0000-0001-8928-4844

✉ mstan@kunstkamera.ru

A. A. Iankovskaia^a

ORCID: 0000-0003-0567-6627

✉ yankovskaya@kunstkamera.ru

^a*Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences
(Russia, St. Petersburg)*

MACLAY READINGS 2020 DEDICATED TO THE MEMORY OF ALEXANDER K. OGLOBLIN IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY STUDIES OF THE ASIA-PACIFIC REGION

Abstract. The paper presents a brief review of the work of the Department of Australia, Oceania and Indonesia of the Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the RAS, St. Petersburg, during recent years in the context of the history and current state of Russian studies of the Southern Seas countries and the cultures and languages of Austronesian and Austro-Asiatic peoples of Southeast Asia and Oceania. The authors describe the major directions of this work, including fundamental and field studies in anthropology, ethnography and folklore, as well as publishing and exhibiting activities related to the jubilee year of Nikolai N. Miklouho-Maclay (2021). The article contains a review of the conference “Maclay Readings” that was held at the Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) on November 11 and 13, 2020, and was dedicated to the memory of Alexander K. Ogloblin (1939–2020), an outstanding scholar and teacher of many modern Russian specialists in Indonesian and Malaysian Studies.

To cite this review: Stanyukovich, M. V., & Iankovskaia, A. A. (2021). Maclay Readings 2020 dedicated to the memory of Alexander K. Ogloblin in the context of contemporary studies of the Asia-Pacific region. *Shagi / Steps*, 7(4), 332–347. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-332-347>.

Received September 7, 2021

Accepted September 16, 2021

Маклаевские чтения, которые с 1980-х годов проводит Отдел Австралии, Океании и Индонезии Музея антропологии и этнологии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН (МАЭ РАН) — основной форум исследователей огромной области Южных морей в нашей стране. Эта междисциплинарная конференция ежегодно собирает исследователей австронезийского мира (Нусантары — островной Юго-Восточной Азии, Микронезии и Полинезии) и прилегающих территорий, имеющих древние связи с ним: Меланезии, Австралии, Индокитая. В чтениях принимают участие антропологи, этнографы, фольклористы, историки, лингвисты, литературоведы. С 1990-х годов, когда стали возможны индивидуальные длительные экспедиции, особое внимание на чтениях уделяется результатам полевой работы. Сотрудники отдела выезжают в экспедиции в Индонезию, Малайзию, на Филиппины, в Микронезию и Меланезию, Камбоджу и Вьетнам.

Чтения 2020 г. были посвящены памяти Александра Константиновича Оглоблина (1939–2020), покинувшего нас весной того же года. Выдающийся лингвист и филолог, известный во всем мире, А. К. Оглоблин внес неоценимый вклад в изучение австронезийских языков, в течение более чем полувека был основным преподавателем индонезийского языка на Восточном факультете Ленинградского/Санкт-Петербургского государственного университета (ЛГУ/СПбГУ), а также основателем школы преподавания яванского языка в России. Александр Константинович не только был учителем доброй половины участников Маклаевских чтений (включая авторов этого обзора) — он был постоянным участником этих чтений. Колоссальность вклада А. К. Оглоблина в исследование австронезийских языков затеняет его этнографические и культурологические работы — а их тоже было немало. Одним из первых востоковедов он еще в советское время совершал длительные поездки в Индонезию и Малайзию и прекрасно знал повседневную культуру этих стран.

А. К. Оглоблину принадлежат статьи по этикету, принципам ориентирования по сторонам света, растениям в нусантарской топонимии; собранные им этнографические коллекции украшают фонды Кунсткамеры. Первый же выпуск Маклаевского сборника, содержащий статьи с Маклаевской конференции 2004 г., был посвящен ему и его однокурснице и другу Елене Владимировне Ревуненковой [Станюкович 2008]. В нем были опубликованы списки основных работ юбиляров [Там же: 14–28, 29–46].

Информацию о прошедших Маклаевских чтениях мы, к сожалению, представляем нерегулярно, с большими промежутками¹. Наша конференция «широко известна в узких кругах», среди немногочисленных отечественных специалистов по этому региону; в список постоянных участников входят не только исследователи из Санкт-Петербурга, но и москвичи, екатеринбуржцы, наши зарубежные коллеги, в том числе ученики и друзья А. К. Оглоблина. Формат публикаций по итогам конференции дважды менялся: с 1992 г. печатались тезисы², а с 2008 г. — полноценные сборники статей в серии «Ма-

¹ Автор предыдущего обзора, опубликованного в журнале «Шаги/Steps», пишет: «В последний раз обзор очередных чтений публиковался в 2007 году [Лебедева 2007] (...) Мы надеемся, что с этого года возобновится традиция ежегодных публикаций обзоров» [Касаткина 2016: 348]. Увы, эта надежда не оправдалась, хотя промежутки и сократился до пяти лет.

² Об этом этапе см.: [Ревуненкова 1997: 3–9].



*А. К. Оглоблин с участницами обряда выбора невесты
Индонезия, остров Бутон, г. Баубау. 2005 г.*

*A. K. Ogloblin with participants in bride selection ritual
Baubau City, Buton, Indonesia. 2005*

клаевский сборник» (последний вышел в 2015 г.). Издание сборника было приостановлено (мы надеемся, временно) в связи с общей переориентацией российской науки на журнальные публикации, продиктованной внеаучными наукометрическими требованиями. Прискорбный процесс уничтожения сборников и атомизации исследований особенно губителен для малых специальностей, число специалистов по которым не столь велико во всем мире. Замена сборников на подборки в издаваемых нашим музеем журналах — «Этнография» и «Кунсткамера» — сократила наши возможности: если каждый сборник вмещал несколько десятков статей, то число статей в подборках значительно меньше (и оно сокращается), а их тематика ограничена профилем журнала. Статьи по лингвистике, литературоведению и пр. мы вынуждены передавать в другие издания, в результате чего целостность теряется.

Часть статей по материалам докладов на предыдущих Маклаевских чтениях была опубликована в Сборнике МАЭ [Белков 2018; Касаткина 2018a; 2018b; 2018c; Лебедева 2018a; 2018d; Ревуненкова 2018a; 2018b; 2018c; Станюкович 2018b; Шаскольская 2018]. Отдельные статьи вышли в изданиях нашего музея — в журнале «Кунсткамера» [Лебедева 2018c; Станюкович, Федоров 2018] и в сборнике «Материалы полевых исследований МАЭ РАН» [Станюкович 2017; Лебедева 2018b]; а также в публикациях других научных центров [Станюкович 2018a; Станюкович, Дмитренко 2018]; три статьи вышли позже в журналах «Этнографическое обозрение», «Вестник РГГУ» и «Entangled Reli-

gions» [Касаткина 2020; Станюкович 2020; Iankovskaia 2020]. В 2021 г. вышла книга «Берег Маклая в дневниках и записках этнографов», в которую вошли полевые материалы, хорошо известные участникам Маклаевских чтений по докладом [Винецкая, Туторский 2021; Лебедева 2021].

«Австронезийская мозаика» в журнале «Этнография» (2019) по материалам Маклаевских чтений 2018 г. была первой и самой крупной подборкой статей по результатам Маклаевских чтений. В нее вошли две статьи на английском и семь на русском языке. Открыла подборку большая статья Ханса Брандейса, блестящего немецкого специалиста по лютиям в народной культуре юга Филиппин [Brandies 2019]³. Вторая англоязычная статья принадлежит известному филиппинскому исследователю севера архипелага Джун Приль-Бретт и посвящена роли Р. Ф. Бартона, десять лет проработавшего в МАЭ РАН, в изучении этнографии кордильерских народов [Prill-Brett 2019]. Д. В. Возчиков [2019] исследует образы Нусантары в отчете венецианца первой половины XV в., а Т. А. Денисова [2019] показывает, как бугийский юноша, ставший одним из самых знаменитых малайских интеллектуалов XIX в., описывает колониальную Батавию. А. А. Янковская [2019] по своим полевым материалам пишет о роли традиционных тканей в современной культуре батаков каро. Статья А. К. Касаткиной [2019] стала первой в ряду ее публикаций, посвященных музейной биографии набора для генитального пирсинга МАЭ № 22864 (вторая, со сравнительными материалами из Мюнхенского музея, вышла в Германии [Kasatkina, Appel 2019]). М. В. Фролова и А. И. Лунева [2019] рассматривают трактовки и интерпретации образа женского призрака *кун-тиланак* в современной индонезийской культуре и кинематографе. Наконец, А. А. Лебедева [2019] на собственном полевом материале пишет о современных этносоциальных процессах на западе Каролинских островов.

Следующие две подборки в журналах «Этнография» (рубрика «Австронезийская мозаика») и «Кунсткамера» опубликованы в 2021 г., в них в основном вошли материалы последних Маклаевских чтений, которым посвящен наш обзор⁴.

Маклаевские чтения — 2020 прошли 11 и 13 ноября в онлайн-формате. В программу вошли доклады, посвященные памяти Александра Константиновича Оглоблина и различным аспектам истории и культуры Азиатско-Тихоокеанского региона. Благодаря удаленному формату удалось расширить круг участников и слушателей конференции. В ней приняли участие 29 исследователей из пяти стран — России, Польши, Индонезии, Малайзии и Вьетнама. Рабочими языками конференции были русский и английский. Первое заседание — выступления директора МАЭ РАН А. В. Головнева и руководителя программы Европейских исследований Университета Индонезии Хенни Саптата (Henny Saptatia D. N.) — а также доклады индонезийских коллег были полностью проведены на английском языке.

Чтения проходили в преддверии юбилейного года Н. Н. Миклухо-Маклая, первого в мире исследователя Новой Гвинеи и основателя этнографического метода включенного наблюдения, позднее сформулированного Брониславом Малиновским. Наш музей — один из основных правопреемников наследия

³ Фамилия автора статьи напечатана с ошибкой, правильно *Brandeis*.

⁴ Там же опубликованы статьи по докладом, сделанным на предыдущих Маклаевских чтениях [Носов 2021; Ревуненкова 2021].

Миклухо-Маклая, здесь хранятся его этнографические коллекции, часть его рисунков и рукописей, а коллектив нашего отдела играл основную роль в подготовке двух собраний сочинений ученого. Задаче достойно отметить юбилей Н. Н. Миклухо-Маклая была посвящена вступительная речь А. В. Головнева, открывшая чтения. Были обозначены два приоритетных проекта — посмертное издание книги Л. А. Ивановой о кунсткамерских коллекциях Маклая [Иванова 2021] и создание выставки, посвященной юбилею ученого. В ответной речи Хенни Саптатаи выступила с инициативой проведения в Индонезии параллельных ежегодных Маклаевских чтений.

Конференция была разделена на шесть секций. Первая секция, организованная индонезийскими исследователями, была преимущественно посвящена социально-политическим процессам, связанным с индонезийскими провинциями Папуа и Западное Папуа. **Алаввий Абдуллауф М.** (Alawwiy Abdurrauf M.; Ун-т Индонезии, Джакарта)⁵ рассказал об энергетической политике Индонезии в этих провинциях, а **Рифки** (Riefky; Ун-т Индонезии, Джакарта)⁶ охарактеризовал развитие сепаратистского Движения свободного Папуа за пределами страны — в частности, в Великобритании и Нидерландах. Доклад **И. Маде А. Йогисвары** (I. Made A. Yogiswara; Ун-т Индонезии, Джакарта)⁷ был посвящен шагам, предпринятым индонезийским правительством для преодоления сепаратистских настроений среди папуанской молодежи. **Йулинар А. М.** (Yulinar A. M.; Ун-т Индонезии, Джакарта)⁸ проанализировала вклад обрабатывающей промышленности в экономический рост провинции Папуа и ее связи с социокультурной идентичностью, а **Ризки А. Зулкарнайн** (Rizky A. Zulkarnain; Ун-т Индонезии, Джакарта)⁹ рассмотрел возможность применения индонезийским правительством опыта политики Франции в отношении ее заморских департаментов, которое могло бы способствовать установлению мирного взаимодействия с Западным Папуа и ослаблению сепаратистского движения в этой провинции. Завершил секцию доклад **Герри Утамы** (Gerri Utama; Ун-т Гаджа Мады, Джокьякарта), посвященный индонезийской диаспоре на Шри-Ланке, ее истории и влиянию на местную топонимию.

Вторую секцию чтений составили доклады, посвященные жизни и научным исследованиям А. К. Оглоблина. Особое внимание в ней было уделено этнографическим аспектам деятельности ученого, которые нашли отражение в собирании этнографических коллекций и полевых материалов, публикации статей этнографической направленности и участии в работе Отдела Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН. **Е. В. Ревуненкова** (МАЭ РАН) в докладе «“Этнографическая ипостась” филолога А. К. Оглоблина» охарактеризовала в широком контексте этнографические интересы исследователя и его роль в научной жизни и формировании нашего отдела.

⁵ Доклад был подготовлен совместно с Акбаром Азми Х. (Akbar Azmi H.), Хенни Саптатаи и Ризки А. Зулкарнайном.

⁶ Доклад был подготовлен совместно с Хенни Саптатаи, Ризки А. Зулкарнайном и И. Маде А. Йогисварой.

⁷ Доклад был подготовлен совместно с Хенни Саптатаи, Йулинар А. М. и Рифки.

⁸ Доклад был подготовлен совместно с Хенни Саптатаи и И. Маде А. Йогисварой.

⁹ Доклад был подготовлен совместно с Хенни Саптатаи, Алаввием Абдуллауфом М. и Рифки.

Хенни Саптатаи (Ун-т Индонезии, Джакарта) много лет жила и училась в Санкт-Петербурге. А. К. Оглоблин и Е. В. Ревуненкова для нее — учителя и очень близкие люди. На Маклаевских чтениях 2004 г., посвященных их юбилею, она возглавила большую группу индонезийских студентов, пришедших почтить юбиларов и украсить конференцию индонезийскими песнями и танцами. На конференции 2020 г. она рассказала о поездке А. К. Оглоблина на Восточную Яву и Мадуру в 2015 г., ставшей его последним путешествием в Индонезию.

Другая ученица А. К. Оглоблина, яванистка **А. К. Касаткина** (МАЭ РАН), представила обзор дневников, сохранившихся в его архиве, уделив особое внимание описаниям его стажировки в Малайзии в конце 1970-х годов и повседневной жизни Ленинграда в середине 1980-х. На материалах архива А. К. Оглоблина было основано и сообщение **С. В. Банит** (СПбГУ), также учившейся у А. К., а потом много лет работавшей с ним вместе на индонезийском отделении Восточного факультета СПбГУ. Она рассказала о работе по разбору и систематизации архива и его составе, отражающем разносторонние интересы А. К. Оглоблина.

На третьей секции, завершившей первый день конференции, были представлены доклады, посвященные различным аспектам изучения языков и культур австронезийского региона. **Т. А. Денисова** (Технологический ун-т Малайзии, Куала-Лумпур), также учившаяся у А. К. Оглоблина, сопоставила исторические и квазиисторические сюжеты в малайской мусульманской историографии, рассмотрев, в частности, сюжет о пророческом сне в хронике «Хикайат Раджа Пасей»¹⁰. **М. Ю. Ульянов** (Ин-т стран Азии и Африки / ИСАА МГУ, Москва) рассказал об опыте преподавания яванского языка (нгоко) в ИСАА МГУ в 2019–2020 гг. и аргументировал выбранную методику. А. К. Оглоблин оказывал активную помощь при разработке этого курса, который в значительной степени основан на его материалах и его научном наследии. Доклад **М. В. Станюкович** (МАЭ РАН) был посвящен собаке — одному из первых спутников австронезийцев в их расселении с тайваньской прародины по просторам Юго-Восточной Азии и Океании. Докладчица ввела понятие регулярной жертвенной пирамиды, характерной для Юго-Восточной Азии, и рассмотрела особую роль собаки как жертвенного животного, в эту пирамиду не входящего. Были также проанализированы австронезийская «собачья» лексика, связанные с собакой сюжеты в мифах о потопе и происхождении человечества в целом или отдельных этнических групп, а также в представлениях о существах низшей мифологии и андрогинных божествах. В докладе были использованы полевые материалы автора (1995–2020)¹¹. **Е. С. Кукушкина** (ИСАА МГУ) охарактеризовала образ шамана в малайской литературе первой половины XX в., отразивший разрыв между идеологическими установками и традиционным мировоззрением. **В. Ю. Кириченко** (Лондонская школа PR, Джакарта), опираясь на свои полевые наблюдения, рассказал о традиции празднования Рождества у христианского населения о. Амбон.

Второй день Маклаевских чтений 2020 открыла четвертая секция, посвященная изучению Австралии и Океании. **П. Л. Белков** (МАЭ РАН) выступил с докладом об австралийском мифе о предке из Уламба, записанном

¹⁰ См. публикацию по материалам доклада: [Денисова 2021].

¹¹ См. публикацию по материалам доклада: [Станюкович 2021].

собираателями Карлом и Теодором Штреловыми в первой половине XX в. **А. А. Лебедева** (МАЭ РАН) представила обзор курса лекций А. Л. Яценко «Антропогеография с этнографией» (1914–1915 гг.), копия рукописи которого хранится в архиве Отдела Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН. Следующие три доклада были связаны с о. Пасхи. МАЭ РАН был центром исследования письменности о. Пасхи с довоенных времен, когда первые шаги в ее расшифровке были сделаны Б. Г. Кудрявцевым. Здесь работали гениальный Ю. Е. Кнорозов, И. К. Федорова, входившая в его группу по дешифровке, Н. А. Бутинов, также предпринимавший попытки чтения, и К. И. Поздняков. Дешифровка древних письменностей — чрезвычайно сложный процесс, в ходе которого результаты, достигнутые одними учеными, часто оспариваются другими. **Р. Вечорек** (Rafał Wiczorek; Варшавский ун-т) рассказал о своих подходах к письменности ронго-ронго, которая, по его мнению (разделяемому рядом коллег), до сих пор не дешифрована. Чрезвычайно ценными авторам данного обзора представляются изыскания **Е. В. Коровиной** (Ин-т языкознания РАН, Москва), которая занимается благородным делом восстановления утраченных достижений предшественников. После дешифровки в начале 1950-х годов письменности индейцев майя в середине того же десятилетия Ю. В. Кнорозов и его коллеги из МАЭ поставили себе новую, не менее амбициозную задачу: прочесть письменность о. Пасхи. С 1956 г. группа в составе Н. А. Бутинова, Ю. В. Кнорозова, Э. В. Зиберт, Р. Г. Ляпуновой, Л. Г. Розиной и др. работала над изданием «Corpus Inscriptionum Rapauiicarum», в котором, по замыслу авторов, должно было содержаться комментированное издание всех надписей ронго-ронго, однако этой книге не было суждено выйти из печати. Представленный доклад познакомил слушателей с процессом поиска автором следов этой работы. Последний доклад секции, подготовленный **А. И. Давлетшиным** (Российский гос. гуманитарный ун-т / РГГУ, Москва; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики» / НИУ ВШЭ, Москва), был посвящен иконографическому анализу знаков на деревянной скульптуре с о. Пасхи из коллекций МАЭ РАН.

Пятая секция конференции собрала доклады, посвященные истории и культуре Нусантары. **А. О. Захаров** (Ин-т востоковедения РАН, Москва) проследил историю индонезийской правительственной награды — ордена Махапутра — с момента его учреждения в 1959 г. до настоящего времени. **М. В. Фролова** (ИСАА МГУ) продолжила тему, которой был посвящен ее доклад, опубликованный в «Австронезийской мозаике» в 2019 г., рассказав о призраках и других персонажах страшилок в детском фольклоре, постфольклоре и интернетлоре Индонезии¹². Доклад **Д. В. Возчикова** (Уральский федеральный ун-т, Екатеринбург), также продолжающий успешно разрабатываемую им тему ранних европейских свидетельств о Нусантаре, был посвящен описаниям португальской Малакки в свидетельствах трех путешественников второй половины XVI в. — венецианцев Чезаре Федеричи и Гаспаро Бальби и англичанина Ральфа Фитча. Докладчик рассмотрел различия в описаниях города, его фортификационных сооружений и приходявших в него товаров¹³. **А. А. Янковская** (МАЭ РАН), опираясь на свои полевые материалы 2015 и 2018 гг., рассказала об

¹² См. публикацию по материалам доклада [Фролова 2021].

¹³ См. публикацию по докладу [Возчиков 2021].

особенностях празднования свадьбы в современной каро-батакской деревне¹⁴, а **Е. А. Бакланова** (ИСАА МГУ) посвятила свой доклад теме детства в творчестве филиппинской писательницы Х. Эдроса-Матуте.

Доклады, составившие последнюю, шестую секцию конференции, осветили различные аспекты истории и культуры Вьетнама. **Н. М. Краевская** (Вьетнамский гос. ун-т, Ханой) рассмотрела предметный орнамент в ткачестве народа тхай, запечатлевший реалии материального окружения этой этнической группы, в том числе архитектурные сооружения, предметы быта и неживую природу. Доклад **Ю. Д. Мининой** (НИУ ВШЭ, Москва) был посвящен представлениям вьетнамцев о традиционном и европейском костюме в XVIII — начале XX в. Первые изменения в восприятии национального и иноземного костюмов произошли в среде вьетнамских католиков, посетивших Европу в XVIII в., о чем свидетельствуют записи в дневнике вьетнамского священника Филиппе Биня (1759–1832?). Однако настоящий слом прежних представлений произошел в период французской колонизации Вьетнама (1887–1954), когда «безличный» европейский костюм стал маркером политических и религиозно-философских взглядов.

Основанное на полевых материалах сообщение **Е. В. Гордиенко** (РГГУ) было посвящено культу духов — покровителей деревенских общин в современном вьетнамском городе¹⁵. Завершил секцию доклад **И. В. Самариной** (Ин-т языкознания РАН, НИУ ВШЭ, Москва), в котором реалии материальной культуры вьетов, в частности жилые постройки, были рассмотрены в контексте лингвистического описания и традиционной культуры.

Маклаевские чтения — 2021 состоятся в конце года в смешанном формате, что позволит совместить опыт очных конференций с онлайн-овым.

В преддверии конференции 2021 г. были выполнены задачи, поставленные на Маклаевских чтениях — 2020: выпущена книга Л. А. Ивановой о кунсткамерских коллекциях Миклухо-Маклая, подготовленная к печати трудами Е. В. Ревуненковой и Т. И. Шаскольской [Иванова 2021], и практически одновременно (15 июля 2021 г.) в Круглом зале Кунсткамеры открылась выставка «Николай Николаевич Миклухо-Маклай: к 175-летию со дня рождения»¹⁶. Основная роль в ее создании принадлежит сотруднице Отдела Австралии, Океании и Индонезии А. А. Лебедевой.

Центральное пространство выставки посвящено папуасам Берега Маклая и меланезийцам, а в витринах внешнего круга помещены предметы из других регионов, в которых работал исследователь. Из более чем 500 предметов «маклаевских» коллекций нужно было отобрать те, которые интересны не только с научной точки зрения, но и с позиций экспонирования, а также достаточно надежно атрибутированы, представляют различные сферы культуры и коррелируют с рисунками Миклухо-Маклая. Иллюстративные материалы были помещены рядом с предметами. Впервые демонстрируется неизвестная до недавнего времени коллекция антропологических фотографий. Портреты

¹⁴ Публикация А. А. Янковской была подготовлена по материалам доклада, сделанного на предшествующих Маклаевских чтениях [Янковская 2021].

¹⁵ См. публикацию по материалам доклада: [Гордиенко 2021].

¹⁶ См.: https://www.kunstkamera.ru/news_list/museum/v_kunstkamere_otkrylas_vystavka_nikolaj_nikolaevich_mikluhomaklaj_k_175letiyu_so_dnya_rozhdeniya.



Обложка книги [Иванова 2021]
Cover of the book [Ivanova 2021]



Витрина выставки
«Николай Николаевич Миклухо-Маклай:
к 175-летию со дня рождения». МАЭ РАН.
2021 г. Фото С. Б. Шапиро

*Display of the exhibition 'Nikolai N. Miklouho-Maclay: To the 175th Anniversary of His Birth'.
Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera). 2021. Photo by S. B. Shapiro*

представителей различных этнических групп (представленные в увеличенных копиях) создают баланс между «миром вещей» и «миром людей». Научное наследие Н. Н. Миклухо-Маклая отнюдь не перешло в раздел «истории науки», оно остается актуальным и востребованным.

Литература

- Белков 2018 — Белков П. Л. Карточные каталоги отдела Австралии и Океании. К истории изучения ранних океанийских коллекций МАЭ // Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании / Отв. ред. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 129–139.
- Винецкая, Тютюрский 2021 — Винецкая А. А., Тютюрский А. В. Записи из поездки на Берег Маклая в 2010 году // Берег Маклая в дневниках и записках этнографов / Отв. ред. А. В. Тютюрский. СПб.: Алетей, 2021. С. 287–313.
- Возчиков 2019 — Возчиков Д. В. Амок, попугаи и волшебное дерево: мир Нусантары в описании венецианского купца XV в. // Этнография. 2019. № 1(3). С. 73–98.
- Возчиков 2021 — Возчиков Д. В. Пряности и угроза с моря: Малакка глазами венецианского купца XVI века // Этнография. 2021. № 3(13). С. 53–74.
- Гордиенко 2021 — Гордиенко Е. В. Деревенские духи в городе: вьетнамский культ духов-покровителей местности в условиях современного города (по материалам полевых исследований в г. Вунгтау, Вьетнам) // Кунсткамера. 2021. № 2(12). С. 148–160.

- Денисова 2019 — Денисова Т. А. Батавия глазами очевидца. Автобиографические заметки из хроники «Драгоценный дар» // Этнография. 2019. № 1(3). С. 99–129.
- Денисова 2021 — Денисова Т. А. Пророческий сон в малайской мусульманской историографии и его интерпретация // Этнография. 2021. № 3(13). С. 75–100.
- Иванова 2021 — Иванова Л. А. Этнографическое собрание Н. Н. Миклухо-Маклая: материалы и исследование по источниковедению и атрибуции / Отв. ред. Е. В. Ревуненкова, Т. И. Шаскольская. СПб.: МАЭ РАН, 2021. (Кунсткамера — Архив; Вып. 9).
- Касаткина 2016 — Касаткина А. К. Маклаевские чтения — 2016 // Шаги / Steps. Т. 2. № 4. 2016. С. 348–358.
- Касаткина 2018a — Касаткина А. К. Заколки дусунов (Северный Борнео; совр. Сабах, Малайзия) из коллекции МАЭ № 2286 // Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании / Отв. ред. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 61–87.
- Касаткина 2018b — Касаткина А. К. К каталогу материалов Альберта Грубауэра из Северного Борнео // Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании / Отв. ред. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 50–60.
- Касаткина 2018c — Касаткина А. К. Украшения из плодов бусенника (*Coix lascurma-jobi*) в коллекции МАЭ № 2286 // Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании / Отв. ред. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 88–100.
- Касаткина 2019 — Касаткина А. К. Музейная биография набора для генитального пирсинга из коллекции МАЭ № 2286. Те(к)стовая модель цифровой публикации // Этнография. 2019. № 1(3). С. 139–160.
- Касаткина 2020 — Касаткина А. К. Цифровое «пространство знания» и мобилизация этничности: размышление о цифровых перспективах Петербургской Кунсткамеры // Этнографическое обозрение. 2020. № 1. С. 34–50.
- Лебедева 2007 — Лебедева А. А. Маклаевские чтения — 2007 // Этнографическое обозрение Online. 2007, ноябрь. С. 1–5. URL: http://journal.ica.ras.ru/online/2007/ЕОО2007_6b.pdf.
- Лебедева 2018a — Лебедева А. А. Коллекция доктора Отто Финша в собраниях МАЭ РАН // Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании / Отв. ред. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 118–128.
- Лебедева 2018b — Лебедева А. А. Не доби́ли? Судьба жителей поселения Били-Били в XXI веке // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 18 / Отв. ред. Е. Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 205–222.
- Лебедева 2018c — Лебедева А. А. Очерк современной культуры папуасов Берега Маклая (социум, экономика, объекты культуры, самоопределение) // Кунсткамера. 2018. № 1. С. 168–178.
- Лебедева 2018d — Лебедева А. А. Ткачество в Микронезии (исторический аспект, полевые и музейные материалы) // Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании / Отв. ред. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 11–28.
- Лебедева 2019 — Лебедева А. А. Современные этносоциальные процессы на западе Каролинских островов // Этнография. 2019. № 1(3). С. 193–204.
- Лебедева 2021 — Лебедева А. А. Воспоминания о Папуа (2017 год) // Берег Маклая в дневниках и записках этнографов / Отв. ред. А. В. Туторский. СПб.: Алетейя, 2021. С. 314–340.
- Носов 2021 — Носов В. А. Фиджийский конфликтный конундрум: к вопросу о сосуществовании культур // Кунсткамера. 2021. № 3(13). С. 147–157.

- Ревуненкова 1997 — *Ревуненкова Е. В.* Немного об истории и географии Маклаевских чтений // *Этнография, история и культура стран Южных морей* (Маклаевские чтения 1995–1997 гг.) / Отв. ред. и сост. Е. В. Ревуненкова, Н. А. Бутинов. СПб.: МАЭ РАН, 1997. С. 3–9.
- Ревуненкова 2018a — *Ревуненкова Е. В.* Людмила Алексеевна Иванова // *Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании* / Отв. ред. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 207–209.
- Ревуненкова 2018b — *Ревуненкова Е. В.* Макет Кунсткамеры «Традиционная каро батакская деревня» в историко-культурном аспекте // *Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании* / Отв. ред. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 140–170.
- Ревуненкова 2018с — *Ревуненкова Е. В.* «...Судьбы скрещения» (из жизни исследователей и собирателей индонезийских коллекций) // *Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании* / Отв. ред. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 171–208.
- Ревуненкова 2021 — *Ревуненкова Е. В.* Н. Н. Миклухо-Маклай и изучение папуасов Новой Гвинеи // *Этнография*. 2021. № 3(13). С. 6–26.
- Станюкович 2008 — Индонезийцы и их соседи: Festschrift Е. В. Ревуненковой и А. К. Оглоблину / Отв. ред. М. В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2008. (Маклаевский сб.; Вып. 1).
- Станюкович 2017 — *Станюкович М. В.* Эпос и обряд: обзор полевых материалов по похоронному сказанию яттука (йаттука), записанному на Филиппинах в феврале 2012 г. // *Материалы полевых исследований МАЭ РАН*. Вып. 17: Памяти Е. А. Алексеенко / Под ред. Е. Г. Федоровой. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 191–2012.
- Станюкович 2018a — *Станюкович М. В.* Белая дама и ее либрета // *Фольклор и антропология города*. Т. 1. № 1. 2018. С. 302–320.
- Станюкович 2018b — *Станюкович М. В.* Кокосовая чарка, бамбуковый стакан. Этнография и этноботаника хмельной культуры Юго-Восточной Азии // *Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании* / Отв. ред. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 29–49.
- Станюкович 2020 — *Станюкович М. В.* Пляски плодородия. Церковь Пресвятой Девы рыболовной сети, Танцующего св. Пасхалия и св. Клары Ассизской на Филиппинах и ее языческое наследие // *Вестник РГГУ*. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2020. № 5. С. 112–139.
- Станюкович 2021 — *Станюкович М. В.* Собака в культуре филиппинцев и других австронезийцев: этнография, лингвистика, мифология, ритуал // *Этнография*. 2021. № 3(13). С. 27–52.
- Станюкович, Дмитренко 2018 — *Станюкович М. В., Дмитренко С. Ю.* Рисовая брага / кувшинное вино. Сопоставительный анализ лексики филиппинских и бахнарических языков // *Языки стран Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Западной Африки* / Отв. ред. Е. Н. Колпачкова. СПб.: Изд-во ЦСО, 2018. С. 274–284.
- Станюкович, Федоров 2018 — *Станюкович М. В., Федоров Р. В.* Неотложная полевая этнография Юго-Восточной Азии. Север Камбоджи и юг Филиппин // *Кунсткамера*. 2018. № 1. С. 109–121.
- Фролова, Лунева 2019 — *Фролова М. В., Лунева А. И.* Месть кунтиланак: индонезийский призрак в современной культуре // *Этнография*. 2019. № 1(3). С. 173–192.
- Фролова 2021 — *Фролова М. В.* Современные формы фольклора о призраках Индонезии // *Этнография*. 2021. № 3(13). С. 101–122.
- Шаскольская 2018 — *Шаскольская Т. И.* Из Архива МАЭ РАН: статья А. Б. Пиотровского «Игры народов Австралии и Океании» // *Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании* / Отв. ред. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 101–117.

- Янковская 2019 — Янковская А. А. Ритуальный текстиль в каро-батакской деревне (по материалам полевого выезда в 2018 г.) // *Этнография*. 2019. № 1(3). С. 130–138.
- Янковская 2021 — Янковская А. А. Жевание бетеля на Северной Суматре: батаки каро и их соседи // *Этнография*. 2021. № 2(12). С. 143–165.
- Brandies 2019 — Brandies [= Brandies] H. The boat lutes of the Philippines // *Этнография*. 2019. № 1(3). С. 6–72.
- Iankovskaia 2020 — Iankovskaia A. A. At the edge of the world of Islam: Ibn Battūta in the Malay Archipelago // *Entangled Religions*. Vol. 11. No. 5. 2020. <https://doi.org/10.46586/er.11.2020.8673>.
- Kasatkina, Appel 2019 — Kasatkina A. K., Appel M. A “missing link”? A set of genital piercing instruments from British North Borneo in the collections of Albert Grubauer in St. Petersburg and Munich // *Journal Fünf Kontinente*. Bd. 3. 2019. P. 195–219.
- Prill-Brett 2019 — Prill-Brett J. Roy Franklin Barton: His role contributions to Cordillera ethnographic and cultural studies // *Этнография*. 2019. № 1(3). С. 161–171.

References

- Belkov, P. L. (2018). Kartochnye katalogi otdela Avstralii i Okeanii. K istorii izucheniia rannikh okeaniiskikh kollektzii MAE [The card-indexes of the Department of Australia and Oceania. From the history of the studies of early Oceanic collections in MAE]. In M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina (Eds.). *Muzeinye kollektzii i sovremennaya kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filippin, Okeanii* (pp. 129–139). MAE RAN. (In Russian).
- Brandies [= Brandeis], H. (2019). The boat lutes of the Philippines. *Etnografia*, 2019(1(3)), 6–72.
- Denisova, T. A. (2019). Bataviia glazami ochevidtса. Avtobiograficheskie zametki iz khroniki “Dragotsennyi dar” [Batavia in the memoirs of an eye-witness: Autobiographical notes from the chronicle *Tuhfat An-Nafis*]. *Etnografia*, 2019(1(3)), 99–129. (In Russian).
- Denisova, T. A. (2021). Profeticheskii son v malaiskoi musul'manskoi istoriografii i ego interpretatsiia [Prophetic dream in Malay Muslim historiography and its cultural and historical interpretation]. *Etnografia*, 2021(3(13)), 75–100. (In Russian).
- Frolova, M. V., & Luneva, A. I. (2019). Mest' kuntilanak: indoneziiskii prizrak v sovremennoi kul'ture [The vengeance of Kuntilanak: Indonesian ghost in modern culture]. *Etnografia*, 2019(1(3)), 173–192. (In Russian).
- Frolova, M. V. (2021). Sovremennye formy fol'klora o prizrakh Indonezii [Modern forms of Indonesian ghostlore]. *Etnografia*, 2021(3(13)), 101–122. (In Russian).
- Gordienko, E. V. (2021). Derevenskie dukhi v gorode: v'etnamskii kul't dukhov-pokrovitelei mestnosti v usloviakh sovremennogo goroda (po materialam polevykh issledovaniy v g. Vungtau, V'etnam) [Rural spirits in the city: The Vietnamese cult of tutelary spirits in a modern city (according to field work in Vung Tau, Vietnam)]. *Kunstkamera*, 2021(2(12)), 148–160. (In Russian).
- Iankovskaia, A. A. (2019). Ritual'nyi tekstil' v karo-batakskoi derevne (po materialam polevogo vyezda v 2018 g.) [Ritual textiles in the Karo Batak village: A report on the field studies in 2018]. *Etnografia*, 2019(1(3)), 130–138. (In Russian).
- Iankovskaia, A. A. (2020). At the edge of the world of Islam: Ibn Battūta in the Malay Archipelago. *Entangled Religions*, 11(5). <https://doi.org/10.46586/er.11.2020.8673>.
- Iankovskaia, A. A. (2021). Zhevanie betelia na Severnoi Sumatre: bataki karo i ikh sosedi [Betel chewing in North Sumatra: Karo Batak and their neighbors]. *Etnografia*, 2021(2(12)), 143–165. (In Russian).
- Ivanova, L. A. (2021). *Etnograficheskoe sobranie N. N. Miklukho-Maklaia: materialy i issledovaniia po istochnikovedeniiu i atributsii* [The ethnographic collection of N. N. Miklouho-Maclay: Materials and studies in source criticism and attribution] (E. V. Revunenkov, & T. I. Shaskol'skaia, Eds.). MAE RAN. (In Russian).

- Kasatkina, A. K. (2016). Maklaevskie chteniia — 2016 [Macley Readings 2016]. *Shagi / Steps*, 2(4), 348–358. (In Russian).
- Kasatkina, A. K. (2018a). Zakolki dusunov (Severnyi Borneo; sovr. Sabakh, Malaiziia) iz kollektsii MAE № 2286 [Dusun hairpins (North Borneo; cont. Sabah, Malaysia) in the collection MAE no. 2286]. In M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina (Eds.). *Muzeinye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filippin, Okeanii* (pp. 61–87). MAE RAN. (In Russian).
- Kasatkina, A. K. (2018b). K katalogu materialov Al'berta Grubauera iz Severnogo Borneo [Towards the catalogue of materials brought by Albert Grubauer from North Borneo]. In M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina (Eds.). *Muzeinye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filippin, Okeanii* (pp. 50–60). MAE RAN. (In Russian).
- Kasatkina, A. K. (2018c). Ukrasheniia iz plodov busennika (Coix lacryma-jobi) v kollektsii MAE № 2286 [Ornaments made of Job's tears (Coix lacryma-jobi) in the collection MAE no. 2286]. In M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina (Eds.). *Muzeinye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filippin, Okeanii* (pp. 88–100). MAE RAN. (In Russian).
- Kasatkina, A. K. (2019). Muzeinaia biografiia nabora dlia genital'nogo pirsinga iz kollektsii MAE № 2286. Tekstovaia model' tsifrovoi publikatsii [Museum biography of a set of genital piercing tools from the collection MAE № 2286. A textual (and test) model of a digital publication]. *Etnografiia*, 2019(1(3)), 139–160. (In Russian).
- Kasatkina, A. K. (2020). Tsifrovoe “prostranstvo znaniia” i mobilizatsiia etnichnosti: razmyshlenie o tsifrovyykh perspektivakh Peterburgskoi Kunstkamery [The digital “space of knowledge” and the mobilization of ethnicity: Reflecting on the digital prospects of the St. Petersburg Kunstkamera]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020(1), 34–50. (In Russian).
- Kasatkina A. K., & Appel, M. (2019). A “missing link”? A set of genital piercing instruments from British North Borneo in the collections of Albert Grubauer in St. Petersburg and Munich. *Journal Fünf Kontinente*, 3, 195–219.
- Lebedeva, A. A. (2007). Maklaevskie chteniia — 2007 [The Macley Conference — 2007]. *Etnograficheskoe obozrenie Online*, 2007(November), 1–5. http://journal.iea.ras.ru/online/2007/EOO2007_6b.pdf. (In Russian).
- Lebedeva, A. A. (2018a). Kolleksiia doktora Otto Finsha v sobraniikh MAE RAN [Collection of Dr. Otto Finsch in MAE stored in Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Science]. In M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina (Eds.). *Muzeinye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filippin, Okeanii* (pp. 118–128). MAE RAN. (In Russian).
- Lebedeva, A. A. (2018b). Ne dobili? Sud'ba zhitelei poseleniia Bili-Bili v XXI veke [Not yet beaten to death? The fate of residents of Bili-Bili settlement in the 21st century]. In E. G. Fedorova (Ed.). *Materialy polevykh issledovaniy MAE RAN* (Vol. 18, pp. 205–222). MAE RAN. (In Russian).
- Lebedeva, A. A. (2018c). Ocherk sovremennoi kul'tury papuasov Berega Maklaia (sotsium, ekonomika, ob'ekty kul'tury, samoopredelenie) [On the contemporary culture of Macley Coast Papuans (society, economy, cultural items, self-representation)]. *Kunstkamera*, 2018(1), 168–178. (In Russian).
- Lebedeva, A. A. (2018d). Tkachestvo v Mikronezii (istoricheskii aspekt, polevye i muzeinye materialy) [Weaving craft in Micronesia (historical aspect, field and museum material)]. In M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina (Eds.). *Muzeinye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filippin, Okeanii* (pp. 11–28). MAE RAN. (In Russian).
- Lebedeva, A. A. (2019). Sovremennye etnosotsial'nye protsessy na zapade Karolinskikh ostrovov [Contemporary ethnosocial processes in the Western part of the Caroline Islands]. *Etnografiia*, 2019(1(3)), 193–204. (In Russian).
- Lebedeva, A. A. (2021). Vospominaniia o Papua (2017 god) [Memories of Papua (2017)]. In A. V. Tutorskii (Ed.). *Bereg Maklaia v dnevnikakh i zapiskakh etnografov* (pp. 314–340). Aleiia. (In Russian).

- Nosov, V. A. (2021). Fidzhiiskii konfliktnyi konundrum: k voprosu o sosushchestvovanii kul'tur [Fijian conflict conundrum: To the question of coexistence of cultures]. *Kunstkamera*, 2021(3(13)), 147–157. (In Russian).
- Prill-Brett, J. (2019). Roy Franklin Barton: His role contributions to Cordillera ethnographic and cultural studies. *Etnografia*, 2019(1(3)), 161–171.
- Revunenkova, E. V. (1997). Nemnogo ob istorii i geografii Maklaevskikh chtenii [A few words about the history and geography of the Maclay Conferences]. In E. V. Revunenkova, & N. A. Butinov (Eds.). *Etnografiia, istoriia i kul'tura stran Iuzhnykh morei (Maklaevskie chteniia 1995–1997 gg.)* (pp. 3–9). MAE RAN. (In Russian).
- Revunenkova, E. V. (2018a). Liudmila Alekseevna Ivanova. In M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina (Eds.). *Muzeinye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filipin, Okeanii* (pp. 207–209). MAE RAN. (In Russian).
- Revunenkova, E. V. (2018b). Maket Kunstkamery “Traditsionnaia karo batakaskaia derevnia” v istoriko-kul'turnom aspekte [Historical and cultural context of the model of the traditional Karo Batak village (Kunstkamera)]. In M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina (Eds.). *Muzeinye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filipin, Okeanii* (pp. 140–170). MAE RAN. (In Russian).
- Revunenkova, E. V. (2018c). “...Sud'by skreshchen'ia” (iz zhizni issledovatelei i sobiratelei indoneziiskikh kollektsii) [“Fates interlacing...” (From lives of researchers and gatherers of Indonesian collections)]. In M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina (Eds.). *Muzeinye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filipin, Okeanii* (pp. 171–208). MAE RAN. (In Russian).
- Revunenkova, E. V. (2021). N. N. Miklukho-Maklai i izuchenie papuasov Novoi Gvinei [N. N. Miklouho-Maclay and his studies of the Papuans of New Guinea]. *Etnografia*, 2021(3(13)), 6–26. (In Russian).
- Shaskol'skaia, T. I. (2018). Iz Arkhiva MAE RAN: stat'ia A. B. Piotrovskogo “Igry narodov Avstralii i Okeanii” [From the Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography: The article by A. B. Piotrovskiy “Games of the peoples of Australia and Oceania”]. In M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina (Eds.). *Muzeinye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filipin, Okeanii* (pp. 101–117). MAE RAN. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (Ed.) (2008). *Indoneziitsy i ikh sosedi = Indonesians and their neighbours: Festschrift E. V. Revunenkovo i A.K. Ogloblinu* [Indonesians and their neighbors = Indonesians and their neighbours: Festschrift for E. V. Revunenkova and A. K. Ogloblin]. MAE RAN. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (2017). Epos i obriad: obzor polevykh materialov po pokhoronnomu skazaniu Yattuka, zapisannomu na Filipinakh v fevrale 2012 [An overview of field materials on the Yattuka hudhud ni nosi, a ritual chant recorded at the funeral of Lucbut of Boco, Nungawa, Asipulo at February 2012]. In E. G. Fedorova (Ed.). *Materialy polevykh issledovani MAE RAN* (Vol. 187, pp. 191–212). MAE RAN. (In Russian).
- Stanyukovich, M.V. (2018a). Belaia dama i ee libreta [The White Lady and her Libreta]. *Fol'klor i antropologiya goroda*, 1(1), 302–320. (In Russian).
- Stanyukovich, M.V. (2018b). Kokosovaia charka, bambukovy stakan. Etnografia i etnobotanika khmel'noi kul'tury Iugo-Vostochnoi Azii [Coco cup, bamboo cup. Ethnography and ethnobotany of alcohol in Southeast Asia]. In M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina (Eds.). *Muzeinye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filipin, Okeanii* (pp. 29–49). MAE RAN. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (2020). Pliaiski plodorodiia. Tserkov' Presviatoi Devy rybolovnoi seti, Tantsuishchego sv. Paskhaliia i sv. Klary Assizskoi na Filipinakh i ee iazycheskoe nasledie [Fertility dance. The Church of Our Lady of a Fishnet, of Dancing St. Pascual and of St. Clara of Assisi (the Philippines) and its ancient pagan heritage]. *Vestnik RGGU, Ser. Literaturaurovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia*, 2020(5), 112–139. (In Russian).

- Stanyukovich, M. V. (2021). Sobaka v kul'ture filippintsev i drugikh avstroneziitsev: Etnografiia, lingvistika, mifologiya, ritual [Dog in the culture of the Filipinos and other Austronesians: Ethnography, linguistics, mythology]. *Etnografia*, 2021(3(13)), 27–52. (In Russian).
- Stanyukovich M. V., & Dmitrenko, S. Iu. (2018). Risovaia braga / kuvshinnoe vino. Sopotavitel'nyi analiz leksiki filippinskikh i bahnaricheskikh iazykov [Rice home brew / jar wine: A comparative analysis of Philippine and Bahnaric languages vocabulary]. In E. N. Kolpachkova (Ed.). *Iazyki stran Dal'nego Vostoka, Iugo-Vostochnoi Azii i Zapadnoi Afriki* (pp. 274–284). Izdatel'stvo TsSO. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V., & Fedorov, R. V. (2018). Neotlozhnaia polevaia etnografiia Iugo-Vostochnoi Azii. Sever Kambodzhi i iug Filippin [Urgent anthropological field work in Southeast Asia. The North of Cambodia and the South of the Philippines]. *Kunstkamera*, 2018(1), 109–121. (In Russian).
- Vinetskaia A. A., & Tutorskii, A. V. (2021). Zapisi iz poezdki na Bereg Maklaia v 2010 godu [Notes from a trip to the Maclay Coast in 2010]. In A. V. Tutorskii (Ed.). *Bereg Maklaia v dnevnikakh i zapiskakh etnografov* (pp. 287–313). Aleteia. (In Russian).
- Vozchikov, D. V. (2019). Amok, popugai i volshebnoe derevo: mir Nusantara v opisani venetskogo kuptsa 15 v. [Amok, parrots and a magic tree: The world of Nusantara as described by a 15th century Venetian merchant]. *Etnografia*, 2019(1(3)), 73–98. (In Russian).
- Vozchikov, D. V. (2021). Prianosti i ugroza s moria: Malakka glazami venetskogo kuptsa 16 veka [Spices and the threat from the sea: Malacca as seen by a 16th-century Venetian merchant]. *Etnografia*, 2021(3(13)), 57–74. (In Russian).

* * *

Информация об авторах

Мария Владимировна Станюкович

кандидат исторических наук
ведущий научный сотрудник, зав.
Отделом Австралии, Океании
и Индонезии, Музей антропологии
и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН
Россия, 199034, Санкт-Петербург,
Университетская наб., д. 3
Тел.: +7 (812) 328-08-12
✉ mstan@kunstkamera.ru

Аглая Алексеевна Янковская

кандидат исторических наук
младший научный сотрудник, Отдел
Австралии, Океании и Индонезии, Музей
антропологии и этнографии им. Петра
Великого (Кунсткамера) РАН
Россия, 199034, Санкт-Петербург,
Университетская наб., д. 3
Тел.: +7 (812) 328-08-12
✉ yankovskaya@kunstkamera.ru

Information about the authors

Maria V. Stanyukovich

Cand. Sci. (History)
Leading Research Fellow, Chair
of the Department of Australia, Oceania
and Indonesia, Peter the Great Museum
of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera) of the Russian Academy
of Sciences
Russia, 199034, St. Petersburg, University
Emb., 3
Tel.: +7 (812) 328-08-12
✉ mstan@kunstkamera.ru

Aglaia A. Iankovskaia

Cand. Sci. (History)
Junior Research Fellow, Department
of Australia, Oceania and Indonesia, Peter
the Great Museum of Anthropology and
Ethnography (Kunstkamera) of the Russian
Academy of Sciences
Russia, 199034, St. Petersburg, University
Emb., 3
Tel.: +7 (812) 328-08-12
✉ yankovskaya@kunstkamera.ru

Научный журнал
Academic journal

Шаги / Steps
Shagi / Steps

Т. 7. № 4. 2021

Основан в мае 2015 г.

ISSN 2412-9410

Учредитель издания: Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–61736 от 07.05.2015,
выдано Роскомнадзором

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Подписано в печать 17.12.2021

Формат 70×100/16

Объем 26 а. л.

Тираж 500 экз. (1-й завод — 200 экз.)

Отпечатано в типографии РАНХиГС