

ФОЛЬКЛОР И АНТРОПОЛОГИЯ ГОРОДА

URBAN FOLKLORE
& ANTHROPOLOGY

ТЕМА
НОМЕРА:

ФОБИИ
И ФОЛЬКЛОР

ЧИТАЙТЕ В НОМЕРЕ:

- ▶ ЧУЖИЕ И СТРАШНАЯ ЗАГРАНИЦА
- ▶ АНТРОПОЛОГИЯ НАВОДНЕНИЯ: СЛУХИ И СТРАХИ В ТУЛУНЕ
- ▶ «НАРОДНЫЕ» ЛЕКАРСТВА ПРОТИВ СТРАХОВ
- ▶ ЛЕТУЧАЯ МЫШЬ КАК МИРОВОЕ ЗЛО



№ 1—2
V. III 2020

ФОЛЬКЛОР И АНТРОПОЛОГИЯ ГОРОДА

URBAN FOLKLORE
& ANTHROPOLOGY

№ 1–2
Т. III 2020

ТЕМА НОМЕРА:
ФОБИИ
И ФОЛЬКЛОР

РЕДАКТОРЫ-СОСТАВИТЕЛИ НОМЕРА — О. ХРИСТОФОРОВА, М. БАЙДУЖ



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

МОСКВА
2020

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY

№. 1–2
V. III 2020

SPECIAL ISSUE: PHOBIAS AND FOLKLORE

EDITORS FOR THE ISSUE — OLGA KHRISTOFOROVA AND MARINA BAIDUZH

Редакция

- С. Ю. Неклюдов — главный редактор, профессор, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики **ШАГИ ИОН РАНХиГС**, научный руководитель Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, Москва, Россия
- Д. А. Радченко — заместитель главного редактора, кандидат культурологии, директор Центра исследований фольклора и антропологии города **МВШСЭН**, старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики **ШАГИ ИОН РАНХиГС**, заместитель руководителя Центра городской антропологии **КБ Стрелка**, Москва, Россия
- М. И. Байдуж — ответственный секретарь, научный сотрудник Центра исследований фольклора и антропологии города **МВШСЭН**, старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики **ШАГИ ИОН РАНХиГС**, заведующий редакцией журнала «**ШАГИ/STEPS**», Москва, Россия
- Е. Ф. Югай — научный редактор, кандидат филологических наук, доцент **LIBERAL ARTS COLLEGE ИОН РАНХиГС**, Москва, Россия
- М.-В. В. Моррис — редактор английских текстов, кандидат юридических наук, научный сотрудник Лаборатории историко-культурных исследований **ШАГИ РАНХиГС**, доцент кафедры культурологии и социальной коммуникации **ИОН РАНХиГС**, Москва, Россия
- В. Ф. Лурье — художественный редактор, ведущий специалист издательского отдела **ШАГИ РАНХиГС**, Москва, Россия

Редакционная коллегия

- М. Д. Алексеевский — кандидат филологических наук, руководитель Центра городской антропологии **КБ Стрелка**, Москва, Россия
- А. С. Архипова — кандидат филологических наук, руководитель исследовательской группы «Мониторинг актуального фольклора», старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики **ШАГИ ИОН РАНХиГС**, доцент Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, Москва, Россия
- М. В. Ахметова — кандидат филологических наук, заместитель главного редактора журнала «**ШАГИ/STEPS**», старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики **ШАГИ ИОН РАНХиГС**, Москва, Россия
- К. А. Богданов — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы **РАН (Пушкинский Дом)**, Санкт-Петербург, Россия
- И. Броди — **RnD**, президент Ассоциации фольклористов Канады, главный редактор журнала «Современная легенда», доцент, Университет Кейп-Бретона, Сидней, Канада
- С. Грэхэм — **RnD**, доцент, Школа славянских и восточноевропейских исследований (**SSEES**), Лондон, Англия
- Э. Калмре — **RnD**, старший научный сотрудник Отдела фольклористики, Эстонский литературный музей, Тарту, Эстония
- Н. В. Петров — кандидат филологических наук, заведующий Лабораторией теоретической фольклористики **ШАГИ ИОН РАНХиГС**, старший научный сотрудник Центра исследований фольклора и антропологии города **МВШСЭН**, доцент Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, Москва, Россия
- Д. Руайе-Уилоуби — **RnD**, президент Международного общества по изучению современной легенды, профессор, заведующий кафедрой современных и классических языков, литератур и культур, Университет Кентукки, Лексингтон, США
- Э. Такер — **RnD**, почетный профессор, Бингемтонский университет, Вестал, США
- И. В. Утехин — кандидат исторических наук, профессор Европейского университета, Санкт-Петербург, Россия
- О. Б. Христофорова — доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики **ШАГИ ИОН РАНХиГС**, директор Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, Москва, Россия
- П. Янечек — **RnD**, заместитель заведующего кафедрой этнологии, факультет искусств, Карлов университет в Праге, Чехия

EDITORIAL STAFF

GENERAL EDITOR — PROF SERGEI NEKLYUDOV (RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, MOSCOW, RUSSIA)

DEPUTY GENERAL EDITOR — DR DARIA RADCHENKO (MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, STRELKA KB, MOSCOW, RUSSIA)

EXECUTIVE SECRETARY — MARINA BAIDUZH (MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA)

EDITOR — DR ELENA YUGAI (RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA)

EDITOR OF THE ENGLISH SECTION — DR MARIA-VALERIA MORRIS (RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA)

ART EDITOR — VADIM LURIE (RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA)

EDITORIAL BOARD

DR MIKHAIL ALEKSEEVSKY (STRELKA KB, MOSCOW, RUSSIA)

DR ALEXANDRA ARKHIPOVA (RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, MOSCOW, RUSSIA)

DR MARIA AKHMETOVA (RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA)

PROF KONSTANTIN BOGDANOV (INSTITUTE OF RUSSIAN LITERATURE, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, SAINT PETERSBURG, RUSSIA)

DR IAN BRODIE (CAPE BRETON UNIVERSITY, SYDNEY, CANADA)

DR SETH GRAHAM (UNIVERSITY COLLEGE OF LONDON, LONDON, UNITED KINGDOM)

DR PETR JANEČEK (CHARLES UNIVERSITY, PRAGUE, CZECH REPUBLIC)

DR EDA KALMRE (ESTONIAN LITERARY MUSEUM, TARTU, ESTONIA)

PROF OLGA KHRISTOFOROVA (RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, MOSCOW, RUSSIA)

DR NIKITA PETROV (MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, MOSCOW, RUSSIA)

PROF JEANMARIE ROUHIER-WILLOUGHBY (UNIVERSITY OF KENTUCKY, LEXINGTON, UNITED STATES OF AMERICA)

PROF ELIZABETH TUCKER (BINGHAMTON UNIVERSITY, VESTAL, UNITED STATES OF AMERICA)

PROF ILYA UTEKHIN (EUROPEAN UNIVERSITY AT SAINT PETERSBURG, SAINT PETERSBURG, RUSSIA)



Раздел «Детали города» располагается на разных страницах журнала. В этом номере публикуются фотографии, сделанные как на улицах города, так и в студии. Автор фотографий — Вадим Лурье.

The "Urban details" section can be found on various pages of the journal. In this issue, there are both street photos and studio photos. Photos and captions by Vadim Lurie.

СОДЕРЖАНИЕ

ФОБИИ И ФОЛЬКЛОР

- 9** *Марина Байдуж, Ольга Христофорова.* **С**трах и фольклор в большом городе

КЛАССИКА ЖАНРА

- 14** *Джордж М. Фостер.* **К**рестьянское общество и ограниченное благо

ЧУЖИЕ И СТРАШНАЯ ЗАГРАНИЦА

- 39** *Александра Архипова, Анна Кирзюк.* **С**трах разоблачения: городские легенды о французском коварстве и советском стыде
- 59** *Елена Коровина.* **Т**ехнофобия и представления о городе жителей экопоселений Тульской области

ВЛАСТЬ И НАДЗОР

- 78** *Илья Сульжицкий.* **М**оральная паника по поводу синтетических наркотиков в Республике Беларусь
- 106** *Сергей Белянин, Ирина Козлова.* **С**видание с полковником: сотрудник Центра «Э» глазами участников уличных акций

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С ПРИРОДОЙ

- 122** *Герман Устьянцев.* **Т**ам девушки тонут, говорят, что там водяной черт их утаскивает»: страх в фольклорных нарративах о воде
- 132** *Дарья Радченко.* **А**нтропология наводнения: слухи и страхи в Тулуне

УБИВАЯ СТРАХ

- 148** *Эста Матвеева.* **К**то в вигваме живет, кто в иллюзорном живет»: современный детский фольклор и механизмы борьбы со страшным
- 166** *Татьяна Кукса.* **С**трашилки» для рожениц: конструирование и преодоление страха в родах

МОНИТОРИНГ АКТУАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА

- 190** *Александра Архипова.* **Ч**ем (не)опасна инфодемия: как и зачем исследуют фейковые сообщения и слухи во время пандемии
- 203** *Аглая Старостина.* **Л**етучая мышь как мировое зло: фейковые новости о причине пандемии и их источники
- 214** *Сергей Белянин.* **Б**ойтесь бананов, болезнь приносящих: легенды о зараженных фруктах
- 224** *Мария Гаврилова.* **В**одка, сода и чеснок: «народные» лекарства против страхов

- 261** Борис Пейгин. Панические нарративы об «опасных мигрантах»: возникновение и бытование в условиях эпидемии COVID-19 в России
- 280** Дарья Радченко. «Нам не страшен грипп свинаячый, потому что мы синячим»: шутки об эпидемии как симптом общественной напряженности

ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- 306** Наталья Комелина. Рассказы о репрессиях и доносчиках на Белом море
- 314** Дарья Бокадорова. «Это как зараза»: канцерофобия в современной России
- 322** Татьяна Савельева. Детские страшные истории XXI века: прагматика и бытование

ИНТЕРВЬЮ

- 332** Окружение и воображение: Карл Белл о необходимости магии в городах. Беседовал Иэн Броди. Перевод и комментарии Яны Елизаровой
- 345** «В России есть деревенская хтонь, ужас пустых отчужденных пространств»: Мария Галина о хорроре, взаимодействии литературы с реальностью и с фольклором. Беседовала О. Христофорова

ХРОНИКИ И РЕЦЕНЗИИ

- 352** Конференция «Фобии и фольклор: когнитивные и социальные механизмы страха» (12–14 сентября 2019 года, РАНХиГС, Москва). Подготовила М. Гаврилова
- 359** Эда Калмре. Инфекционные заболевания как социальный и культурный феномен. Рец. на: Kitta, A. (2019). The kiss of death. Contagion, contamination and folklore. Logan: Utah State University Press.
- 363** Наталья Петрова. «Страшно, аж жуть!» Рец. на: Архипова, А. С., Кирзюк, А. А. (2020). Опасные советские вещи: Городские легенды и страхи в СССР. М.: НЛО.

CONTENTS

PHOBIAS AND FOLKLORE

- 9** *Marina I. Baiduzh, Olga B. Khristoforova.* **F**ear, folklore and the City

CLASSIC RESEARCH

- 14** *George M. Foster.* **P**easant society and the image of limited good

STRANGERS AND THE SCARY OVERSEAS

- 39** *Alexandra S. Arkhipova, Anna A. Kirzyuk.* **T**he fear of being exposed: Urban legends about French villainy and Soviet shame
- 59** *Elena Yu. Korovina.* **T**echnophobia and perceptions of the city shared by the settlers of an ecovillage in the Tula Region

POWER AND DISCIPLINE

- 78** *Ilya S. Sulzhytski.* **A** moral panic over synthetic drugs in the Republic of Belarus
- 106** *Sergey V. Belyanin, Irina V. Kozlova.* **A** date with the colonel: A Centre “E” officer through the eyes of street protesters

INTERACTIONS WITH NATURE

- 122** *German Yu. Ustyantsev.* **G**irls drown there, they say that the water devil drags them away there: Fear in folk narratives about water
- 132** *Daria A. Radchenko.* **A**nthropology of a flood: Rumors and fears in Tulun

SLAYING THE FEAR

- 148** *Está G. Matveeva.* **W**ho lives in a wigwam, an illusive one”: Modern children’s folklore and mechanisms of conquering fear
- 166** *Tatiana L. Kuksa.* **H**orror stories” for women in childbirth: Construction and overcoming of fear in childbirth

MONITORING OF CURRENT FOLKLORE

- 190** *Alexandra S. Arkhipova.* **N**o danger in the infodemic: How and why fake news and rumors are researched during the pandemic
- 203** *Aglaya B. Starostina.* **T**he bat as a universal evil. Fake news on the causes of the pandemic and their sources
- 214** *Sergey V. Belyanin.* **B**eware of bananas bearing disease: Legends about infected fruits
- 224** *Maria V. Gavrilova.* **V**odka, baking soda and garlic: “Folk” remedies against fear

- 261** *Boris S. Peigin.* **P**anic narratives about the “dangerous migrants”: Emergence and existence during the COVID-19 epidemic in Russia
- 280** *Daria A. Radchenko.* **W**e are not afraid of flu ‘cause we’re drinking all day through”: Epidemy jokes as a symptom of social tension

FIELD MATERIALS

- 306** *Natalia G. Komelina.* **T**ales of repression and informers in the White Sea region
- 314** *Daria A. Bokardova.* **I**t’s like an infection”: Carcinophobia in contemporary Russia
- 322** *Tatjana V. Savelyeva.* **C**hildren’s horror stories of the 21st century: Pragmatics and existence

INTERVIEWS

- 332** **E**nvironment and imagination: Carl Bell on the necessity of urban magic of urban magic. Interviewed by Ian Brodie. Translation and comments by Yana Elizarova
- 345** **T**here are rural chthonic monsters in Russia, the horror of empty, estranged spaces”: Maria Galina on horror and interaction of fiction with real life and folklore. Interviewed by Olga Khristoforova

CHRONICLES AND REVIEWS

- 352** The conference **“P**hobias and folklore: Cognitive and social mechanisms of fear” (September 12–14, 2019, RANEPa, Moscow). Maria V. Gavrilova
- 359** *Eda Kalmre.* **V**irulent diseases as a social and cultural phenomenon. A review of: Kitta, A. (2019). The kiss of death. Contagion, contamination and folklore. Logan: Utah State University Press.
- 363** *Natalia S. Petrova.* **“R**eal creepy!” A review of: Arkhipova, A., Kirzyuk, A. (2020). Dangerous Soviet things. Urban legends and fears in the USSR. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

СТРАХ И ФОЛЬКЛОР В БОЛЬШОМ ГОРОДЕ

ОЛЬГА БОРИСОВНА ХРИСТОФОРОВА ^{[1]. [2]}

✉ OKHRIST@YANDEX.RU

ORCID: 0000-0001-5041-2335

^[1] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ, МОСКВА, РОССИЯ

^[2] РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ, МОСКВА, РОССИЯ

МАРИНА ИННОКЕНТЬЕВНА БАЙДУЖ ^[1]

✉ MARINA.BAIDUZH@UNIVERSITAS.RU

ORCID: 0000-0001-8633-210X

^[1] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ, МОСКВА, РОССИЯ

Для цитирования статьи:

Христофорова, О. Б., Байдуз, М. И. (2020). Страх и фольклор в большом городе. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 9–12. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-9-12.

FEAR, FOLKLORE AND THE CITY

Olga B. Khristoforova ^{[1]. [2]}

✉ OKHRIST@YANDEX.RU

ORCID: 0000-0001-5041-2335

^[1] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

^[2] RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, MOSCOW, RUSSIA

Marina I. Baiduzh ^[1]

✉ MARINA.BAIDUZH@UNIVERSITAS.RU

ORCID: 0000-0001-8633-210X

^[1] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

Khristoforova, O., Baiduzh, M. (2020). FEAR, FOLKLORE AND THE CITY. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 9–12. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-9-12. (In Russian).

Primus in orbe deos fecit timor («Первым в мире богов создал страх»), — написал в I веке н. э. Публий Папилий Стаций. Так же думали до него древнегреческие мыслители, а после — исследователи, в XIX и XX веках работавшие в рамках эволюционистской парадигмы. Структурно-функциональный подход в антропологии также придавал большое значение человеческим эмоциям в организации общественной жизни. Миф санкционирует космический и социальный порядок, ритуал уменьшает тревогу и беспокойство, — полагал Малиновский; ритуал акцентирует социально одобряемые чувства и сдерживает негативные, тем самым поддерживая общественный порядок, — писал Рэдклифф-Браун.

Мифо-ритуальные системы теснейшим образом связаны с эмоциями людей, их полной гаммой. Радость, блаженство, умиротворение, гнев, отчаяние, горе, вина, тревога, страх — все эти чувства легко обнаружить в фольклорных текстах и обрядовых практиках. Страх и близкие к нему

состояния (ужас, тревога, опасение, паника) — пожалуй, наиболее яркие эмоции, встречаемые исследователями этой сферы культуры. Эсхатологические мифы, былички о нечистой силе и предания о привидениях, легенды о маньяках и детские страшные истории — эти и другие фольклорные тексты «накручивают» повествовательные мотивы на стержень страха; затягивают притягательной жутью, позволяя рассказчикам и слушателям пережить страшное и тем самым преодолеть его; мобилизуют людей и сообщества, заставляя их находить и уничтожать источники паники.

Классики антропологии, как известно, имели дело с обществами доиндустриальными и с фольклором традиционным. Но что происходит с эмоциями, в частности, со страхом в современном обществе? Те же ли самые испуг, тревогу, беспокойство испытывает горожанин, что и сельский житель? Что произошло с источниками страха — они такие же или уже другие? Изменились ли фольклорные стратегии взаимодействия с тем, что вызывает ужас и панику? Какие новые подходы к этим проблемам могут предложить современные исследователи? 2020 год, как кажется, сделал тему общих фобий и коллективных копинг-стратегий особенно актуальной. Разумеется, страх заражения и мифоритуальные способы борьбы с эпидемиями возникли не вчера, однако пандемия коронавируса принесла нам много новых сюжетов и потому привлекла повышенное внимание исследователей из разных дисциплин к теме «фобии и фольклор».

Впрочем, работу над этим выпуском мы начали еще до пандемии. Когнитивные и социальные механизмы страха в их связи с фольклором и постфольклором стали темой международной конференции, организованной исследовательской группой «Мониторинг актуального фольклора» при Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС 12–14 сентября 2019 года. Конференция была междисциплинарной — ее организаторы сочли плодотворным объединить оптику фольклористики и антропологии, социологии, психологии и психиатрии при изучении того, как соотносятся индивидуальные страхи и устойчивые коллективные фобии. Первые нередко сопровождают личностные расстройства и психические патологии разной степени тяжести, а потому занимаются ими обычно психологи, психотерапевты и психиатры. Вторые, так называемые «массовые истерии» и «моральные паники», связаны с устойчивыми представлениями и социальными потрясениями, формируются по «фольклорным» механизмам, находят выражение в клишированных текстах и коллективных действиях и обычно проходят «по ведомству» социологов, антропологов и фольклористов. Подробнее об этой конференции читайте в обзоре Марии Гавриловой.

В настоящем выпуске мы решили на новой методологической — междисциплинарной — основе поговорить о том, как связаны между собой фобии и фольклор в современном городе. Отталкиваясь от дискуссии на упомянутой конференции, мы выбрали наиболее частые страхи и дестабилизирующие ситуации, которые осмысляются и «проживаются» в фольклорных текстах. Так, познакомившись в переводе классической работы Джорджа Фостера с концепцией «ограниченного блага», существующей в крестьянских сообществах, в последующих текстах наш читатель попадает в измерение основных страхов урбанистического общества и способов взаимодействия с ними: боязнь «чужого», власти и надзора, природных катаклизмов и антропогенных катастроф; борьба со страхом и преодоление фобий, возникающих в определенные периоды жизни. И, конечно, мы не

смогли обойти тему эпидемий и страха заражения, столь актуальную в 2020 году. Авторы номера пишут о семиотических стратегиях конструирования страшного, о вербализации испуга и соматизации тревоги, о моральной панике как форме взаимодействия общества с пугающими элементами действительности, о путях преодоления фобий и о многом другом, что наверняка будет интересным нашим читателям.

Александра Архипова и Анна Кирзюк в статье «Страх разоблачения: городские легенды о французском коварстве и советском стыде» детально анализируют советскую городскую легенду второй половины XX века о французском актере, потрясенном во время визита в СССР советским женским бельем. По мнению авторов, эта легенда содержит в себе ряд «скрытых посланий», в том числе и о фобиях советских граждан перед «заграницей». Елена Коровина, проводившая исследование в общинах анастасиевцев в 2018 году, рассказывает об их страхе перед современными технологиями в статье «Технофобия и представления о городе жителей экопоселений Тульской области». Текст Ильи Сульжицкого «Моральная паника по поводу синтетических наркотиков в Республике Беларусь» реконструирует основные этапы моральной паники по поводу синтетических наркотиков. Методами структурной герменевтики автор исследует содержание различных дискурсивных практик, описывающих проблему потребления наркотиков в белорусских медиа в 2008–2019 годы. Ирина Козлова и Сергей Белянин в статье «Свидание с полковником: сотрудник центра “Э” глазами участников уличных акций» анализируют, как участники митингов и пикетов опознают на улицах города сотрудников Центра по противодействию экстремизму МВД, как конструируется их образ, какова прагматика связанных с этими персонажами нарративов и практик. В статье Германа Устьянцева «“Там девушки тонут, говорят, что там водяной черт их утаскивает”: страх в фольклорных нарративах о воде» говорится о восприятии водного пространства в современном марийском фольклоре и о механизмах формирования страха перед водой в современных нарративах. Эту тему продолжает Дарья Радченко: в статье «Антропология наводнения: слухи и страхи в Тулуне» она методами цифровой этнографии изучает панику вокруг наводнения в Иркутской области в 2019 году и выделяет объяснительные модели, которые стоят за всеми конкурирующими представлениями о причинах тулунского наводнения.

Коллективные и индивидуальные копинг-стратегии анализируются в статьях раздела о преодолении фобий. Эста Матвеева анализирует механизмы борьбы со страшным в рамках современного детского фольклора («“Кто в вигваме живет, кто в иллюзорном живет”: современный детский фольклор и механизмы борьбы со страшным»). Татьяна Кукса размышляет о том, как создаются и преодолеваются тревожные состояния у беременных женщин («“Страшилки” для рожениц: конструирование и преодоление страха в родах»).

Раздел «Мониторинг актуального фольклора» предлагает анализ текстов, возникавших в течение 2020 года (и продолжающих возникать) в связи с пандемией COVID-19 в нашей стране и за ее пределами. Александра Архипова задает рамку исследования подобных материалов в статье «Чем (не)опасны фейки: как и зачем исследуют фейковые сообщения и слухи во время пандемии». Аглая Старостина («Летучая мышь как мировое зло») дает подборку материалов, связанных с распространением слуха о блюде из летучей мыши как причине пандемии, и комментарии к ним. Сергей Белянин анализирует подъем и спад волны слухов о «зараженных бананах» в

материале «Бойтесь бананов, болезнь приносящих: легенды о зараженных фруктах». Мария Гаврилова рассматривает неформальные способы профилактики, диагностики и лечения коронавируса в статье «Водка, сода и чеснок: “народные” лекарства против страхов». Моральную панику в отношении трудовых мигрантов в российской столице исследует Борис Пейгин в статье «Панические нарративы об “опасных мигрантах”: возникновение и бытование в условиях эпидемии COVID-19 в России». Завершает эту подборку текст Дарьи Радченко о фольклоре времен эпидемии свиного гриппа 2009 года «“Нам не страшен грипп свиной, потому что мы синячим”: шутки об эпидемии как симптом общественной напряженности».

Полевые материалы подкрепляют блок исследовательских статей и дополняют темы боязни власти, надзора, заражения, а также адаптации страхов в детском фольклоре. Наталья Комелина пишет о коллективной памяти, связанной со сталинскими репрессиями, в поморских деревнях; страх до сих пор занимает важное место в этой памяти. Дарья Бокадорова рассматривает страхи и подозрительность современных россиян по отношению к онкологическим больным. Татьяна Савельева анализирует бытование и прагматику современных детских страшных историй.

В формате интервью мы предлагаем познакомиться с тем, как дискурс о сверхъестественном создает дополнительный слой на ментальной карте города (интервью американского фольклориста Иэна Броди с историком, исследователем магического мышления в городах Карлом Беллом) и как фольклорные рассказы о страшном становятся базой для литературного текста (беседа Ольги Христофоровой с российской поэтессой и писательницей Марией Галиной).

Завершают выпуск две рецензии: Эда Калмре рассматривает книгу Андреа Китта «Поцелуй смерти. Заражение, загрязнение и фольклор» (Logan: Utah State University Press, 2019); Наталья Петрова предлагает обзор монографии А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк «Опасные советские вещи: Городские легенды и страхи в СССР» (М.: Новое литературное обозрение, 2020).

Мы надеемся, что внимательный читатель совершит увлекательное путешествие от крестьянского общества к миру большого города, которые одинаково наполнены страхами и их фольклорным осмыслением; страхами, облаченными в самые разные вербальные формы (от слухов и панических нарративов до анекдотов и мемов) и повседневные практики, которые в том числе можно увидеть на фотографиях Вадима Лурье в сквозном разделе «Детали города».

КЛАССИКА ЖАНРА



Портрет молодой женщины с черепом

КРЕСТЬЯНСКОЕ ОБЩЕСТВО И ОГРАНИЧЕННОЕ БЛАГО

ДЖОРДЖ М. ФОСТЕР ^[1]

^[1] КАЛИФОРНИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ, БЕРКЛИ, США

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ МАРИИ СУХАНОВОЙ

Для цитирования статьи:

ФОСТЕР, Д. (АВТОР), СУХАНОВА, М. (ПЕР.). (2020). КРЕСТЬЯНСКОЕ ОБЩЕСТВО И ОГРАНИЧЕННОЕ БЛАГО. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 14–36. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-14-36.

Джордж М. Фостер (1913–2006) — американский антрополог, более всего известный своими исследованиями традиционных крестьянских обществ, один из отцов-основателей медицинской антропологии.

Статья Фостера «Крестьянское общество и ограниченное благо» была опубликована в журнале «Американский антрополог» в 1965 году (*American Anthropologist*. New Series, Vol. 67, No. 2, pp. 293–315). В ней излагается концепция «ограниченного блага», оказавшая значительное влияние на развитие антропологии и фольклористики. Согласно этой концепции, все блага в сообществе мыслятся как ограниченные, а следовательно, некто, преуспевающий больше остальных, представляется лишившим их установленной доли блага — что оказывает непосредственное воздействие на социальные отношения в сообществе.

PEASANT SOCIETY AND THE IMAGE OF LIMITED GOOD

George M. Foster ^[1]

^[1] UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY, USA

TRANSLATION AND COMMENTS BY MARIA SUKHANOVA

TO CITE THIS ARTICLE:

FOSTER, G. M. (AUTHOR), SUKHANOVA, M. (TRANS.). (2020). PEASANT SOCIETY AND THE IMAGE OF LIMITED GOOD. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 14–36. (In Russian). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-14-36.

George M. Foster (1913–2006) was an American anthropologist best known for his research on traditional peasant societies. He was also one of the founders of medical anthropology.

“Peasant society and the image of limited good” by George M. Foster was published in *American Anthropologist* in 1965 (*American Anthropologist*. New Series, Vol. 67, No. 2, pp. 293–315). It dwells upon the “limited good” concept that came to be extremely influential in anthropology and folklore studies. According to this theory, all good in a community is perceived as limited, therefore, anyone more prosperous than their counterparts is believed to have robbed the latter of their set share of good — which directly impacts social relationships in the community.

Человеческое поведение всегда мотивируется определенными целями, и эти цели всякий раз вырастают из некоторого комплекса исходных представлений, обычно не осознаваемых носителями. Основные предпосылки конкретной культуры бессознательно усваиваются индивидом через постоянное участие в ней, и только в ней. Именно эти исходные предположения, заключающие в себе суть всех культурно обусловленных целей, мотивов и принципов, определяют поведение народа, лежат в основе всех общественных институтов и спланируют их.

Фэй Сяотун и Чжан Чжи.

«Земной Китай. Исследование экономики сельского хозяйства в Юньнани»

[Fei, Chi-I 1945: 81–82].

Человеческим существам в любой культуре дается когнитивная ориентация во вселенной: мир — не хаос, в нем присутствуют «порядок» и «разум». Тем самым, есть определенные базовые постулаты и принципы, даже если сами люди сознательно их не формулируют и не проговаривают. Мы сталкиваемся с философскими воззрениями, вытекающими из их мыслей о природе бытия, как они ее понимают. А если достаточно углубиться в проблему, перед нами вскоре предстанет относительно неизученная территория этно-метафизики. Можем ли мы проникнуть в эту область в других культурах? Какого рода данные имеются в нашем распоряжении?... Проблема сложна и запутана, но это не причина отказываться от ее исследования.

Альфред Ирвинг Хэллоуэлл.

«Онтология, поведение и мировоззрение у оджибве» [Hallowell 1960: 21].

1. КОГНИТИВНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ

В любом обществе все его члены разделяют общую когнитивную ориентацию. По сути это не вербализированное и не выраженное явно понимание ими «правил игры», по которым существуют три их вселенные — социальная, природная и сверхъестественная. Когнитивная ориентация дает членам характеризуемого ею общества основные предпосылки и представления, обычно не осознаваемые и не вызывающие сомнений, которые структурируют и направляют поведение людей во многом аналогично тому, как грамматические правила, не осознаваемые большинством носителей языка, структурируют и направляют их речь. Все нормативное поведение членов группы является функцией их специфического взгляда на окружающий мир и неосознанного принятия «правил игры», заключенных в их когнитивной ориентации.

Конкретная когнитивная ориентация не должна пониматься как мировоззрение в смысле Питера Редфилда, т. е. как нечто, в значительной мере

существующее в умах членов группы на сознательном уровне¹. Средний человек любого общества не более способен сформулировать основные предпосылки, определяющие его поведение, чем перечислить фонемы, из которых состоит его речь, и описать правила их сочетания. Как отмечает Клакхон, когнитивная ориентация (в его терминологии «конфигурация») опознается большинством членов общества только в том смысле, что в ситуации выбора они принимают решение «с конфигурацией в качестве неосознанного, но решающего фактора» [Kluckhohn 1943: 218].

Если говорить о когнитивной ориентации — в том же значении исследователями могут использоваться термины «взгляд на мир», «мировоззрение», «миропонимание», «основные представления», «неявные допущения» и, возможно, «этос», — то я как антрополог имею здесь дело с проблематикой двух уровней. Это:

(1) сама когнитивная ориентация, рассматриваемая как нечто «психологически реальное», ее природа, способы изучения и степень, в которой она может быть изучена;

(2) экономное представление этой когнитивной ориентации посредством модели (интегрирующего принципа), позволяющей охватить наблюдаемое поведение и предсказать его еще не выявленные или не проявившиеся формы.

Такая модель (принцип), как неоднократно указывал Клакхон, представляет собой умозрительный конструктор или аналитическую абстракцию, основанную на наблюдаемом поведении.

Модель (интегрирующий принцип) не тождественна самой когнитивной ориентации, но невозможно для целей анализа отделить одно от другого. Хорошо сконструированная модель на самом деле, конечно, вовсе не описание поведения (в отличие, например, от «этоса» — этим термином в работе Гиллина [Gillin 1955] обозначено описание современной латиноамериканской культуры). Хорошая модель — эвристическая и объяснительная, а не описательная, причем она обладает предсказательной силой, то есть побуждает исследователя к поиску еще, быть может, не выявленных паттернов поведения и отношений между ними. Это происходит просто потому, что логически — если модель внутренне согласована, — разумно было бы ожидать, что такие паттерны обнаружатся. В силу того же свойства внутренне согласованная модель должна позволять предсказывать, как люди поведут себя в ситуации такого-то выбора. У модели, тем самым, две важных функции: она повышает качество полевой работы и находит практическое применение при определении политики и отдельных мероприятий в рамках программ развития.

¹ Редфилд определяет мировоззрение как «взгляд на вселенную, характерный для народа». Согласно ему, «ни один человек не держит в сознании сразу все, что знает о мире и ощущает по отношению к нему» [Redfield 1955: 91]. Но вместе с тем он чувствует, что достаточно вдумчивый информант в состоянии описать свое мировоззрение понятным для антрополога образом, — «в предположении, что оно несет в себе структуру вещей, как их понимает человек. Это то, как мы видим себя по отношению ко всему остальному» [Redfield 1953: 86] (курсив мой. — А. Ф.). В противоположность ему Хэллоуэлл склонен рассматривать мировоззрение как когнитивную ориентацию, которую оджибве не осознают и не формулируют в абстрактных терминах [Hallowell 1960]. В своей недавней работе Кенни дает определение «ценностей», понимая под ними приблизительно то же, что я под «когнитивной ориентацией»: «Что касается ценностей, то я использую этот термин для обозначения ряда понятий, из которых развивается предпочтительный и предписываемый социальными структурами тип поведения; которые могут быть выделены посредством анализа, но не всегда сознательно осмысливаются или вербализуются членами общества» [Kenny 1962–1963: 280].

В идеале модель (интегрирующий принцип) мировоззрения конкретной группы должна охватывать *все* поведение ее членов. На практике такие требования были бы непомерными. Но наилучшей будет модель, охватывающая больше всего форм поведения и не содержащая несовместимых частей (т. е. никакие две формы не находятся в отношении явного логического противоречия). Клакхон размышлял о возможности создания всего одной модели, доминирующей «эталонной» конфигурации, характеризующей общество в целом, для которой он предлагал термины «интеграция» [Kluckhohn 1941: 128] и «этос» [Kluckhohn 1943: 221], но, на мой взгляд, никогда не ставил задачу описать какой-либо этос полностью. С другой стороны, Оплер описал культуру липан-апачей в двадцати «темах» [Opler 1946]², которые в значительной степени отвечают критерию описательной полноты, но никоим образом не приближаются к эталонной модели.

Каким образом антрополог понимает когнитивную ориентацию изучаемой группы и выявляет паттерны поведения, которые позволят ему построить модель или сформулировать интегрирующий принцип? Не так давно в моду вошли компонентный анализ и другие методы формальной семантики — безусловно, они способны на многое открыть нам глаза. Однако уровень разногласий между антропологами, применяющими эти методы, говорит о том, что они не могут претендовать на роль единственной царской дороги к «божественной истине» (ср. [Burling 1964]). Подозреваю, что в тех процессах, посредством которых мы приобретаем некоторое понимание когнитивной ориентации, всегда будет оставаться значительный элемент этнологического искусства. Как бы ни были организованы наши мыслительные процессы, мы всегда упражняемся в структурном анализе, при котором наблюдаемое поведение (и легко выявляемые в нем простые паттерны) рассматривается как своего рода отражение или представление более широкой реальности, недоступной для непосредственного чувственного восприятия. Или же можно сравнить поиск когнитивной точки зрения с триангуляцией — для каждой особенности или паттерна поведения мы спрашиваем себя: «Из какого неявного допущения это могло бы логически вытекать?». Когда задано достаточное количество вопросов, обнаруживается, что ответы указывают в одном направлении. Модель появляется из точки, где пересекаются линии ответов. Очевидно, одно лишь применение простых правил анализа не позволило бы антропологу, хорошо знакомому с конкретной культурой, автоматически получить модель или даже описание мировоззрения ее носителей. В сущности, мы имеем дело с иерархической структурой: низкоуровневые закономерности и взаимосвязи, относящиеся к наблюдаемым формам поведения, укладываются в паттерны следующего уровня, которые, в свою очередь, могут встать на место на еще более высоком интеграционном уровне. Таким образом, внутренне согласованная модель социальной структуры оказывается просто одним из выражений структурной регулярности, имеющей аналоги в религиозной и экономической деятельности.

Поскольку все нормативное поведение членов какой-либо группы — как в философском смысле, так и в глазах каждого из них — есть функция свойственной данной группе когнитивной ориентации, все их поступки «рациональны» и осмысленны. «Иррациональное» поведение может обсуждаться только в контексте когнитивных взглядов, из которых оно не

² Например, Тема 14: «Расширенная семья, живущая под одним кровом и ведущая общее хозяйство, является основной социальной и экономической единицей; именно к ней прежде всего относится верность и долг мести» [Opler 1946: 152].

вытекает. Так, в быстро меняющемся мире, где земледельческие и первобытные народы втягиваются в общенациональный социальный и экономический контекст, поведение их представителей может иногда восприниматься окружающими как иррациональное. Это происходит, потому что действительность — социальная, экономическая и природная, — фактически определяющая условия их жизни, отличается от той картины, которую им, даже если они этого не осознают, показывает их традиционное мировоззрение. Иначе говоря, когнитивные взгляды крестьянина порождают моральные и иные правила, диктующие — в действительности можно сказать и «порождающие» — поведение, которое может и не соответствовать изменившимся условиям жизни, так как крестьянин еще не успел осмыслить произошедшие изменения. По этой причине, когда когнитивная ориентация большого количества людей в стране разойдется с реальностью, поведение таких людей станет казаться иррациональным тем, чьи взгляды лучше отвечают обстановке. Подобные люди будут (возможно, справедливо) рассматриваться как помеха развитию нации и отрежут себя от возможности приобщиться к благам экономического прогресса.

В этой статье я собираюсь рассмотреть природу когнитивной ориентации крестьян и проинтерпретировать в свете этой ориентации их поведение, как его описывают антропологи, соотнеся их между собой. Также я рассмотрю значение данной ориентации и соответствующего ей поведения для проблемы участия крестьянина в экономическом развитии собственной страны. Конкретнее, я выделю тему, которую считаю доминирующей для когнитивной ориентации в классических крестьянских обществах³, и покажу, как из этого представления вытекает характерное для крестьян поведение. Также я постараюсь показать, что это поведение, — сколь ни несовместимо оно с национальным экономическим ростом, — не только в высшей степени рационально в контексте определяющих его знаний, но и незаменимо для поддержания общины в ее классической форме⁴. Среди типов поведения, отрицательно влияющих на экономический рост, называют

³ Говоря о «классических» сельских (крестьянских) коммунах, я слеую терминологию Крёбера: «Они образуют классовый сегмент в более многочисленном населении, живущем также и в городских центрах... Они составляют особую часть общества с особой культурой» [Kroeber 1948: 284]. Мое определение крестьянина основано на структуре и отношениях и лишь случайно касается способа, каким люди добывают себе пропитание. Фирт пишет: «Под сельской экономикой понимается система мелких производителей с простыми технологиями и инвентарем, потребляющих по преимуществу непосредственно то, что сами и производят. Их основное средство к существованию — обработка земель» [Firth 1956: 87]. Это определение, как и другие, выделяющие в качестве главных признаков земледелие и натуральное хозяйство, представляется мне неполным. Я считаю «классическими» сельские общины Средиземноморья, Ближнего Востока, Индии и Китая. В Мезоамерике до ее колонизации такие общины, возможно, находились в стадии становления; к этому типу следует отнести значительную часть коммун современных индейских и метисных деревень. Те области Черной Африки, где существуют аборигенные города и развитые рынки, являются как минимум полукрестьянскими, хотя отсутствие Великой Традиции, вероятно, исключает их из разряда «классических». На мой взгляд, классические сельские общины развились как результат симбиотического пространственно-временного взаимодействия с определенным более сложным компонентом того социума, частью которого являются, — например, доиндустриальным рынком, административным городом. Они «представляют сельское проявление больших классово структурированных экономически сложных доиндустриальных цивилизаций, в которых хорошо развиты ремесла, торговля и разделение труда, широко используются деньги, а производители выпускают часть своей продукции на рынок» [Foster 1960–1961: 175]. Читатель, я уверен, поймет, что модель, построенная на основе идеального типа сельской общины в доиндустриальном мире, не подходит в точности ни для одной из реальных коммун, существующих в наши дни. Все современные сельские общины испытали на себе большее или меньшее влияние городского, индустриального мира и должны в соответствующей степени отходить от модели. Сам я открыто признаю, что при рассмотрении сельской общины склонен опираться на ситуацию Цинлундана (штат Мичоакан, Мексика) и что при лучшем моем знакомстве с жизнью других деревень какие-то детали модели могли бы оказаться иными.

⁴ Я не выступаю за сохранение классического крестьянского общества в неизменном виде и не считаю, что у него есть некое постоянное место в мире.

и синдром «везения», и «фатализм», и межсемейные и внутрисемейные ссоры, и сложности с кооперацией, и непомерное для бедняков бремя расходов на ритуалы в сочетании с проблемами, которые эти расходы создают для накопления капитала, и явную нехватку того, что психолог Дэвид Макклелланд [McClelland 1961] назвал «мотивацией достижения». Риску предположить, что привлечение крестьян к участию в развитии страны может быть ускорено не стимулированием психологического процесса, мотивации достижения, а созданием экономических и иных возможностей, побуждающих крестьянина к отказу от своей традиционной и все более отдаляющейся от действительности когнитивной ориентации в пользу новых представлений, лучше отражающих реалии современного мира.

2. Представление об ограниченном благе

Наиболее адекватной моделью когнитивной ориентации для поведения крестьянина мне кажется, как я его назвал, «представление об ограниченном благе» (Image of Limited Good). Имеется в виду, что крестьяне в очень многих отношениях ведут себя так, как если бы в их природном, экономическом и социальном окружении все, чего люди хотят в жизни, — земля, богатство, здоровье, дружба и любовь, мужество и честь, уважение и статус, власть и влияние, безопасность и защищенность, — *существовало в ограниченном количестве и, в той мере, в какой это касается крестьянина, всегда находилось в дефиците*. При этом у крестьян нет прямого способа увеличить доступное количество благ. Как если бы очевидная нехватка земли в густонаселенном районе распространялась на любые нужные и полезные вещи — ни одной из них нет в достатке. «Благо» видится чем-то неизменным по природе. Оно, как и земля, делимо, и при необходимости его можно перераспределять, но не наращивать⁵.

Для целей анализа и на данной стадии аргументации я рассматриваю сельскую коммуны как замкнутую систему. Во всех отношениях, кроме одного (но исключительно важного), крестьянин видит свое существование как детерминированное и ограниченное природными и социальными ресурсами своей деревни и ближайших окрестностей. Это первичная предпосылка к представлению об ограниченном благе: из того, что «благо» существует в заданном количестве, которое не может быть увеличено, а система закрыта, прямо следует, что *индивид или семья в состоянии улучшить свое положение только за счет других*.

Таким образом, явное относительное улучшение чьего-либо положения в отношении любого «блага» рассматривается как угроза обществу в целом. Кого-то обирают, замечает он это или нет. А поскольку часто неясно, кто же пострадавший (очевидно, это может быть эго), *любое значимое улучшение*

⁵ Я не думаю, что представление об ограниченном благе характерно исключительно для крестьянского общества. Наоборот, в той или иной степени оно обнаруживается на большей части или на всех общественно-экономических уровнях в развивающихся странах, и конечно, оно равным образом характерно и для традиционной социалистической доктрины. У меня нет даже уверенности, что оно более характерно для крестьян, чем для каких-либо других групп. Я исследую гипотезу в контексте сельских общин по трем простым причинам: они не так сложны, как большинство других групп; о них есть в доступности хорошие данные; мои доводы легко могут быть проверены в поле другими антропологами. Подозреваю (хотя окончательный вывод оставлю другим), что объяснение поведения представлением об ограниченном благе применительно к крестьянскому обществу заходит дальше, чем применительно к любому другому типу социума. Иными словами, крестьянское общество привлекается как иллюстрация. Безусловно, представление об ограниченном благе свойственно и многим мексиканцам-горожанам, включая представителей высших социальных и экономических классов, однако городское общество сложнее, и чтобы получить для него такое же логичное и удовлетворительное объяснение, как для сельской общины, потребуется рассмотреть ряд дополнительных тем.

воспринимается как угроза не для какого-то одного индивида или одной семьи, а для *всех* индивидов и семей.

Эта модель первоначально была выработана на основе обширных полевых данных из Цинцунцана (штат Мичоакан, Мексика) по разнообразным аспектам жизни общины, включая поведение в семье, модели обмена, кооперацию, религиозную деятельность, обращения в суд, споры, материальную культуру, фольклор, язык и многие другие частички и фрагменты. Ни один из информантов ни в какой момент не предположил, что его видение мира имеет хотя бы отдаленное отношение к описанному выше принципу. Тем не менее, если рассматривать поведение цинцунцанца как функцию этого неформулируемого принципа, оно совершенно рационально⁶.

При «обратном» применении к поведению жителей Цинцунцана модель ограниченного блага оказалась в высшей степени плодотворной. Она позволила выявить ряд структурных закономерностей, о существовании которых никто до тех пор не подозревал, связывающих экономическое поведение с социальными отношениями, паттернами дружбы, любви и ревности, представлениями о здоровье, понятиями о чести и мужестве, проявлениями *эгоизма* — и даже с фольклором [Foster 1964a]. И структурные закономерности обнаружили не только в Цинцунцане — очень многое в поведении крестьян других мест, известном мне по собственной полевой работе и из литературы, выглядело как функция аналогичной когнитивной ориентации. Поэтому я решил предложить вниманию читателя данные, которые использовал при формулировании своей модели, и объяснить, каким образом та их интерпретация, которая, на мой взгляд, из них следует, в значительной степени определяет классические сельские сообщества. Я надеюсь, что модель будет проверена на других обширных наборах данных и, как легко видеть, полагаю, что при ее рассмотрении в

⁶ В ряде моих публикаций обсуждается экономическое мировоззрение классических крестьян, в частности, членов сельской общины Цинцунцана, знакомой мне лучше всего [Foster 1948, 1960–1961, 1961a, 1961b, 1962, 1963, 1964a, 1964b, 1965], и для его описания предлагается принцип, который я назвал «представлением о статичной экономике». В работе 1948 года я выдвинул тезис о том, что в мире экономики, как его видят цинцунцанцы, «богатство — цель, которой очень трудно и почти вовсе невозможно достигнуть, а потому отсутствует такой стимул, как обоснованная надежда на успех» [Foster 1948: 289]. Значительно позже я попытался объяснить в тех же терминах зачастую довольно натянутые межличностные отношения в крестьянском обществе: «экономический широк» (вполне реалистично) видится в нем постоянным по размеру и нерасширяемым. Как следствие, «если кто-то явно вырывается вперед, это, по логике, может происходить лишь за счет других жителей деревни» [Foster 1960–1961: 177]. Потом я говорил о представлении о статичной экономике как о помехе для сельской кооперации, в частности, внедряемой по программе развития села [Foster 1961b]. Несколько замечаний Хонигманна о деревне в Западном Пакистане заставили меня задуматься о более широкой применимости этого интегрирующего принципа, т. е. о возможности рассматривать его просто в качестве одного из проявлений общего когнитивного взгляда на мир, которое имеет аналоги во множестве других сфер жизни. Хонигманн писал: «Одним из доминирующих элементов в структуре характера (не только здесь, но и в других местах Западного Пакистана) является имплицитная убежденность в том, что благо всех видов ограничено. На свете есть лишь столько-то уважения, влияния, власти и любви. Если у кого-то сколько-то чего-то есть, значит, кто-то другой непременно этого в той же мере лишен» [Honigmann 1960: 287]. Другие антропологи также признавали представление об ограниченном благе — обычно косвенно, в форме вывода о том, что благосостояние может быть достигнуто лишь за счет других. Лесли, описывая мировоззрение сапотек мексиканской деревни Митла, отмечает: «по большей части они предполагали, что приобретения одного человека являются потерями другого» [Leslie 1960: 71]. Бинс Билс, рассказывая о конкретном случае в индийской деревне, пишет: «В Голлапуре есть лишь столько-то земли, и не больше: что возделывает один, не может возделывать другой. Хотя Данда [фермер], освоив отдаленный участок земли, расширил экономические возможности Голлапура, людям в деревне не кажется, что он внес вклад в общее благосостояние. Они скорее считают, что успех Данды способствовал их собственным неудачам» [Beals 1962: 64]. Мандельбаум в предисловии к новому изданию книги Уильяма и Шарлотты Уайзеров «За глинобитными стенами» указывает, что жители индийской деревни не понимают, каким образом «каждый может преуспевать, когда преуспевают все вместе. Скорее у них есть идея, что блага в деревне имеются всегда в одном и том же количестве, и каждый должен постоянно исхитряться, чтобы отхватить себе кусок побольше» [Mandelbaum 1963: x].

качестве высокоуровневого интегрирующего принципа, характеризующего крестьянское общество, в конкретных исследуемых обществах будут выявлены еще не известные нам структурные закономерности. На кросс-культурном уровне модель, по моему убеждению, поможет обнаружить базовые паттерны, которые будут очень полезны при построении типологии крестьянских обществ. Данные, представленные в поддержку этого тезиса, носят иллюстративный характер и не основаны на исчерпывающем исследовании имеющейся литературы по крестьянским обществам.

На следующих страницах в четырех разделах я приведу данные, которые представляются мне соответствующими предложенной модели, после чего перейду к обсуждению их значения.

2.1. Экономическое поведение. Когда крестьянин видит свой экономический мир как царство ограниченного блага, где сам он может продвинуться, только кого-то оттеснив, этот взгляд, как правило, очень близок к истине. Крестьянские хозяйства, как указывали многие авторы, непроизводительные. В обычной деревне действительно производится лишь определенный объем продукции, и никакое количество дополнительного тяжелого труда не в состоянии этот объем существенно увеличить. В большей части крестьянского мира земля ограничена с незапамятных времен, и лишь в немногих местностях молодые фермеры в растущей коммуне имели возможность отселиться и начать жизнь вне родительской деревни на равном уровне с отцами и дедами. Чаще всего количество земли не только ограничено, но и уменьшается из-за роста населения и истощения почвы. Технические средства, применяемые крестьянами, во многих случаях остаются неизменными на протяжении сотен, а то и тысяч лет; для Средиземноморья, например, это означает, что землю возделывают в лучшем случае с помощью плуга, запряженного парой быков, и ручных орудий. Столь же мало изменились с течением лет и ремесла — ткачество, гончарное дело, деревообработка и строительство⁷.

Фактически будет, наверное, правильно сказать, что средний крестьянин не видит почти или вовсе никакой связи между техникой сельскохозяйственного и ремесленного производства, с одной стороны, и приобретением жизненных благ с другой. Селяне рассматривают благосостояние скорее в том же свете, что и землю: оно есть, оно определенным образом ограничено и не имеет никакого отношения к труду. Человек работает ради еды, но не ради создания жизненных благ, которые, как земля, неизменны по природе. Они делимы и могут разными путями переходить от одного человека к другому, но — в системе традиционного мира крестьянина — не растут. Доля каждой семьи и каждого индивида определена временем и традицией; она, очевидно, не является постоянной, так как в реальности меняется. Но причины того, что каждый член общины занимает такое-то, а не иное, положение по отношению к остальным, во всякий момент времени известны, а всякое значимое изменение требует объяснения.

2.2. Дружба. Ряд фактов убедительно свидетельствует о том, что дружба, любовь и симпатия рассматриваются в крестьянском обществе как ограниченный ресурс. Любому антропологу, оказавшись в деревне, быстро осознает, в сколь жестких рамках должен держаться, чтобы не выказать слишком сильную приязнь к каким-то семьям, — иначе другие семьи почувствуют

⁷ Ср. у Вулфа: «Окраинное расположение и традиционная технология вместе ограничивают производительную силу сельской общины и, как следствие, ее способность к выращиванию технических культур для реализации на рынке. Это, в свою очередь, ограничивает количество привозных товаров, которые могли бы приобрести члены общины. Община бедна» [Wolf 1955: 457].

себя обделенными и не пожелают помогать ему в работе. Однажды я пригласил погостить у меня в Беркли своего друга из Цинцундана, работавшего неподалеку как *брасеро*⁸. По дороге, когда мы отъехали достаточно далеко от лагеря, друг сообщил мне, что его брат тоже там. Почему же он не сказал мне об этом, чтобы я мог пригласить и брата? Ответ друга по сути сводился к тому, что он получил желанное «благо» и не хотел рисковать полнотой удовлетворения, которая была бы нарушена, если бы он поделился с кем-нибудь своей радостью.

Адамс [Adams 1955: 442] рассказывает о том, как социальная работница невольно подорвала собственную работу в гватемальской деревне тем, что заводила больше друзей в одной ее части, чем в другой, тем самым все сильнее отдаляясь от потенциальных друзей, в помощи которых нуждалась. Во многих местах в Латинской Америке, особенно в молодежной среде, распространен институт лучшего друга, известный под разными названиями — *amigo carnal*, *cuello*, *camaradería* (два последних феномена описал Рейна на материале Гватемалы [Reina 1959]). Это одновременно и признание того, что истинная дружба — дефицитный товар, и страховка от того, чтобы остаться вовсе без нее. Ревность и чувство утраты, которые испытывает один из партнеров, когда другой его бросает или угрожает бросить, иногда приводят к насилию.

Крестьяне нередко определяют отношения между братьями и сестрами как соперничество. Тем самым способность матери любить собственных детей рассматривается как ограниченная, а запас материнской любви как фиксированный. Когда кормящая мексиканка вновь беременеет и отлучает ребенка от груди, тот часто становится *chipil* — беспокоится, безуспешно плачет, цепляется за материнскую юбку. О таком ребенке говорят, что он *celoso*, ревнив — ревнует мать к еще не рожденному братику или сестричке, чье присутствие осознает и воспринимает как угрозу для себя: будущий младенец уже отбирает у него любовь и расположение матери. Вместо *chipil* в Гватемале, как пишет в своей классической статье Пол, говорят *chip* или *chipe* [Paul 1950], в Гондурасе *sipe*, а в Коста-Рике просто *celos* — «ревнивый». На юге Колумбии, по сообщению доктора Виргинии Гутьерес де Пинеда, есть слово *chuisaque*, обозначающее ревность ребенка, отлученного от груди из-за беременности матери, — по всей видимости, речь о том же самом явлении.

Аналогичная народная этиология применяется у полукрестьянского населения Буганды для объяснения *kwashiorkor* у ребенка, недавно отлученного от груди. Если мать снова беременеет, у ребенка начинается болезнь *obwosi* с такими симптомами, как обесцвечивание волос, потливость рук и ног, жар, понос и рвота. «Беременности придается такое значение, что если женщина приводит больного ребенка к туземному врачу, тот первым делом спрашивает ее: “Вы беременны?”» [Burgess, Dean 1962: 24]. Африканская логика противоположна латиноамериканской и является дополнительной по отношению к ней: ревность исходит от нерожденного ребенка, старающегося отравить старшего братика или сестричку через материнское молоко, — поэтому матери приходится прекращать кормить [Burgess, Dean 1962: 25]. В обоих регионах считается, что причина кризиса — недостаточное количество материнской любви и заботы. В Буганде в местной культуре считается, что мать обязана полностью посвятить себя будущему

⁸ Так называемая программа «брасеро» (Bracero program, испанское слово *bracero* буквально означает «работающий руками»), проводившаяся правительствами США и Мексики с 1942 по 1964 год, позволяла мексиканцам легально приезжать в США в качестве трудовых мигрантов. В большинстве случаев мексиканцы становились сельскохозяйственными рабочими. *Прим. пер.*

или недавно рожденному ребенку за счет всех остальных детей, «и не похоже, чтобы здесь могли легко принять идею о том, что любви может хватить на всех» [Burgess, Dean 1962: 26].

Точно так же и в египетской деревне сложности у детей в этот период развития принято связывать с соперничеством. Ревнует, как в Латинской Америке, только старший ребенок. «Также считается, что младший ребенок начинает ревновать, как только живот его матери увеличится из-за беременности, и детям обычно сообщают о предстоящем событии». Сильная ревность может проявляться у ребенка в болезненных симптомах, вызывать понос, волдыри, потерю аппетита, раздражительность и бессонницу [Ammar 1954: 107–109]⁹.

В некоторых районах Гватемалы слово *chipe* обозначает мужа, ревнующего к будущему ребенку свою беременную жену, которая временно перестала оказывать ему сексуальные услуги и переключила внимание на будущего младенца. В мексиканском Тепостлане мужья страдают болезнью *chipilez*, от которой становятся сонливыми и ленивыми. По словам Оскара Льюиса [Lewis 1951: 378], такого мужа можно излечить, повязав ему вокруг шеи бретельку от жениной юбки. В Тонала (Халиско, Мексика) мужья часто ревнуют к женам подросших сыновей, сердятся на жен за привязанность к отпрыскам. Любовь и забота жены, таким образом, видятся мужу ограниченными: если сын получает их в некотором избытке, муж ровно столько же недополучает (сообщение доктора Мэй Диас). В египетской деревне, описанной Аммаром, теща очень опекает молодого зятя, вызывая тем ревность собственных неженатых сыновей и незамужних дочерей. Подобная забота о чужом, очевидно, воспринимается родными детьми так, как будто мать лишает их чего-то желанного [Ammar 1954: 51, 199].

2.3. Здоровье. Здоровье — благо, имеющееся в ограниченном количестве. Для крестьян это трюизм. Сельская народная медицина не дает той защиты от болезней, какую получают люди, имеющие доступ к медицине научной, а плохое питание зачастую усугубляет болезненные состояния, вызванные недостатком санитарии, гигиены и иммунизации. В крестьянской среде тема здоровья и болезней волнует всех, это предмет интереса, раздумий и разговоров. О том, что здоровье рассматривается в категориях ограниченного блага, наиболее убедительно, наверное, свидетельствует отношение крестьян к крови, которая с их точки зрения, пользуясь выражением Адамса [Adams 1955: 446], «невозобновляема». По очевидным причинам кровь приравнивается к жизни, и много хорошей крови означает здоровье. А так как считается, что кровь не восстанавливается, ее потеря видится угрозой здоровью, событием, в результате которого человек на всю оставшуюся жизнь становится слабее. Представление о невозобновляемости крови лучше всего описано для Гватемалы, но широко распространено по всей Латинской Америке. Именно из-за него, — хотя оно часто даже не вербализуется, — латиноамериканцев так сложно убедить сдавать кровь для переливания: если донор отдаст кому-то часть своей крови, у него самого убудет столько же собственной крови.

⁹ В действительности характер ребенка в состоянии *chipil* может портиться по вполне понятной причине: отлученный от груди и переведенный на взрослую пищу, он часто испытывает острую нехватку белков, что и сказывается на поведении. И конечно же, соперничество между братьями и сестрами существует не только в крестьянских обществах, а, наверное, во всех. Значение имеют не реальные физиологические или психологические корни состояния ребенка, а его народная этнология, объяснение, предполагающее, что мать может дать детям лишь столько-то и столько-то любви и заботы, а потому обделяет ими старших детей ради самого маленького, даже еще не появившегося на свет.

Аналогичные представления бытуют также в Нигерии (сообщено доктором Аденийи-Джонсом) и хорошо известны в крестьянских деревнях Индии, где психологическая проблема еще осложняется из-за приравнивания крови и спермы: одна капля спермы эквивалентна семи (или сорока, в зависимости от региона) каплям крови. Растрачивание мужской силы здесь считается необратимым. Мужчине отпущена лишь такая-то мера сексуальных удовольствий, и нет никакого способа ее увеличить. Путь благоразумного мужчины — это умеренность в сексе и избегание любой потери крови.

Кое-где в Мексике (например, в деревнях Цинцунцан и Эронгарикуаро штата Мичоакан) идея того, что здоровье лимитировано, проявляется в представлениях о длинных волосах. Длинными волосами женщин очень восхищаются, но плата за красоту высока: считается, что длинноволосые женщины всегда худые и бледные, и что им нельзя надеяться на бодрость и силу в будущем. Жизненных сил не может хватить на то, чтобы отрастить себе длинные волосы, оставшись при этом крепкой и жизнерадостной.

2.4. Мужественность и честь. Часто отмечаемая чувствительность крестьянских мужчин к реальному или воображаемому оскорблению личной чести и та яростная реакция, какую вызывает любая попытка поставить под сомнение их мужское достоинство, — это, по-видимому, следствие представления об ограниченном запасе чести и мужественности, которые поэтому не каждому отпущены в полной мере. В мексиканских деревнях в среде *брасеро*, успевших поработать в США, американских этнологов часто спрашивали: «В Соединенных Штатах жена верховодит, верно»? Мужественность и главенство в доме рассматриваются, таким образом, аналогично другим желанным вещам: они имеются лишь в определенном количестве, и тот, кто ими обладает, отделяет кого-то другого. Мужчинам-мексиканцам трудно вообразить, что муж и жена могут совместно выполнять домашние дела и принимать решения, и при этом *machismo* мужа не пострадает. Многие уверены, что жену, какой бы хорошей она ни была, надо время от времени бить, просто чтобы она не забывала об установленной Богом семейной иерархии. Узнав, что в Америке муж, избивший жену, рискует оказаться в тюрьме, они бывают поражены; им это представляется абсолютно необоснованным вмешательством государства в божественные предначертания для семьи.

Суть *machismo*, мужественности — доблесть; *hombre muy valiente*, то есть *tacho*, силен и вынослив, честен, не задира, но и не бежит от драки, и он всегда побеждает. Мачо внушает прежде всего *respeto* — уважение. И, как легко видеть, своего *machismo* он достигает, лишая других доступа к нему.

В Греции понятие, очень близкое к мексиканскому *machismo*, обозначается словом *φιλότιμο* (буквально «честолюбие»). *Φιλότιμο* есть у физически крепкого, стройного, сильного и ловкого мужчины. Если он к тому же хороший собеседник, остроумен, умеет общаться и руководить, это увеличивает его *φιλότιμο*. Когда греки нападают друг на друга в споре, мишенью становится *φιλότιμο* оппонента: один стыдит или высмеивает другого, указывая на отсутствие у того качеств, необходимых мужчине. Как следствие, мужчины в греческих деревнях более всего заботятся о том, чтобы избежать насмешек. В культуре, насквозь пронизанной завистью и соперничеством, постоянно присутствует опасность словесной атаки, поэтому мужчина должен быть всегда готов встретить колкость или оскорбление остроумной репликой, злобным выпадом, а то и ударом ножа. «Можно увеличить собственное *φιλότιμο* за счет кого-то другого. Оно обладает свойством качелей: твое собственное поднимается, когда чье-то

чужое опускается «...» грек, чтобы поддерживать и повышать чувство собственного достоинства, должен быть готов в любой момент доказать свое превосходство как над другом, так и над врагом. Такие поединки несут в себе тревогу, неопределенность и заряд агрессии. Об этом есть пословица: «Когда один грек встречается другого, они тут же начинают презирать друг друга»» [Blum, Blum 1962: 20–22].

3. ПОВЕДЕНИЕ КРЕСТЬЯН КАК ФУНКЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ОГРАНИЧЕННОМ БЛАГЕ

Допустим, крестьяне действительно видят свою вселенную как место, где все то хорошее, что бывает в жизни, существует в ограниченных и неувеличиваемых количествах, а потому приобретать можно, лишь у кого-то отнимая. В таком случае и в устройстве общественных институтов, и в индивидуальном поведении, и в ценностях, и в чертах характера будут проявляться паттерны, допускающие рассмотрение в качестве функций данной когнитивной ориентации. Предпочтительным, тем самым, будет поведение, которое в глазах крестьянина максимизирует его защищенность, сохраняя его относительное положение в традиционном порядке вещей. Те, кто видит свое положение как «угрожаемое» с точки зрения представления об ограниченном благе, в норме реагируют одним из двух способов. Либо это максимум кооперации и иногда коммунизм, уничтожение индивидуальных различий и санкции против индивидуализма, либо крайний индивидуализм.

Крестьянские общества, как кажется, всегда выбирают второй вариант. Причины неясны, но на проблему могут повлиять два фактора. Во-первых, кооперация требует лидерства. Оно может быть демократически делегировано членами группы одному из них; может быть единолично принято на себя сильным членом группы; или лидер может быть навязан группе силами, внешними по отношению к ней. Крестьянские общества — причины этого станут ясны в ходе последующего анализа — по самой своей природе неспособны делегировать руководство, а его принятие сильным лидером никогда не становится структурным решением проблемы — в лучшем случае это временное решение. На практике положение, при котором политические права крестьянских обществ урезаны, а реальная власть находится вне сообщества, по-видимому, отбивает у потенциальных местных лидеров желание брать на себя и осуществлять руководство иначе чем в качестве агентов этой внешней власти. В силу самого того факта, что крестьянское общество входит как структурный компонент в более крупную политическую единицу, правители этой политической единицы стараются не допустить развития локального лидерства (благодаря которому стала бы возможной кооперация), так как видят в этом непосредственную угрозу для себя.

Во-вторых, экономическая деятельность в крестьянских обществах лишь ограниченно нуждается в кооперации. Типичная крестьянская семья — это семейная автономная хозяйственная единица: такие семьи в состоянии производить большую часть пищи для себя, выполнять без посторонней помощи все нужные сельскохозяйственные работы, строить себе дома, ткать полотно для изготовления одежды, доставлять на рынок и продавать собственную продукцию — короче, поддерживать собственное существование на уровне независимости, совершенно невозможном в индустриальном обществе и труднодостижимом в обществах охотников, рыболовов и

собирателей. Конечно, обычно крестьяне живут не столь независимо, но возможностей для этого у них намного больше, чем в обществе любого другого типа.

Каковы бы ни были причины, крестьяне — индивидуалисты. А из представления об ограниченном благе логически вытекает, что каждая минимальная социальная единица (часто нуклеарная семья, а во многих случаях и отдельный индивид) видит собственную жизнь в постоянной напряженной борьбе с собратьями за ту долю дефицитных ценностей, которую считает своей. В таком положении нужно быть исключительно осторожным и осмотрительным, не следует обнаруживать свою истинную силу или намерения. Отсюда подозрительность и взаимное недоверие, поскольку вещи не обязательно таковы, какими кажутся, отсюда же и повышенное внимание мужчин к собственной доблести, к тому, чтобы внушать уважение окружающим: настоящий *мачо* менее привлекателен в качестве цели агрессии, чем какой-нибудь слабак. На мой взгляд, очень многое в поведении крестьян в точности совпадает с тем, что можно было бы предсказать для таких обстоятельств. Работы [Lewis 1951, Banfield 1958, Simmons 1959, Carstairs 1958, Dube 1958, Wiser, Wiser 1963, Blackman 1927], обобщенные мною в [Foster 1960–1961], равно как и ряд других, свидетельствуют о широком распространении в крестьянской среде «менталитета взаимного недоверия» [Friedman 1958: 24].

Если индивид или семья достигает значительных экономических успехов или приобретает непропорциональное количество какого-либо иного «блага», то в рамках представления об ограниченном благе такое достижение видится сделанным за счет других и рассматривается как угроза стабильности сообщества. А для поддержания стабильности как основы существования в крестьянской культуре есть два главных механизма:

- а) согласованная, социально приемлемая, предпочтительная норма поведения членов сообщества и
- б) «кнут» и «пряник» в форме санкций и вознаграждений, обеспечивающих приближение реального поведения к этой норме.

Согласованная норма, которая способствует максимальной стабильности сообщества, — это поведение, направленное на поддержание статус-кво в отношениях. Индивид или семья, которые приобретают слишком большую долю некоторого «блага», в особенности экономического, в глазах общины выглядят, как мы видели, угрозой для нее. Прогресс — реальный или предполагаемый — рассматривается как нарушение предпочтительной нормы поведения, что, в свою очередь, приводит в действие культурные механизмы, устраняющие дисбаланс. Индивиды и семьи, которые лишаются чего-либо или отстают от остальных, тоже воспринимаются как угроза, но другого рода; их зависть, ревность или гнев могут привести к явной или скрытой агрессии по отношению к тем, кто более удачлив.

Механизмы самоисправления, которые защищают баланс сообщества, действуют на трех уровнях, а именно:

- 1) Индивидуальное и семейное поведение. На этом уровне меня интересуют шаги, предпринимаемые *отдельными людьми* для сохранения своего положения в системе, и способы, с помощью которых они пытаются избежать как санкций, так и эксплуатации со стороны односельчан.
- 2) Неформальное и обычно неорганизованное групповое поведение. На этом уровне меня интересуют действия *сообщества*, санкции, применяемые когда возникает впечатление, что кто-то нарушает согласованную норму поведения. Это негативные санкции — «дубинка».

3) Институционализированное поведение. На этом уровне меня интересует «морковка» — основные культурные формы, в которых происходит нейтрализация образовавшегося дисбаланса. Рассмотрим эти формы по очереди.

3.1. Индивидуальная и семейная деятельность. На уровне индивида-семьи предпочтительное поведение определяется двумя правилами, которые можно сформулировать так:

- а) Не выставляя напоказ улучшение своего материального или иного положения относительно других, иначе навлечешь на себя санкции; если все-таки выступишь, прими меры, чтобы нейтрализовать последствия.
- б) Не позволяй себе отстать от своего законного места, чтобы не пострадали ты и твоя семья.

Семья разбирается с проблемой реального улучшения своего относительного положения или подозрений односельчан на этот счет, используя в сочетании два приема. В первом случае члены семьи стараются скрыть признаки, по которым можно сделать такой вывод, и отрицают правдивость соответствующих предположений. Во втором случае они полностью признают обвинение в том, что живут лучше других, но показывают, что не намерены использовать свое положение в ущерб деревне, нейтрализуя улучшение посредством ритуальных расходов и восстанавливая тем самым статус-кво.

В исследованиях крестьянских общин подчеркивается, что в традиционных деревнях люди не борются ни за престиж с его материальными символами, такими как одежда, жилье или еда, ни за власть — они не стремятся к руководящей роли. В крестьянских деревнях отмечается сильное желание выглядеть и вести себя как все, быть незаметным по положению и поведению. Эта тема хорошо изложена у Уайзеров там, где они пишут о важности ветхих стен и предполагают, что бедность — это часть защиты семьи [Wiser, Wiser 1963: 120].

В исследованиях также многократно отмечалось нежелание крестьян принимать руководящие роли. Крестьянин не без оснований чувствует, что честность его намерений вызовет подозрения и что соседи будут его укорять. Стремясь или даже соглашаясь занять руководящую позицию, идеальный человек перестает быть идеальным. Поэтому «хороший» человек обычно избегает общественных обязанностей (не ритуального характера); поступая так, он защищает свою репутацию. Излишне говорить, что в современном мире этот аспект социально одобряемого поведения становится бичом крестьянских общин, которые остаются без лидеров, столь необходимых сейчас для их развития.

Механизм, приводимый в действие для минимизации опасности лишиться своего положения, по-видимому, находится в центре комплекса *machismo-filóttio*. Крепкий, сильный мужчина, чье бесстрашие перед лицом опасности и умение защитить себя и свою семью всеми признаны, не вызывает желания воспользоваться им к своей выгоде. «Доблестный» индивид может вызывать «уважение», столь востребованное во многих крестьянских обществах, и он может стремиться к безопасности с целью (сколь бы иллюзорной она ни была) быть способным жить, как говорят в Цинцунчане, *sin compromisos* («без компромиссов», не оглядываясь на окружающих). Начинает прорисовываться образ идеального крестьянина: он работает, чтобы прокормить и одеть семью, выполняет свои общественные и церемониальные обязанности, не лезет в чужие дела, не стремится выделиться — но

знает, как защитить свои права. Поскольку *мачо*, сильный мужчина, не позволит собой воспользоваться, эта характеристика личности для крестьянского общества, очевидно, одна из главнейших. Мужчина ценит свою мужественность как основное оружие в борьбе за существование, поэтому неудивительно, что ее защита может, по стандартам других обществ, принимать гипертрофированные размеры.

Идеальный мужчина должен избегать проявлений заинтересованности, потому что это могут счесть попыткой взять себе нечто, принадлежащее другому. Когда я изучал процесс распространения в Цинцунцане новой гончарной техники, никто из моих респондентов не хотел сознаться, что научился у соседа. Мне неизменно отвечали *Me puse a pensar* («Я сам придумал»), сопровождая слова понимающим взглядом и постукиванием указательным пальцем по виску. Нежелание отдавать должное другим, распространенное в Мексике, часто описывается как следствие *egoísmo* — эгоизма, самовлюбленности. Но если рассмотреть *egoísmo* (примером которого является нежелание признать, что ты извлек пользу из новых ремесленных навыков соседа) как функцию представления об ограниченном благе, то гончар, очевидно, и должен отрицать, что идея принадлежала не ему. Признание «заимствования» идеи для него равносильно признанию, что он взял нечто, ему по праву не принадлежащее, и, тем самым, сознательно подрывает баланс сообщества, а также самооценку, которую так старается поддерживать. Точно так же, пытаясь определить, как образуются связи *compadrazgo* (родства по крещению), я не нашел ни одного информанта, который бы признал, что попросил друга помочь, — все говорили, что просьба исходила от противоположной стороны. По-видимому, информанты опасаются, что признание ими факта просьбы может быть истолковано как то, что они вели себя бесцеремонно или навязывались, пытаясь получить нечто им, возможно, не полагающееся.

Рассмотренные выше паттерны хорошо дополняет еще один, проявляющийся в общем отсутствии комплиментов в крестьянских общинах — редко можно услышать, чтобы один крестьянин хвалил работу другого. Если же восхищение выразит, скажем, антрополог, то тот, кого он похвалил, скорее всего, станет объяснять, что хвалить его не за что. Нежелание сельских жителей хвалить друг друга точно так же похоже на *egoísmo*, но лишь на первый взгляд. В контексте модели ограниченного блага такое поведение выглядит совершенно правильным. Тот, кто делает комплимент, совершает, по сути, акт агрессии; он прямо в лицо говорит собеседнику, что тот поднялся над общим уровнем, означающим безопасность для всех, а значит, может столкнуться с санкциями.

Рассмотрим эту интерпретацию применительно к случаю на юге Италии, описанному доктором Фрэнком Канчианом: «Моя попытка наедине похвалить друга-крестьянина за его большую ферму и умелую систему ведения сельского хозяйства вызвала быстрое и решительное отрицание того, что он сделал что-то особенное. Он сказал: “Нет системы, просто сажаешь, и все”. Другие крестьяне, когда я пробовал навязать им разговор о сельском хозяйстве, реагировали точно так же» [Cancian 1961: 8]. Доктор Канчиан видит здесь проявление неуверенности крестьянина в том, что ему под силу изменить собственное окружение. Говоря конкретно о сельском хозяйстве, он пишет, что «все примеры указывают на отрицание надежды на прогресс в сельском хозяйстве и отчуждение от земли» [Там же]. Мне же представляется, что крестьянин расценил похвалу доктора Канчиана как угрожающую: слова о превосходных методах ведения сельского хозяйства

напомнили ему об уязвимости его положения в связи с этими методами. Он отрицал не надежду на прогресс, а наличие поводов для зависти.

3.2. Неформальная и неорганизованная групповая деятельность. Идеальный человек стремится вести себя сдержанно и на равных со всеми. На того, кто попытается подняться над другими, ставя тем под угрозу стабильность деревни, обрушатся неформальные и обычно неорганизованные санкции. Это «дубинка», она принимает форму сплетен, клеветы, злословия, колдовства или угрозы колдовства, а иногда и реальной физической агрессии. За этими негативными санкциями обычно не стоит формально принятое решение сообщества, но они ничуть не менее эффективны, чем если бы осуществлялись в соответствии с законом. Обеспокоенность общественным мнением — одна из самых ярких характеристик крестьянских сообществ.

Хотя обычно негативные санкции неформальны, они могут быть и институционализированы. Один из примеров — обычай шаривари (*cencerrada*), существующий в испанских деревнях, особенно на севере страны. Когда пожилой мужчина женится на намного более молодой женщине — обычно это второй брак для жениха, — молодые люди брачного возраста исполняют для молодоженов серенаду на коровьих колокольчиках (*cencerros*) и других инструментах, создающих оглушительный шум, носят по улицам набитые соломой чучела жениха и невесты, которые окуривают вонючим дымом, и выкрикивают непристойности. Представляется очевидным, что молодые люди таким путем символически выражают недовольство неравенством: они еще ни разу не были женаты, а пожилой мужчина женится вторично, забирая молодую девушку из имеющегося фонда невест и тем еще сильнее ограничивая выбор для юношей. Благодаря институционализации санкций молодым людям допускается определенная степень свободы, так что они устраивают безобразия, которые иначе не были бы возможны.

3.3. Институционализированная деятельность. Попытки изменить баланс крестьянской деревни пресекаются методами, которые только что были описаны; уже достигнутый дисбаланс нейтрализуется, а баланс восстанавливается на институциональном уровне. Того, кто сумел улучшить свое положение, побуждают — с помощью «морковки» — восстановить баланс посредством демонстративного потребления, которое должно происходить в форме ритуального расточительства. В Латинской Америке его заставят спонсировать дорогостоящую фиесту в качестве *mayordomo*, а наградой будет престиж, что считается безопасным. Престиж не может представлять угрозы, так как его обменяли на опасное богатство; фактически *mayordomo* «обезврежен», лишен своего оружия и низведен на уровень полного бесилия. Есть веская причина, почему при устройстве крестьянских праздников так много тратится на фейерверки, свечи, музыку и еду; и почему в крестьянских общинах обряды крещения, венчания и отпевания могут быть связаны с довольно крупными расходами. Эти практики представляют собой механизм перераспределения, который позволяет человеку или семье, потенциально угрожающей стабильности сообщества, изящно восстановить статус-кво, тем самым вернув себя в состояние приемлемости. Вульф, говоря конкретно о «закрытой» индейской крестьянской общине Мексики, возникшей после колонизации, пишет об этом так: «...система отбирает у тех, кто имеет, для того, чтобы сделать всех неимущими. Ликвидируя излишки, она делает всех богатыми священным опытом, но бедными земными благами. Уравнивая различия в количестве материальных

ценностей, она также сдерживает рост классовых различий, основанных на тех же ценностях <...> Инженер бы сказал, что она действует как обратная связь, возвращая систему, начавшую колебаться, на первоначальный курс» [Wolf 1959: 216].

4. «ОТКРЫТЫЕ» АСПЕКТЫ КРЕСТЬЯНСКОГО ОБЩЕСТВА

Как я говорил, в обществе, где царит представление об ограниченном благе, нет способа преуспеть иначе как за счет других. Это вполне справедливо для замкнутой системы, приближением которой являются крестьянские общины. Но даже традиционная крестьянская деревня не полностью замкнута: у нее есть доступ к другим системам, и индивид в состоянии достичь экономического успеха, используя признанные источники материальных ценностей, существующие за пределами деревенской системы. Такой успех, хотя ему и завидуют, не считается прямой угрозой стабильности сообщества — ведь внутри него никто ничего не теряет, — но нуждается в объяснении. В современных переходных крестьянских сообществах самый доступный способ извлечения «внешних» ценностей — это сезонная эмиграция для работы по найму. В последние годы сотни тысяч мексиканских крестьян побывали в Соединенных Штатах в качестве *брасеро*, и многие благодаря своим заработкам принесли значительное количество капитала в свои общины. Обычно *брасеро* не подвергаются критике или нападкам за то, что разбогатели, — понятно, что их счастье получено не за счет других жителей деревни. По словам Фуллер, точно так же реалистично оценивают ситуацию с благосостоянием в ливанском обществе: «...они [крестьяне] понимают <...>, что единственный способ существенно увеличить свои доходы — это надолго отлучиться из деревни и найти работу в более прибыльных местах» [Fuller 1961: 72].

Эти примеры, однако, представляют собой всего лишь современные варианты гораздо более старой модели, в которой удача и судьба — точки соприкосновения с открытой системой — рассматриваются как единственные социально приемлемые способы для того, чтобы кому-либо приобрести больше «добра», чем у него было раньше. В традиционных (не переходных) крестьянских обществах необъяснимое увеличение богатства часто считают результатом нахождения клада, которое может случиться по воле судьбы или благодаря прямому действию, такому как заключение договора с дьяволом. Недавно я проанализировал рассказы о кладах в Цинцунцане и обнаружил, что все они без исключения связаны с именами людей, которые на памяти рассказчиков внезапно начинали жить не по средствам. Обычно на это указывает неожиданное открытие магазина человеком, о котором было известно, что он беден [Foster 1964a]. Эразмус записал эту интерпретацию от жителей Соноры [Erasmus 1961: 251], Уэгли обнаружил ее в небольшом городке Амазонии [Wagley 1964: 128], а Фридманн — в южной Италии [Friedmann 1958: 21]. Роль рассказов о кладах в таких сообществах, очевидно, в том, чтобы объяснить появление богатства, которое иначе объяснить невозможно.

В этом контексте становится понятной и всеобщая озабоченность крестьян нахождением богатых и влиятельных покровителей, способных им помочь. Такие покровители обычно живут за пределами деревни, а значит, не являются частью замкнутой системы, и их поддержка, точно так же, как доходы *брасеро* или зарытый клад, поступает извне. Поэтому, хотя жителю деревни, которому посчастливилось обзавестись покровителем, могут

завидовать, другим не кажется, что он отбирает у них что-то, что по праву должно им принадлежать. В Цинцунцане тот, кто получает такого рода «благо», первым делом объявляет о своей удаче и ее источнике, чтобы не было сомнений в соблюдении им основных моральных норм; подобное поведение прямо противоположно обычному, когда человек старается скрыть, что ему повезло.

Истории о кладах и особое внимание к покровителям — это, в свою очередь, лишь одно из проявлений более общего представления, согласно которому человек может быть обязан своим успехом и продвижением судьбе, благосклонности божеств, везению, но не собственному трудолюбию, энергичности и бережливости. Как отмечает Бэнфилд для общины на юге Италии, «в историях ТАТ¹⁰ выдающийся успех приходил только как подарок судьбы: богатый господин давал бедному мальчику скрипку, богатая дама усыновляла брошенного ребенка, и так далее» [Banfield 1958: 66]. И далее: «Серьезный успех, тем самым, достигается благодаря благосклонности святых или везению, но уж конечно, не бережливости, труду или предприимчивости. Эти качества могут быть важны для того, кому уже повезло, но не наоборот, и мало кто более готов вкладывать значительные усилия в довольно отдаленную возможность удачи, чем вносить в почву много удобрений» [Banfield 1958: 114]. О том же пишет и Фридманн, по мнению которого южно-итальянский крестьянин «твердо верит, что тем немногим, кто сделал карьеру, это удалось по какой-либо nepостижимой причине: одному попался спрятанный клад; другому повезло выиграть в лотерею; третьего богатый дядюшка вызвал к себе в Америку» [Friedmann 1958: 21].

Все эти примеры иллюстрируют одну и ту же фундаментальную истину, не всегда опознаваемую при сравнении ценностных систем: в традиционном крестьянском обществе трудолюбие и бережливость — это сугубо моральные качества, их функциональная ценность ничтожна. Учитывая ограничения на землю и технологии, дополнительная тяжелая работа внутри деревни просто-напросто не приводит к сколько-нибудь существенному увеличению доходов. Бессмысленно говорить о бережливости при натуральном хозяйстве, когда производители по большей части вообще не создают добавленной стоимости; экономить обычно не на чем. Как отмечают Фэй и Чжан, «в деревне, где фермы малы и богатство накапливается медленно, у безземельного крестьянина крайне мало шансов стать землевладельцем, а у мелкого землевладельца — стать крупным <...> Мы не зайдем слишком далеко, сказав, что в сельском хозяйстве реально нет способа продвинуться. <...> Чтобы разбогатеть, надо бросить сельское хозяйство» [Fei, Chang 1945: 227]. И еще раз: «Основная истина заключается в том, что обогащение за счет эксплуатации земли с использованием традиционных технологий не является практическим методом накопления богатства» [Fei, Chang 1945: 302]. И, как пишет Аммар о Египте, «было бы очень трудно убедить феллаха, который обрабатывает землю с помощью простых орудий, обильно поливая ее потом, что он мог бы улучшить свою судьбу, если бы работал еще больше» [Ammar 1954: 36].

¹⁰ ТАТ (Тематический апперцептивный тест, англ. Thematic apperception test) — психодиагностическая методика, заключающаяся в том, что обследуемому предъявляют черно-белые рисунки, на большинстве из которых изображены люди в бытовых ситуациях, и предлагают придумать историю по каждому рисунку. *Прим. пер.*

5. КОГНИТИВНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ КРЕСТЬЯНИНА И ЭКОНОМИЧЕСКИЙ РОСТ

Очевидно, что когнитивная ориентация крестьян и вытекающие из нее формы поведения тесно связаны с проблемами экономического роста в развивающихся странах. Высокие ритуальные расходы, к примеру, помогают поддерживать равновесие, дающее сельским жителям столь необходимое им ощущение безопасности. Если бы удалось упростить дорогостоящий ритуал, можно было бы стимулировать накопление капитала, но именно это накопление и стремится предотвратить житель деревни, видящий в нем вовсе не предварительное условие экономического улучшения, а непосредственную угрозу для сообщества.

В национальных программах развития большая часть мероприятий на уровне общин в сельском хозяйстве, здравоохранении и образовании имеет форму совместных проектов. Однако совершенно очевидно, что в традиционных крестьянских обществах сотрудничества ради общего благополучия нет — оно существует лишь в смысле соблюдения взаимных обязательств, причем кооперацию для решения проблем деревни серьезно ограничивает всеобщая взаимная подозрительность¹¹. Модель ограниченного блага объясняет крестьянскую логику, лежащую в основе нежелания участвовать в совместных предприятиях. Если жизненные «блага» видятся конечными и неувеличиваемыми и если, вынося за скобки удачу, индивид может продвинуться только за счет других таких же индивидов, то что он выиграет от совместного проекта? В лучшем случае честный человек привлечет на себя обвинения — с хорошо известными последствиями — в использовании предприятия для эксплуатации друзей и соседей; в худшем случае эти обвинения будут справедливыми из-за того, что ситуацией воспользуется кто-то более ловкий или менее совестливый.

Англо-саксонские добродетели — трудолюбие и бережливость — в крестьянском обществе не ведут к экономическому успеху и не имеют в нем смысла. Горацио Алджер¹² здесь не просто не заслуживает похвалы, а выглядит совершеннейшим дураком, тупицей, который, не понимая истинного положения дел, слепо чего-то добивается в безнадежных условиях. Зато азартный игрок, наоборот, вполне достоин похвал, достоин подражания и восхищения. Если единственный путь к успеху — это положиться на волю судьбы, то благоразумный и вдумчивый человек попытается найти положение, в котором его везение будет максимальным. Поэтому он ищет места, куда удача упадет с наибольшей вероятностью, и старается быть там. Этим, я думаю, объясняется интерес к лотереям в слабо развитых странах. Они одни позволяют среднему человеку оказаться там, где ему может

¹¹ Ср. у Гирца о яванских крестьянах и их потребности в периодической мобилизации рабочей силы: «Развился (...) не столько общий дух сотрудничества — яванские крестьяне, как и многие другие крестьяне, склонны довольно подозрительно относиться к группам размером больше своей семьи, — сколько набор явных и конкретных практик обмена трудом, капиталом и потребительскими товарами, действующих во всех аспектах жизни. (...) Ощущение, что необходимо поддерживать определенные, четко очерченные социальные механизмы, позволяющие мобилизовать трудовые, финансовые и потребительские ресурсы, распределенные понемногу среди очень плотного населения, и эффективно концентрировать их в одной точке пространства и времени, является центральной характеристикой часто отмечавшегося, но плохо понятого “духа сотрудничества” яванских крестьян. Их кооперация основана не на общей этике единства всех людей и не на органическом взгляде на общество, при котором группа становится первичной, а личность вторичной, а на очень живом ощущении взаимной ценности участников друг для друга» [Geertz 1962:244].

¹² Горацио Алджер-младший (1832–1899) — американский писатель, один из самых плодовитых американских литераторов XIX века. Излюбленные герои Алджера — бездомные нищие дети, которые самостоятельно, преодолев многочисленные трудности и неудачи, добиваются в итоге богатства, успеха, счастливой жизни и даже славы благодаря тому, что остаются честными, неунывающими и трудолюбивыми. *Прим. пер.*

повезти. Человек, который обходится без обеда и не покупает ботинки детям, чтобы купить билет еженедельного розыгрыша, — вовсе не ничемный бездельник. Он — Горацио Элджер своего общества и делает то, что, как ему кажется, с наибольшей вероятностью может улучшить его положение. Выражаясь современным языком, он покупает «растущие акции». Шансы против него, но это единственный известный ему путь, который способен привести к успеху.

Современные лотереи в большой степени представляют собой функциональный эквивалент деревенских рассказов о зарытых кладах, и как минимум в Цинцунцане это ясно осознается. Один пожилой информант, когда его спросили, почему в последние годы никто не находил кладов, заметил, что это действительно так, но «сегодня у нас, мексиканцев, вместо того есть лотерея». Следовательно, синдром «везения» в слабо развитых странах представляет собой прежде всего реалистичный подход к решению почти безнадежной задачи значительного индивидуального продвижения, и неверно видеть в нем фактор, сдерживающий экономический прогресс, каким он иногда предстает при взгляде с точки зрения развитой страны.

Дэвид К. Макклелланд убедительно показал, что наличие у людей так называемой «мотивации достижения» является необходимым условием, а возможно, и причиной экономического роста: это «изменение в человеческих умах, которое не вызывается экономическим ростом, а скорее вызывает его» [McClelland 1963: 81, McClelland 1961]. В дальнейшем Макклелланд обнаружил, что в экспериментальных ситуациях дети с высокой мотивацией достижения избегают азартных ситуаций, потому что если они выиграют, у них не будет чувства личного достижения, в то время как на детей с низкой мотивацией достижения это не распространяется. По их поведению можно предположить, что они рассчитывают относительные риски и ведут себя соответственно. «Они [дети с низкой мотивацией достижения], таким образом, поступают подобно многим жителям слабо развитых стран, которые, будучи традиционно очень экономными, в то же время любят участвовать в лотереях — рискуют небольшой суммой, чтобы много заработать в очень отдаленной перспективе» [McClelland 1963: 86]. По мнению Макклелланда, это показывает их неспособность реалистично оценить риск.

Если аргументы, выдвинутые в этой статье, достаточно обоснованы, то понятно, что мотивация достижения так редко встречается в традиционных крестьянских обществах отнюдь не из-за психологических факторов, а просто потому, что ее проявление вызывает санкции, которым традиционный сельский житель подвергаться не хочет. Тот же, кто ощущает потребность в достижении и что-то в связи с этим предпринимает, нарушает основные неписанные законы общества, членом которого является. Родители (или государственные школьные программы), пытающиеся привить детям мотивацию достижения, фактически готовят детей к роли неудачников в своем обществе, *пока оно остается относительно статичной системой.*

Я, как указывалось выше, в отличие от Макклелланда, считаю, что сельский житель, покупая лотерейный билет, *не* ведет себя непоследовательно, то есть рационально в традиционных экономических вопросах, но иррационально в том, что касается погони за удачей. Он максимально последователен, он *рассчитал* шансы и риски, причем самым реалистичным образом — *в контексте того, как он видит свою традиционную среду.* В крестьянском обществе покупка лотерейного билета показывает отнюдь не отсутствие мотивации достижения, а фактически ее наличие в максимальной степени. Просто

ситуация такова, что участие в лотерее — это единственное проявление инициативы, разрешенное индивиду его обществом, поскольку все прочие формы такого проявления рассматриваются остальными членами общества как угроза для него.

Банфилд и Фэй и Чжан почти одинаково видят экономические факторы, определяющие наличие или отсутствие инициативы. Банфилд пишет об итальянском крестьянине: «Идея о том, что благосостояние человека решающим образом зависит от неподконтрольных ему условий — от везения, от каприза святого, — и что в лучшем случае можно лишь увеличить уже имеющееся счастье, но не создать его, — эта идея, несомненно, должна сдерживать инициативу» [Banfield 1958: 114]. Фэй и Чжан находят в китайских данных свидетельство того, что конкретная экономическая позиция вытекает из соответствующего взгляда на жизнь. Традиционная экономическая позиция китайских крестьян заключается в «удовлетворенности <...> низким уровнем материального комфорта» [Fei, Chang 1945: 82], что противопоставляется «стяжательской» сущности «современной промышленности и торговли в расширяющейся вселенной» [Fei, Chang 1945: 83]. «У каждой из позиций — и у удовлетворенности, и у стяжательства — свой социальный контекст. Удовлетворенность характерна для закрытой экономики, стяжательство — для расширяющейся экономики. Без экономических возможностей стремление к материальной выгоде является нарушением существующего порядка, поскольку означает ограбление других членов общества (курсив мой. — Д. Ф.) <...> Поэтому важно принимать социальную роль и материальное вознаграждение, которые предоставляет общество, и удовлетворяться ими. Но когда экономические возможности расширяются благодаря развитию технологий, а материальные блага могут быть получены за счет эксплуатации природы, а не человека, доктрина удовлетворенности становится реакционной, поскольку она ограничивает индивидуальную инициативу» [Fei, Chang 1945: 84]. Другими словами, стоит изменить экономические правила игры и когнитивную ориентацию крестьянского общества, как создастся благодатная почва для распространения мотивации достижения.

По указанным выше причинам я совершенно убежден, что основная задача развития вовсе не в том, чтобы попытаться с самых ранних лет выработать у детей мотивацию достижения. Нужно попробовать изменить взгляды крестьянина на его социальную и экономическую вселенную, увести его от представления об ограниченном благе к картине открытой системы, в которой возможности способны к расширению и инициатива безопасна. Факторы, тормозящие перемены, несут не столько психологический, сколько социальный характер. Покажите крестьянину, что инициатива прибыльна и не будет встречена негативными санкциями, и он тотчас же научится ее проявлять.

Именно это, конечно, и происходит сейчас в мире. Те, кто давно знаком с крестьянскими деревнями и мог наблюдать их в течение длительного периода времени, видели, как старые санкции начинают терять силу. В ответ на растущие возможности развития национальной экономики появляются местные предприниматели, и некоторые из них пытаются подражать горожанам. Успешные мелкие предприниматели начинают понимать, что идеал равенства враждебен их личным интересам, и больше не стремятся ни скрыть свое богатство, ни распределить его с помощью традиционных форм ритуального расточительства. Мотивация достижения в полной мере проявляется в нескольких новых лидерах, а другие, видя их успех, пытаются следовать их примеру. Проблема новых стран — в создании

экономических и социальных условий, при которых скрытая энергия и талант перестанут немедленно наталкиваться на абсолютные границы и в результате подавляться в зародыше. Здесь, конечно, есть опасность, что новые ожидания — высвобожденная скрытая мотивация достижений — будут опережать создание возможностей.

Крестьянские общества, рассматриваемые в свете модели ограниченного блага, не являются консервативными и отсталыми. Они не тормозят развитие национальной экономики ни экономической нерациональностью, ни отсутствием у их членов нужных психологических качеств. Они консервативны, потому что индивидуальный прогресс в них считается — а в контексте традиционного общества и является — главной угрозой стабильности сообщества, так что все культурные формы составили заговор, чтобы препятствовать изменениям статус-кво. Только будучи консервативными, крестьянские общества могут продолжать существование, оставаясь собой. Но измените когнитивную ориентацию, изменив доступ к возможностям, и крестьянин преуспеет; а его мотивация достижения сама позаботится о себе.

Литература/References

- Adams, R. (1955). A nutritional research program in Guatemala. In B. D. Paul (Ed.). *Health, culture and community*. New York: Russell Sage Foundation.
- Ammar, H. (1954). *Growing up in an Egyptian village: Silwa, Province of Aswan*. London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.
- Banfield, E. C. (1958). *The moral basis of a backward society*. Glencoe: The Free Press.
- Blackman, W. S. (1927). *The fellahin of Upper Egypt*. London: George G. Harrap & Co., Ltd.
- Beals, A. R. (1962). *Gopalpur: A south Indian village. Case studies in cultural anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Blum, R., Blum, E. (1962). *Temperate Achilles: Practices and beliefs associated with alcohol use. A supplement to health and healing in rural Greece*. Pre-publication draft, Institute for the Study of Human Problems, Stanford University.
- Burgess, A., Dean, R. F. A. (Eds.). (1962). *Malnutrition and food habits*. London: Tavistock Publications.
- Burling, R. (1964). Cognition and componential analysis: God's truth or hocus-pocus? *American Anthropologist*, 66(1), 20–28.
- Cancian, F. (1961). The southern Italian peasant: World view and political behavior. *Anthropological Quarterly*, 34(1), 1–18.
- Carstairs, G. M. (1958). *The twice-born: A study of a community of high-caste Hindus*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Dube, S. C. (1958). *India's changing villages: Human factors in community development*. London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.
- Erasmus, C. J. (1961). *Man takes control: Cultural development and American aid*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fei, H.-T., Chang, C.-I. (1945). *Earthbound China: A study of rural economy in Yunnan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Firth, R. (1956). *Elements of social organization*. London: Watts & Co.
- Foster, G. M. (1948). *Empire's children: The people of Tzintzuntzan* [Mexico City, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publ. 6]. Mexico: Impr. Nuevo Mundo.
- Foster, G. M. (1960–1961). Interpersonal relations in peasant society. *Human Organization*, 19(4), 174–178.
- Foster, G. M. (1961a). The dyadic contract: A model for the social structure of a Mexican peasant village. *American Anthropologist*, 63(6), 1173–1192.
- Foster, G. M. (1961b). Community development and the image of the static economy. *Community Development Bulletin*, 12(4), 124–128.

- Foster, G. M. (1962). *Traditional cultures: And the impact of technological change*. New York: Harper & Brothers.
- Foster, G. M. (1963). The dyadic contract in Tzintzuntzan, II: Patron-client relationship. *American Anthropologist*, 65(6), 1280–1294.
- Foster, G. M. (1964a). Treasure tales, and the image of the static economy in a Mexican peasant community. *Journal of American Folklore*, 77(303), 39–44.
- Foster, G. M. (1964b). Speech forms and perception of social distance in a Spanish-speaking Mexican village. *Southwestern Journal of Anthropology*, 20(2), 107–122.
- Foster, G. M. (1965). Cultural responses to expressions of envy in Tzintzuntzan. *Southwestern Journal of Anthropology*, 21(2), 24–35.
- Friedmann, F. G. (1958). The world of “La Miseria”. *Community Development Review*, 10(1), 16–28. (Reprinted from *Partisan Review*, March–April, 1953).
- Fuller, A. H. (1961). *Buairij: Portrait of a Lebanese Muslim village*. Cambridge: Distributed for the Center for Middle Eastern Studies of Harvard University.
- Geertz, C. (1962). The rotating credit association: A “middle rung” in development. *Economic Development and Cultural Change*, 10(3), 241–263.
- Gillin, J. (1955). Ethos components in modern Latin America. *American Anthropologist*, 57(3), 488–500.
- Hallowell, A. I. (1960). Ojibway ontology, behavior, and world view. In S. Diamond (Ed.). *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*, 19–52. New York: Columbia University Press.
- Honigsmann, J. J. (1960). A case study of community development in Pakistan. *Economic Development and Cultural Change*, 8(3), 288–303.
- Kenny, M. (1962–1963). Social values and health in Spain: Some preliminary considerations. *Human Organization*, 21(4), 280–285.
- Kluckhohn, C. (1941). Patterning as exemplified in Navaho culture. In L. Spier (Ed.). *Language, culture, and personality*, 109–130. Menasha: Sapir Memorial Publication Fund.
- Kluckhohn, C. (1943). Covert culture and administrative problems. *American Anthropologist*, 45(2), 213–227.
- Kroeber, A. L. (1948). *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Leslie, C. M. (1960). *Now we are civilized: A study of the world view of the Zapotec Indians of Mitla, Oaxaca*. Detroit: Wayne State University Press.
- Lewis, O. (1951). *Life in a Mexican village: Tepoztlan restudied*. Urbana: University of Illinois Press.
- McClelland, D. C. (1961). *The achieving society*. Princeton: D. Van Nostrand Co.
- McClelland, D. C. (1963). The achievement motive in economic growth. In B. F. Hoselitz, W. E. Moore (Eds.). *Industrialization and society*, 74–96. Paris: UNESCO, Mouton.
- Mandelbaum, D. G. (1963). Forward. In W. H. Wiser, C. V. Wiser. *Behind mud walls 1930–1960*. Berkeley, v-xii. Los Angeles: University of California Press.
- Opler, M. E. (1946). An application of the theory of themes in culture. *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 36(5), 137–166.
- Paul, B. D. (1950). Symbolic sibling rivalry in a Guatemalan Indian village. *American Anthropologist*, 52(2), 205–218.
- Redfield, R. (1952). The primitive world view. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 96(1), 30–36.
- Redfield, R. (1953). *The primitive world and its transformations*. Ithaca: Cornell University Press.
- Redfield, R. (1955). *The little community: Viewpoints for the study of a human whole*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reina, R. E. (1959). Two patterns of friendship in a Guatemalan community. *American Anthropologist*, 61(1), 44–50.
- Simmons, O. G. (1959). Drinking patterns and interpersonal performance in a Peruvian mesizo community. *Quarterly Journal of Studies on Alcohol*, 20(1), 103–111.
- Wagley, C. (1964). *Amazon town: A study of man in the tropics*. New York: Alfred A. Knopf.
- Wiser, W. H., Wiser, C. V. (1963). *Behind mud walls 1930–1960*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Wolf, E. R. (1955). Types of Latin American peasantry: A preliminary discussion. *American Anthropologist*, 57(3), 452–471.
- Wolf, E. R. (1959). *Sons of the shaking Earth*. Chicago: University of Chicago Press.

ДЕТАЛИ ГОРОДА ▼

ЧУЖИЕ И СТРАШНАЯ ЗАГРАНИЦА

Девушка и робот

СТРАХ РАЗОБЛАЧЕНИЯ: ГОРОДСКИЕ ЛЕГЕНДЫ О ФРАНЦУЗСКОМ КОВАРСТВЕ И СОВЕТСКОМ СТЫДЕ

АЛЕКСАНДРА СЕРГЕЕВНА АРХИПОВА ^{[1], [2]}

✉ ALEXANDRA.ARKHPOVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0001-8853-0003

^[1] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ, МОСКВА, РОССИЯ

^[2] РОССИЙСКАЯ ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ШКОЛА, МОСКВА, РОССИЯ

АННА АНДРЕЕВНА КИРЗЮК ^[1]

✉ KIRZUK@MAIL.RU
ORCID: 0000-0001-8853-0003

^[1] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ, МОСКВА, РОССИЯ

Для цитирования статьи:

Архипова, А. С., Кирзюк, А. А. (2020). Страх разоблачения: городские легенды о французском коварстве и советском стыде. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 38–58. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-38-58.

Согласно советскому городскому фольклору, в конце 1950-х годов известный французский актер или певец (Ив Монтан, Жерар Филип или Ален Делон), посетив СССР, был так шокирован фасонами и качеством советского нижнего белья, что накопил образцов, привез его в Париж и устроил там выставку, чтобы дать своим знакомым посмеяться над убожеством советской моды. Появление и популярность этой легенды объясняются специфически советским «страхом стыда», который советские люди испытывали, оказываясь под взглядом иностранца. Хотя вся система иностранного туризма была направлена на контроль за взглядом иностранца, страх, что этот взгляд выйдет из-под контроля и увидит в советской действительности нечто неприглядное и постыдное, не покидал ни идеологических работников, ни рядовых советских граждан. Городская легенда о французской выставке советского белья артикулировала этот страх.

Ключевые слова: городская легенда, воображаемая выставка, советское белье, артикуляция страха, советский страх стыда

Работа выполнена в рамках НИР РАНХиГС «Фольклорные идеологии и поведенческие стратегии в современном городе».

THE FEAR OF BEING EXPOSED: URBAN LEGENDS ABOUT FRENCH VILLAINY AND SOVIET SHAME

Alexandra S. Arkhipova ^{[1], [2]}

✉ ALEXANDRA.ARKHIPOVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0001-8853-0003

^[1] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

^[2] NEW ECONOMIC SCHOOL, MOSCOW, RUSSIA

Anna A. Kirzyuk ^[1]

✉ KIRZUK@MAIL.RU
ORCID: 0000-0001-8853-0003

^[1] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

ARKHIPOVA, A., KIRZIUK, A. (2020). THE FEAR OF BEING EXPOSED: URBAN LEGENDS ABOUT FRENCH VILLAINY AND SOVIET SHAME. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 38–58. (IN RUSSIAN). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-38-58.

According to the Soviet urban folklore, in the late 1950s some famous French singer or movie actor, either Yves Montand or Gérard Philipe or Alain Delon (the details vary depending on the speaker) was so shocked by Soviet underwear that he bought it in large quantities and exposed this private collection in Paris. The French celebrity allegedly did it to make his friends laugh at the misery of Soviet fashion and Soviet women's lack of elegance. In the paper, the emergence of this legend is explained by some specific Soviet fears, particularly, by the "fear of shame" that Soviet people felt when finding themselves, finding themselves in front of the eyes of a foreigner. Although the whole system of foreign tourism in the USSR was designed to control foreigners' view and make Soviet people feel proud of their country, there was a fear that a foreigner would see something shameful and miserable in Soviet reality. The legend about the French exhibition of Soviet underwear articulated this fear.

Keywords: urban legend, imaginary exhibition, Soviet underwear, articulation of fear, Soviet fear of shame

Приходит француженка в ГУМ и просит показать бюстгалтеры.

– А какой у Вас размер?

– У меня? Нулевой.

– У нас таких нет. У нас такие прыщи зеленой смазывают.

Приходит советская женщина во французский магазин и просит продать бюстгалтер.

– А какой у Вас размер, мадам?

– У меня? Наверное, шестой или восьмой.

– Мадам, мы парашюты не продаем¹.

Исследовательница советского нижнего белья Ольга Гурова в начале третьей главы своей книги пишет, что почти от каждого своего респондента она слышала историю о популярном французском певце и актере Иве Монтане (иногда — о не менее популярном актере Жераре Филиппе), который во время своих гастролой в СССР купил множество предметов

¹ Советский анекдот 1960-х годов.

советского нижнего белья, а затем устроил из них выставку в «Комеди Франсез». «Среди экспонатов были бюстгалтеры больших размеров, широкие панталоны длиной до колен и хлопчатобумажные чулки» [Гурова 2008: 77]. Ольга Гурова задается вопросом, почему советское нижнее белье произвело на французского актера такое сильное впечатление, и сама же на него отвечает: «Потому что советское нижнее белье выглядело для него [Ива Монтана или Жерара Филипа] чужим и комичным. Если француженка или американка верили, что, покупая нижнее белье, они приобретают красоту и совершенство, то ожидаемыми от советского белья качествами были тепло, гигиеничность и практичность. Следствием такого подхода была нерыночная эстетика советского белья, непривычного для глаз западного человека» [Там же: 77].

Рассуждения исследовательницы о реакции французского актера на советское белье хотя и интересны, но немного наивны. Дело в том, что ни Жерар Филип, ни Ив Монтан не закупали в ГУМе советское белье и никакой выставки в Париже не устраивали. Выставка не упоминается ни в каких французских источниках — ни в прессе 1950–1960-х годов, ни в воспоминаниях. Более того: Иву Монтану из-за этой истории не был запрещен въезд в СССР, а министр культуры Фурцева не произносила на заседании Политбюро фразу «каждая советская женщина имеет право на качественный бюстгалтер» (этот «факт» также не упоминается ни в документах, ни в работах историков).

В чем Ольга Гурова, вне всякого сомнения, права, так это в том, что историю о «парижской выставке советского белья» знает огромное количество людей, выросших в СССР. Многие (включая исследователей и журналистов) не только слышали эту историю, но и не сомневаются в ее правдивости. Без упоминания истории о французской выставке не обходится почти ни одна современная статья в СМИ о советском белье. Тем не менее, история о французе, который позорит советских женщин, выставляя напоказ советское белье, представляет собой городскую легенду. Во всех версиях этой легенды фигурирует нечто интимное и постыдное (нижнее белье советского производства) и оценивающий взгляд иностранца, причем иностранца эталонного (французский актер, певец или модельер). Как мы увидим дальше, эту легенду сформировали специфические советские страхи, связанные по большей части с той ролью, которую играл в советском воображении взгляд иностранца.

«СКРЫТОЕ СООБЩЕНИЕ» В ГОРОДСКОЙ ЛЕГЕНДЕ — АРТИКУЛЯЦИЯ КОЛЛЕКТИВНО РАЗДЕЛЯЕМЫХ ЭМОЦИЙ

Французские, канадские и американские исследователи городских легенд еще в 1970-е годы задались вопросом, почему те или иные легенды возникают и становятся популярными (обзор этих подходов см. в книге [Архипова, Кирзюк 2020: 14–73]). Пытаясь ответить на этот вопрос, они пришли к выводу, что каждая легенда содержит «скрытое сообщение». Зачем люди рассказывают друг другу нелепые истории? Потому что, распространяя их, мы «на самом деле распространяем другое сообщение, которое не осознаем» [Kapferer 1987: 165]. Именно такие спрятанные сообщения, как утверждает Жан-Ноэль Капферер, обеспечивают эмоциональное удовлетворение, которое мы испытываем, распространяя слух. При этом смысл спрятанного сообщения принципиально недоступен носителю сюжета. Как пациент не понимает значения своего симптома без помощи психоаналитика, так

и носителю фольклорного текста, говорит Алан Дандес, «...трудно артикулировать свои бессознательные символы, как и грамматику языка, на котором они говорят» [Dundes 2003: 96].

Одна из социальных функций скрытых сообщений — это выявление (или артикуляция) социальных проблем или дискомфортных эмоциональных состояний. Легенда при таком подходе рассматривается как своего рода «язык», помогающий группе артикулировать проблемы и эмоции, которые она не в состоянии сформулировать и проговорить другим способом (обзор таких работ см.: [Кирзюк 2018; Архипова, Кирзюк 2020: 24–35]). Именно так социолог Джеффри Виктор объясняет популярность слухов о деятельности сатанинских сект, которые вызвали масштабную панику в сельской Америке в конце 1980-х годов. По его мнению, люди не случайно начали вдруг рассказывать о том, что повсюду орудуют сатанисты, похищающие и убивающие детей. Американцы, которые распространяли такие истории и боялись сатанистов, переживали серьезный экономический кризис, имевший неприятные социальные и психологические последствия. Закрывтие предприятий и увеличение числа безработных повлекло за собой рост разводов и упадок доверия к традиционным институтам. Легенда о сатанинских сектах, говорит Виктор, стала выражением растерянности и страха, связанных с социально-экономической депривацией. На самом деле эта легенда говорила: «Моральному порядку нашего общества угрожают могущественные и загадочные силы зла, и мы теряем веру в способность наших институтов и властей справиться с ними» [Victor 1993: 54–55].

Следуя логике Капферера, Виктора и других социологов и фольклористов, работавших в рамках «интерпретативного подхода», городская легенда о коварном французе, обманувшем доверие советских женщин, не возникает просто так. За ее анекдотическим и игривым содержанием стоят вполне серьезные советские страхи — иначе бы легенда не появилась. Легенда «проговаривает» эти страхи, сталкивая самое неприятное с самым желанным и заворачивая все это в обертку занимательного рассказа.

Чтобы прочесть «скрытое сообщение» нашей легенды, нам придется разобрать все ее составные элементы и выяснить значение каждого из них. И сначала мы расскажем о том, как была устроена легенда о выставке советского белья и в каких вариантах она распространялась.

ГОРОДСКАЯ ЛЕГЕНДА О КОВАРНОМ ФРАНЦУЗЕ, УНИЗИВШЕМ СОВЕТСКИХ ЖЕНЩИН

После смерти Сталина советское общество начало постепенно открываться западному миру. Писатели, музыканты, актеры, режиссеры и модельеры, симпатизирующие Советскому союзу, начали посещать СССР. В 1955 году в Москве и Ленинграде прошла первая Неделя французского кино, на которую приехали многие известные французские актеры, в том числе любимый советскими зрителями Жерар Филип. В 1956 году приехал Ив Монтан, в 1959-м с показом моделей дома Christian Dior — французский кутюрье Ив Сен-Лоран, а затем — Пьер Карден. Кроме того, в 1957 году в Москве прошел Фестиваль молодежи и студентов, благодаря которому страну посетило невиданное доселе количество иностранцев. Видимо, именно тогда среди советских граждан начинает ходить история о приехавшем в СССР известном французском актере или певце, друге Советского Союза (назывались разные имена, чаще всего — Жерара Филипа и Ива Монтана), который специально закупил нижнего женского белья в ГУМе, а затем,

вернувшись на родину, показывал его друзьям, чтобы их повеселить, или даже устроил выставку, чтобы побольше французов могло посмеяться над убожеством советской моды и неизящностью русских женщин.

Мы не случайно употребили слово «видимо», когда выше говорили о времени появления легенды. На самом деле не известно, когда в точности она возникла; можно сказать с уверенностью, что произошло это не раньше конца 1950-х годов. Однако мы точно знаем, что эта легенда была популярна не только во время оттепели, но и позднее. История про французского актера, повествующая о событиях эпохи оттепели, прекрасно известна людям, которые слышали ее в 1970–1980-е годы или даже в постсоветское время. Долгая жизнь этого фольклорного сюжета говорит об устойчивости страхов и стереотипов, ответственных за его существование.

В процессе работы над этой темой (и книгой «Опасные советские вещи») в течение последних четырех лет мы интервьюировали бывших жителей советских городов. Мы записывали и большие слабоструктурированные интервью, и проводили мини-опросы в социальной сети Facebook (информанты, которые сообщили нам те или иные версии, указаны под инициалами в сноске к тексту).

Легенда о выставке белья оказалась не только долговечной, но и весьма широко распространенной. Ее хождение, по всей видимости, не было ограничено какими-то определенными социальными или профессиональными кругами. В итоге мы записали эту легенду от бывших диссидентов и лояльных советских граждан, от детей номенклатуры и студентов ПТУ, от столичной интеллигенции и бывших фарцовщиков. Информанты слышали ее в разных городах и в разные годы (от 1960-х до 2000-х).

Как всякая широко распространенная легенда, история о выставке белья имеет много разных версий, поэтому место действия и действующие лица варьируются. Так, если в версии, процитированной выше, коварный француз посещает ГУМ, то в других он замечает будущие «экспонаты» на выставке легкой промышленности [Боженко 2019] или на фабрике белья: «Приехал известный француз (имя не помню), и его по советской традиции повезли показывать достижения советской промышленности. И завезли его на фабрику белья. Оттуда он увел несколько экземпляров и с фурором демонстрировал их во Франции»².

Назывались разные предметы якобы выставленного во Франции белья: «лифчики с чашечками в форме колокола, панталоны разных оттенков, рейтузы с начесом»³. Рената Литвинова в передаче, посвященной советскому нижнему белью, сообщает (как реальный факт), что Ив Монтан и Симона Синьоре купили в советском магазине «трусы мужские семейные, панталоны до колен, хлопчатобумажные коричневые чулки, кальсоны с начесом и парашютообразные лифчики»⁴.

В разных версиях меняется и фигура организатора выставки. В этом качестве чаще всего выступают Ив Монтан вместе с актрисой Симоной Синьоре, которые якобы задумали ее после поездки в колхоз и общения с колхозницами⁵. В редких версиях речь идет о других французских

² А. А., ж., 1979, Москва.

³ https://oadam.livejournal.com/310827.html?fbclid=IwAR1A-X2LUlPaa7takE6H5x9gPeXMpN5dAd6xso-x3eoW9I-n_JpNIYevIYA

⁴ https://tvkultura.ru/video/show/brand_id/32657/episode_id/191812/video_id/191812/viewtype/picture/?fbclid=IwAR1Z1ayj_DMKFMPgsHydSC_MBXCGUmetCATfH2r0_-Y8fjYEaBRQ64CD_U

⁵ Н. К., ж., 1994, услышано от бабушки 80-ти лет, Москва.

актерах: «Легенду о вывезенном белье и устроенной выставке слышал. Фигурировал Ален Делон»⁶. Иногда в этой роли выступали французские модельеры Ив Сен-Лоран, Кристиан Диор и Пьер Карден. При этом некоторые персонажи, которым легенда приписывает организацию выставки советского белья — такие, как Жерар Филипп, Ив Сен-Лоран, Ив Монтан, Симона Синьоре, Пьер Карден — действительно приезжали в СССР, тогда как другие (например, Ален Делон) никогда в стране Советов не были.

Эта история рассказывалась иногда со смехом, но чаще — со стыдом, обидой и возмущением. Одна наша собеседница слышала в конце 1970-х эту историю от отца, который сам имел французские корни: «[Папа] кипел гневом: как они могли, страна еле-еле после войны восстановилась»⁷.

Для некоторых эта легенда стала причиной горького разочарования в Жераре Филиппе: «С тех пор я перестала уважать этого актера», — написала одна читательница в газету «Советская Россия» [Балашова 2013, 1 августа]. Обида на Жерара Филиппа проскальзывает и в другом рассказе:

Когда мы всей семьей садились смотреть «Фанфана-Тюльпана», мою бабушку надо было долго уговаривать, а потом она сидела весь фильм с стиснутыми губами. Она обожала Жерара Филиппа, но была на него обижена, поскольку твердо знала, что он подлец, был приглашен в СССР, его так все ждали и восхищались, его повели на экскурсию в ГУМ, а он потом тайком купил голубые и розовые женские трусы с начесом, привез их во Францию и устроил из них выставку. И все смотрели и смеялись над советскими женщинами!⁸

Обида, которая не давала бабушке нашей информантки наслаждаться любимым фильмом, была вызвана «фактом» организации выставки. Но иногда легенда подчеркивала высокомерное и насмешливое отношение к «нам» французских актеров, описывая их поведение в советском магазине. Так, в одном из вариантов легенды французская актриса, оказавшись у прилавка с советским бельем, продемонстрировала оскорбительное презрение к увиденному: «Симона Синьоре ходила по бельевому отделу ГУМа и разглядывала женские трусы, приподнимая их двумя пальцами: “Что это такое?”»⁹. В нескольких других вариантах легенды французские гости, увидев советское белье, изумляются, как советским людям «удается повысить рождаемость»¹⁰. Иногда они удивляются, как, имея такое нижнее белье, можно вообще заниматься сексом: «Ив Монтан на экскурсии в ГУМе увидел советское нижнее белье, долго удивлялся, как советские люди могут вообще размножаться, и увез образцы с собой»¹¹. Интересно, что существовали и другие легенды, которые ничего не говорили о выставке советского белья, но утверждали, что при виде этого белья зарубежные звезды испытывают отвращение: «Я слышал легенду про некую западную кинозвезду, которой для эпизода нужно было сняться в советском белье — но увидев оное, кинозвезда наотрез отказалась надеть это даже на время съемок»¹².

⁶ Такую версию, например, слышал в 1970-е годы историк Леонид Кацва (1957 г. р., Москва), о чем и сообщил нам.

⁷ М. О. слышала эту историю от своего отца 1936 г. р., до 1956 года отец жил в городе Ланоне (Франция). В 1956 году переехал в город Свердловск.

⁸ А. А., ж., 1976, Москва (самозапись).

⁹ О. Б. слышала это от мамы 1935 г. р., Якутск (сообщение на Facebook).

¹⁰ П. И., ж., 1968, Петербург, услышала от мамы 1933 г. р., Петербург.

¹¹ С. С., ж., 1981, Москва.

¹² Н. А., м., 1970, Москва (сообщение на Facebook).

История о том, как высокомерный француз унизил советских женщин, распространялась также и в самиздате¹³. В тексте стихотворения (приписываемого Сергею Михалкову) упоминается недавний «фестиваль» (видимо, знаменитая «Неделя французского кино» 1955 года, куда приезжал Жерар Филип), поэтому скорее всего стихотворение возникает где-то во второй половине 1950-х:

Но что же ты, вернувшись в свой Париж,
Что ты о нас, французик, говоришь?
Ты произнес о нас немало слов,
Ты приобрел коллекцию трусов.
Каких-то карт и платьев старомодных,
Шляп фетровых давно не модных.
Ты наших женщин высмеял, как мог,
Дав этим нам порядочный урок.
Что были сведения пусты,
Что наши женщины толсты,
Что нет у нас красивых платьев,
Что все в зеленом ходят без изытья,
Что и прически не на высоте,
Что, словом, женщины не те [Деготь, Демиденко 2000: 93]¹⁴.

В этой истории, как нельзя лучше выражающей советскую озабоченность взглядом «западного другого», французский актер, красавец и любимец советских женщин, предает их. Как он это делает? Сначала он видит сам (ему показывают как близкому другу), а затем показывает всему миру нечто такое, что для иностранного взгляда не предназначается, нечто скрываемое и постыдное.

Взгляд иностранца: контролировать, чтобы гордиться

Как замечает историк Алексей Голубев, западный взгляд обладал над советским человеком особой властью. Этот взгляд мог дисциплинировать его через чувства гордости и стыда. Оказываясь под взглядом иностранца, советский человек должен был представить себя и свою страну таким образом, чтобы испытывать «гордость» за нее [Голубев 2018]. Этот желаемый эффект достигался ценой немалых усилий, направленных, с одной стороны, на правильную саморепрезентацию, а с другой — на тщательный контроль за взглядом иностранца. По сути дела, на решение этих двух задач работала вся система выездного и въездного туризма.

Советская власть тщательнейшим образом отбирала тех граждан, которые могут представлять нашу страну за рубежом. Желаящие побывать за границей (особенно — в капиталистических странах) не только должны были иметь безупречные анкетные данные и хорошее здоровье, но и подробно инструктировались на тему того, как им следует себя вести во время поездки [Орлов, Попов 2016, Попов 2018]. Во время этих инструктажей будущим туристам настойчиво внушалась мысль, что за границей они будут объектами повышенного и часто недоброжелательного внимания со стороны местного населения. Неудивительно поэтому, что, оказываясь в зарубежной турпоездке, советские люди чувствовали себя так, словно они не отдыхают, а выступают на «международной арене» [Горсач 2018].

¹³ По сообщению Глеба Павловского, который видел ее в самиздате в 1970-е годы.

¹⁴ Мы благодарим Габриэля Суперфина за указание на источник.

Когда же иностранец приезжал в СССР, усилия советской стороны в значительной степени сводились к контролю над его взглядом. В поле зрения иностранного гостя должны были попадать исключительно объекты, вызывающие гордость — образцовые предприятия, школы и колхозы, памятники архитектуры и природные достопримечательности [Холландер 2001, Хрипун 2001, Орлов, Попов 2018].

В то же время гиды, работающие в системе «Интурист», должны были пресекать любые попытки иностранных гостей увидеть, а тем более — сфотографировать нечто, не предназначенное для их взглядов [Орлов, Попов 2018: 74–75]. Перечень объектов, запрещенных для фотосъемки, был весьма обширен и включал в себя не только объекты, составляющие государственную тайну (оборонные заводы, военные части, верфи), но и ветхие строения, очереди, груды мусора и бедно одетых людей. В 1960 году американский турист Роберт Критчнер саркастически заметил, жалуясь симпатичному русскому парню (не зная, что это агент КГБ с оперативным псевдонимом «Карузо») на ограничения, налагаемые на западных туристов: «В СССР туристам ничего нельзя фотографировать, только горы и море»¹⁵. К этому добавлялся запрет на вывоз иностранцами из СССР непроявленных пленок [Орлов, Попов 2018: 74–75].

Истории об иностранцах, которые стремились сделать «неподцензурные» снимки и прибегали для этого к хитрости и обману, были распространены среди советских горожан. Наш собеседник 1952 года рождения из Ленинграда вспоминает популярный рассказ про иностранца, который попросил таксиста подвезти его к Горному институту на Васильевском острове и начал фотографировать памятник Крузенштерну (который с иной точки зрения и не виден). Однако бдительный таксист отвез его в милицию, заподозрив в том, что на самом деле иностранец в шпионских целях фотографировал Адмиралтейские верфи, которые видны с противоположной стороны¹⁶. Доходило до того, что любой человек с фотоаппаратом начинал восприниматься как шпион: советские дети и взрослые начинали его «выслеживать». Нам рассказали подобную историю о некоем Марики, который в 1963 году учился в Днепропетровском университете. «Он был рыжий, косоглазый и всегда ходил с фотоаппаратом. И вот когда студентов повезли в колхоз на кукурузу (в село под Днепропетровском), то он там тоже ходил и снимал пейзаж с кукурузой. Колхозники его поймали, повязали и сдали в милицию [на том основании], что он шпион и фотографирует линию электропередач»¹⁷.

Попытки иностранного визитера ускользнуть от контроля и нарушить эти запреты могли иметь для него довольно неприятные последствия. Так произошло с французским фотографом Жюльеном Галеотти. Во время туристических поездок в Одессу, Москву и Ленинград любознательный француз неоднократно отставал от туристической группы и фотографировал объекты, не предназначенные (с точки зрения советских властей) для взгляда иностранца. В частности, на его снимки попали «плохо одетая сгорбленная старуха, напоминающая нищую, изображенная на фоне витрины с дамским бельем», мусорные ямы, «грязные и босые дети, люди, изображающие нищих (так в тексте — А. А., А. К.), и тому подобное» [Середа 2018, 17 сентября]. Любопытство Галеотти быстро привлекло к нему внимание КГБ,

¹⁵ ОГА СБУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1339. Л. 4.

¹⁶ Д. Ф., м., 1952, Санкт-Петербург (интервью зап. в январе 2020 года).

¹⁷ История записана от поэтов и писателей Марии Галиной (1958, Тверь) и Аркадия Штыпеля (1944, Новый Днепр (Днепропетровск)).

который увидел в его фотографиях попытку злобно очернить советскую действительность (хотя на взгляд нашего современника они представляют собой обычные уличные фотозарисовки). В итоге француз был выслан из страны под угрозой обвинения в шпионаже.

Как показывает случай Галеотти, никакие ухищрения, никакие формальные и неформальные запреты не гарантировали того, что взгляд иностранца останется под контролем и не увидит нечто, для него не предназначенное. Всегда оставалась вполне реальная возможность испытать вместо гордости стыд. Возможно, именно поэтому пропагандисты призывали советских людей бдительно следить за тем, куда направлен взгляд иностранного туриста, особенно, если этот турист вооружен фотоаппаратом. В 1960–1970-е годы многочисленные брошюры по идеологическому воспитанию убеждают своих читателей, что в условиях «холодной войны» многие приезжающие в СССР иностранцы специально выискивают в советской действительности отрицательные явления, чтобы потом использовать их «для беззастенчивой клеветы на нашу страну, чтобы в извращенном виде изобразить жизнь советского народа» [Цыбов, Чистяков 1968: 153]. В пропагандистских текстах такие псевдотуристы пытаются фотографировать свалки, очереди или ветхие дома, чтобы потом опубликовать снимки в какой-нибудь западной газете. Эти попытки пресекаются бдительными советскими гражданами, которые сдают потенциальных «клеветников» в милицию [Орлов, Попов 2018: 414–415]. Иногда в этих текстах рассказывается об изощренном коварстве иностранцев и о разнообразных уловках, к которым они прибегают, чтобы опозорить советскую страну. Например, авторы брошюры «Враг не достигнет цели» рассказывают про американского туриста, который проявил немалую изобретательность в поисках материала для клеветы на СССР. Этот американец, обезоруженный бдительными советскими гражданами, якобы не только фотографировал ветхие деревянные дома и кучи строительного мусора, но и снял очередь в кассу Ленинградской филармонии с такого ракурса, чтобы на фотографии она выглядела как очередь в соседний продуктовый магазин [Лякин и др. 1963: 77]. А школьники нередко слышали от учителей и других взрослых, что не следует просить у иностранных туристов жвачку: ведь иностранец может сфотографировать советского ребенка с протянутой рукой, а потом опубликовать фотографию в западной газете с подписью «Советские дети просят хлеба» или «Советские дети просят милостыню» [Архипова, Кирзюк 2020: 205]. Именно с этим связана идея, что советские дети не должны попадать в объектив иностранного фотоаппарата. «В моем детстве постоянно говорилось: “Ни в коем случае — чтобы вас не сфотографировали иностранцы” — рассказывает нам наш ленинградский собеседник, — потому что иностранцы могут отретушировать [снимок] и вам пририсовать что-нибудь не то»¹⁸.

Сюжет про иностранного туриста, мечтающего опозорить советскую страну, можно найти не только в пропагандистских брошюрах, но и на плакатах. Например, на плакате Д. Обозненко «“Объективный” турист» 1958 года изображается иностранец, который клеветает на нашу страну с помощью фотографии:

Прием используя привычный,
Врет иностранец заграничный.
Фотографирует помойку
И выдает за нашу стройку [Пострелова 1959: 14].

¹⁸ Д. Ф., м., 1952, Санкт-Петербург (интервью зап. в январе 2020 года).

Отчасти благодаря подобным пропагандистским текстам, отчасти — собственным наблюдениям и слухам, советские граждане, даже не имеющие никакого отношения к системе иностранного туризма, были прекрасно осведомлены о практиках контроля за взглядом иностранцев. Усилия властей по украшению советской действительности перед иностранными визитерами высмеиваются в известном анекдоте:

Иностранный корреспондент берет в цеху интервью у передовика производства:
— Сколько вы получаете?
— Девяносто рублей в... (гебист мигает рабочему) в неделю.
— Каковы ваши жилищные условия?
— Одна комната... (гебист мигает) на каждого члена семьи.
— А какое у вас хобби?
— Двенадцать сантиметров... (гебист растерянно мигает) в диаметре [Мельниченко 2014: № 3131].

Однако нередко эти практики «контроля и обмана» вызывали не смех, а возмущение. Очень показателен в этом отношении случай, произошедший в 1933 году во время визита на Украину французского экс-премьер-министра Эдуарда Эррио. Власти, видимо, использовали обычный в таких случаях набор «техник гостеприимства» (термин Пола Холландера) и так тщательно следили за тем, что высокопоставленный иностранный гость видит в советском городе, что это спровоцировало недовольные толки среди местных жителей. Так, литограф одного советского завода, согласно донесению агента НКВД, заявил своим товарищам:

Наши власти лопаются и хотят замазать глаза иностранцами, что, мол, у нас социализм. Я видел как в овощную лавку вбежал милицейский работник и дал глупое распоряжение немедленно ликвидировать очередь, которая стояла возле лавки. Как будто Эррио не знает, что у нас творится¹⁹.

Тревога по поводу «бесконтрольности» взгляда иностранца обуревала не только пропагандистов и сотрудников госбезопасности. Именно она легла в основу фольклорной истории о коварном французе и выставке нижнего белья. Разница состояла лишь в наборе объектов, которые считались не предназначенными для взгляда иностранца. В дискурсе политической пропаганды это были очереди, свалки и ветхие дома, а в городской легенде таким объектом стало нижнее белье.

ПОЧЕМУ НИЖНЕЕ БЕЛЬЕ? ОТЧАЯННЫЙ СТЫД

Советскому Союзу было сложно соревноваться с капиталистическими странами в области моды: социалистическая мода была вторичной и сильно отставала от западных тенденций [Бартлетт 2011]. Отчасти это было связано с неповоротливостью плановой системы, а отчасти с тем, что легкая промышленность никогда не была приоритетной сферой советской экономики. Ее продукция, как неоднократно отмечали исследователи, мало соответствовала представлениям советских потребителей о том, как выглядят модные и красивые вещи [Захарова 2007, Журавлев, Гронов 2013]. Эта проблема обсуждалась и в советской прессе, где регулярно разбирались письма покупателей с жалобами на низкое качество и старомодность одежды, а также на невозможность найти подходящий размер [Журавлев, Гронов

¹⁹ ОГА СБУ. Ф. 65. Д. 71. Т. 8. Л. 186. Мы благодарим украинского историка и журналиста Эдуарда Андриющенко за предоставление этого источника.

2013: 350–351]. Те же самые трудности касались нижнего белья, которое не отличалось ни изящностью, ни разнообразием фасонов. Его бывшие покупатели (и особенно покупательницы) вспоминают, какой проблемой было для них найти белье, которое подходило бы по размеру и хорошо сидело. Так, наша собеседница в начале 1980-х часто слышала от своей коллеги: «Хоть бы они на фабрике своих работниц обмерили — ведь ни один лифчик не подходит!»²⁰. Из-за скудости магазинного ассортимента в крупных советских городах в 1950–1960-е годы существовала практика пошива нижнего белья на заказ у частных портных. Советская женщина могла также обратиться в ателье по изготовлению белья [Лебина 2015: 139].

Однако далеко не все могли себе это позволить. Большинство вынуждено было довольствоваться ассортиментом бельевых отделов в магазинах, то есть носить белье, которое вызывало не самые приятные чувства. Советское белье было старомодным по сравнению с тем, что носили в западных странах. Если в Великобритании уже в конце 1920-х годов почти все женщины носили шелковые чулки телесного цвета [Рибейро 2012: 195], то большинство советских женщин и в 1950-е продолжало носить хлопчатобумажные чулки, которые не плотно облегали ногу, морщились и скатывались, а шелковые и капроновые чулки оставались для многих недостижимой мечтой. Эта «отсталость» прекрасно осознавалась советскими женщинами, среди которых белье заграничного производства чрезвычайно ценилось.

Западные вещи создают своеобразную рамку референции, через которую воспринимается советская одежда, воспоминания категоризируются по оппозициям: постыдное / удивительное, безразмерное / изящное. Западное нижнее белье является предметом вождения, советское — «болевым точкой» в личном и коллективном опыте людей [Гурова 2008: 235].

Вспоминая советское белье, люди много говорят о разнообразных оттенках чувств стыда и неловкости. Советское нижнее белье описывается как имевшее «убийственные цвета» и «ужасную конструкцию», как мешковатое, некрасивое и бедное; вспоминаются также разные предметы этого белья, которые стягивали, выпирали, топорщились [Гурова 2008: 233–236, Деготь 2000]. Кураторы выставки «Память тела», прошедшей в нескольких российских городах в 2000–2001 годы, Юлия Демиденко и Екатерина Деготь собрали целую подборку таких «историй стыда» [Деготь 2000]. К этим историям мы можем добавить многочисленные рассказы наших собственных информантов, которые вспоминают нижнее белье советского времени как нечто уродливое и постыдное.

Предметом, вызывающем наибольшее количество «историй стыда», стали разного рода теплые рейтузы, панталоны и подштанники. Многие женщины, чье детство и юность прошли в СССР, вспоминают о том, как вне дома тайком снимали теплые рейтузы, которые дома заставляла надевать мама или бабушка. Существовали разные способы избавления от постыдного предмета одежды. «Серые рейтузы жили в портфеле (надо еще выйти было пораньше, чтобы успеть их содрать)»²¹. Кто-то оставлял их в подъезде: «Рейтузы жили в подъезде. Снимала, выходя из квартиры и засовывала за батарею. Приходила — входила в подъезд, надевала, входила в квартиру и снимала»²².

²⁰ Ю. З., ж., 1958, Петербург.

²¹ А. М., ж., около 1970, Москва (сообщение на Facebook).

²² М. О., ж., 1970, Свердловск (сообщение на Facebook).

Одна наша собеседница описывает советские гамаши как вещь, способную убить любое сексуальное влечение, и сравнивает их с «поясом верности»:

В мое время — начало 80-х, снимали (тайком в подъезде — А. А., А. К.) уже не панталоны, а гамаши василькового цвета. Их полагалось подвязывать бельевой резинкой (в просторечии — резинка от трусов) и подворачивать сверху через эту резинку. Даже не знаю как еще объяснить тем, кто не пережил этого позорища лично. Это было вроде пояса верности — любой маньяк или простой харасер сразу и навсегда утратил бы потенцию узрев это плачевное зрелище, не говоря, что развязать такую резинку он бы нифига не смог²³.

Потребность избавиться от постыдного предмета была особенно настоятельной в тех случаях, когда девушке предстояло раздеться перед взглядом другого — например, на свидании. Одна мемуаристка вспоминает, что, приезжая к любовнику, она в подъезде снимала подштанники, чтобы облачиться в более привлекательное белье иностранного производства: «И вот я там прямо на лестничной площадке, перед тем как нажать звонок, переодевалась: снимала вязаные теплые подштанники и надевала красивые (как мне казалось) польские трусики, прямо через зимние сапоги» [Деготь 2000].

Но особенно острым ощущение стыда становилось в тех случаях, когда некрасивое белье могло оказаться под взглядом иностранца. Очень характерна в этом смысле история, которую наша собеседница услышала от своей крестной²⁴. Та однажды ехала в вагоне СВ из Москвы в Ленинград, и ее соседом по купе оказался привлекательный молодой человек из Югославии. Крестная влюбилась в югослава с первого взгляда, причем взаимно; однако, она отчаянно сопротивлялась физическому сближению по единственной причине — ей было стыдно, что иностранец увидит ее нижнее белье.

Все эти истории говорят об одном: советское белье часто воспринималось как нечто настолько постыдное, что из-за него женщины в прямом смысле боялись разоблачаться. Особенно это относилось к панталонам/рейтузам/трусам, которые фигурируют в большинстве записанных нами версий легенды о коварном французе.

ПОЧЕМУ ФРАНЦУЗ? МОДА, КРАСОТА И «ВООБРАЖАЕМЫЙ ПАРИЖ»

То, что в нашей легенде фигурирует именно француз (а не американец или, скажем, итальянец), тоже совершенно не случайно.

В позднесоветские годы отношение к вещам западного производства было совершенно особым. Так, например, жители крупных советских городов могли украшать свои квартиры пустыми пачками из-под сигарет Marlboro, пустыми бутылками из-под импортных напитков или этикетками с надписями на иностранных языках. Сколь бы странными ни казались эти действия сейчас, для советского человека они были наполнены смыслом, создавая вокруг него пространство «воображаемого Запада» — другой мир, притягательный и непохожий на мир советской повседневности [Юрчак 2014: 314–315]. И столицей этого «воображаемого Запада» несомненно был Париж. Свидетельство тому — многочисленные примеры позднесоветского городского фольклора, в котором «французское» или «Париж» представлены как нечто максимально контрастное по отношению к советской действительности.

²³ Сообщила Т. К., ж., 1973, Донецк.

²⁴ Рассказ М. А. про свою крестную, Н. Ч., 1935 г. р., Кисловодск.

Один из примеров такого фольклора — анекдот о том, как западная делегация летит в Москву, а советская — в Париж. Обе останавливаются в Будапеште. Западные туристы выходят в Будапеште, оглядываются вокруг и говорят: «О, это почти СССР!», а советские — «О, это почти Европа». Строго говоря, в этом анекдоте мог бы быть назван любой город, но назван именно Париж — чтобы усилить контраст с советским. Существовал также цикл анекдотов, в которых незадачливый советский турист неудачно посещает парижский бордель. В этих анекдотах именно в Париже советский человек сталкивался с вожденными прелестями Запада и при этом обнаруживал полное незнание необходимых поведенческих кодов. В повседневной речи отсылка к «Парижу» могла использоваться, когда надо было иронически описать «свою» неприглядную действительность, как, например, в поговорке «У нас как в Париже — только дома пониже да асфальт пожиже», популярной в 1970-е годы [Елистратов 2000: 316].

Представление о Париже как о каком-то невообразимо прекрасном и престижном месте появилось, конечно, не в позднесоветские годы, а гораздо раньше. Известная нам сегодня мифология Парижа как пространства престижного потребления, элегантности и зрелищности сложилась еще в XIX веке [Рокамора 2017]. Вспомним пример, знакомый со школьных уроков литературы: герой гоголевского «Ревизора» Хлестаков, желая поразить воображение своих провинциальных слушателей, хвастается, что ему суп в кастрюльке доставляют прямо из Парижа, «откроют крышку — пар, которому подобного нельзя отыскать в природе...». Привычка ассоциировать Францию с высокой модой, изящными вещами и хорошими манерами закрепились в языке. Как показывают исследования лингвистов, в русской языковой картине мира «типично французскими» качествами являются «утонченность, грациозность, изящество, изысканность» [Плунгян, Рахилина 1996: 345]. В таких устойчивых сочетаниях со словом «французский», описывающих человеческие качества, как, например, «французская галантность», слово «французская» является указанием на «эталонность» для этого качества.

При том что Париж был, как мы видим, эталоном, он мыслился как место абсолютно недостижимое, что нашло отражение в эвфемизме, с помощью которого в 1970-е годы оформлялась необходимость посетить туалет. Если надо было отлучиться по надобности, то представитель городской интеллигенции мог использовать кодовую фразу, представляющую собой «формулу невозможности» — «я пошел позвонить в Париж» [Мокиенко, Никитина 2007].

Об этих двух свойствах «воображаемого Парижа» — недостижимость и эталонность — говорит поговорка «увидеть Париж и умереть», популярная в советское время и малоизвестная сейчас. Она показывает, что Париж мыслился как самая заветная и большая мечта, за воплощение которой не жаль заплатить даже жизнью [Gilburd 2018: 2]. Эта идея пережила Советский Союз, потому что уже в 1990-е годы рассказывали анекдот:

Новый русский говорит жене: «Милая, ты же постоянно твердишь: "Увидеть Париж и умереть!" Вот билеты, а за базар придется ответить».

Но вернемся к нашей легенде. Если Франция мыслилась как центр «Воображаемого Запада» и «красивой заграничной жизни», то в глазах французов мир подштанников и гамаш, подвязанных «резинкой от трусов», должен был выглядеть максимально нелепо и жалко. В то же время любые предметы, получаемые «оттуда», имели огромную символическую ценность.

Эта ценность была такова, что реальное качество заграничных вещей, их физические свойства не имели для советских потребителей большого значения [Журавлев, Гронов 2013: 405, Твердюкова 2016].

Советские женщины стремились получить французские вещи, среди которых особенно ценились духи, кофточки и, конечно, нижнее белье. Кому-то его привозили из-за границы родственники и знакомые; также можно было, с риском для себя и с большими финансовыми потерями, купить его у фарцовщика. Разбираемая городская легенда есть переворачивание реальной практики: в фольклорном нарративе не советская женщина получает вожаемое заграничное белье, а французский экранный любовник выставляет напоказ жалкие советские трусы.

И роль «злодея» и насмешника совершенно не случайно выпала именно Иву Монтану.

Почему Ив Монтан? Отвергнутая любовь

В период оттепели СССР посетили несколько французских звезд. Но именно Ива Монтана легенда чаще всего обвиняет в организации выставки советского белья.

Песни Ива Монтана появились на советском радио в 1954–1955 годы и сразу же завоевали любовь советской публики:

Мы не встречались с такими текстами, с такими щемящими и вместе легкими мелодиями <...>. Все было до боли трогательно, мучительная ностальгия по вряд ли реальному Парижу томила сердце вместе с четким осознанием того, что никогда в Париж нормальный советский человек поехать не сможет. Монтаном заболели, записывали тексты, к преподавателям французского языка стояли очереди, и большинство из них, естественно, ничего не понимали в сверхмодных оборотах современного парижского арго [Герман 2006: 262].

Поэтому приезда Ива Монтана и Симоны Синьоре в 1956 году ждали с нетерпением. Этот визит подробно освещался советскими медиа, которые старались извлечь из него максимум пропагандистской пользы и с упоением говорили о «дружбе между французским и советскими народами». Госконцерт СССР издал книгу, посвященную Иву Монтану и его визиту в СССР [Гастроли 1957]. О нем даже был снят полнометражный документальный фильм «Поет Ив Монтан» (1957). Благодаря ему тысячи советских людей, не имевших возможности попасть на выступление знаменитого француза лично, могли увидеть, как он поет в набитых до отказа концертных залах, домах культуры и заводских цехах, везде встречаемый цветами, восторженными взглядами и аплодисментами. Яков Хелемский и Борис Мокроусов посвятили Иву Монтану песню «Когда поет далекий друг»:

Задумчивый голос Монтана
Звучит на короткой волне,
И ветки каштанов, парижских каштанов
В окно заглянули ко мне.

Когда поет далекий друг,
Теплей и радостней становится вокруг,
И сокращаются большие расстоянья,
Когда поет хороший друг.

Прием, оказанный французской звезде, был не просто теплым, а восторженным. Достать билеты на его выступления было очень сложно. С рук их перепродавали втридорога, что нашло отражение в словах «народной» версии песни «Когда поет далекий друг»: «Когда в Москве поет Монтан / Опустошается студенческий карман / И сокращаются расходы на питание / Когда в Москве поет Монтан»²⁵. Студенты провинциальных вузов, не имеющие никаких шансов услышать Монтана вживую, устраивали себе маленькие «псевдоконцерты» в домашних условиях — с помощью газетных вырезок с портретами певца и проигрывателя, исполняющего хит “*C’est si bon*” [Gilburd 2018: 80].

После визита Монтана по Москве и Ленинграду в списках начал распространяться примечательный текст — сатирическая поэма «Ив Монтан и другие», написанная сценаристом и сатириком Владимиром Поляковым. Поэма была посвящена приезду Монтана и Синьоре в СССР, и в ней высмеивался избыточный, на взгляд автора, восторг советской творческой интеллигенции перед французским певцом. Все советские персонажи поэмы норовят пообщаться с французским гостем и услужить ему. Нелепость этих попыток становится особенно очевидной в тот момент, когда советские писатели и артисты стремятся блеснуть перед французским гостем в вестиментарном отношении. Они надевают на встречу с французской четой свои самые лучшие наряды («мужчины в черном, элегантны / на женщинах — цветы и банты»), в то время как Ив и Симона являются в повседневной одежде. Поэма заканчивается следующими строками:

Монтан гремит на всю Европу,
Спасибо, что приехал он,
Но целовать за это в жопу,
Как говорится, миль пардон!²⁶

Конечно, Поляков писал сатиру и поэтому преувеличил восторги советской публики. Однако нарисованная им картина имела под собой реальные основания. Во-первых, о полных залах и бурных овациях мы знаем из других источников (в частности, из вышеупомянутого фильма). Даже мемуарист, в середине 1950-х годов «заболевший Монтаном», утверждает, что «вокруг его приезда была форменная истерика» [Герман 2006: 264]. А во-вторых, поэма передавалась в списках, то есть у нее были активные и заинтересованные читатели, которые находили картину, нарисованную Поляковым, правдоподобной и узнаваемой.

Итак, Ив Монтан был тем иностранцем, с которым у советской публики (при активной поддержке официальной пропаганды) случился своего рода воображаемый роман. Однако коллективная «влюбленность» имела оборотную сторону — страх перед возможным «предательством» со стороны объекта. Выставка советского белья, якобы устроенная Монтаном, воспринималась именно как предательство: тот, кого мы считали «далеким другом», посмеялся над нами, показав миру самые постыдные стороны нашей жизни.

Дружба Ива Монтана с Советским Союзом закончилась в 1968 году, когда страны Варшавского договора ввели в Чехословакию танки для подавления «Пражской весны». Это вызвало негативную реакцию многих европейских левых, которые после танков в Праге окончательно разочаровались

²⁵ В. А., м., 1946, Санкт-Петербург.

²⁶ <https://oldporuchik.livejournal.com/14963.html>

в советском проекте. В их числе оказался и нежно любимый советской публикой Ив Монтан.

С прекращением «романа» Монтана с СССР связано одно довольно редкое добавление к легенде о выставке белья, которое появилось, видимо, позже, чем сама легенда. Один наш информант, слышавший эту историю в начале 1970-х годов, полагает, что она была намеренно запущена в народ сотрудниками КГБ²⁷. По его мнению, распространяя эту историю, КГБ стремился отбить у советских людей охоту восхищаться Монтаном, который отказал в своей дружбе СССР и стал, таким образом, персоной нон грата. Эта теория выглядит по-своему логичной, ведь реакцией на легенду были, как мы помним, возмущение, гнев и обида на французского актера. Однако мы должны заметить, что идея «историю Х сочинил и запустил КГБ» прибавлялась к очень многим советским легендам, так что она сама стала одним из самых устойчивых советских сюжетов. Опровержением сюжета об авторстве КГБ может также служить тот факт, что несколько других наших информантов слышали эту историю в начале 1960-х годов.

Почему Ив Сен-Лоран? ДЕМОНСТРАЦИЯ УНИЗИТЕЛЬНЫХ КОНТРАСТОВ

Из набора французских персонажей, которых наша легенда обвиняет в устройстве выставки белья, еще один действительно побывал в СССР. Это Ив Сен-Лоран, приезжавший в СССР летом 1959 года на показ модного дома Dior в Москве.

Визит Сен-Лорана и дома Dior в Москву был организован довольно специфическим образом. Манекенщицы не только на показах, но и во время прогулок по городу должны были появляться в нарядах от Christian Dior, чтобы позировать американскому фотографу Говарду Сочареку, снимавшему серию «Диор в Москве» для журнала Life [Курганская 2015, 17 июля]. Этот рекламный ход вполне мог повлиять на формирование легенды о выставке белья.

По фотографиям Сочарека мы можем судить, насколько сильно французские манекенщицы, буквально сошедшие с подиума, выделялись на фоне буднично одетых советских женщин. Ситцевые платья и платки советских покупательниц ГУМа очевидным образом проигрывали платьям и шляпкам от Dior. Эта контрастная картина должна была произвести сильное впечатление на всех, кто ее наблюдал — такого рода уличная фотосессия для жителей советского города была событием абсолютно эксклюзивным. Поэтому, хотя москвичи вряд ли видели фотографии Сочарека в Life, многие наверняка слышали что-то об этом «явлении Диора народу» от знакомых. Очевидно, рассказы о нем не только сделали Иву Сен-Лорана одним из персонажей нашей легенды, но и стали для советских людей подтверждением их собственной «вестиментарной неполноценности» по отношению к западным людям вообще и к французам в частности. А именно это ощущение лежит в основе того специфического «советского стыда», благодаря которому появилась и стала столь популярной легенда о выставке белья.

²⁷ Н. Е., м., 1959, Санкт-Петербург.

Гордость, а не стыд: история о выставке белья с «позитивной» моралью

Согласно мемуарным свидетельствам, советское белье поражало иностранцев не только своим фасоном, но и внушительными размерами. Одна американка, изучавшая в СССР русский язык, так описывает свой поход за бюстгалтерами:

Жила [в Москве] уже долго, и пришлось мне пойти в ГУМ купить себе лифчик. Я первый раз увидела, как в СССР продаются бюстгалтеры, — лежат горами, вставленные один в другой, без всяких упаковок или рекламы, без манекенов, просто такое явление природы, причем огромных размеров. Продащица их снимает с полки и заворачивает в какую-то толстую бумагу, как хлеб или колбасу. Это все было так странно после Америки. А пока я смотрела, продащица смотрела на меня. И она со своим гигантским бюстом поглядела на меня так полусочувственно, полупрезрительно, покачала головой и говорит: ты, девушка, тут все равно ничего себе не подберешь. Иди-ка ты лучше в «Детский мир» [Деготь 2000].

Мощность советских тел стала предметом советских же шуток и анекдотов. Так, в конце 1960-х — начале 1970-х рассказывали анекдот о женщине, которая пришла покупать лифчик, назвала размер и услышала в ответ «рюкзак в отделе спорттоваров» или, в другой версии, «на танки чехлы не пьют»²⁸. Эта реальная или преувеличенная величина бюстов вызвала у покупателей советского белья противоречивые чувства. Кто-то относился к ней иронически, что закрепилось в шутовском именовании советского бюстгалтера «парашютом». Однако разница в размерах между воображаемым «их» бельем (представление о котором, видимо, складывалось благодаря зарубежному кино) и вполне реальным «нашим» могла порождать не самоиронию, а гордость. Эта гордость могла совершенно поменять «мораль» истории о выставке советского белья, якобы устроенной французским певцом в Париже.

Во всех версиях, о которых мы говорили выше, подчеркивалось презрительное или насмешливое отношение «французов» к советскому белью: «Говорят, парижане тогда изрядно повеселились» [Боженко 2019, 10 апреля]. Однако одна наша собеседница убеждена, что посетители этой выставки не смеялись над фасонами советских панталонов и лифчиков, а, напротив, восхитились мощностью советских женщин и позавидовали советским мужчинам, которые такими женщинами обладают²⁹.

Эта единственная известная нам «позитивная» версия легенды показывает две важных для нас вещи, одна из которых касается социально-психологических функций городской легенды, а другая — советских представлений о взгляде иностранца. Мы видим, во-первых, что сюжет, артикулирующий некоторые коллективные тревоги, может, благодаря воображению исполнителя, начать выполнять терапевтическую функцию и превратиться из средства выражения неприятных эмоций в лекарство от них. Во-вторых, позитивная версия легенды показывает, что советское воображение, касающееся взгляда иностранца, было «зажато» между эмоциями гордости и стыда: столкновение с этим взглядом должно с неизбежностью вызвать одно из этих чувств — или гордость, или стыд, но не может оставить равнодушными ни воображаемых зарубежных зрителей, ни советских людей.

²⁸ С. Б., ж., 1957, Москва.

²⁹ Н. М., ж., 1948, Екатеринбург.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ, ИЛИ ГОРДОСТЬ И ПРЕДУБЕЖДЕНИЕ СОВЕТСКИХ ЛЮДЕЙ

Городская легенда о коварном французе обязана своим появлением несколькими коллективно разделяемым эмоциям. Главная из них — это специфический советский «страх стыда». В легенде его объектом стало нижнее белье, которое воспринималось как нечто уродливое и потому не предназначенное для взгляда «другого». Этот «страх стыда» усиливался перед реальным или воображаемым взглядом иностранного наблюдателя. Несмотря на разнообразие попытки этот взгляд контролировать (то есть предъявлять ему только объекты, вызывающие гордость), существовала вероятность, что он выйдет из-под контроля и увидит нечто, вызывающее стыд — например, белье, которое совершенно точно не носят в «воображаемой Франции» из книг и кинолент. Легенда гипертрофирует этот страх: обладателем неподконтрольного и насмешливого взгляда в ней становится не просто какой-то случайный французский турист, но красавец, герой-любовник и всеобщий кумир, который демонстрирует в прекрасном «воображаемом Париже» жалкие советские трусы с начесом.

Но за всем этим стоит еще и эмоция иного свойства. Как советские люди ни стремились создать вокруг себя пространство «воображаемой Франции» (мы упоминали выше о домашних псевдоконцертах Ива Монтана, например), граница у этой «страны мечты» все равно существовала. Именно на нее и указывала наша городская легенда. Она говорила о том, что «воображаемая Франция» недостижима. Все наше, попадая туда, выглядит смешным, а французские киногерои, которыми мы восхищаемся на экране, оказываются «в реальности» снобами, не понимающими трудностей советской жизни. Вспомним негодование, которое у советских граждан вызывал рассказ о предполагаемом поступке Ива Монтана или Жерара Филиппа («как они могли! страна только после войны восстановилась»), и какие презрительные реплики и жесты приписывались персонажам легенды (брезгливое поднимание советских трусов двумя пальцами или сомнение в способности «размножаться»).

«Скрытый месседж» нашей городской легенды складывается из двух этих плохо проговариваемых страхов:

- (1) мы боимся, что взгляд иностранца увидит в нашей жизни нечто жалкое и будет над нами смеяться, а нам будет стыдно;
- (2) мы боимся, что столкновение «нашего» и «их» мира обернется нашим позором.

Однако мы должны понимать, что городская легенда не просто передает это «скрытое послание». Воспроизведение нарратива заставляет рассказчика и слушателей переживать эти эмоции стыда и — часто — негодования снова и снова. И соответственно, еще больше бояться взгляда иностранца, который — о, ужас! — один раз с нами такое уже проделал. Это эффект «положительной обратной связи». Возможно, именно в нем и кроется причина того, что легенда живет до сих пор. Во время работы над книгой «Опасные советские вещи» и над этой статьей мы часто замечали, что реальность описываемых в нашей легенде событий мало у кого вызывает сомнения до сих пор: журналисты и исследователи продолжают ссылаться на нее как на реальный факт. В современном мире — как и раньше — легенда не только отражает наши эмоции и представления, но и способствует их воспроизводству. Услышав от нескольких журналистов историю о выставке советского белья, поданную как исторический факт, современный россиянин может просто посмеяться над нелепыми советскими страхами, а может убедиться в том, что взгляд иностранца небезопасен.

Литература

- Архипова, А. С., Кирзюк, А. А. (2020). *Опасные советские вещи. Городские легенды и страхи в СССР*. М.: НЛО.
- Балашова, З. (2013, 1 августа). А Вам не стыдно? Однажды я перестала уважать кумира [письмо в редакцию]. *Советская Россия*. Режим доступа: <http://www.sovross.ru/articles/945/16010>
- Бартлетт, Д. (2011). *FashionEast: призрак, бродивший по Восточной Европе*. М.: НЛО.
- Боженко, Р. (2019, 10 апреля). Трусы счастья. Что показали на выставке советского женского белья? *Аргументы и факты*. Режим доступа: https://aif.ru/culture/freeway/trusy_schastya_chno_pokazali_na_vystavke_sovetskogo_zhenskogo_belya
- Гастроли в СССР: Ив Монтан* (1957). М., Л., Киев: Госконцерт СССР.
- Герман, М. (2006). *Passé composé. Сложное прошедшее*. СПб.: Печатный двор.
- Голубев, А. (2018). Западный наблюдатель и западный взгляд в эффективном менеджменте советской субъективности. В А. Пинский (Ред.). *После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985)*, 219–253. СПб.: Издательство Европейского университета.
- Горсач, Э. (2010). Выступление на международной сцене: советские туристы хрущевской эпохи на капиталистическом Западе. *Антропологический форум*, 2010(13), 359–388.
- Гурова, О. (2008). *Советское нижнее белье: между идеологией и повседневностью*. М.: НЛО.
- Деготь, Е. (2000). Память тела. Литературный проект для выставки «Память тела. Нижнее белье советской эпохи». Режим доступа: <http://old.guelman.ru/slava/degot/index.html>
- Деготь, Е., Демиденко, Ю. (2000). Память тела: нижнее белье советской эпохи. Каталог выставки. М.: Государственный музей истории Санкт-Петербурга.
- Елистратов, В. (2000). *Словарь русского арго (материалы 1980–1990 гг.)*. М.: Русские словари.
- Журавлев, С., Гронов, Ю. (2013). *Мода по плану. История моды и моделирования в СССР*. М.: ИРИ РАН.
- Захарова, Л. (2007). Советская мода 1950–1960-х годов: политика, экономика, повседневность. *Теория моды. Специальный номер: Мода и социализм: новый взгляд, 2007(3)*, 55–80.
- Кирзюк, А. (2018). Сюжет — это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 20–43.
- Курганская, Н. (2015, 17 июля). «Энциклопедия ГУМа»: Как в Москву 1959 года привезли Christian Dior. *The Village*. Режим доступа: <https://www.the-village.ru/village/weekend/books/218349-revzin-gum>
- Лебина, Н. (2015). *Мужчина и женщина: Тело, мода, культура. СССР — оттепель*. М.: НЛО.
- Лякин, В., Петров, П., Рогов, К., Чурсинов, Н. (1963). *Враг не достигнет цели*. Л.: Лениздат.
- Мельниченко, М. (2014). *Советский анекдот. Указатель сюжетов*. М.: НЛО.
- Мокиенко, В., Никитина, Т. (2007). *Большой словарь русских поговорок*. СПб.
- Орлов, И., Попов, А. (2016). *Руссо туристо: Советский выездной туризм. 1955–1991*. М.: ВШЭ.
- Орлов, И., Попов, А. (2018). *See USSR! Иностранные туристы и призрак потемкинских деревень*. М.: ВШЭ.
- Плунгян, В., Рахилина, Е. (1996). «С чисто русской аккуратностью»: к вопросу об отражении некоторых стереотипов в языке. *Московский лингвистический журнал*, 2, 340–351.
- Попов, А. (2018). Казус Кости Гуманкова: интерпретации представлений о «чести» и «достоинстве» в советском выездном туризме. *Новое литературное обозрение*, 151(3). Режим доступа: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/151/article/19753/
- Пострелова, Т. (1959). *Выставка сатирических плакатов ленинградских художников «Боевой карандаш»*. Каталог. Л.: Художник РСФСР.
- Рибейро, Э. (2012). *Мода и мораль*. М.: НЛО.

- Рокамора, А. (2017). *Одевая город: Париж, город, медиа*. М.: НЛЮ.
- Середа, С. (2018, 17 сентября). Французский шпион годами фотографировал СССР. КГБ фотографировал его. *Настоящее время*. Режим доступа: <https://www.currenttime.tv/a/29483909.html>
- Твердюкова, Е. (2016). «Лучшее из доступного»: качество потребительского импорта СССР из социалистических стран Центральной и Восточной Европы (1950–1980-е гг.). *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 19(1), 171–186.
- Холландер, П. (2001). *Политические пилигримы. Путешествия западных интеллектуалов по Советскому Союзу, Китаю и Кубе. 1928–1978*. СПб.: Лань.
- Хрипун, В. (2001). Некоторые проблемы организации иностранного туризма в Ленинграде в 1950–1960-е годы. *Вестник С.-Петербургского ун-та. Сер. 2 «История»*, 1, 149–157.
- Цыбов, С. И., Чистяков, Н. Ф. (1968). *Фронт тайной войны*. М.: Изд-во Министерства Обороны СССР.
- Юрчак, А. (2014). *Это было навсегда, пока не кончилось: Последнее советское поколение*. М.: НЛЮ.
- Dundes, A. (1971). On the psychology of legend. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 21–36. Berkeley, Los-Angeles: University of California Press.
- Gilburd, E. (2018). *To see Paris and die: The Soviet lives of Western culture*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kapferer, J.-N. (1987). *Rumeurs. Le plus vieux media du monde*. Paris: Editions du Seuil.
- Victor, J. S. (1993). *Satanic panic. The creation of a contemporary legend*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.

References

- Arkhipova, A., Kirziuk, A. (2020). *Dangerous Soviet things: Urban legends and fears in the USSR*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Balashova, Z. (2013, August 1). Are you not ashamed? One day, I stopped respecting the idol. *Sovetskaya Rossiya*. Retrieved from <http://www.sovross.ru/articles/945/16010> (In Russian).
- Bartlett, D. (2010). *FashionEast: The spectre that haunted socialism*. Cambridge, London: The MIT Press. (In Russian).
- Bozhenko, R. (2019, April 10). The underpants of happiness. What did they show at the exhibition of Soviet underwear? *Argumenty i fakty*. Retrieved from https://aif.ru/culture/freeway/trusy_schasty_cho_pokazali_na_vystavke_sovetskogo_zhenskogo_belya (In Russian).
- Cybov, S., Chistyakov, N. (1968). *The front lines of a secret war*. Moscow: Izdatelstvo Ministerstva Oborony SSSR. (In Russian).
- Degoť, E. (2000). *Memory of the body: A writing project project for the exhibition "Memory of the body. Underwear of the Soviet period"*. Retrieved from <http://old.guelman.ru/slava/degot/index.html> (In Russian).
- Degoť, E., Demidenko, Yu. (2000). *Memory of the body: Writing project for the exhibition "Memory of the body. Underwear of the Soviet period"*. Moscow: State Museum of the History of St. Petersburg. (In Russian).
- Dundes, A. (1971). On the psychology of legend. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 21–36. Berkeley, Los-Angeles: University of California Press.
- Elistratov, V. (2000). *Dictionary of Russian argot (1980–1990)*. Moscow: Russkie slovari. (In Russian).
- German, M. (2006). *Passé composé. Complicated past*. St. Petersburg: Pechatnyi dvor. (In Russian).
- Gilburd, E. (2018). *To see Paris and die: The Soviet lives of Western culture*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Golubev, A. (2018). Western observer and Western view in affective management of Soviet subjectivity. V A. Pinski (Ed.). *After Stalin: Late-Soviet subjectivity (1953–1985)*, 219–253. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta. (In Russian).

- Gorsuch, A. (2010). Performance on international stage: Soviet tourists in the capitalist West. *Antropologicheskii forum*, 2010(13), 359–388. (In Russian).
- Gurova, O. (2008). *Soviet underwear: Between ideology and everyday life*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Hollander, P. (2001). *Political pilgrims: Western intellectuals in search of the good society*. St. Petersburg: Lan'. (In Russian).
- Kapferer, J.-N. (1987). *Rumeurs. Le plus vieux media du monde*. Paris: Editions du Seuil. (In French).
- Khripun, V. (2001). Some issues of organization of foreign tourism in Leningrad in 1950–1960. *Bulletin of St. Petersburg State University*, 2, 149–157. (In Russian).
- Kirziuk, A. (2018). Is plot a symptom? How folklorists study urban legends. *Urban Folklore & Anthropology*, 1(1), 20–43. (In Russian).
- Kurganskaya, N. (2015, July 17). "Encyclopedia of GUM": How they brought Christian Dior to 1959 Moscow. *The Village*. Retrieved from <https://www.the-village.ru/village/weekend/books/218349-revzin-gum> (In Russian).
- Lebina, N. (2015). *Man and woman: Body, fashion and culture of the USSR in the Thaw Era*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Lyakin, V., Petrov, P., Rogov, K., Chursinov, N. (1963). *The enemy will not prevail*. Leningrad: Lenizdat. (In Russian).
- Melnichenko, M. (2014). *The Soviet joke. Index*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Mokienko V., Nikitina T. (2007). *Big dictionary of Russian proverbs*. St. Petersburg. (In Russian).
- Orlov, I., Popov, A. (2016). *Russo turisto: The Soviet outbound tourism. 1955–1991*. Moscow: Higher School of Economics. (In Russian).
- Orlov, I., Popov, A. (2018). *See the USSR! Foreign tourists and the ghost of Potemkin villages*. Moscow: Higher School of Economics. (In Russian).
- Plungyan, V., Rahilina, E. (1996). "With purely Russian accuracy": About reflection of some stereotypes in language. *Moskovskij lingvisticheskij zhurnal*, 2, 340–351. (In Russian).
- Popov, A. (2018). The case of Kostya Gumankov: The notions of "honor" and "dignity" in Soviet outbound tourism. *The New Literary Observer*, 151(3). Retrieved from https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/151/article/19753/ (In Russian).
- Postrelova, T. (1959). *The exhibition of satirical posters "The fighting pencil": The catalogue*. Leningrad: Hudozhnik RSFSR. (In Russian).
- Ribeiro, A. (2012). *Dress and morality*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Rocamora, A. (2017). *Fashioning the city: Paris, fashion and the media*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Sereda, S. (2018, September 17). A French spy took photos of the USSR. The KGB took photos of him. *Nastoyashchee vremya*. Retrieved from <https://www.currenttime.tv/a/29483909.html> (In Russian).
- Tours to the USSR: Yves Montand* (1957). Moscow, Leningrad, Kiev: State Concert of the USSR. (In Russian).
- Tverdyukova, E. (2016). The best of the available: Quality of imports from Eastern European countries. *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 19(1), 171–186. (In Russian).
- Victor, J. S. (1993). *Satanic panic. The creation of a contemporary legend*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Yurchak, A. (2014). *Everything was forever, until it was no more: The last Soviet generation*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Zaharova, L. (2007). Soviet fashion in the 1950s–1960s: Politics, economics and everyday life. *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body & Culture. Special Issue: Fashion and Socialism: A New Look*, 2007(3), 55–80.
- Zhuravlev, S., Gronov, Yu. (2013). *Planned fashion. History of Soviet fashion and modeling*. Moscow: Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences. (In Russian).

ТЕХНОФОБИЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ГОРОДЕ ЖИТЕЛЕЙ ЭКОПОСЕЛЕНИЙ ТУЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

ЕЛЕНА ЮРЬЕВНА КОРОВИНА ^[1]

✉ ALIEN_LK@LIST.RU

^[1] Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия

Для цитирования статьи:

Коровина, Е. Ю. (2020). Технофобия и представления о городе жителей экопоселений Тульской области. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 59–75. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-59-75.

В статье рассматривается комплекс представлений жителей экопоселений Тульской области о современных технологиях. Технофобия для исследуемой группы становится ключевым фактором формирования жизненных стратегий. До тех пор, пока нынешние экопоселенцы жили в городе, страх современных технологий провоцировал на телесном уровне появление культурно обусловленных недомоганий, которые также можно рассматривать как соматизированную тревогу. Телесное ощущение вреда от технологий и расценивание их как опасного явления стали ключевыми факторами в принятии решения о переезде из города в экопоселение. С точки зрения экопоселенцев, технически перегруженная городская среда не дает возможности контактировать с артефактами современных технологий в той мере, в какой это безопасно для человека.

Информанты стремятся избегать контакта с современными технологиями и особенно с гаджетами. Они боятся, что гаджеты могут повредить физическому и психическому здоровью, нравственному становлению детей, разрушить семьи и навредить окружающей природе.

Технофобия информантов сочетается с тем, что многие из них работают в сфере информационных технологий. Автор приходит к выводу, что множество современных технологических артефактов экопоселенцы воспринимают как знак-индекс города и негативных сторон жизни в нем. Прослеживается, как происходит смягчение негативного отношения к структурным модусам бытия, которые изначально отрицаются экопоселенцами при переезде, но затем воссоздаются как необходимость.

Ключевые слова: технофобия, экопоселения, информационные технологии, технологические артефакты, антиструктура, коммунитас

Выражаю глубокую признательность Ольге Борисовне Христофоровой за помощь в работе.

TECHNOPHOBIA AND PERCEPTIONS OF THE CITY SHARED BY THE SETTLERS OF AN ECOVILLAGE IN THE TULA REGION

Elena Yu. Korovina ^[1]

✉ ALIEN_LK@LIST.RU

^[1] INSTITUTE OF ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

KOROVINA, E. (2020). TECHNOPHOBIA AND PERCEPTIONS OF THE CITY SHARED BY THE SETTLERS OF AN ECOVILLAGE IN THE TULA REGION. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 59–75. (IN RUSSIAN). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-59-75.

This article explores the system of perceptions of modern technology shared by the settlers of an ecovillage in the Tula Region. Technophobia becomes a key factor in the formation of life strategies for the studied group. During the time when future eco settlers lived in the city, their fear of modern technologies provoked culturally conditioned physical ailments which could be considered a kind of somatized anxiety. The feeling of physical harm from technologies and the rational consideration of the latter as a harmful phenomenon became key factors in making the decision to move from the city to the ecovillage. From the viewpoint of the eco settlers, the technologically oversaturated urban environment does not allow them to limit contact with the artifacts of modern technologies to an extent considered healthy for a human being.

Informants strive to avoid contact with modern technologies and especially gadgets. They fear that gadgets might harm their physical and mental health and moral reasoning of their children, destroy their families and harm the environment.

The technophobia of the informants is combined with the fact that many of them work in the Information Technologies industry. The author concludes that the eco settlers consider many technological artifacts as an indexical sign of the city and the negatives aspects of living in it. The article traces the softening of negative attitudes towards the structural modes of being which are at first rejected by the eco settlers upon moving to an ecovillage but then are necessarily recreated.

Keywords: technophobia, ecovillages, information technologies, technological artifacts, antistructure, communitas

ВВЕДЕНИЕ

Повсеместно мы слышим о нарастающих экологических проблемах. Реакцией на это становится рост числа и численности инвайронменталистских¹ движений, одно из которых — экопоселенческое движение. Экопоселение — это поселение группы людей, единомышленников, уехавших из города ради создания и поддержания экологически чистого пространства для жизни. Главная цель экопоселенцев — это гармоничное сосуществование друг с другом и с природой, что, с разной частотой, включает в себя вегетарианство, антиконсьюмеризм, потребление

¹ «Инвайронментализм (от англ. environment — окружающая обстановка, среда) — 1. Общекультурная и мировоззренческая ориентация, в центре внимания которой находится взаимодействие общества и соц. образований со средой обитания. 2. Соц. движение за качество среды обитания, видящее назначение соц. системы в том, чтобы обеспечивать оптимальное функционирование экосистемы и предотвращать нарушения экологических процессов» [Энциклопедия 2019].

только органических продуктов, ответственное потребление природных ресурсов, стремление к экономической автономии и к самообеспечению.

В экопоселенческом движении в России отдельно выделяется направление, идеология которого строится вокруг серии книг Владимира Мегре «Звенящие кедры России». Это движение называет себя «анастасиевцы» или «анастасийцы» по имени главной героини этих книг — Анастасии, мифической отшельницы, жизнь которой должна стать примером для ее последователей. Она имеет сверхспособности — не мерзнуть, не нуждаться в пище, никогда не болеть и тому подобное. С точки зрения анастасийцев, все люди могли бы обладать такими способностями от рождения, но только Анастасия смогла их сохранить, потому что не испытывала на себе губительного воздействия технократической цивилизации. Также в этих книгах говорится о том, что каждая семья должна строить свое «родовое поместье» — это как минимум гектар земли, где создается «пространство любви» для того, чтобы воспитывать детей и жить в равенстве с природой, не возвышаясь над ней. Через такую жизнь человек творчески самореализуется.

И. А. Селезнева и А. Г. Селезнев, исследуя экопоселения Омской области, предлагают делить их на два типа. Первый — это те, которые основаны на возрождении или изобретении славянской языческой культуры (эмное название «славяно-ведической»); жителей второго типа экопоселений объединяет между собой их приверженность идеям движения «Звенящие кедры России» [Селезнев, Селезнева 2016]. Исследователи из группы ЦИР-КОН тоже делят экопоселения на две большие категории — «собственно экопоселения» и родовые поместья. Эти авторы относят родовые поместья к идейным общинам, в то время как «собственно экопоселения» противопоставляются такой форме самоорганизации людей [Задорин и др. 2012: 4]. Существуют и другие типы классификаций, однако мы, будучи в поле, не смогли присвоить тем экопоселениям, которые мы исследовали, какие-либо типы, и такой задачи перед нами не стояло. В тех поселениях, в которых мы проводили исследования, все опрошенные нами жители говорили, что даже для принятия в сообщество не принципиально придерживаться идеологии какого-либо одного движения.

Большая часть материалов, на которых основывается статья, была собрана методом включенного наблюдения и серии глубинных интервью во время летней полевой практики с 11 по 29 июня 2018 года. Во время полевой работы я и наша исследовательская группа проживали в здании школы в экопоселении «Ясная слобода». Эта школа также является зданием для общественных мероприятий «Ясной слободы», которые мы могли наблюдать непосредственно. Немалая часть материала была собрана в процессе помощи экопоселенцам по хозяйству, это дало возможность включенно наблюдать их хозяйственную деятельность. Также мы посетили близлежащие экопоселения «Велесово», «Живая картина», «Красивая сказка», расположенный рядом туристический экопарк «Ясно поле». В «Ясной слободе» есть школа для детей, базирующаяся на методах вальдорфской педагогики, которая является частью учения «антропософия». Это мистически-религиозное учение, основанное в начале XX века Рудольфом Штайнером и состоящее из элементов христианской мистики, кабалистики, пифагорейства и немецкой натурфилософии, направленное на духовное развитие и познание скрытых возможностей человеческого разума. Соответственно, часть жителей «Ясной слободы» относится серьезно к антропософскому учению и старается максимально претворить его идеи в жизнь, во всех аспектах. Другая часть жителей ценит в этом учении

только вальдорфскую педагогику, его религиозно-мистические составляющие их мало интересуют. Некоторые из экопоселенцев воцерковлены в Православную церковь. Наконец, встречаются и люди, вовсе не интересующиеся никакими формализованными видами религии или мистики. Для них ценность жизни в экопоселении заключается в возможности больше времени проводить на природе, в более спокойном ритме и более близких отношениях с немногочисленными соседями, и именно «Ясная слобода» дает им такие возможности одновременно с получением их детьми официального среднего образования. При этом если спросить у жителей этого экопоселения про другие учения в рамках Нью-Эйдж, почти всегда они признают за ними некоторую долю истинности. Отношение к мифу об Анастасии также неоднозначно, никто из опрошенных информантов не отрицал прямо идей анастасийства.

В других посещенных нами экопоселениях информанты чаще говорили о себе, что придерживаются анастасийских взглядов, но и с антропософией все они были знакомы и не отрицали ее, так же признавали за ней возможность истинности, как и за многими другими религиозными течениями.

Экопоселениям во всем мире свойственна такая религиозно-идеологическая эклектичность [Андреева 2017: 92].

В процессе полевого исследования мы обнаружили, что вне зависимости от религиозной принадлежности жителей исследуемых нами поселений всем им свойственен технопессимизм, или технофобия², то есть страх перед техникой и развитием технологий. Стремясь избежать давления городской тотальности технологий, участники экопоселенческого движения решают покинуть большие города и переселиться в сельскую местность. Каковы бы ни были идеологические основания для объединения в новое сообщество, все информанты переезжали ради того, чтобы жить в менее структурированном пространстве природы и социума. На основании этого наблюдения анализ технофобии и антиурбанистских настроений среди экопоселенцев кажется наиболее целесообразным через концепцию «коммунитас», или «антиструктуры», Виктора Тернера. Стремление к «антиструктуре» красной нитью проходит через дискурсы всех типов поселений.

КРАТКАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Являются ли технопессимистские настроения современных экопоселенцев специфическим ответом на сегодняшнее развитие техники? Если рассмотреть этот вопрос в исторической перспективе, то становится понятно, что нет. Такие настроения возникли достаточно давно. Уже в XVIII веке руссоисты призывали жить в гармонии с природой и критиковали достижения цивилизации, в начале XIX века луддиты устраивали погромы и ломали производственные машины, боясь, что те отнимут у них работу и средства к существованию.

Технофобия является одним из видов моральной паники. Существуют различные подходы к пониманию возникновения моральных паник. Первый подход был предложен Стэнли Козном. Согласно его работам, моральная паника распространяется в обществе целенаправленно, конструируется заинтересованными в ней социальными агентами, например, различными

² Этот термин не имеет отношения к фобиям в понимании психологии. Под технофобиями в социогуманитарном знании понимается негативное отношение к технике, сведение всех социальных проблем к единственной причине — развитию техники.

видами элит [Архипова и др. 2018: 12, Мартинович 2016: 146]. Согласно второму подходу, моральная паника возникает как самостоятельная спонтанная реакция людей на социальный стресс, так называемая *grassroots model* [Goode, Ben-Yehuda 1994]. Именно таким образом, спонтанно и неорганизованно, на фоне большого социального стресса в России возникло экопоселенческое движение в конце 80-х — начале 90-х годов XX века [Задорин и др. 2014: 68].

Примеры таких форм самоорганизации людей встречались и раньше. Согласно внутреннему определению «Глобальной сети экопоселений» современные экологические поселения — это «идейные или традиционные общины, использующие практики местного участия для того, чтобы целостно интегрировать экологические, экономические, социальные и культурные аспекты устойчивого развития в целях восстановления социальной и природной среды» [Задорин и др. 2014: 65]. Общинные формы самоорганизации людей в отечественной истории возникали не раз. Больше всего общих черт у современного экопоселенческого движения и коммунитарного движения, возникшего в конце XIX века, также на фоне социального стресса и больших перемен. Сами участники экопоселенческого движения не вписывают свою инициативу в общий контекст отечественной истории, однако это не уменьшает сходств с их предшественниками.

Коммунитарное движение начало создаваться в России в последней четверти XIX века. Фоном для его оформления послужили приход капитализма и новых форм массового производства в Россию. Городская интеллигенция с самого начала индустриализации призывала, под разными лозунгами, к оставлению города и переезду на землю, на природу. Первая мировая война и социальные катаклизмы Революции всколыхнули в общественном сознании настроения антииндивидуализма и антикапитализма, а в связке с ними и настроения антиурбанизма и технопессимизма. Демонизация технологий, еще не полностью вошедших в повседневность обывателей, стала реакцией на миллениаристские предчувствия, царящие в обществе. Не только среди строителей коммун, но повсеместно среди городских жителей образы техники становились воплощением зла. Рядовой московский житель в 1917 году так говорил о новых технологиях в своем дневнике:

Я и раньше косился на засилие электричества, а теперь глубоко убежден, что оно не от Бога, а от дьявола. Все нервы, все извращения, все жульничество, все безверие, вся жестокосердность, вся безнравственность и вырождение людей — от этих проклятых звонков, хрипов, катастроф, миганий, смрада, гудков и чудес! [Аксенов 2019: 38]

А для участников коммунитарного движения, как и для современного экопоселенческого движения, страх перед современными технологиями явился ключевым фактором в изменении жизненной стратегии.

Идеология экопоселений

Перечисленные движения объединяет идеология «опрощения», которая характеризуется антиурбанизмом и технопессимизмом. Еще подобные сообщества относят к традиции примитивизма, для которой характерно противопоставление «естественного» и «искусственного», возведение «естественного» в идеал и приписывание опасных свойств всему «искусственному». В идеологиях таких движений термин «природа» отождествляется с добром [Ожиганова 2015: 264].

Выясняя, какие мотивы побудили наших информантов к переезду в сельскую местность, мы обнаружили, что особенное значение при принятии решения для экопоселенцев сыграл фактор взаимоотношений человека и городской среды, а точнее, человека и городской тотальности технологий.

Технологии и природа — это главная бинарная оппозиция, присутствующая в дискурсе экопоселенцев. С их точки зрения, тотальность технологий в современном мире наступает на природу, подчиняет ее. В том числе ту природу, которая есть в человеке. С точки зрения экопоселенцев, человек в целом больше природен, чем «культурен», хотя и культура является продолжением природы. Экопоселенцы воспринимают себя, людей и природу (растения, животных, живую природу в целом) на равных.

Для экопоселенцев существуют два идеальных полюса — природа и технологии. Разделив мир строго надвое, они вынуждены бежать от полюса чистого зла, отнимающего у них энергию, здоровье, счастье, к противоположному полюсу. Но поскольку разделение это умозрительное, идеальное, а реальность всегда состоит из гибридов³, то они не только не достигают полюса счастья и здоровья, но и вынуждены испытывать неудовлетворение от неполноты воплощения этой идеи. Например, одна информантка нам рассказывала, что первое время после переезда в экопоселение они с семьей пытались полностью отказаться от использования электричества и любой техники. У них не было холодильника и долгое время им было это удобно — приготовленную пищу ели сразу, остальное хранили в холодное время года на улице, а летом в яме, вырытой в земле, где было прохладнее. Но когда началась сильная жара, температура в этой яме тоже поднялась, и еда начала портиться. Информантка с сожалением говорила нам о том, что им все-таки пришлось купить маленький холодильник, для самого необходимого:

Есть такой прекрасный фильм — «Прекрасная зеленая» — который у нас тут все любят. И вот тут мы и хотели, даже без стиральных машинок, без холодильников, ну то есть попробовать зажить, так сказать... Ну мы попробовали пожить... когда было очень жарко, мы все-таки купили холодильник, маленький, подержанный, чтоб это был не вклад в технологии, а такое, ну, чуть-чуть попользоваться⁴.

В представлении наших информантов человек здоров и счастлив в «естественном» состоянии; от природы человеку дается возможность быть здоровым и счастливым, современные же технологии отнимают у него здоровье, счастье и свободу.

Яркая дихотомия в дискурсе экопоселенцев заключается в противопоставлении «технического» и «природного», а не «природного» и «культурного», как можно было бы ожидать, отталкиваясь от того, что такое противопоставление более традиционно и естественно для западной современной культуры [Дескола 2012]. Категория «культура» тоже присутствует в дискурсе, но ее положение нельзя назвать однозначным. Некоторые информанты противопоставляли «культуру» «цивилизации». «Культура» в их понимании — это то, что естественно для человека, а «цивилизация» — это уже гипертрофированная хищническая сила, ведущая к гибели живого.

³ Говоря о гибридах, я имею в виду понимание Бруно Латура. В своем эссе он говорит о том, что объекты реальности всегда имеют смешанную природу, содержат в себе аспекты как природы, так и культуры, и ни один объект реальности не может быть воплощением только одного идеального полюса [Латур 2006].

⁴ Ж., экопоселение «Ясная слобода», 39 лет. Из Москвы. В прошлом фотограф, сейчас вальдорфский педагог.

Друг мой <...> все бросил и уехал. Потому что цивилизация ведет в тупик. Понимаете? Раньше же народ жил в культуре, была культура. А сейчас цивилизация. А цивилизация разрушает все. И, получается, сейчас идет деградация, хотя нам говорят, что это мы продвигаемся куда-то. Но вы же сами видите даже, какие законы издаются в Думе, что ни закон, так народу все хуже, хуже и хуже⁵.

Таким образом, можно сделать вывод, что, с точки зрения экопоселенцев, любая разрушительность — это неприродно. Техника разрушительна, она находится на противоположном полюсе от природы. Природа в представлении экопоселенцев — источник жизни. Что «живое», то одновременно и «природное». Техника в их представлении — это нечто мертвое. Например, они говорят, что гаджеты излучают «мертвую энергетику».

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В БЫТУ

Мы спрашивали поселенцев об их отношении к строительным, энергетическим, аграрным и информационно-коммуникационным технологиям (далее — ИКТ). Особенно проблематичными для наших информантов являются ИКТ, о них они говорят чаще, видят в них больше негативных факторов, чем в других современных технологиях. Это множество, называемое информантами «современные технологии», включает в себя не все технологии, появившиеся недавно. В русском языке оба эти качества выражаются одним словом, но в английском есть два слова, которые точно определяют эту разницу — «contemporary» и «modern». Если словом «contemporary» обозначается то, что существует параллельно в одном и том же промежутке времени, то под «modern» подразумевается качественное отличие характеризуемого объекта от того, что было раньше. Проблематичны для экопоселенцев отношения именно с modern технологиями, при том, что среди contemporary есть технологии, полезные для человека и природы. Под «современными технологиями» подразумевается то, что сделано из синтетических материалов, что причиняет вред природе и человеку, его телу, нравственности и социальности, то, что в целом неэкологично.

Все экопоселенцы считают, что современные технологии в той или иной степени отрицательно влияют на здоровье. Они объясняют этот вред по-разному, в зависимости от своих религиозных или научных воззрений. Но есть общие черты в описании самого вреда, причиняемого человеческому здоровью.

Самый популярный эпитет, который применяют экопоселенцы для описания вреда современных технологий — это «фон». Информанты считают, что бетон, который используется в большинстве городских построек, неэкологичен, он излучает радиацию, то есть «фонит». В городе невозможно спрятаться от «фона», потому что все панельные дома состоят из этого материала и, следовательно, имеют вредное излучение. О современных материалах тепло- и гидроизоляции (пеноплекс, пенофол, гидроизоляционные пленки и т. д.), широко распространенных в строительстве и позволяющих уменьшить стоимость готовой постройки и обеспечить ее долговечность и надежность, экопоселенцы также отзываются негативно, потому что из-за этих материалов дом «не дышит». Это выражение можно понимать и метафорически, и буквально — при использовании таких материалов необходимо дополнительно проектировать системы вентиляции,

⁵ М., экопоселение «Велесово», около 65 лет. Из Москвы. В прошлом технолог швейного производства, занимался бизнесом, сейчас пенсионер.

иначе из-за неправильной циркуляции воздуха в доме поселятся грибок, плесень, будет скапливаться конденсат и т. д. Информанты говорили нам также, что эти материалы не стоит использовать в строительстве потому, что они выделяют вредные вещества — токсичные продукты распада, которые образуются в процессе разложения этих материалов и в процессе их взаимодействия с воздушной средой и с влагой. Иногда для описания этого явления респонденты тоже использовали слова «фонят», «излучают». К теме дыхания так же можно отнести высказывание одной информантки о том, что в городе люди опутаны проводами, как в коконе, и поэтому не могут дышать.

Иногда экопоселенцы используют современные технологии, когда это неизбежно, например, для работы или для утепления дома, многие носят современную одежду с примесью синтетических волокон. В таких случаях, когда использование этих технологий удобно и необходимо, информанты перестают их связывать с опасностью. Они могут оставаться все еще нечистыми, но нравственные характеристики пользователя очищают эти технологии.

Вот даже как в книгах Анастасии пишется, она же там в летаргический сон на зиму она засыпала «...» Зимой она спит как бы, в берлоге, да. Ну, я говорю, вот так общаемся, кто с нашего поселения: «Ну не до такой степени, мы же выросли как бы в цивилизации, зачем мы будем уходить, тогда надо и лапти одевать, правильно? Как раньше ходили. Если есть какие-то возможности, быта такого не будет. Почему его нужно не использовать?» Я считаю, что можно, это нормально, да. Единственное что, самое главное, чтобы вот здесь [информант показывает пальцем на лоб] чистые мысли были. Вот это, вот самое главное, что дала Ан..., вот эти книги дают людям. Чтобы люди были, ну, духовно продвинутые, не зомбированные, почище, и помогали друг другу, и очищали. И пища чтоб была у них чистая, не убойная⁶.

Пища «НЕ УБОЙНАЯ»

Продукты, выращенные или произведенные с применением современных технологий, тоже считаются вредными для здоровья, не приносящими пользы, вызывающими ожирение и зависимости. Особенно важно, чтобы животноводческая продукция была произведена экологично, то есть без применения современных животноводческих технологий. Экопоселенцы считают, что если животные выращены на больших производствах, то их мясо вредно, содержит, как они выражаются, вредные гормоны, которые будут влиять отрицательно на здоровье в целом, на репродуктивное здоровье, на психическое здоровье — такие продукты будут вызывать агрессию, депрессию, злобу и т. д. Продукция становится вредной потому, что животные живут в стесненных условиях, не могут двигаться так, как для них естественно, а потому и не могут развиваться, испытывают постоянные лишения, стрессы, деформации. Экопоселенцы считают, что животным на ферме живется плохо, в частности, их пугает техническое оснащение ферм, например, для коров дойка аппаратом — это больший стресс, чем ручная дойка, в которой присутствует еще и непосредственное общение животного с человеком.

⁶ М., экопоселение «Велесово», около 65 лет. Из Москвы. В прошлом технолог швейного производства, занимался бизнесом, сейчас пенсионер.

Это похоже на страх перед дегуманизацией производства, но какой термин применить к исчезновению личности животного? «Деинтенционализация»? В любом случае, восприятие живого существа как функции от его продукции считается экопоселенцами неприемлемым. Они выступают за целостную ценность живых существ, в том числе и животных. Весь негативный опыт, который был приобретен животными за свою жизнь на ферме, при употреблении такой продукции в пищу передается человеку. К тому же, на больших производствах применяются животноводческие биотехнологии — животным вкалываются различные гормоны, стимуляторы роста, прививки, что опять-таки, с точки зрения экопоселенцев, причиняет вред здоровью животных и, соответственно, человека, который будет потом их есть.

Поселенцы предпочитают покупать мясо у местных знакомых им лично фермеров. При этом они доверяют последним, не спрашивают у них документов о прививках. Одна информантка сказала, что в мясе с фермы не может быть ничего опасного, ведь там животные живут в естественных условиях. Возможность случайных тяжелых заражений через мясо животных, не прошедших вакцинацию, не беспокоит экопоселенцев, этой темы в их дискурсе нет. Некоторые экопоселенцы держат кур, цыплят, коз. Кур и цыплят они не вакцинируют. Информантка, держащая козу, всячески откладывала ее прививку. Она не хотела этого делать, с ее точки зрения прививки — это вредно. Возможности заражения от невакцинированного животного она не придавала значения. Но все же эта информантка соглашалась с необходимостью сделать одну обязательную прививку, потому что от животного, не прошедшего вакцинацию, в дальнейшем нельзя будет продать потомство. Козу она завела ради того, чтобы получать от нее молоко, но не мясо. Она много разговаривает с этой козой, пускает ее в дом, когда холодно или когда идут сильные дожди (не на крыльцо, а в сам дом, где живут люди). В молоке от этой козы, согласно интервью, содержится «прана», или «первое дыхание», которое очень полезно для здоровья. Вообще, в продуктах, выращенных, с точки зрения информанта, естественным образом, содержится это полезное для человека «первое дыхание», например, оно есть в овощах и зелени, сорванных недавно с грядки⁷. Так же считают и другие экопоселенцы, но объясняют это разными способами. В целом все согласны в том, что выращенное самостоятельно и без применения современных агрохимических или биоинженерных технологий полезно, а то, что произведено с их применением — вредно.

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ЗАВИСИМОСТЬ ОТ ТЕХНИКИ

Довольно часто экопоселенцы говорят о том, что ИКТ вызывают психические зависимости. Особенно склонны, с их точки зрения, к зависимостям дети и подростки. Одна информантка нам рассказывала, как ее отец очень хотел побаловать ее сыновей после того, как она развелась с мужем, и наполнил их квартиру всевозможными гаджетами⁸. Сыновья тогда учились в средней школе. После того, как дома подключили интернет, дети начали допоздна засиживаться за компьютером, смотрели по ночам фильмы, начали пропускать школу. Информантка считала, что это вредит детям, но не могла на них повлиять педагогически. С ее точки зрения, у ее сыновей

⁷ Ж., экопоселение «Ясная слобода», 29 лет. Из Уфы. По образованию педагог раннего развития.

⁸ Гаджет — небольшое информационно-коммуникационное устройство, например, планшет.

развилась зависимость: они не могли и не хотели ограничивать свое время-препровождение за компьютером. В итоге она бросила попытки их спасти от этой зависимости и уехала из их дома в городе в экопоселение, оставив старших детей вместе с бабушкой. Сейчас ее сыновья учатся на факультете информатики в МГТУ им. Баумана.

Когда-то я развелась с мужем, старшие дети были в конце начальной школы <...> И мой папа стал очень активно помогать. И он так активно помогал, что он нас завалил, нашу маленькую квартиру, <...> телевизорами, компьютерами, там, программами, играми. Ну то есть сделал все, ну как мог старался. <...> В итоге папа мой все подключил, спас нашу семью, украсил жизнь [смеется], и они уже не смогли отключиться никак. <...> Всю ночь фильмы, в школу не встают⁹.

Те функции, которые выполняют информационно-коммуникационные технологии, например, позволяют быстро посчитать что-нибудь или легко найти нужную информацию, не позволяют детям научиться выполнять эти операции самостоятельно. Поэтому эти технологии «дебилизируют» (этот термин применил информант)¹⁰. Они отнимают у детей возможность научиться выполнять эти простейшие логические операции, а потому отнимают и способность к их выполнению. Говоря об этом, информанты не раз ссылались на работы популярного психолога Андрея Курпатова и на придуманный им термин «цифровой дебилизм». Иногда он называет это же явление «информационная псевдодебильность». Когда экопоселенцы спрашивали меня, чем я занимаюсь, я ответила им, что меня интересует, как влияют технологии на людей. Один из поселенцев меня спросил: «А известен ли вам термин цифровой псевдодебилизм?»¹¹. Я сказала, что нет, не слышала о таком, и тогда он дал мне почитать книгу Андрея Курпатова «Красная таблетка», где этот популярный психолог подробно описывает, что он подразумевает под «цифровым дебилизмом». В его концепции это состояние, когда человек проявляет признаки клинической дебильности, то есть у него ухудшаются память, внимание, появляются нарушения социализации и психологические зависимости, и все это потому, что человек использует много гаджетов и не в силах осмыслить все информационные потоки, идущие к нему [Курпатов 2018].

Взрослым людям использование гаджетов тоже может причинить вред, вызывая у них зависимость:

С одной стороны, это полезная вещь, но с другой стороны, есть тонкое место, где технологии перестают быть инструментом, и сложно понять, где находится эта грань <...> Знаете, бывают такие дни, когда я могу десять серий не выключать. И я уже понимаю, что он меня (сайт youtube.com и сериалы на нем — Е. К.) делает... Иные дни я могу с этим бороться, а иные — не могу... Я понимаю, как, собственно, возникает зависимость¹².

Объясняя возникновение зависимостей от гаджетов через антропософские взгляды, информанты говорят о том, что в моменты, когда человек не может сам выключить компьютер, перестать смотреть сериал, к нему подключаются сущности из других технократических цивилизаций и поедают его душу. Именно из-за этого человек чувствует себя плохо после того, как долго проводит время за просмотром сериалов.

⁹ Ж., экопоселение «Ясная слобода», 39 лет. Из Москвы. В прошлом фотограф, сейчас вальдорфский педагог.

¹⁰ М., экопоселение «Ясная слобода», 33 года. Из Уфы. По образованию инженер информационных систем.

¹¹ Он же.

¹² Ж., экопоселение «Ясная слобода», 50 лет. Из Москвы. Вальдорфский педагог.

Вот, дело в том, что, когда мы таким образом теряем себя (ну есть такие воззрения, да), что к нам в этот момент могут подключаться разные другие технократические цивилизации. То есть это не сам сериал, не сам компьютер <...> Они, допустим, в этот момент подключаются. Они великие антропологи. У них нет этой души, нет того, что есть у нас, и они хотят это познать. И он в этот момент подключается, и, ну как бы, кушает вот этого землянина, то есть что у него есть. Я часто после таких запоев чувствую опустошенность, как будто я вот всю себя куда-то, ну, куда-то сдала, куда-то отдала¹³.

С точки зрения тех, кто придерживается антропософских взглядов, в человеческом существе есть ариманические силы, и есть люциферические. Они противостоят друг другу и борются в человеке. Ариманические силы — это рациональное и логическое, а люциферические силы отвечают за чувственность. Они должны находиться в равновесии между собой. Вред технологичные сторонники антропософии объясняют гипертрофией ариманических сил, нарушением этого равновесия.

Он все включает, выключает, у него все четко, все ровно. Человечное — оно же такое — ну сейчас хочу, сейчас не хочу, сейчас буду, сейчас не буду. <...> Это ариман, и все вот это — это его. Это один полюс. А другой полюс — это люцифер, который говорит «ой, значит, смотри, как хорошо, растеклись, вот все, ну как-нибудь это будет, не надо никаких целей, все, расслабились». А нормальный человек — он посередине¹⁴.

ТЕЛОСНОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ ВРЕДА ОТ ТЕХНОЛОГИЙ

Все опрошенные нами экопоселенцы говорили о том, что после переезда в сельскую местность они совсем перестали болеть, начали себя хорошо чувствовать. Качество их жизни повысилось. Улучшение самочувствия они связывают с тем, что их перестала окружать технически перегруженная городская среда, и они могут трудиться в той мере, в какой считают это естественным для человека.

Почему мы все-таки решили уйти из города? Потому что в принципе жить в городе, вот по всем, по всем показателям очень тяжело. Там нужно обязательно работать, или, если, допустим, мы пенсионеры, если не работаешь, то дряхнешь. Это первая причина. Вторая: отовсюду фонит, везде электричество, везде газы вот эти, выхлопные, и там всякие-всякие воздействия на человека, вот эти все вышки, и я вот, например, себя в городе очень плохо чувствую. Мы съездим в город, я скорее, скорее, скорее обратно сюда. Пусть тесно, пусть здесь как-то и тяжело, но скорее-скорее сюда¹⁵.

Экопоселенцы, придерживающиеся анастасийских взглядов, говорят еще о том, что здоровье — это естественное состояние человека. Анастасия, главный персонаж анастасийской мифологии, никогда не болела, потому что была близка к природе. Человек тоже, если приблизится к природе, то станет здоров. Деревья вокруг, солнце, небо — все это дает здоровье, отдает энергию.

Различные артефакты современных технологий, наоборот, отнимают жизнь, забирают энергию или излучают «мертвую энергетику». Про этот круговорот энергии говорили информанты, придерживающиеся не только анастасийских взглядов, так выражались все.

¹³ Она же.

¹⁴ Она же.

¹⁵ Ж., экопоселение «Велесово», около 60 лет. Из Москвы. Пенсионерка.

Раньше люди жили ближе с природой и черпали силы от этого образа жизни. То есть сейчас, просто живя в городе, я это и по себе чувствую, и по окружающим, что люди слишком отходят от природы, сложнее становится. <...> Ну, получается, больше живут в искусственной среде, в антропогенной атмосфере, чем в естественной. [А искусственная среда не дает таких сил, как природа?] Ну, разумеется. Тут для меня это очевидно. Человек — это часть природы, так же как и любое другое живое существо, он живет во взаимодействии с природой. И чем ближе он к естественным условиям, тем лучше он себя чувствует, тем дольше он будет жить, тем он будет счастливее. А чем дальше он от природы, чем меньше его связь с землей, с растениями, с этими элементами, с первоосновой, тем, на мой взгляд, он будет жить в иллюзии, и ценности у него могут быть не совсем, как бы, правильными. Ну и к тому в городской среде на людей воздействуют разные факторы неблагоприятные, начиная от технических, заканчивая информационными, сейчас особенно. Поэтому часто люди просто преследуют не совсем свои цели, не то, что им хочется, а то, что им говорят, что нужно делать. И там много сил уходит на борьбу с этими факторами. По крайней мере, у нас вот много сил уходит в городе для того, чтобы просто защититься от воздействия среды¹⁶.

Информанты говорили, что в городе люди болеют именно от воздействия технологических артефактов, которые повсеместно «фонят». Они тоже, когда жили в городе, постоянно болели.

Контакт с современными технологиями для экопоселенцев часто сопряжен со множеством неприятных телесных ощущений, которые нельзя отнести к проявлению некой болезни. Сами информанты тоже не относят эти ощущения к каким-то болезням. О современных технологиях строительства они говорят как о неестественных, о городской среде — как об агрессивной, опасной для детей и переупорядоченной. Эта переупорядоченность переживалась ими в городе на телесном уровне как травмирующая. Например, то, что в строительстве и планировании улиц, дворов, дорожек используются прямые линии и углы, по их опыту, заставляет их чувствовать себя скованными, несвободными в движении, заставляет их перемещаться по таким траекториям, по которым они не хотят двигаться и которые считают неестественными.

Информанты говорили, что телесно ощущают «ядовитость» городских строительных материалов, которые отравляют воздух. По их словам, они не могут дышать среди них, чувствуют, что задыхаются.

Использование гаджетов экопоселенцами переживается как травмирующее, оно причиняет боль, вызывает головокружения, гул в голове, они чувствуют, что задыхаются, испытывают боли в теле от работы за компьютером, испытывают усталость, несоизмеримую с приложенными усилиями.

Ну, даже 10 минут, мне кажется, это так долго, у меня все болит, я как будто глохну, у меня какое-то эхо начинается от телефона¹⁷.

Некоторые пытаются полностью отказаться от использования ИКТ из-за этой физической непереносимости.

У меня не хватает силы, вот что-то найти, прочитать. У меня нет телефона, я его давно потеряла. Мне подарили другой, я и его потеряла... где-то в доме¹⁸.

¹⁶ М., экопоселение «Ясная слобода», около 35 лет. Из Москвы. Архитектор.

¹⁷ Ж., экопоселение «Ясная слобода», 36 лет. Из Москвы. Получила высшее образование в Московском авиационном институте, работала специалистом по информационной безопасности. Сейчас работает педагогом в вальдорфской школе.

¹⁸ Ж., экопоселение «Ясная слобода», 39 лет. Из Москвы. В прошлом фотограф, сейчас вальдорфский педагог.

Моральная паника рассматривается исследователями как социальный феномен. Однако интересно отметить, что паника на телесном уровне выражается в усиленных симптомах соматизированной тревоги, а именно в усиленном сердцебиении, головокружении, обмороках и различных болевых реакциях [Менделевич 2014: 83]. Материал, собранный нами в экопоселениях, позволяет говорить, что технофобия является не только социальным феноменом. То, что многие экопоселенцы испытывают от использования артефактов современных технологий телесные страдания, подобные панике, позволяет, во-первых, вывести рассмотрение моральной паники на уровень субъективного телесного опыта, а во-вторых, говорить о ней как о явлении, которое может существовать в рамках медицинского дискурса. Технофобия для экопоселенцев — это не только представления, но еще и ощущения.

Трудовые стратегии

Большинство опрошенных нами экопоселенцев — работники интеллектуального труда. Многие из них профессионально развиваются в сфере информационных технологий. В экопоселениях живут разработчики программного обеспечения, менеджеры разработки, графические дизайнеры, архитекторы и т. д. Те, кто не занят в сфере информационных технологий, популяризируют свои услуги их посредством, например, бизнес-тренеры или тренеры йоги продают свои услуги через социальные сети. Использование гаджетов для работы, обучения, для исследования новых тем и познания в целом оценивается положительно. В таких случаях их можно использовать, особенно взрослым, но обязательно в контролируемых дозах.

Трудовые стратегии экопоселенцев характерны для информационного общества. Почти все они работают удаленно или эпизодично, высококвалифицированный интеллектуальный труд позволяет некоторым работать немного, а свободное время уделять семье, дому, себе. У них нет необходимости подстраиваться под городской образ жизни, столь ненавистный им, или же просто есть возможность избежать его. Они могут исполнять свои рабочие обязанности без личного присутствия в офисе или, например, без тяжелого физического рутинного труда. Уехав в экопоселение, они могут миновать все те неприятные ощущения, которые вызывает у них использование техники. Городские же условия предлагают для экопоселенцев не только некомфортные условия труда, но и некомфортные условия для всей жизни помимо работы, вред здоровью, разрушение семейных отношений и т. д.

Для этих людей городская жизнь является символом эксплуатации, технологическое как знак-индекс города, по принципу метонимии, тоже представляется им как символ подавления, подчинения, несвободы. Информанты говорили, что технологическое, которым полон город, их подчиняет, заставляет их двигаться, действовать не теми алгоритмами, которыми они хотели бы действовать сами. Если мы вспомним сейчас о том, что «технология» в переводе в греческого — это логос, воплощенный в ремесле, то технологическое, которое есть в городе, можно рассмотреть как логос Другого, который предопределяет поведение, действия, алгоритмы людей. Экопоселенцы, переехав, стремятся создать как можно больше своими руками. После переезда почти все они сами строят свои дома, что обусловлено, конечно, не только их желанием, но и экономическим положением. Но при этом они говорят, что это дарит им радость, или что приятно помочь соседу

строить его дом. Также они стремятся предметы своего повседневного обихода сделать максимально самостоятельно, например, сами шьют одежду, делают косметику, еду предпочитают вырастить/собрать самостоятельно либо купить у людей, которых они знают. Часто поселенцы говорят, что так они реализуют свою свободу, так они чувствуют себя свободно. Информанты утверждали, что им нравится это ощущение, самим создавать нечто, контролировать то, что создали, знать в мельчайших подробностях, как устроено созданное ими самими. Иначе говоря, в городе они испытывали тревогу от невозможности контролировать окружающую среду, предопределенную уже кем-то, и они избавились от этого чувства в экопоселении.

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

С одной стороны, технологическое развитие позволяет экопоселенцам быть более свободными, организовывать свою жизнь автономным образом, а с другой, выступает для них символом подавления. Эта же двойственность присутствует в рассуждениях о социальной структуре экопоселенцев.

Переезжая, экопоселенцы стремятся к жизни, свободной от каких-либо структур, в том числе, например, и от социальных. Однако опыт совместной жизни на земле вынуждает их прибегнуть снова к созданию социальной структуры. Идея, с которой создается экопоселение, противоречит практике. Отношение информантов к социальным структурам противоречиво и неоднозначно, как и отношение к современной технике. Многие экопоселения пробуют сначала создать общества «абсолютного равенства», где ответственность берется ситуативно, но такие поселения затухают, люди из них разъезжаются, потому что не могут договориться, не могут построить объекты общего пользования (дороги, колодцы, общие дома). Можно сказать, что изначально экопоселенцы стремятся создать общество перманентной коммунитас. Виктор Тернер говорит, что коммунитас не могут существовать достаточно долго. Он объясняет это тем, что ресурсы неизбежно надо добывать трудом. «Мобилизовать ресурсы означает также мобилизовать людей. Это подразумевает социальную организацию с ее “целями” и “средствами” и необходимой “отсрочкой удовольствий”» [Тэрнер 1983: 205]. Бесструктурность является идеалом для экопоселенцев. Информанты говорили нам, что многие из них приезжали вначале с идеалистическими представлениями о жизни на земле, которые развеялись у них после первой же зимы. Экопоселенцы говорят, что нужны руководители, но они должны быть одобрены большинством, и это должны быть люди, способные управлять. Например, в «Живой картине» экопоселенец говорил об этом так:

Мы тоже в эти игрушки играли, когда у нас всего 15 семей было, у нас тоже было вече (...). Никогда на Руси этого не было. Было вече, но оно состояло из кого? Из людей, которых выбирали народ. Вот умудренный опытом, старейшина, ему все доверяют. Таких было несколько. И вот они собирались, и у них было вече. Потому что они умницы и молодцы, они ерунду говорить не будут (...). Знаете, как люди рассуждают здесь? «На нас давили в городе, мы приехали сюда не для того, чтобы на нас давили здесь. Здесь мы приехали на природу, мы хотим быть абсолютно свободны». Ребята, вы не сюда попали. Хутор, вы одни, вокруг лес и никого, и вы абсолютно свободны. А вы пришли в социум¹⁹.

¹⁹ М., экопоселение «Живая картина», около 55 лет. Из Москвы. В прошлом больше 10 лет имел крупный бизнес. Продал его и квартиру в Москве, сейчас живет на вырученные средства.

Если снова воспользоваться оптикой Тернера, то можно сказать, что экопоселенцы видят в современной технике и в современных технологиях некую структурообразующую сущность, которая оказывает на них давление в городе и от которой они спонтанно бегут в коммунитас. Коммунитас — это период становления и творчества для сообщества. Но поскольку коммунитас — временное состояние общества, своего рода «отдых от структуры», она не может существовать бесконечно.

Экопоселенцы вновь обращаются к структурным модусам бытия, но на этот раз они становятся сами их творцами. Они создают социальные структуры ради развития сообщества и одновременно начинают пользоваться техникой, которую тоже можно рассматривать как результат структурного творчества.

Испытывая необходимость добывать ресурсы для существования, экопоселенцы снова обращаются к технике, но только как к инструменту, некоторые из них даже создают эту технику. В этом положении они уже сами создают структуру, и это является для них приемлемым. Оказываясь в таком социальном положении, экопоселенцы уже рассматривают технику и современные технологии не как однозначно негативный и опасный феномен, но как инструмент, которым они могут произвольно управлять. Отношения между человеком и «техникой-как-инструментом» не представляются информантам опасными.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, переходя к выводам, мы видим, что появление технофобии у участников экопоселенческого движения не связано с собственно ростом технического развития. В своих повседневных практиках представители экопоселенческого движения активно пользуются техническими артефактами. Они применяют их для саморазвития и работы. Часто профессии информантов связаны не только с техникой, но и с ее созданием.

При этом в представлениях экопоселенцев современные технологические артефакты опасны и вредны. Технологическое, как знак-индекс города, связывается в представлениях экопоселенцев со всеми негативными аспектами жизни в городе, которые они испытывали.

Техника как структурирующая сущность воспринимается ими как подавление, но только в том случае, когда они не управляют ею и не создают ее сами. Отрицательный опыт взаимодействия с техникой у информантов случался, когда это взаимодействие было вынужденное и неизбежное или воспринималось именно таким.

Социальная отчужденность жизни в городе вызывала в информантах стремление к коммунитас — отрицанию социальной структуры, а переустроенность городской среды вызывала негативное отношение к технике как к индексу города и как структурирующей сущности. Но поскольку длительное существование коммунитас невозможно, т. к. это состояние преходяще, то экопоселенцы снова обращались к структурным модусам бытия, как в социальном плане, так и в отношениях между человеком и техникой. Но в этом случае они создают сами и на добровольных началах как социальные структуры, так и технические артефакты. Итак, мы видим, что представления экопоселенцев имеют технопессимистский характер, когда человек становится функцией от технологического развития. Когда же технологические артефакты становятся инструментом для блага человека, отношения человека и техники перестают быть проблематичными в представлениях экопоселенцев.

Литература

- Аксенов, В. Б. (2019). Техника и ее фобические образы в повседневном сознании российских обывателей в 1914–1916 годах. *Петербургские славянские и балканские исследования*, 2019(1), 38–52.
- Андреева, Ю. О. (2017). *Проекты преобразования мира в новом религиозном движении «Анастасия»: антропологические аспекты религии Нью-Эйдж в современной России* (Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук). Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Санкт-Петербург.
- Архипова, А. С., Волкова, М. Д., Кирзюк, А. А., Малая, Е. К., Радченко, Д. А., Югай, Е. Ф. (2018). «Группы смерти»: от игры к моральной панике. М.: РАНХиГС.
- Дескола, Ф. (2012). *По ту сторону природы и культуры*. М.: НЛО.
- Дюран, Д. (2010). *Коммунизм своими руками: образ аграрных коммун в Советской России*. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Задорин, И. В., Колесникова, Е. Ю., Мальцева, Д. В., Халкина, Е. В., Хомякова, А. П., Шубина, Л. В. (2012). *Экопоселение как форма внутренней эмиграции: мотивация и перспективы распространения*. М.: Циркон. Режим доступа: http://www.zircon.ru/upload/iblock/841/Jekoposelenija_otchet_ZIRCON_2012.pdf
- Задорин, И. В., Мальцева, Д. В., Хомякова, А. П., Шубина, Л. В. (2014). Альтернативные сельские поселения в России: стихийная внутренняя эмиграция или осознанный трансфер в будущее. *Лабиринт*, 2014(2), 64–77.
- Курпатов, А. В. (2018). *Красная таблетка*. М.: Капитал.
- Латур, Б. (2006). *Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии*. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Мартинович, В. А. (2016). «Моральная паника» в жизни общества и феномен нетрадиционной религиозности. *Христианское чтение*, 2016(5), 145–166.
- Менделевич, Е. Г. (2014). Соматизация тревожных расстройств в практике невролога: алгоритмы и подходы к дифференцированному лечению. *Неврология, нейропсихиатрия, психосоматика*, 2014(4), 81–86.
- Ожиганова, А. А. (2015). Дети New Age: утопический проект движения «Анастасия» («Звонящие кедры России»). *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 2015(2), 262–286.
- Селезнев, А. Г., Селезнева, И. А. (2016). Из города в лес: новые экопоселения как образ идеальных отношений с природой. *Культурологический журнал*, 2016(4). Режим доступа: <http://cr-journal.ru/rus/journals/392.html>
- Тэрнер, В. (1983). *Символ и ритуал*. М.: Наука.
- Энциклопедия социологии Antinazi. Интернет-портал «Словари и энциклопедии на Академике». Режим доступа: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/socio/1202>
- Goode, E., Ben-Yehuda, N. (1994). Moral panics: Culture, politics, and social construction. *Annual Review of Sociology*, 20(1), 149–171.

References

- Aksenov, V. (2019). Technical devices and phobic images of those in the everyday consciousness of Russian laymen in 1914–1916. *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 2019(1), 38–52. (In Russian).
- Andreeva, Yu. (2017). *The projects of world transformation in the new religious movement “Anastasia”: Anthropological aspects of the New Age religion in contemporary Russia* (Thesis for the degree of candidate of historical sciences). Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Saint-Petersburg. (In Russian).
- Antinazi encyclopedia of sociology. The Internet portal “Dictionaries and encyclopedias at Academic”. Retrieved from <https://dic.academic.ru/dic.nsf/socio/1202> (In Russian).
- Arhipova, A., Volkova, M., Kirzyuk, A., Malaya, E., Radchenko, D., Yugai, E. (2018). *The “groups of death”: From a game to a moral panic*. Moscow: Ranepa. (In Russian).
- Deskola, F. (2012). *Beyond nature and culture*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

- Dyuran, D. (2010). *Do-it-yourself communism: The image of agrarian communes in Soviet Russia*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Evropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
- Goode, E., Ben-Yehuda, N. (1994). Moral panics: Culture, politics, and social construction. *Annual Review of Sociology*, 20(1), 149–171.
- Kurpatov, A. (2018). *The red pill*. Moscow: Kapital. (In Russian).
- Latur, B. (2006). *We have never been modern*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Evropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
- Martinovich, V. (2016). Moral panic in the life of a society as a phenomenon of non-traditional religiosity. *Christian Reading*, 2016(5), 145–166. (In Russian).
- Mendelevich, E. (2014). Somatization of anxiety disorders in the practice of a neurologist: Algorithms and approaches to differentiated treatment. *Neurology, Neuropsychiatry, Psychosomatics*, 2014(4), 81–86. (In Russian).
- Ozhiganova, A. (2015). The children of the New Age: An utopian project of the Anastasia movement. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 2015(2), 262–286. (In Russian).
- Seleznev, A., Selezneva, I. (2016). From the city to the forest: New eco-settlements as an image of an ideal relationship with nature. *Journal of Cultural Research*, 2016(4). Retrieved from <http://cr-journal.ru/rus/journals/392.html> (In Russian).
- Turner, V. (1983). *Symbol and ritual*. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Zadorin, I., Kolesnikova, E., Mal'ceva, D., Halkina, E., Homyakova, A., Shubina, L. (2012). *Eco-settlements as a form of internal emigration: Motivation and prospects for spreading*. Moscow: Zircon. Retrieved from http://www.zircon.ru/upload/iblock/841/Jekoposelenija_otchet_ZIRCON_2012.pdf (In Russian).
- Zadorin, I., Mal'tseva, D., Homyakova, A., Shubina, L. (2014). Alternative rural settlements in Russia: Spontaneous internal emigration or deliberate transfer to the future. *Labyrinth*, 2014(2), 64–77. (In Russian).



Проверка документов у трудового мигранта. 2005 год, Санкт-Петербург



ВЛАСТЬ И НАДЗОР

Задержание на митинге 12 июня 2017 года, Санкт-Петербург

Моральная паника по поводу синтетических наркотиков в Республике Беларусь

Илья Станиславович Сульжицкий^[1]

✉ ILYA.SULZHICKIY@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-5628-3148

^[1] Гродненский государственный университет имени Янки Купалы, Гродно, Беларусь

Для цитирования статьи:

Сульжицкий, И. С. (2020). Моральная паника по поводу синтетических наркотиков в Республике Беларусь. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 78–105. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-78-105.

В данной статье заявляется, что моральные паники связаны с причинами культурного, т. е. символического и аффективного характера в большей степени, чем с групповыми интересами, социальной иерархией или борьбой за власть. Это подтвердилось в ходе анализа моральной паники по поводу синтетических наркотиков в Беларуси в 2008–2019 годы, которая проходила в несколько стадий. В рамках «нулевой стадии» консервативно настроенные группы (right-thinking groups) осуществляли первые попытки классификации появившихся в 2008 году синтетических наркотиков. Основная оппозиция этой стадии: статус синтетических наркотиков как, одновременно, легально-безвредных и нелегально-вредных. К концу нулевого периода синтетические наркотики, или так называемые спайсы, были классифицированы как нелегально-вредные большинством консервативно настроенных групп, а также независимыми и оппозиционными медиа. В рамках первой стадии происходило изменение статуса спайса из обычного нелегально-вредного в особый наркотик, который угрожает молодежи и, прежде всего, подросткам и их ментальному здоровью. В рамках второй стадии завершился переход спайса из профанного состояния нелегального наркотика в сакральное состояние абсолютного зла, которое является главной угрозой молодежи и будущему нации. Статус спайса окончательно кристаллизировался на фоне происходящих в стране резонансных смертей и приступов безумия, которые воспринимались обществом как вопиющие случаи нарушения морального порядка. Во время второй стадии произошли основные всплески моральной паники, а стратегии репрезентации проблемы среди консервативно настроенных групп, оппозиционных и независимых медиа стали идентичными. На фоне моральной паники были приняты радикальные поправки в антинаркотическое законодательство, усиливались меры по осуществлению социального контроля, что было встречено положительно большинством обеспеченных граждан. В рамках завершающей, третьей стадии происходит угасание моральной паники и трансформация спайса из абсолютного сакрального зла обратно в профанный нелегальный наркотик. Тема спайса в медиа перестает пользоваться популярностью после завершения громких судебных дел. В 2019 году организация «Матери-328» заявляет о необходимости гуманизации и пересмотра антинаркотической политики в Беларуси.

Ключевые слова: девиантное поведение, культурсоциология, моральная паника, наркотики, СМИ, спайс, социальный контроль

A MORAL PANIC OVER SYNTHETIC DRUGS IN THE REPUBLIC OF BELARUS

Ilya S. Sulzhytski ^[1]

✉ ILYA.SULZHICKIY@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0002-5628-3148

^[1] YANKA KUPALA STATE UNIVERSITY OF GRODNO, GRODNO, BELARUS

TO CITE THIS ARTICLE:

SULZHYTSKI, I. (2020). A MORAL PANIC OVER SYNTHETIC DRUGS IN THE REPUBLIC OF BELARUS. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 78–105. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-78-105.

This paper argues that moral panic is more connected with cultural reasons, both symbolic and affective, than with group interests, social hierarchy, or power struggle. This was confirmed by an analysis of the moral panic about synthetic drugs in Belarus in 2008–2019, which evolved in several stages. In the first stage (2008–2013) the so-called “right-thinking” groups tried to classify the synthetic drugs that appeared in Belarusian drug market. The main opposition at this stage is the status of synthetic drugs as either legal and harmless or illegal and harmful. Synthetic drugs, or the so-called «spice», were classified by “right-thinking” groups and both independent and opposition media as illegal and harmful by the end of stage zero. The status of “spice” changed from an ordinary illegal and harmful drug to a specific one targeting young people and adolescents, especially their mental health. The transition of spice as an illegal drug from something routine and profane to the position of a sacralized absolute evil, the primary threat to the youth and the future of the nation, was completed in the second stage. This status of spice finally settled in against the background of headline-making deaths and psychotic outbreaks which were perceived as violating the moral order of the society. Major outbursts of moral panic occurred during the second stage, and the discourses of “right-thinking” groups and of independent and opposition media concerning the special dangers of spice became identical. Thus, radical changes in anti-drug legislation were adopted and measures of social control were stepped up. The majority of concerned citizens responded positively to the amendments. The moral panic gradually declined during the third stage. Spice was transformed from an absolute sacred evil to a routine illegal drug again. The topic of spice become unpopular in the media after high-profile court cases were over. Finally, in 2019 the “Mothers of 328” public movement argued that humanization and revision of anti-drug policy in Belarus was long due.

Keywords: deviant behavior, cultural sociology, moral panic, drugs, mass media, spice, social control

ВВЕДЕНИЕ

Ситуации острого общественного беспокойства по поводу наркотиков являются наиболее распространенными примерами моральных паник. Одна из классических работ Говарда Беккера по социологии девиантного поведения — «Аутсайдеры» — посвящена тому, как общество в лице «моральных предпринимателей» создает отклоняющееся поведение и его носителей, стигматизирует и изолирует «козлов отпущения», тем самым усиливая распространение девиаций в сформированной им же маргинальной среде [Беккер 2018]. Аналогичным образом исследования социологов в Великобритании описывали начавшуюся в 60-е годы моральную панику по поводу употребления марихуаны. В статье Джеймса Хэудона (James E. Hawdon) показывается, как возникавшая в 80-е годы в США паника по

поводу наркотиков — «белая чума» — была связана с выступлениями администраций Рональда Рейгана и Джорджа Буша-старшего [Hawdon 2001]. Используя ряд эмпирических проверок статистических связей между стадиями моральной паники и публичными выступлениями американских политиков, Джеймс Хэудон подтвердил гипотезу о том, что политическая риторика может «запустить» моральную панику по поводу той или иной проблемы. Эрих Гуд также описывает случаи беспокойства по поводу наркотиков в США как моральные паники [Goode 2008, 2020]. Нахман Бен-Иегуда осуществил попытку модифицировать социологическую теорию моральных паник на примере наркопотребления в Израиле и подчеркнул: «Ясно, что имеется достаточно доказательств того, что в разные периоды времени и в разных культурах наркотики традиционно были связаны с морально-идеологическими проблемами. С этой точки зрения “выбор” наркотиков в качестве проблемы, вокруг которой возникает моральная паника, не является исключительно израильским» [Ben-Yehuda 1986: 506]. Согласно мнению автора, на это есть две причины: во-первых, наркопотребление среди молодежи часто воспринимается как угроза будущему страны, и, во-вторых, паники по поводу наркотиков помогают поддерживать границы, отделяя правоверных членов сообщества от тех, кто «символизировал моральное вырождение, потерю контроля, неполноценность, опасность, отсутствие правильных идей и иррациональность». В совместной статье Эриха Гуда и Нахмана Бен-Иегуды 1994 года наркотики выделяются как одна из распространенных причин моральных паник: «Наркотики наделяются некой дьявольской или “колдовской” силой, которая подавляет потребителя и доминирует над ним» [Goode, Ben-Yehuda 1994: 163]. Петр Мейлахс говорит о начавшемся в России остром общественном беспокойстве по поводу распространения наркотиков в конце 1990-х — начале 2000-х годов. Социолог выделил ряд черт моральной паники, которые были схожи с аналогичными процессами в других странах мира: распространение наркотиков виделось как эпидемия и общенациональная катастрофа; наркомания сравнивалась с инфекцией, способной привести к «заражению»; отдельные случаи тяжелых преступлений, связанных с наркотиками, обозначались в СМИ как типичные и «очередные»; происходила персонификация зла в образе наркомана как зараженного нечистой силой, от которой ничто не может уберечь [Meylakh 2004: 143–150].

Вспышки моральных паник по поводу распространения наркотиков были зафиксированы исследователями по всему миру: в Австралии, Великобритании, Израиле, Канаде, Нидерландах, России, США и т. д. [Armstrong 2007, Cohen 2015, Ben-Yehuda 1986, Couchman 2019, Denham 2008, Goode 2020, Hier 2002, Hollywood 1997, Murji 2020]. Независимо от различий между рассматриваемыми случаями, можно выделить некоторые общие черты: наркотики сравниваются со «злом» и «нечистой силой», которая вселяется в человека и сводит его с ума; основной жертвой наркотиков становится молодежь, обозначаемая в качестве символического центра общества, находящегося под угрозой; высказываются мнения об эпидемии и наркотической чуме, а сами наркоманы представляются носителями особо опасной «наркотической заразы»; общество реагирует на моральную панику ужесточением законодательства, усилением социального контроля и увеличением арестов, после чего моральная паника идет на спад.

Начавшийся в 2014 году новый виток антинаркотической кампании в Беларуси может быть описан в логике теории моральных паник по ряду причин. Во-первых, участвовавшие с 2000-х годов случаи употребления

синтетических наркотиков в течение короткого промежутка времени стали восприниматься не просто как факты «бытового» правонарушения, но как существенная угроза социальному порядку, «эпидемия», способная разрушить сакральные основания общества и государства. Во-вторых, стремительные изменения общественного мнения происходили на фоне лавинообразного увеличения частоты сообщений о проблеме наркотиков в СМИ и тиражирования историй о происходивших в результате употребления спайса ритуальных убийствах, людях-монстрах, «живых мертвецах» и «взрывающихся мозгах». Данные случаи классифицировались журналистами и рядовыми членами общества в структурной логике дискурса гражданской религии как разрушающие мораль факты осквернения, оккультизма, одержимости и безумия. С каждым новым витком спирали означения синтетические наркотики все чаще обозначались как нечистое, сакральное «зло», в то время как сама кампания стала принимать характер очистительного ритуала. В-третьих, незамедлительным ответом на начавшуюся в обществе панику со стороны государства стало ужесточение законодательства в сфере контроля за сферой наркопотребления. В-четвертых, изменения в законодательстве пользовались практически единогласной поддержкой граждан.

КУЛЬТУРНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ МОРАЛЬНЫХ ПАНИК

Моральная паника — это различные по продолжительности эпизоды сверхинтенсивных коллективных реакций, сопровождающиеся чувствами страха и тревоги, вызванными реальной или воображаемой угрозой социальному и моральному порядку. Данные реакции многократно усиливаются повторяющимися сообщениями СМИ, политиков и других «моральных предпринимателей», которые могут использовать общественное волнение в целях продвижения своих интересов и усиления контроля. Чаще всего в качестве причин моральных паник исследователи выделяют разрушение сложившейся иерархии, перераспределение ресурсов и властных отношений, отказ от имеющихся систем социального контроля.

Концепция моральных паник начала разрабатываться в 60–70-е годы XX века преимущественно в работах левоориентированных социологов в Великобритании [Cohen 2015, Hall et al. 1978, Young 1971]. Основная тема исследований этого периода — то, каким образом господствующие элиты, СМИ и другие консервативно настроенные группы (right-thinking groups) создают социальные проблемы и девиантное поведение для осуществления контроля над массами и укрепления своего положения. Заинтересованные в сохранении стабильности и текущего уклада жизни «моральные предприниматели» формируют искусственный консенсус по поводу того, что некоторые лица или группы лиц своими действиями угрожают принятому общественному порядку. Известная диспропорция¹ в отношении угрозы усиливается деятельностью армии экспертов и СМИ, в результате чего сообщество помещается в искусственно созданную ситуацию коллективной мобилизации.

¹ Действительно, значимым аспектом моральных паник является то, что сама по себе социальная проблема, реальная или воображаемая, оказывается не так масштабна, как следующие за ней изменения. При этом исследователи сталкиваются с известными трудностями в оценках характера социальной проблемы, потому что само научное сообщество так или иначе оказывается втянутым в процесс коллективных переговоров по поводу статуса объекта изучения. В работах рассматриваемого периода наиболее спорный момент состоит в том, что социальный исследователь имеет достаточные основания говорить о значимости проблемы и адекватности реакций на нее.

В данной статье я утверждаю, что моральные паники связаны с причинами культурного, т. е. символического и аффективного характера в большей степени, чем с групповыми интересами, социальной иерархией или борьбой за власть. Именно такую картину мы можем увидеть при обращении к рассматриваемому ниже случаю моральной паники по поводу синтетических наркотиков в Беларуси. Далее я приведу ряд аргументов, которые более подробно раскрывают заявленный тезис.

1) Не классовая, а символическая логика определяла характер и степень коллективных реакций на проблему. На примере моральной паники в Беларуси мы увидим, как вопросы статуса, иерархии и групповых интересов постепенно растворялись на фоне «всенародной» кампании за спасение «самого священного»: оппозиция и власть в один голос заявляли о необходимости борьбы со злом, угрожающим самому существованию нации; либеральные СМИ призывали политиков к усилению контроля, попутно обвиняя их в недостатке консервативных мер; независимо от политических взглядов комментаторы писали о возникающей в стране катастрофе. В разгар моральной паники привычные правила профанного мира с его структурами, отношениями и практиками ослабевали или вовсе переставали иметь значение. Требования и цели противоборствующих сторон лежали за пределами прагматической установки.

2) Моральная паника по поводу спайса больше напоминала драму с представленными культурным сценарием ролями и соответствующим сценическим реквизитом, чем процесс переговоров [Alexander, Giesen, Mast 2009]. Стремление к назидательному наказанию за нарушение морального порядка, призывы покарать виновных, покаяния и громкие разоблачения — коллективные страсти разгорались на фоне учащающихся случаев нарушений морального порядка и следующих за ними очистительных ритуалов. Сообщения в СМИ изобиловали метафорами и символами: рассказывались жуткие истории о жертвах спайса, словно пострадавших от нечистой силы; эксперты и обычные граждане повторяли устоявшуюся на момент протекания моральной паники формулу «спайс — зло». Разгоравшаяся социальная драма сопровождалась требованиями восстановления святости и справедливости, возврата к утраченным ценностям, порядку и «понятному», «привычному» миру.

3) Моральная паника в Беларуси проходила на фоне случаев символического загрязнения и последующего очищения в форме светских ритуалов². Люди стремились воплотить видимую угрозу морального порядка — спайс — во внешнюю, часто мистическую и опасную силу, которую нужно подчинить и успокоить, прибегнув к человеческим жертвам. Очистительные ритуалы принимали различные формы: от традиционных религиозных церемоний до автопробегов, от коллективных флэшмобов в социальных сетях до акций солидарности. «Зло» должно было быть обличено и поднято на поверхность, изучено коллективно санкционированными хранителями морали: политиками, учителями, врачами, священниками³. Угроза моральному порядку, публичная «атака» на ценности, выход непреодолимого зла на поверхность — трансгрессия — высвобождали негативные эмоции высокой интенсивности. Неизвестная угроза синтетических

² Часто моральные паники связаны с дискурсом «гражданской религии», в рамках которого вместо призыва к рациональному диалогу и поиску консенсуса произносится имя Сатаны или другого персонажа, олицетворяющего сакральную нечистую силу.

³ Только когда зло получит свое имя и облик, оно может стать объектом очистительных ритуалов [Alexander, 2013: 99–122].

наркотиков, классифицированная как «зло», приводила к мобилизации коллективных сил.

4) Моральная паника в Беларуси продемонстрировала то, что можно обозначить как «транзитивность зла». Ниже мы увидим, как спайс, будучи элементом повседневного мира (обычный наркотик), все чаще определялся в медиа и среди общественности как нечистая сила. Классифицированный как абсолютное зло и пропущенный через сложные процессы символического очищения, со временем спайс утратил свой пугающий статус, вновь став элементом повседневного, привычного мира. То, что раньше считалось святотатством и вызывало праведный гнев, стало обычным правонарушением.

5) Моральная паника по поводу спайса в Беларуси затронула не только государственные⁴, но оппозиционные и независимые медиа, которые практически симметрично реагировали на происходившие события. Консолидация в медиа также обнаруживалась на уровне стратегий репрезентации спайса как злойшей нечистой силы, которая угрожает существованию белорусской нации. Можно предположить, что медиа в большей степени выражали конвенциональные способы реагирования на случаи символического загрязнения, а не возникающий в белорусском обществе конфликт в интересах тех или иных групп.

Такая позиция в отношении причин моральных паник в ряде моментов не соответствует традиционной для данного направления линии аргументации. В предисловии к третьему изданию «Народных бесов» [Cohen 2015] Стэнли Коэн пишет о том, что предложенная им теория моральных паник вписывалась в контекст зарождающихся в 60-е годы социологии девиантного поведения и культурных исследований. При этом вопрос культуры в его работе требует детального рассмотрения: «народные дьяволы», обозначаемые как «символ беспокойства», лишь косвенно связаны с символической реальностью; прежде всего они — ярлык, навешиваемый на рабочий класс господствующими элитами для закрепления своего доминирующего положения. «Моральные предприниматели», эксперты, политики и СМИ — все они участвуют в «конструировании социальных проблем» и выдвигают свои требования, словно обладая автономией от более глубокой и неосознанной реальности культурных смыслов. Здесь «жесткая» социальная структура, выраженная факторами власти, иерархии, статуса и интересов, доминирует над «размытой» моральной структурой, которой отводится роль инструмента в руках господствующих классов⁵. Восприятие моральных паник как механизма, легитимизирующего существующую иерархию, еще больше проявляется в классической работе Стюарта Холла, Часа Критчера, Тони Джеферсона, Джона Кларка и Брайана Робертса «Управление кризисом» [Hall et al. 1978], в которой тема идеологического контроля, гегемонии и принуждения становится центральной. Здесь культурные факторы моральных паник уступают место вопросам конструирования искусственного согласия и государственного контроля, а сама культура становится подчиненной сферой реализации различных форм власти и принуждения.

⁴ Это в целом советует классическим теориям моральных паник.

⁵ В завершении предисловия к третьему изданию «Народных бесов» после разбора различных факторов моральных паник, среди которых Коэн отводит немаловажную роль моральным структурам, он пишет: «Вот почему моральная паника — это сжатая политическая борьба за контроль над средствами культурного производства (...). Это также позволяет нам определять и концептуализировать линии власти в любом обществе, а также способы, с помощью которых нами манипулируют, чтобы воспринимать некоторые вещи слишком серьезно, а другие — недостаточно серьезно» [Cohen 2015: xlii]. В заключении книги Коэн вновь возвращается к этим выводам.

Обновленная теория моральных паник, представленная работами Эриха Гуда и Нахмана Бен-Иегуды [Goode, Ben-Yehuda 1994], также сосредотачивается на борьбе интересов, контроле и доминировании, хоть и в меньшей степени. Несмотря на то, что авторы вплотную приближаются к вопросам культуры при обсуждении «народной» модели моральных паник, они все еще видят СМИ и правящие элиты определяющим фактором в динамике моральных паник.

Тем не менее, аргумент о решающем влиянии на моральную панику культурных смыслов, а не факторов власти, иерархии, конкуренции и статусов не является новым, и уже был высказан в рамках культурсоциологической теории. Согласно Александру, моральные паники представляют собой «быстро сформировавшиеся кристаллизации зла по отношению к неожиданным событиям, акторам и институтам» [Alexander 2013: 119]. Культурсоциологическая теория определяет моральные паники не просто как асимметричный и иррациональный ответ на реальную или воображаемую угрозу, но как механизм восстановления символического порядка. Каждый элемент социального мира должен быть «на своем месте», классифицирован и соотнесен со своим доменом. В случае нарушения смысловой когерентности внутри культурного кода происходит «высвобождение зла», привычное течение профанной жизни нарушается, интенсивность взаимодействий (моральная плотность в терминах Эмиля Дюркгейма) увеличивается. Люди ищут спасительного единения и чувства сопричастности в обществе друг друга, но находят все это в праведном гневе и «охоте на ведьм»⁶. Моральные паники «фокусируются на новых источниках зла, проводят преувеличенную грань между социальным загрязнением и добром» [Alexander 2013: 119]. Находящиеся под влиянием моральной паники индивиды, их действия и высказывания теряют связь со здравым смыслом повседневной реальности. В этом режиме человек чувствует ответственность перед сообществом, его индивидуальность уступает место коллективной идентичности, он призывает к порядку и справедливости. Индивидуальные эмоции из разряда «бей или беги» замещаются более сложными и культурно опосредованными коллективными чувствами: праведным гневом, возмущением, желанием справедливости и «самых радикальных мер»⁷.

Таким образом, описываемые ниже сюжеты, связанные с символическим загрязнением, нарушением морального порядка, очищением и наказанием, возвращают нас к первоначальному тезису — автономная сфера культурных смыслов и связанные с ней процессы классификации и кодирования могут быть рассмотрены в качестве причин, объясняющих возникновение и динамику моральной паники в Беларуси.

⁶ «Моральные предприниматели» часто говорят о войнах, которые ведутся на невидимых фронтах здесь и сейчас; враг в этой войне многолик и опасен; он всегда жаждет осквернения, он совращает и обманывает, именно в нем люди находят объяснение своему нынешнему неудовлетворительному положению и через него дают выход своему *ressentiment*. Когда враг будет обнаружен и побежден (чтобы однажды вернуться), люди получат необходимую эмоциональную силу для обновления чувства сопричастности.

⁷ Согласно выводам Эмиля Дюркгейма, реальные или воображаемые события, которые воспринимаются как угроза моральной сплоченности группы, заставляют членов этой группы прибегать к перформативному выражению своего недовольства путем различного рода публичных действий: начиная элементарными движениями и бурными реакциями, заканчивая сложными ритуалами очищения и наказания, выражающими коллективное беспокойство. Всякий раз, когда группа осознает угрозу своей солидарности и моральным устоям, ей необходимо вновь заявить о своем единстве путем схожих негативных реакций, что часто приводит к насилию по отношению к самим себе, а также к тем, кто воплощает в себе причину всеобщего беспокойства [Дюркгейм 2018: 647–786]. Этим объясняются частые вспышки насилия и поиска виноватых во время моральных паник.

Методология исследования

Исследование предполагало последовательную работу в двух плоскостях. Во-первых, на примере антинаркотической кампании в Беларуси и ее репрезентации в СМИ был реконструирован процесс «раскрутки» спирали означения и выявлены основные этапы протекания моральной паники в соответствии с оптикой, предложенной в работах Янга, Козна, Гуда и Бен-Иегуды. Во-вторых, при помощи метода количественного контент-анализа и подхода к пониманию культурных текстов в рамках структурной герменевтики было проанализировано содержание различных дискурсивных практик (сообщений СМИ, пользовательских комментариев и т. д.), описывающих проблему употребления наркотиков в Беларуси. Таким образом, в фокусе настоящего исследования находятся основные стратегии того, как проблемы потребления синтетических наркотиков в Беларуси репрезентируются на символическом уровне.

В качестве ключевых теоретических ресурсов, определяющих траекторию исследования, были использованы основные положения и объяснительные схемы программы Эмиля Дюркгейма (теория сакрального и концепция очистительного ритуала), сильной программы культурсоциологии (структурная герменевтика, тезис об относительной автономии культуры, концепция сакрального «зла»), программы изучения моральных паник (теория моральных паник и спирали гиперболизации девиантного поведения).

Понимание культурных текстов в рамках структурой герменевтики требует более полного раскрытия. Предложенная в сильной программе культурсоциологии исследовательская стратегия направлена на выявление, реконструкцию и интерпретацию глубинных культурных смыслов, лежащих в основании репрезентаций социальных явлений в разного рода дискурсивных практиках. Находящийся на стыке герменевтики и структурализма, данный подход предполагает работу с глубинными культурными кодами, которые структурируют текст и могут быть обнаружены в нем посредством определенных маркеров — бинарных категорий, выражающих структурное напряжение между сакральными (чистыми и нечистыми) и профанными элементами социальной жизни.

Дихотомия сакрального/профанного также нуждается в спецификации. Согласно наблюдениям Дюркгейма, в основе всех религиозных представлений обнаруживается разделение мира на сакральное (священное) и профанное (мирское). Профанное выражает частную, повседневную жизнь, связанную со сферой утилитарных интересов и потребностей. Этот регион жизни характеризуется низкой эмоциональной интенсивностью, привычностью и низкой плотностью социальных взаимодействий. Сакральное, наоборот, выражает возведенную в абсолют коллективную жизнь с присущими ей всплесками интенсивного возбуждения и единения. Сакральное представлено в двух полюсах — чистом и нечистом, и оба они отделены от профанного. Если сакральное чистое — это область светлых и благодетельных сил, то нечистое наоборот — связано с пугающими и тревожащими аспектами коллективной жизни. Сакральное чистое не может быть смешано с сакральным нечистым, как и сакральное в целом не может быть смешано с профанным. В обратных случаях происходит осквернение, целостность символических границ нарушается, зло высвобождается и выходит на поверхность. В рассматриваемом нами кейсе происходило последовательное изменение статуса спайса с профанного, т. е. обыденного и не требующего пристального общественного внимания, наркотика в зловещую

нечистую силу, которая угрожала сакральному чистому — семье и молодежи, находящимся в символическом центре белорусского общества.

Эмпирическая часть исследования состояла из нескольких этапов. На первом этапе были собраны и проанализированы публикации с упоминанием слова «спайс» на информационных порталах TUT.BY (n = 154), Onliner.by (n = 208), «СБ. Беларусь сегодня» (n = 468), Naviny.by (n = 194), «Белновости» (n = 82) с 2008 по 2019 год⁸. Следует учитывать, что из этого списка только «СБ. Беларусь сегодня» позиционируется как государственное СМИ, в то время как другие порталы занимают либо оппозиционную, либо нейтральную позицию в отношении существующего политического режима. На основании собранных данных удалось реконструировать хронологию и этапы развития моральной паники по поводу синтетических наркотиков в Беларуси. Помимо этого, выявленная динамика публикационной и пользовательской активности⁹ послужила эмпирическим индикатором проходившей в стране моральной паники.

На втором этапе было проанализировано содержание наиболее резонансных статей и отражающих характер протекания моральной паники комментарии к ним. Подход структурной герменевтики использовался при изучении содержания собранного материала. Он позволил реконструировать, как изменялись стратегии классификации синтетических наркотиков, и зафиксировать их переход из профанного в нечистое состояние и обратно.

АНТИНАРКОТИЧЕСКАЯ КАМПАНИЯ В БЕЛАРУСИ: ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ

28 декабря 2014 года Президентом Республики Беларусь был подписан Декрет № 6 «О неотложных мерах по противодействию незаконному обороту наркотиков»¹⁰. Принятие декрета ознаменовало начало нового, более радикального этапа антинаркотической кампании, которая уже осуществлялась на фоне распространения синтетических наркотиков в стране. Так, в декрете говорилось о необходимости «максимально активизировать усилия по противодействию незаконному обороту наркотиков и профилактике их потребления»¹¹.

Характер принимаемых мер был достаточно жестким. Срок за изготовление и распространение наркотиков с целью сбыта устанавливался в пределах 25 лет. Незаконное хранение или приобретение наркотиков без целей сбыта наказывалось сроком от пяти лет. Уголовная ответственность по данной статье наступала с 14 лет. На момент принятия декрета проблема распространения наркотиков в Беларуси воспринималась как катастрофа национального масштаба, угрожающая самому существованию человека и государства. В декрете фигурировала следующая формулировка, обозначившая официальную позицию государства по поводу синтетических наркотиков: «В целях обеспечения защиты жизни и здоровья граждан нашей страны, создания условий для безопасного развития детей и молодежи, пресечения распространения наркомании как угрозы для демографии

⁸ По данным портала similarweb [<https://www.similarweb.com/>], указанные новостные ресурсы продолжают находиться в топе посещаемости среди новостных сайтов Байнета.

⁹ Для этого были использованы данные Google по запросам «спайс» в Беларуси, полученные при помощи инструментов Google Trends [<https://trends.google.ru/trends/?geo=BY>].

¹⁰ <http://pravo.by/document/?guid=12551&p0=Pd1400006&p1=1>

¹¹ Там же.

и здоровья нации, обеспечения безопасности общества и государства»¹² (здесь и далее курсив мой. — И. С.).

До 2019 года характер антинаркотических мер все больше ужесточался. На этом фоне эксперты констатировали, что жесткая антинаркотическая политика не приносит успеха, а там, где исчезает спайс, распространяются «классические» виды наркотиков¹³. По официальным данным¹⁴, за первое полугодие 2019 года по «антинаркотическим» статьям было осуждено 1122 человека, из которых 23 несовершеннолетние. Всего за преступления, связанные с незаконным оборотом наркотиков, с момента принятия антинаркотического декрета в конце 2014 — начале 2015 года было осуждено 14053 человека, из которых 716 (!) несовершеннолетних.

Достигла ли антинаркотическая кампания своих целей или нет, под вопросом остается следующее: были ли изменения в законодательстве «объективной» реакцией правоохранительных органов и государства на распространение наркотиков в стране, или они были приняты в результате проходившей в белорусском обществе моральной паники?

Для ответа на этот вопрос необходимо реконструировать процесс освещения темы синтетических наркотиков в Беларуси и определить основные стадии развития продвигаемой в СМИ «антинаркотической» повестки и сопутствующей ей моральной паники (График 1).

Динамики публикационной и пользовательской активности имеют несколько согласующихся друг с другом всплесков, которые послужили искомыми эмпирическими индикаторами для выделения основных стадий моральной паники.

0 этап: 2009–2014

В рамках нулевой стадии синтетические наркотики в Беларуси были своеобразным «плавающим означаемым». В обществе отсутствовал консенсус по поводу того, чем являются синтетические наркотики и какую угрозу они в себе несут (и несут ли вообще). За исключением немногочисленных «моральных предпринимателей», спайс воспринимался как очередное несерьезное увлечение подростков, которое не несет особого вреда здоровью и безопасности нации.

Точную дату появления спайса¹⁵ на рынке Беларуси назвать сложно, однако в СМИ чаще всего фигурировал 2008 год. Тогда спайс начал продаваться как легальная¹⁶ курительная смесь, которую можно было приобрести в различных торговых точках по всей стране. Саму ситуацию со спайсом характеризовал достаточно низкий уровень информированности, в то время как основным врагом общественного здоровья и безопасности считался дешевый алкоголь. Спайс не имел однозначного статуса, не рассматривался как угроза и редко попадал в поле зрения СМИ и общественности.

Меры борьбы с синтетическими наркотиками носили в основном профилактический характер. 21 июля 2009 года пресс-служба ГУВД Мингорисполкома выступила с предложением о запрете спайса, в силу схожести эффектов последнего с действием марихуаны. Однако подобные заявления

¹² Там же.

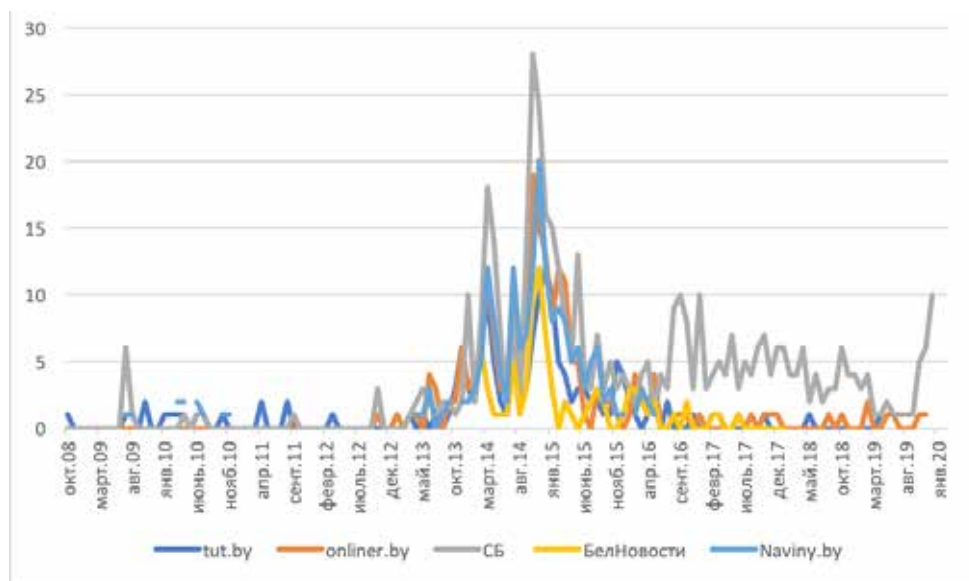
¹³ <https://news.tut.by/society/565291.html>

¹⁴ <http://www.court.gov.by/ru/statistika/>

¹⁵ Именно так стали называть в СМИ курительные смеси.

¹⁶ За распространение смесей наступала не уголовная, а административная ответственность.

График 1. Динамика публикационной и пользовательской активности по поводу синтетических наркотиков в Беларуси (2008–2019)



были равнодушно восприняты гражданами, а сам спайс продолжал ассоциироваться с безвредным молодежным увлечением¹⁷.

То, что первоначально спайс не имел четкого символического статуса, подтверждается тем, что только в конце 2009 года некоторые компоненты для курительных смесей «спайс» были причислены к наркотикам¹⁸. При этом сотрудники правоохранительных органов отмечали несовершенство законодательства в сфере контроля над оборотом наркотиков, в силу чего в стране появлялись все новые их разновидности, которые вносили в перечень наркотических средств *post factum*.

Дискуссия, которая развернулась среди пользователей информационного портала TUT.BY в 2009 году, показывает неоднозначный статус спайса. В статье «Глас народа. Большинство сопоставляют употребляющих с какими-то потерянными наркошами»¹⁹ приводятся различные мнения, касающиеся курительных смесей. Пользователи высказывались как в поддержку, так и против запрета, аргументируя последнее тем, что вред от спайса не доказан. Смесей противопоставлялись алкоголю, и именно последний виделся настоящей угрозой для здоровья и безопасности общества. В целом данная дискуссия достаточно ярко отразила отсутствие в белорусском обществе консенсуса по поводу того, что такое спайс и какие меры в отношении него следует принимать.

В 2010 году трансформация спайса из «несерьезного» вещества для развлечения в «опасный наркотик» продолжилась, однако ее темпы были незначительными. К примеру, в статье «Чаму ў цэнтры сталіцы прадаецца «опіум»?»²⁰ говорится о том, что спайс без особых проблем можно

¹⁷ <https://news.tut.by/society/142994.html>

¹⁸ <https://news.tut.by/health/150946.html>

¹⁹ <https://news.tut.by/otklik/151013.html>

²⁰ Почему в центре столицы продается «опиум»? — пер. с белорусск. [<https://news.tut.by/society/174847.html>].

приобрести на Комаровском рынке. В ней спайс уже называется ядом, а его частичный запрет видится как одно из наиболее важных достижений белорусских правоохранительных органов в деле борьбы с наркотиками. Автор статьи предсказывает наплыв спайса в будущем и предупреждает читателей: «Будзьце пільныя і ў выпадку чаго не паддавайцеся на хлуслівую рэкламу наркагандляроў. Гэта можа каштаваць вашага жыццёвага лёсу. Як дзейнічаць бацькам, чыё дзіця²¹ зрабілася нарказалежным?»²²

В 2010 году после принятия закона о внесении компонентов спайса в список запрещенных веществ начались задержания наркоторговцев. Однако это не вызвало серьезного общественного обсуждения, а сами публикации ограничились информацией от пресс-служб правоохранительных органов.

В 2011 году процесс кодификации спайса как опасного вещества продолжился. Если в 2009 году спайс не имел четкого статуса, то в 2011 году он уже стал восприниматься как нелегальный наркотик. Тем не менее, степень его вреда для человека не была окончательно установлена. Так, в одной из публикаций, освещающих процесс борьбы правоохранительных органов с курительными смесями, от лица милиции отмечается: «Говорить о том, что один наркотик опасен, а другой — не очень, будет по меньшей мере кощунственно и непрофессионально»²³.

В 2012 году в медиа укрепляется статус спайса как наркотика, который несет особую угрозу молодежи. В статье «Исследование: Не менее 16% учащейся молодежи пробовали наркотики»²⁴ усиливается консервативная риторика, в рамках которой спайс из обычного наркотика превращается в нечто, что несет в себе скрытую угрозу морального развращения молодежи. Статья начинается с того, что эксперт констатирует увеличение толерантности к проблеме наркотиков в обществе: «<...> сейчас, под воздействием фильмов, пропаганды, известной фразы “травя не наркотик”, легкие наркотики воспринимаются толерантно <...>. В таком восприятии легких наркотиков сыграли большую роль и курительные смеси типа “спайс”»²⁵.

1 этап: конец 2013 — начало 2014 года и нарастание общественного беспокойства

В 2013 году статус спайса как наркотика, «угрожающего молодежи», начинает окончательно утверждаться и обрастать собственной сетью значений и смыслов. В статье «“Курительные смеси”. Как уберечь подростков»²⁶ меняется стратегия репрезентации спайса: он получает собственное автономное существование. Если раньше спайс перечислялся через запятую и сравнивался сначала с алкоголем, а затем с другими наркотическими веществами, то теперь курительные смеси становятся самостоятельными «героями». У них появляется и особая жертва: спайс-наркоман. Последняя также получает возможность голоса. Так, в данной статье одна из «жертв»

²¹ Данная статья представляет собой яркий пример консервативной риторики, сформировавшейся внутри консервативно настроенных провластных кругов. Среди них спайс начал идентифицироваться как серьезная проблема, требующая безотлагательного решения. Один из важных признаков подобной риторики — угроза благополучию молодого поколения, семье, «традиционным» ценностям.

²² Будьте бдительны и в случае чего не поддавайтесь на живую рекламу наркоторговцев. Это может стоить вашей жизненной судьбы. Как действовать родителям, чей ребенок стал наркозависимым? — пер. с белорусск.

²³ <https://news.tut.by/society/246796.html>

²⁴ <https://news.tut.by/society/267066.html>

²⁵ <https://news.tut.by/society/267066.html>

²⁶ <https://news.tut.by/health/340993.html>

спайса Елена делится своим опытом и описывает, как наркотик разрушил ее жизнь и жизнь ее друзей:

В первый раз, когда действие закончилось, навалилось ощущение какой-то пустоты, все неприятности казались огромными проблемами. Стало плохо с сердцем. Пришлось лечиться в кардиологии... Потом все-таки втянулась. Хотя видела, что это страшно... Просто мои друзья курили так называемые «курительные смеси». Потом их долго откачивали. *Выглядели они при этом страшно, как будто не просто курили, а неизвестно чем укололись. Люди деградируют на глазах, все деньги на это спускают. Накурятся и потом встать не могут. А еще становятся равнодушными, все интересы и развлечения смещаются в эту область*²⁷.

В данной статье продолжилось разоблачение спайса как «легальной» курительной смеси. Начала заостряться тема летальных исходов: если до 2013 года о смертях от употребления наркотиков говорилось вскользь, то с 2013 года «смертоносность» становится одним из особых признаков курительных смесей:

Я задумалась о необходимости пройти курс лечения, когда у моей подруги от этого умер муж. Ему было 24. Остановилось сердце. А ведь был абсолютно здоров. Те, кто пишут на форумах, что это все не страшно и без последствий, так это пока... *Мертвые-то уже не напишут...*²⁸

В конце 2013 года значительно, в сравнении с предыдущим периодом, увеличилось количество публикаций по поводу борьбы со спайсом, однако данная тема все еще не воспринималась как серьезная угроза обществу благополучию. Тем не менее, СМИ все чаще обозначали курительные смеси именно в таких терминах. Так, в статье «Гомельчанин накурился спайса и начал разговаривать с домом»²⁹ рассказывается история про парня, который в результате употребления спайсов пытался «удержать дом от падения»³⁰. При этом статья продолжала развивать антиспайсовую риторику. Потребители спайса были обозначены как жертвы, теряющие нормальный человеческий облик и убивающие себя в приступе безумия: «У некоторых возникают такие страшные видения, что они, убегая от ужаса, бросаются под колеса транспорта или выпрыгивают из окон многоэтажек»³¹. Спайс описывался со слов одной из жертв, которая на момент публикации находилась в заключении: «При упоминании о миксе в глазах симпатичной девушки в тюремном одеянии появляется страх. Она вспоминает, что после употребления ароматной смеси ее охватил первобытный ужас, от которого тело перестало подчиняться разуму»³². Подчеркивается, что наибольший вред от спайса наносится молодым людям, которые и составляют основную группу потребителей.

В конце 2013 года проблема спайса в медиа окончательно наделяется новым статусом. Спайс становится не просто нелегальным наркотиком, вызывающим негативные последствия, а новым злом, угрожающим молодежи. Курительные смеси все чаще ассоциируются с угрозой нормальности и ментальному здоровью. В обзорной статье «Минские истории: как подорожки сходят с ума из-за спайсов»³³ последний описывался уже как доселе

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ <https://news.tut.by/society/357872.html>

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ <https://news.tut.by/society/374164.html>

неизвестное, опасное и коварное зло, которое невозможно контролировать. Употребление спайса заставляет молодых людей убивать друг друга, подростки теряют сознание, сидят «обкуренные» на занятиях по профилактике наркопотребления, их находят без признаков жизни «в рвотных массах», они попадают в психиатрические лечебницы и «превращаются в собак». Подчеркивается: «*Это лишь некоторые случаи*»³⁴. Количество подобных статей к концу 2013 года постепенно увеличивается.

Приступы безумия и летальные исходы подростков описываются все подробнее. В медиа транслируются угрожающие новости о том, что спайс повергает в ужас врачей и других экспертов. По словам сотрудника Управления по наркоконтролю и противодействию торговле людьми, в своей практике он имел дело с жителем Минска, который «выкурил [спайс], вспорол живот и бегал с кишками по двору»³⁵. Тот же сотрудник рассказывал историю о том, как спайс испугал даже ветерана войны в Афганистане, который попробовал этот наркотик: «Его [ветерана] охватил ужас: голову сносит сразу»³⁶. В статье эксперт отмечает, что с каждым годом ситуация становится все более ужасающей: «*Ломаются и судьбы подростков, которые начинают пробовать курительные смеси*»³⁷. На этом фоне в конце 2013 года в СМИ усиливаются призывы принять более жесткие меры по отношению к спайсам.

2 ЭТАП: РАЗВИТИЕ МОРАЛЬНОЙ ПАНИКИ В 2014 ГОДУ

Февраль — март: первые резонансные смерти и вспышка моральной паники. В начале 2014 года активность медиа и экспертов по поводу курительных смесей многократно усиливается. Так, министерство здравоохранения Республики Беларусь предлагает запретить любые курительные смеси. Параллельно начинаются журналистские расследования, а высказывания на тему курительных смесей становятся все более радикальными: эксперты и обеспокоенные граждане говорят о «наркотической чуме нового поколения»³⁸, зависимости, вызываемой от одного употребления, самоубийствах, безумии, «коварных» наркоторговцах. Высказывается мнение о том, что масштаб катастрофы скрывается от граждан, «*реальное количество больных людей больше во многие и многие разы*»³⁹, «*наше общество пока смутно представляет масштабы опасности*»⁴⁰.

В медиа начинают проявляться контуры назревающей моральной паники: каждую неделю выходит все больше сообщений о проблеме курительных смесей в Беларуси. Эксперты и рядовые граждане рассуждают о необходимости принятия радикальных мер по борьбе с наркотиками, несовершенстве существующего законодательства, бездействии властей; публикуются материалы о летальных исходах и приступах безумия, волна которых охватывает подростков. При этом статьи содержат кровавые подробности: используются фотографии с мест происшествий, в деталях описываются случаи убийств и самоубийств.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ <https://euroradio.fm/ru/rassledovanie-kak-v-belarusi-prodayut-spays-i-psihotropnye-poroshki-video>

³⁹ <https://news.tut.by/society/386682.html>

⁴⁰ Там же.

Показываются жертвы спайса, которых он лишил своей человечности и рассудка: *«Налицо все признаки слабоумия: бедная речь, заторможенность, отсутствие критики. Чуть позже врач констатирует: шансов у парня практически нет, “он погиб”»*⁴¹. Все более активно транслируется дискурс безумия и одержимости:

Причем ситуации, в которых умирают зависимые от курительных смесей, шокируют своей жестокостью. На фоне действия наркотика у молодых людей развиваются психозы, в состоянии которых они идут на самые непредсказуемые поступки — ударяют друзей ножом, разбиваются об окна квартир, вспарывают животы⁴².

Несколько резонансных случаев периода, на который пришелся всплеск публикационной и пользовательской активности и, соответственно, первая вспышка моральной паники, были связаны с одновременными смертями нескольких молодых людей. 17 февраля по не установленным первоначально причинам умер пятнадцатилетний учащийся одной из минских школ. По словам очевидцев, всему виной был спайс: *«Тут у нас траур, слезы. Умер от передоза спайсами, миксами или же какой-то другой дрянью. Типичная история»*⁴³. В статье, освещавшей событие, приводились слова обеспокоенных родителей, которые в страхе звонили на горячую линию: *«Ну, этот звонок вам — просто крик и боль моей души, потому что это ровесники моего ребенка, это спортсмены, это наше будущее. И вот так погибают»*⁴⁴.

Буквально через несколько дней происходит второй резонансный случай, обстоятельства которого еще в большей степени окутаны тайной. По не установленным причинам после двухдневной комы в Минске умирает студентка, которая учится на одном из наиболее престижных факультетов БГУ⁴⁵. Несмотря на то, что правоохранительные органы и родственники погибшей не давали никаких официальных комментариев, новость сразу же начала активно обсуждаться в сети. Сразу на нескольких интернет-порталах проходит слух: девушка накануне смерти употребляла спайс. Более того, по неподтвержденной информации, после ее смерти «кураторы курсов ФМО БГУ получили команду провести воспитательные беседы со студентами о влиянии спайса»⁴⁶. В комментариях к новости наиболее распространенной оказалось точка зрения, одобряющая ужесточение мер в борьбе с новой «спайс-эпидемией»⁴⁷: *«Показательно выловить пару десятков, и в пущу... Кто выберется, пусть другим расскажет. Слух быстро разойдется», «...с наркотой бороться можно только путем ужесточения наказания.. Причем как за распространение, так и за употребление.. Нашли в кармане — к стене.. Нашли в крови — к стене и пулю в лоб.. У азиатов с этим все четко.. Они все это дерьмо нам славянам пихают, а мы с радостью хаваем!», «между прочим, уже настоящая спайсовая эпидемия среди 16–20-летних (плюс-минус, конечно)».*

Несмотря на наличие критически настроенных пользователей, которые напоминали о том, что причина смерти не установлена, журналисты «эксплуатируют» тему смерти, а другие комментаторы «даже не думают, что

⁴¹ <https://news.tut.by/society/387614.html>

⁴² <https://news.tut.by/society/387614.html>

⁴³ <https://news.tut.by/society/387258.html>

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ <https://people.onliner.by/2014/02/18/bsu>

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

пишут, как, собственно, и читают»⁴⁸, версия о смертельном спайсе среди читателей и журналистов стала доминирующей.

После резонансных смертей февраля 2014 года тема спайса в медиа начинает освещаться все более активно. В марте количество статей увеличивается. Весной приходят новости об ужасных смертях от передозировки спайсами («Очередная смерть от спайсов: парень и девушка разбились, голыми выпрыгнув в окно»⁴⁹), продолжаются журналистские расследования («Журналистское расследование: в Гродно можно купить спайсы за полчаса, заказав наркотики по скайпу»⁵⁰), проходят публичные акции очищения и наказания («Республиканская профилактическая акция “Стоп-спайс” пройдет в Беларуси»⁵¹; «“Стоп-спайс!”: показательный суд для школьников и тренинги для учителей»⁵²; «Участницы одной из гродненских поп-групп спели на рельсах против спайса и героина»⁵³; «В ряды антинаркотического подразделения УВД мобилизованы первые молодежные отряды»⁵⁴).

В медиа публикуются сообщения, свидетельствующие о начавшейся в белорусском обществе панике («Наркотики в школах и колледжах: “сегодня это поток”, “дети приходят обкуранные на занятия”»⁵⁵; «Мы дали ему веник, а он ходил и тупо улыбался”: еще раз о спайсе, который превращает белорусов в овощи»⁵⁶, «Целый поток сообщений об употреблении наркотиков сегодня поступает в милицию из минских школ»⁵⁷).

Начинаются публичные задержания наркоторговцев, которые активно освещаются в медиа:

Почти ежедневно сообщается о случаях задержания молодых людей, которые торгуют наркотиками. На месте «отсеченной» головы сразу вырастают две новые. Любители наркотических веществ утверждают, что приобрести последние в Минске можно без проблем. Мы с фотокором присоединяемся в тот момент, когда одетые в штатское люди располагаются по машинам, чтобы выехать на точку»⁵⁸.

При этом пользователи практически единогласно выступают за ужесточение мер против наркоторговцев, предлагают организовать публичные суды. Некоторые более радикальные комментаторы продолжают заявлять о необходимости смертной казни за наркопреступления.

Проблему синтетических наркотиков начинают серьезно обсуждать в правительстве. Представители власти следуют консервативной риторике и говорят о необходимости объединения страны против новой угрозы. Так, заместитель премьер-министра Анатолий Тозик высказывается о проблеме следующим образом:

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ <https://news.tut.by/society/390022.html>

⁵⁰ <https://news.tut.by/society/390553.html>

⁵¹ <https://news.tut.by/society/392248.html>

⁵² <https://news.tut.by/society/394831.html>

⁵³ <https://news.tut.by/society/401118.html>

⁵⁴ <https://gomelnews.onliner.by/2014/04/04/antispice>

⁵⁵ <https://news.tut.by/society/390438.html>

⁵⁶ <https://people.onliner.by/2014/03/11/spais-3>

⁵⁷ <https://news.tut.by/society/390438.html>

⁵⁸ <https://people.onliner.by/2014/03/04/drugs>

Мы должны восстать против этой беды всем миром. Надо, чтобы родители осознали эту опасность. Иногда можно от родителей слышать, что ничего страшного, что они в детстве, когда были подростками, пробовали курить и нюхать. Но это были совершенно другие вещества. Сегодня же первая проба может оказаться последней⁵⁹.

Таким образом, первая вспышка моральной паники закрепляет сформировавшийся в конце 2013 года статус спайса как особого зла, угрожающего молодежи. Антиспайсовый дискурс, первоначально сформировавшийся в узких кругах консервативно настроенных групп, получает поддержку граждан, обеспокоенных загадочными смертями начала 2014 года. Это еще больше подстегивает СМИ к освещению темы.

Июль: новая вспышка. Безумие и одержимость. Летом 2014 года происходит новая вспышка моральной паники. На этот раз всплеск публикационной и пользовательской активности был связан с резонансной новостью о молодых людях, которые в результате употребления синтетических наркотиков «вырезали своему другу глаза». Начало одной из статей на эту тему весьма красочно иллюстрирует сложившееся на тот момент ощущение по поводу ситуации с наркотиками в белорусском обществе:

С начала года милиция активизировала борьбу с торговцами психотропами. Практически каждый день в сводках мелькают сообщения о задержании очередной партии дури. Парадоксальная вещь: кажется, информационный переизбыток нивелировал саму проблему употребления наркотика, который превращает молодых людей в овощей, а то и в безумцев. О том, чем чреват спайс, свидетельствует жуткий эпизод из Гомеля⁶⁰.

В статье рассказывается о молодом парне 1991 года рождения, у которого в результате действий его друзей «были удалены оба глаза, значительно повреждены острым предметом нос, щека, уши»⁶¹. Молодые люди находились, по заявлению сотрудника, в «крайне неадекватном» состоянии.

Реакция пользователей была достаточно активной. Так, в комментариях начали публиковаться другие «жуткие» истории про спайс:

Во время совместного употребления неизвестных порошков наркоманам со стажем стало казаться, что за ними следят. В состоянии наркотического опьянения они разгромили всю квартиру в поисках скрытых камер и “жучков”, а также затопили квартиру, сорвав кран. Когда же им стало казаться, что оба они — роботы, один из приятелей нанес другому множество ножевых ранений, руками выдавил ему один глаз и затолкал в одну из ран цепочку. Позже он пояснил последнее действие желанием вызвать у друга-робота короткое замыкание⁶².

В разных версиях повторялась одна и та же формула — «спайс — зло»⁶³: «Это пипец, вот вам и безобидная легалка куришка», «жесть. Так ведь могут и случайным прохожим вырезать глаза», «жутко такое читать..». Звучали уже ставшие распространенными призывы ужесточить наказание за наркотики: «нужно как в азии, растреливать за наркоту!!!», «всех “пріятелей” жівительной эвтаназією наградіть», «вести за торговлю спайсами прилюдный расстрел на октябрьской площади или заставлять скуриуть продавана КИЛОГРАММ этого говна», «нужны серьезные изменения в законодательстве. Однозначно ужесточение ответственности по ст. 328 УК, полумеры

⁵⁹ <https://people.onliner.by/2014/03/21/tozik-o-spajsax>

⁶⁰ <https://people.onliner.by/2014/07/22/spais-5>

⁶¹ Там же.

⁶² Там же.

⁶³ Там же.

тут не помогут», «всех наркотов и алкашей на мыло». Один из комментариев даже освещал настоящую теорию заговора: «Продажа спайсов — это Американская программа уничтожения русских (белорусов)». Вновь заявляется о том, что спайс — главная угроза существованию белорусского общества, и прежде всего молодежи.

Новость о нашествии преступления быстро обросла подробностями. В деталях описывалось горе пострадавших и их родственников: «...на другом конце города, в казенных больничных стенах свои слезы льет мать пострадавшего Дмитрия... На осунувшемся от горя и бессонных ночей лице уже нет места ни удивлению, ни боли, ни раздражению...»⁶⁴. В одной из статей говорилось о том, что «Гомельчанин, которому друзья выкололи глаза, видел белый свет»⁶⁵, сами молодые люди «бегали голыми, орали песни»⁶⁶. Статья дополнялась историей о другом таинственном убийстве, предположительно случившемся в результате употребления синтетических наркотиков: ««...» мать он убил по велению некоего голоса, который приказал ему: "Возьми нож и убей мать"»⁶⁷. По словам журналистов, сама трагедия «заставила содрогнуться весь город и всю страну»⁶⁸.

На фоне обсуждения случившегося в СМИ очередной раз звучат призывы ужесточить наказание, усиливается ощущение страха⁶⁹: «приравняйте наркотику к терроризму», «обращаюсь к Нашей Милиции — пожалуйста, вытравите эту дрянь из Нашей Республики», «Страшно за наше общество..», «Только смертная казнь решит эту проблему. За производство и распространение — РАССТРЕЛ без суда и следствия, для экономии времени».

Реакция СМИ и общественности на произошедшее вылилась в проведение очистительных ритуалов с новым размахом. В Гомеле, где произошло резонансное дело, прошли массовые публичные акции, направленные на борьбу со спайсом: «Колонна спецтранспорта примет участие в пробеге "против наркотиков"». А за наркоманов помолятся священники и споют артисты»⁷⁰ — говорилось в одной из статей. В другой статье на этом же портале происходившие мероприятия освещались во всех деталях. В начале статьи использовалась метафора войны:

Бодро и энергично стартовала в Гомеле серия мероприятий, посвященных проблеме наркотиков... Единым фронтом против заразы выступили физкультурники, духовенство, творческие коллективы... Как в этот день боролись со спайсом и удалось ли его победить — в нашем фотоотчете⁷¹.

Таким образом, летом-осенью 2014 года моральная паника по поводу наркотиков продолжила набирать обороты. Представители провластных организаций и гражданские активисты участвовали в новых публичных акциях очищения и солидарности. Не прекращалась публикация статей о громких задержаниях наркоторговцев и смертях от спайса. Возникавшие в процессе «войны» казусы говорили об усиливающемся в обществе беспокойстве: «В Гродно воспитатель общегития приняла шумные игры студентов за отравление спайсом»⁷².

⁶⁴ <https://gomelnews.onliner.by/2014/08/05/pozdnie-slezy>

⁶⁵ <https://news.tut.by/society/408175.html>

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ <https://people.onliner.by/2014/08/05/spais-7?xbttmwjzpezpojgg?xbttmwjzpezpojgg>

⁷⁰ <https://gomelnews.onliner.by/2014/09/05/probeg>

⁷¹ <https://gomelnews.onliner.by/2014/09/06/stop-narko>

⁷² <https://news.tut.by/kaleidoscope/419769.html>

Зима 2014 : последняя вспышка моральной паники и принятие антинаркотического декрета. В конце октября — начале декабря произошла новая вспышка моральной паники. На момент происходивших в дальнейшем событий ситуация вокруг статуса спайса и его места в системе символических классификаций была более или менее однозначной: спайс окончательно начал идентифицироваться как неконтролируемое зло, эпидемия, темная сила, которая лишает белорусскую молодежь рассудка и жизни.

Многочисленные публикации о вреде спайса в СМИ и продолжавшиеся акции очищения установили в обществе консенсус по поводу того, чем являлись синтетические наркотики — врагом, с которым идет безжалостная война за будущее нации. Однако оставалось до конца неясным, кем является жертва. Несмотря на то, что сообщения о сходящих с ума и умирающих подростках публиковались относительно часто, ни с кем из них не удавалось поговорить напрямую. Они были анонимными жертвами преступлений, которые совершал спайс.

Вспышка публикационной и пользовательской активности произошла на фоне сообщений о передозировках спайсом у подростков. В конце октября сотрудники правоохранительных органов сообщили о том, что в Минске за 2014 год «от спайсов умерло 11 детей»⁷³. Через несколько дней после публикации этого сообщения в столице происходит массовое отравление спайсом: «...в реанимации Республиканского центра по лечению острых отравлений Минской больницы скорой медицинской помощи оказались сразу 15 (!) человек в возрасте от 17 до 25 лет»⁷⁴. В данной статье спайс вновь сравнивается с непреодолимой угрозой, с которой бесполезно бороться привычными методами: «...впервые создается впечатление, что медики перед бедой как будто бессильны. Из-за спайсов здесь уже, как в прифронтовом госпитале!»⁷⁵.

Опубликованное в республиканской газете экспертное мнение заместителя главного врача Минской клинической больницы скорой медицинской помощи и, по совместительству, «главного токсиколога Минздрава», уже на «официальном уровне» сообщало о начавшейся *спайс-эпидемии*:

Как и многие мои коллеги, я обеими руками за то, чтобы на уровне законодательства ввести ответственность за потребление наркотиков. Такая позиция особенно быстро формируется здесь, образно говоря, *на линии фронта*, где масштабы беды ничем не завуалированы. Ведь *в основе столь стихийного распространения спайс-эпидемии лежит самый опасный механизм — вседозволенность и распущенность*. Под страхом наказания не пойдут лечиться, погибнут? Но *они ведь и так погибают*, осознанно и упорно! ... После кратковременного эффекта релаксации у человека возникает острый психоз, который выражается в неадекватном поведении, галлюцинациях, желании выйти в окно. Каждая вторая история болезни — это когда голый пациент ходит по улице, хулиганит, громит автомобили, в общем, ведет себя крайне вызывающе. Если говорить об отдаленных последствиях употребления курительных смесей, то такие пациенты в 8 раз чаще при выходе из психоза подвержены шизофрени. Девушки рискуют родить умственно отсталых или мертвых детей...⁷⁶

Через несколько дней выходит новая публикация о нашумевшем случае наплыва пациентов в столичную больницу, в которой один из врачей делится своим мнением о новых наркотиках: «...после общения с потребителями

⁷³ <https://sk.gov.by/special/ru/news-usk-gminsk-ru/view/ot-peredozirovki-spajsov-i-miksov-v-tekuschem-godu-v-minske-umerli-11-detej-367/>

⁷⁴ <https://news.tut.by/society/422282.html>

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ <https://people.onliner.by/2014/11/04/spais-12>

спайсов начинаешь ценить как пациентов потребителей героинов-метадонов». Здесь начинает создаваться образ жертвы, которая уже не вызывает сочувствия, потому что перешла на сторону врага: «Школота, такое впечатление, нынче является основной целевой аудиторией для этого продукта. И мозгов в голове меньше, да и доступен продукт чуть ли не проще, чем алкоголь»⁷⁷.

После «массовых отравлений спайсом» в Минске выходит история «героя» войны с наркотиками, которому удалось победить зависимость. Статья начиналась словами:

Бывший наркоман Валерий (имя вымышленное) обратился в редакцию Onliner.by после того, как посмотрел на белорусском государственном канале передачу о спайсах. Таких передач в последнее время сняли десятки. *О химическом самоуничтожении страны мы слышим каждый день, проблему забалтывают, но она не решается.* Наш герой, человек из тумана, *долгое время был живым трупом.* Про синтетические наркотики он знает многое еще с тех времен, когда дрянь в пакетах продавали легально, а люди в погонах, ныне обеспокоенные, смотрели на происходящее равнодушно. Валерий говорит: *«Вы даже не представляете масштабы наркотической атаки, которая захлестнула страну»*⁷⁸.

Через несколько дней после публикаций о жертвах спайса и бывшем наркомане Валерии, победившем зависимость, появляется статья, в которой происходит окончательная персонификация зла. Эта публикация вызывает всплеск обсуждений, а количество просмотров за период последней вспышки практически достигает максимума (наряду с историей Валерия). В статье «От 17-летнего спайс-наркомана прямо в больницу отказались родители»⁷⁹ подросток Лень рассказывал врачам и журналистам о себе и своих мотивах употребления спайса. В заключение корреспонденты опубликовали письмо Лени, которое было адресовано его родителям с просьбой о прощении и втором шансе.

В статье были высказаны мнения психологов и других специалистов. Некоторые из них неожиданно для подобных ситуаций стали на сторону родителей и выступили с осуждением Лени: «Целиком на стороне родителей! За два года наркопотребления можно довести до ручки самых терпеливых — никто из нормальных людей не отказывается от ребенка просто так»⁸⁰; «Не стоит в этой ситуации пригвождать родителей к позорному столбу. Раз так поступили, значит, у них имелись на то веские основания»⁸¹.

Большинство комментаторов⁸² также были не на стороне подростка, многие высказывались в поддержку родителей: «Не удивительно, потерянный человек», «Я бы тоже отказался от сына наркомана!», «мало того что наркоман, так еще от этого УГ сто процентов мозг высушен, скоро слюни пускать начнет», «17 лет!- Наркоман... Да еще и еле пишет(((Что дальше!? Молодежь-Проснись!!)», «Правильное решение, если за два года мозги не вправились, то ничего уже не поможет, я только за это!!!», «бацька, набей ты ему еб... лицо», «а сколько таких в стране "лёнь-лавэ" созревают и скоро дадут о себе знать. страшно представить. целое поколение молодежи под угрозой».

⁷⁷ <https://doktora.by/novosti-mediciny/kupit-spays-shkolota-nynche-yavlyaetsya-osnovnoy-celevoy-auditoriei-dlya-etogo?page=24>

⁷⁸ <https://people.onliner.by/2014/11/14/nark-20>

⁷⁹ <https://news.tut.by/society/423193.html>

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же.

⁸² <https://people.onliner.by/2014/11/11/spais-13>

Окончательно формируется не только образ врага, но и образ жертвы-предателя. Спайс не просто становится угрозой для физического, а затем и ментального тела молодых людей, он оскверняет их как символ «будущего нации», окончательно становясь *абсолютным злом*. Если в предыдущих историях жертвы «разрывали» свои отношения со спайсом по причине смерти или безумия, а сочувствовавшие читатели практически ничего не знали об их жизни, мотивах, ценностях и т. д., то теперь сообщество столкнулось с более серьезной проблемой: спайс *сворачивает* молодежь, трансформирует их, лишает возможности быть спасенными.

История Лени заканчивается тем, что его забирают родители и он снова возвращается к наркотикам. Сотрудники одной из крупнейших республиканских газет вспоминают письмо Лени и говорят о нем как о примере «абсолютной неспособности пораженной наркотиком личности отвечать за свои слова и поступки»⁸³, тем самым завершая персонификацию образа жертвы, ставшей врагом.

Уже после публикации историй о «пропащем» спайс-наркомане Лене и «спасшемся» наркомане Валерии публикуется новая статья про анонимного наркомана под названием: «Записки трезвеющего наркомана. На волоске от срыва: “При виде спайсов бешено заколотилось сердце”»⁸⁴. В этой статье Олег⁸⁵ говорит о том, что современные синтетические наркотики — самое опасное из того, что он испытал за свой долгий «стаж»: «И если с наркотиками “старого поколения” я еще хоть немного мог повлиять на ситуацию, то с современными — “порохом”, “скоростью”, спайсами — полностью утратил над ней контроль»⁸⁶.

В этот же день президент выступил перед студентами и преподавателями Белорусского государственного педагогического университета имени Максима Танка. Он заявил о проблеме спайса и будущем ужесточении антинаркотической политики: «Мы ужесточим законодательство, карательные функции будут тоже ужесточены»⁸⁷. Тем самым, осуждение проблемы спайса доходит до самого высокого уровня.

В декабре, после «очередных» случаев ужасающих убийств и кощунственных преступлений («19-летний парень убил бабушку своей девушки ради денег на спайс и спиртное»⁸⁸, «Минчанин курил спайс, присматривая за 2-летней племянницей»⁸⁹), сообщений о массовом увлечении наркотиками («МВД: в Беларуси около 70 тысяч человек употребляют спайсы»⁹⁰) и серий очистительных акций («В Гомеле прошел показательный суд над потребителем спайса: “После него очень плохо, врагу не пожелаешь!”»⁹¹, «Студенты Белорусского Государственного Технологического Университета присоединились к акции “Я против спайса”»⁹², «Выездной суд над распространителем спайса. Мать на коленях умоляла помиловать сына»⁹³, «В Могилевской области в декабре во всех вузах создадут антинаркотические

⁸³ <https://news.tut.by/society/424269.html>

⁸⁴ <https://news.tut.by/society/424525.html>

⁸⁵ Как ни странно, он тоже был наркоманом с 15-летним стажем.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ <https://people.onliner.by/2014/11/21/lukashenko-140>

⁸⁸ <https://news.tut.by/accidents/424404.html>

⁸⁹ <https://news.tut.by/accidents/427072.html>

⁹⁰ <https://news.tut.by/society/424684.html>

⁹¹ <https://news.tut.by/society/425326.html>

⁹² <https://news.tut.by/press/426287.html>

⁹³ <https://news.tut.by/society/426518.html>

дружину»⁹⁴) проходит совещание по вопросам противодействия незаконному обороту наркотиков, в рамках которого Лукашенко заявляет о том, что проблема спайса рассматривается на самом высоком уровне, законодательство в сфере контроля наркопотребления будет ужесточаться, а ситуацию с наркотиками можно исправить, если способствовать формированию «мировоззрения, основанного на традиционных для нашей страны христианских ценностях и прочих»⁹⁵.

В продолжение алармистской риторики была опубликована третья часть «Записок» с названием «Записки трезвеющего наркомана. “Идет реальная химическая война!”»⁹⁶, в которой он поделился «новостями из трезвой жизни и своим видением эффективной борьбы с наркоманией»⁹⁷. Олег вновь повторяет слова экспертов о том, что положение в стране очень тяжелое и буквально каждый подросток является спайс-наркоманом.

В конце 2014 года моральная паника достигает своего пика. Наперебой звучат призывы к радикализации мер борьбы против «спайс-эпидемии», публикуются сообщения о том, как спайс-наркоманы нападают на врачей скорой помощи, продолжаются «страшные истории» о том, как спайс-наркоманы «вспарывают себе животы». Регулярно проводятся показательные суды над несовершеннолетними.

17 декабря выходит статья «2014-й в лицах: 14 героев, которые “сделали” этот год»⁹⁸. В ней антинаркотическая повестка в СМИ достигает своего апогея. Подводя итоги, редакция называет «жертвой года» спайс-наркомана Леню, который так и не смог справиться со своей зависимостью. При этом сотрудники портала признавали, что Леня превратился в символ, воплотивший в себе «весь наркотический ужас-абсурд, который происходит в стране»⁹⁹. Более того, в статье говорится и о той роли, которую журналисты сыграли в новой антинаркотической «войне»: «Экономика не домодернизирована, тень девальвации накрывает страну, молодежь травится спайсами, а мораль и нравственность густо присыпаны нафталином. Примерно такую информационную картину рисуем мы, журналисты»¹⁰⁰.

На пике общественного обсуждения и беспокойства, в конце декабря 2014 года, принимается Декрет № 6. Принятие этого декрета символизировало начало нового этапа «антинаркотической войны» в Республике Беларусь, после которого моральная паника по поводу синтетических наркотиков постепенно пошла на спад.

3 ЭТАП — ЗАВЕРШЕНИЕ МОРАЛЬНОЙ ПАНИКИ

В СМИ продолжали публиковаться новости о борьбе со спайсом. Начался суд по громкому делу о «вырезанных глазах»¹⁰¹, на котором освещались новые, пугающие подробности. Стали оглашаться приговоры по резонансным делам 2014 года о торговцах спайсом. На фоне нового антинаркотического декрета все чаще стали приходить сообщения о задержаниях подростков.

⁹⁴ <https://news.tut.by/society/426694.html>

⁹⁵ <https://news.tut.by/society/426511.html>

⁹⁶ <https://news.tut.by/society/427162.html>

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ <https://people.onliner.by/2014/12/17/geroi>

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ <https://people.onliner.by/2014/12/17/sp-11>; <https://people.onliner.by/2015/03/11/sp-15>; <https://news.tut.by/society/439706.html>

Если 2014 год прошел под знаком «преступления», то 2015 и последующие годы — под знаком «наказания». Ужасные смерти и безумства сменялись громкими задержаниями и судами, еженедельно мелькали статьи о заблокированных интернет-магазинах и больших сроках по новому декрету: 8, 15, 20 лет. В начале 2015 года еще приходят сообщения о жертвах спайса, которые находятся в отделениях токсикологии или на реабилитации, однако они публикуются все реже. Летом 2015 года, спустя полгода после принятия декрета, сотрудник Главного управления по наркоконтролю и противодействию торговле людьми признается, что «пока не удалось сократить количество наркопреступлений с участием подростков»¹⁰², а общее количество наркопреступлений выросло почти в два раза, со 160-ти в 2014 году до 231-го в 2015¹⁰³. Отмечалось, что в результате проводимой в стране жесткой антинаркотической политики удалось лишь сократить уровень продажи спайса, при том, что «наркопотребители возвращаются к “традиционным” дурмящим веществам, например, к опию и марихуане»¹⁰⁴.

Громкие суды над крупными торговыми сетями были основной темой 2015–2016-х годов. Резонансный пример — расследование преступлений «торговцев смертью» или «группы Зайцева». Она обозначалась как международная преступная организация, действовавшая на территории Беларуси, силами которой были созданы три интернет-магазина по продажам наркотиков. Комментаторы¹⁰⁵ остро отреагировали на раскрытие преступной группировки и публикацию фотографии самого Зайцева: звучали призывы к публичным наказаниям («нужно показательно наказать, причем так, чтоб даже в руки страшно было бы взять эту дрянь. иначе просто так это бедствие не остановить», «кастрировать публично и отпустить!»), смертной казни («Кого-то ждет вышечка!», «Что на счет расстрела после поимки?», «Завалить мракобеса!!!»). С другой стороны, все больше комментаторов демонстрировали недоверие или раздражение по поводу новости: «Когда уже закончится реклама спайса?», «сначала крышевали а потом слили)), «Да ладно, прям таки и нашли... Не верю, что 24 летний гражданин закрутил такую схему...», «Я вот тоже стал читать статью, и вспомнил почему-то рассказ “Скотный Двор”, где недалекие животные верили всему, что им говорили свиньи)», «хах! малолетку какую-то нашли! ну кто поверит, что это дитё горькое может что-то сделать??? словили шоху, а трубят, что подвиг совершили... позор!!!».

В августе 2015 года «торговцам смертью» предъявили первые обвинения¹⁰⁶, в то время как сам лидер на тот момент был объявлен в розыск, а в марте этого же года суд вынес первые приговоры одиннадцати членам преступной группировки¹⁰⁷. Здесь имеющийся консенсус по поводу наркотиков все еще сохранялся. Комментаторы высказывали одобрение действиям властей, некоторые призывали ужесточить наказания, многие были удовлетворены вынесенным решением суда, опять звучали призывы к смертной казни. В начале 2016 года по такому же сценарию развивалось дело второй крупной сети, торговавшей синтетическими наркотиками, которая носила название LegalMinsk¹⁰⁸. Параллельно этому делу шел суд над 14 сотрудниками магазина OrigLegal¹⁰⁹.

¹⁰² <https://people.onliner.by/2015/07/21/posle-vvedeniya-dekreta-6>

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ <https://people.onliner.by/2015/07/21/posle-vvedeniya-dekreta-6>

¹⁰⁵ <https://people.onliner.by/2015/02/17/sp-12>

¹⁰⁶ <https://news.tut.by/society/460782.html>

¹⁰⁷ <https://news.tut.by/society/487312.html>

¹⁰⁸ <https://news.tut.by/society/520532.html>

¹⁰⁹ <https://news.tut.by/society/495013.html>

В связи с делом «торговцев смертью» выясняется, что погибшая в 2014 году студентка БГУ употребляла спайс, который был продан «группой Зайцева». В отличие от новостей предыдущего периода, здесь комментаторы разделились на тех, кто выступал с одобрением действий правоохранительных органов, и тех, кто считал, что дело незначительное или «фейковое»¹¹⁰: «И убийство Кеннеди на группу Зайцева повесьте», «Никому не интересно», «повесьте уже всех, кто умер, на этот интернет магазин!!! это ж проще всего!», «группа зайцева что запихивала ей этот спайс сама купила и употребила не леденец вроде бы покупала», «ни в коем случае не оправдываю барыг, но вешать на них все висяки — халтура со стороны органов», «теперь еще для пушего резонанса народного надо обнаружить, что и гомельские вырезанные наркотами у наркота глаза — тоже проделки страшных людей из группы Зайцева».

В 2017 году моральная паника по поводу синтетических наркотиков окончательно сходит на нет. Завершение историй 2014 года поставило точку в войне со спайсом, что привело к максимальному снижению пользовательской и публикационной активности до показателей 2009 года, когда синтетические наркотики только начали появляться на белорусском рынке.

С забвением спайса как символа, который в течение нескольких лет объединял белорусов, пропал и консенсус по отношению к проводимой в стране антинаркотической политике. Все чаще стали звучать требования гуманизации статьи 328 и пересмотра антинаркотического декрета. В 2018 году заявляет о себе движение «матери 328», которое начинает символизировать недостатки предпринимаемых государством мер в отношении проблемы наркопотребления: «Матери осужденных по статье 328 два дня голодали под стенами СИЗО в Минске»¹¹¹, «Десятки родных осужденных за наркотики пришли к парламенту, который не рассмотрел послабления в УК»¹¹², «Депутаты вновь рассмотрят послабления по «наркотической» статье, исключенные при голосовании ранее»¹¹³. Параллельно в СМИ публикуются «итоги» антинаркотической кампании: «Каждый третий осужденный в Беларуси, напомним, сидит за наркотики — более 13 тысяч человек...»¹¹⁴. В сентябре 2019 года президент Лукашенко заявляет о возможной гуманизации антинаркотической статьи, начинаются первые оправдательные приговоры, часть осужденных выходит по амнистии¹¹⁵.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ И ДИСКУССИЯ

В завершение статьи следует вернуться к центральному тезису настоящего исследования: факторы власти и трансформации социальной иерархии не могут досконально объяснить причины появления и динамику моральных паник; прежде всего эти факторы связаны со смысловой реальностью культуры. Как минимум, именно такую картину удалось обнаружить в результате изучения моральной паники по поводу синтетических наркотиков в Беларуси.

Большая часть резонансных статей практически не содержала в себе отсылок к каким-либо групповым интересам (помимо интересов нации в

¹¹⁰ <https://people.onliner.by/2016/05/11/masha3>

¹¹¹ <https://news.tut.by/society/610876.html>

¹¹² <https://news.tut.by/society/619941.html>

¹¹³ <https://news.tut.by/society/627804.html>

¹¹⁴ <https://news.tut.by/society/628802.html>

¹¹⁵ <https://news.tut.by/society/651817.html>

целом), вопросам власти и социального статуса. При этом содержание публикаций изобилует «ужасающими» и «жуткими» историями о совершаемых в приступах безумия кровавых преступлениях. Все эти репрезентации можно было свести к одной формуле: заражение спайсом приводит к осквернению, *человеческое соединяется с нечеловеческим*, в результате чего появляется ужасающая «мерзость»: жертвы спайса, превращающиеся в «овощи», животных, роботов и одержимых.

Те публикации, в которых так или иначе содержались ссылки на групповые интересы, тем более на интересы среднего или высшего класса, не пользовались особой популярностью. «Героев» резонансных статей первой вспышки моральной паники можно было бы (условно) назвать представителями привилегированных групп. Тем не менее, то, что под угрозой оказалась «золотая молодежь» или «самые обычные дети», т. е. дети среднего класса, не вызвало у комментаторов бурной реакции. Они обращали свое внимание на загадочность и мистику, что окутывали оба дела, слухи о передозировках неизвестными веществами при первоначально невыясненных обстоятельствах, опасность нового, ранее неизвестного наркотика. Все эти сюжеты являются одним из признаков осуществляемой в символическом пространстве социальной драмы, когда идет речь о смысловых и эмоциональных аспектах коллективной жизни, а не о каких-либо утилитарных мотивах [Kurakin 2018]. Последующие резонансные публикации также не были связаны с классовыми интересами. История про «вырезанные глаза», произошедшая во время одной из вспышек моральной паники, была «жуткой» именно в силу обстоятельств осуществленного преступления, напоминавшего кровавый ритуал; сами пострадавшие были скорее представителями рабочего класса. Последующее судебное разбирательство, во время которого СМИ ставили акцент на речах подсудимых об «Иисусе, Аллахе и Дьяволе»¹¹⁶, лишь укрепляет это предположение.

Символами третьей вспышки моральной паники стали два наркомана, бывший-взрослый и нынешний-подросток. Таким образом, единственным «общим» признаком, который сопровождает все три вспышки моральной паники, помимо уже названных «жутких» историй про зловещий спайс и кровавое безумие, является то, что жертвы резонансных статей — подростки либо недавно вышедшие из подросткового возраста молодые люди. Является ли моральная паника по поводу синтетических наркотиков в Беларуси беспокойством, вызванным неконтролируемым культурой взрослением, «хаотичным и неорганизованным вступлением в гражданское общество новых, ранее не заслуживающих доверия социальных субъектов»? Действительно, семья и молодежь — «символический центр» белорусского общества, однако «подростки» в этой классификации наделены скорее переходным, трансгрессивным статусом; их неконтролируемое, «хаотичное» взросление часто вызывает опасение у старшего поколения. Так или иначе, возрастные когорты являются достаточно жестким социологическим параметром, что создает условия для дальнейших, более тщательных проверок этой гипотезы.

Последний, заслуживающий внимания «герой» моральной паники в Беларуси — СМИ. Однако и в этом случае наблюдались некоторые расхождения с выводами, к которым в свое время пришли Коэн, Янг, Холл и др. В рассматриваемом примере именно СМИ оказались основным агентом

¹¹⁶ <https://news.tut.by/society/439706.html>

и катализатором общественного беспокойства и «раскручивали» спираль означения, добавляя к спайсу все новые и новые смыслы.

Если в целом роль СМИ в протекании моральных паник — вопрос хорошо изученный, то одна из особенностей белорусского кейса вызывает особый интерес. Активными агентами моральной паники стали не только провластные СМИ, воспроизводящие консервативную¹¹⁷ риторику, но и позиционировавшие себя как оппозиционные или независимые крупные интернет-порталы, на «страницах» которых развернулась жесткая антиспайсовая кампания. В упомянутых выше исследованиях СМИ скорее выступали «рупором» господствующим элит и продвигали политику усиления социального контроля среди подвластных и инертных «масс». В случае Беларуси происходила обратная ситуация: независимые и оппозиционные СМИ обвиняли власть и институты контроля в бездействии, призывали к более жесткому решению наркотического вопроса, самостоятельно проводили журналистские расследования. Был ли имевшийся перед принятием декрета консенсус между общественностью, независимыми и оппозиционными СМИ, правительством и консервативно настроенными экспертами продиктован «скрытыми» факторами власти и классовых интересов, или всех этих агентов объединила коллективная эмоциональная реакция на возникшее в обществе ощущение упадка и морального разложения — этот вопрос также нуждается в более детальной проработке.

Так или иначе, анализ публикационной и пользовательской активности позволил выявить основные стадии протекания моральной паники, которые в целом согласуются с аналогичными в работах Коэна и дополняют их. Мы увидели, как появление реального или воображаемого явления — синтетических наркотиков — не имеющего четкого места в системе символических классификаций и обладающего «переходным статусом» между «легально-безвредными» и «нелегально-вредными» веществами, привело к активности со стороны «моральных предпринимателей» и последующим заявлениям в СМИ об угрозе моральному порядку. Эти заявления усилились описанными в медиа случаями осквернения символического центра общества (семья и молодежь), что вызвало моральную панику. В результате этого распространился консервативный дискурс и запустились механизмы символического очищения, способствовавшие стабилизации систем символических классификаций и рутинизации.

Перейдя в начале моральной паники из профанного состояния в сакральное, спайс, классифицированный как *абсолютное зло* и персонифицированный в различных «торговцах смертью», был окончательно побежден на символическом фронте судебных заседаний, вернувшись к своему профанному состоянию. Здесь проявилось свойство транзитивности зла. Спайс исчез параллельно на двух уровнях: на рынке наркотиков он уступил место более «классическим» аналогам; в символической реальности культуры он был побежден как «зло» и, тем самым, предан забвению.

Литература

Беккер, Г. (2018). *Аутсайдеры: Исследования по социологии девиантности*. М.: Элементарные формы.

¹¹⁷ Как это было в 2008–2009 годы, когда спайс только появился на белорусском рынке.

- Дюркгейм, Э. (2018). *Элементарные формы религиозной жизни*. М.: Элементарные формы.
- Alexander, J. C. (2013). *The dark side of modernity*. Cambridge: Polity.
- Alexander, J. C., Giesen, B., Mast, J. L. (2009). *Social performance: Symbolic action, cultural pragmatics and ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, E. G. (2007). Moral panic over meth. *Contemporary Justice Review*, 10(4), 427–442.
- Ben-Yehuda, N. (1986). The sociology of moral panics: Toward a new synthesis. *The Sociological Quarterly*, 27(4), 495–513.
- Cohen, S. (2015). *Folk devils and moral panics: The creation of the Mods and Rockers*. London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Couchman, M. (2019). Medicine, moral panic, and the international context of Canadian cannabis prohibition. *Pharmacy in History*, 61(3–4), 89.
- Denham, B. E. (2008). Folk devils, news icons and the construction of moral panics. *Journalism Studies*, 9(6), 945–961.
- Goode, E. (2008). Moral panics and disproportionality: The case of LSD use in the sixties. *Deviant Behavior*, 29(6), 533–543.
- Goode, E. (2020). *Drugs in American society*. New York: McGraw-Hill Education.
- Goode, E., Ben-Yehuda, N. (1994). Moral panics: Culture, politics, and social construction. *Annual Review of Sociology*, 20(1), 149–171.
- Hall, S., Roberts, B., Clarke, J., Jefferson, T., Critcher, C. (1978). *Policing the crisis: Mugging, the state, and law and order*. Basingstoke: Macmillan.
- Hawdon, J. E. (2001). The role of presidential rhetoric in the creation of a moral panic: Reagan, Bush, and the war on drugs. *Deviant Behavior*, 22(5), 419–445.
- Hier, S. P. (2002). Raves, risks and the ecstasy panic: A case study in the subversive nature of moral regulation. *Canadian Journal of Sociology/Cahiers Canadiens De Sociologie*, 27(1), 33.
- Hollywood, B. (1997). Dancing in the dark: Ecstasy, the dance culture, and moral panic in post ceasefire Northern Ireland. *Critical Criminology*, 8(1), 62–77.
- Kurakin, D. (2018). The cultural mechanics of mystery: Structures of emotional attraction in competing interpretations of the Dyatlov pass tragedy. *American Journal of Cultural Sociology*, 7(1), 101–127.
- Meylakhs, P. (2006). The discourse of the press and the press of discourse: Constructing the drug problem in the Russian media. In C. Critcher (Ed.). *Critical readings: Moral panics and the media*, 175–188. Maidenhead, Buckingham: Open University Press.
- Murji, K. (2020). *Policing drugs*. London: Routledge.
- Young, J. (1971). *The drugtakers: The social meaning of drug use*. London: Paladin.

References

- Alexander, J. C. (2013). *The dark side of modernity*. Cambridge: Polity.
- Alexander, J. C., Giesen, B., Mast, J. L. (2009). *Social performance: Symbolic action, cultural pragmatics and ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, E. G. (2007). Moral panic over meth. *Contemporary Justice Review*, 10(4), 427–442.
- Becker, H. S. (2018). *Outsiders: Studies in sociology of deviance*. Moscow: Elementarnye formy. (In Russian).
- Ben-Yehuda, N. (1986). The sociology of moral panics: Toward a new synthesis. *The Sociological Quarterly*, 27(4), 495–513.
- Cohen, S. (2015). *Folk devils and moral panics: The creation of the Mods and Rockers*. London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Couchman, M. (2019). Medicine, moral panic, and the international context of Canadian cannabis prohibition. *Pharmacy in History*, 61(3–4), 89.

- Denham, B. E. (2008). Folk devils, news icons and the construction of moral panics. *Journalism Studies*, 9(6), 945–961.
- Durkheim, E. (2018). *The elementary forms of the religious life*. Moscow: Elementarnye formy. (In Russian).
- Goode, E. (2008). Moral panics and disproportionality: The case of LSD use in the sixties. *Deviant Behavior*, 29(6), 533–543.
- Goode, E. (2020). *Drugs in American society*. New York: McGraw-Hill Education.
- Goode, E., Ben-Yehuda, N. (1994). Moral panics: Culture, politics, and social construction. *Annual Review of Sociology*, 20(1), 149–171.
- Hall, S., Roberts, B., Clarke, J., Jefferson, T., Critcher, C. (1978). *Policing the crisis: Mugging, the state, and law and order*. Basingstoke: Macmillan.
- Hawdon, J. E. (2001). The role of presidential rhetoric in the creation of a moral panic: Reagan, Bush, and the war on drugs. *Deviant Behavior*, 22(5), 419–445.
- Hier, S. P. (2002). Raves, risks and the ecstasy panic: A case study in the subversive nature of moral regulation. *Canadian Journal of Sociology/Cahiers Canadiens De Sociologie*, 27(1), 33.
- Hollywood, B. (1997). Dancing in the dark: Ecstasy, the dance culture, and moral panic in post ceasefire Northern Ireland. *Critical Criminology*, 8(1), 62–77.
- Kurakin, D. (2018). The cultural mechanics of mystery: Structures of emotional attraction in competing interpretations of the Dyatlov pass tragedy. *American Journal of Cultural Sociology*, 7(1), 101–127.
- Meylakhs, P. (2006). The discourse of the press and the press of discourse: Constructing the drug problem in the Russian media. In C. Critcher (Ed.). *Critical readings: Moral panics and the media*, 175–188. Maidenhead, Buckingham: Open University Press.
- Murji, K. (2020). *Policing drugs*. London: Routledge.
- Young, J. (1971). *The drugtakers: The social meaning of drug use*. London: Paladin.

СВИДАНИЕ С ПОЛКОВНИКОМ: СОТРУДНИК ЦЕНТРА «Э» ГЛАЗАМИ УЧАСТНИКОВ УЛИЧНЫХ АКЦИЙ

СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ БЕЛЯНИН ^[1]

✉ ROBISPRE10@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-0874-8393

^[1] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ, МОСКВА, РОССИЯ

ИРИНА ВЛАДИМИРОВНА КОЗЛОВА ^[1]

✉ MATIRA@DOBRE.RU
ORCID: 0000-0001-5466-1339

^[1] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ, МОСКВА, РОССИЯ

Для цитирования статьи:

Белянин, С. В., Козлова, И. В. (2020). Свидание с полковником: сотрудник Центра «Э» глазами участников уличных акций. *Фольклор и антропология города, III(1–2)*, 106–120. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-106-120.

Статья посвящена представлениям участников митингов и пикетов о сотрудниках Центра по противодействию экстремизму МВД (Центра «Э») — «эшниках». В основу статьи легли результаты наблюдений на уличных акциях 2016–2019 годов, интервью с их участниками, а также включенное наблюдение в группах активистов. Наши полевые материалы показали, что для участников митингов и пикетов большую роль играет фигура внешнего наблюдателя. Поскольку требования, с которыми граждане не выходят на площади, выполняются крайне редко, люди оказываются вынуждены искать скрытые знаки эффективности своих действий. Таким знаком может служить появление вертолета над протестующими, приезд полиции или внимание подозрительных людей в штатском. Интерпретация знаков требует от участников протеста определенного умения.

Первая часть статьи посвящена образу эшника на уличных акциях, схемам его опознавания, нарративам о нем и их прагматике для участников митингов. Вторая часть посвящена тому, как внедренный агент опознается в сообществе активистов. Исследование показало, что если на митингах внедренный агент определяется обычно по внешним признакам, то в сообществе активистов его опознают в большей степени по поведению. Меняются и функции рассказов о нем: если в первом случае они нужны, чтобы обезопасить себя и других от нежелательной встречи, то во втором случае рассказы приобретают дополнительные функции — продемонстрировать умение интерпретировать поступки окружающих или исключить «неприятного» участника.

Ключевые слова: антропология, уличные акции, протест, семиотические идеологии, семиотическая модель, конспирология, Центр «Э»

Работа выполнена в рамках НИР ЛТФ ШАГИ ИОН РАНХиГС «Фольклорные идеологии и поведенческие стратегии в современном городе».

Авторы статьи выражают благодарность за консультации и ценные советы Даниле Рыговскому, Михаилу Алексеевскому, Ольге Христофоровой, Александре Архиповой и Александру Панченко. Мы благодарны также нашим коллегам из группы «Мониторинг актуального фольклора», с которыми мы вместе наблюдали уличные акции и писали полевые дневники.

A DATE WITH THE COLONEL: A CENTRE “E” OFFICER THROUGH THE EYES OF STREET PROTESTERS

Sergey V. Belyanin ^[1]

✉ ROBISPRE10@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0002-0874-8393

^[1] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

Irina V. Kozlova ^[1]

✉ MATIRA@DOBRE.RU

ORCID: 0000-0001-5466-1339

^[1] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

BELYANIN, S., KOZLOVA, I. (2020). A DATE WITH THE COLONEL: A CENTRE “E” OFFICER THROUGH THE EYES OF STREET PROTESTERS. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 106–120. (IN RUSSIAN). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-106-120.

The article dwells on perception of the Counter-Extremism Center of the Department of Home Affairs (Centre “E”) officers — the *E-men*, or “*eshniki*” — by the participants of rallies and public gatherings. The article is based on observations of street protests that took place in 2016–2019, interviews with the protesters and participant observation in activist groups. Our field materials demonstrated that the image of an external observer is very important for protesters. Due to the fact that the demands of the protesters are very rarely met, the citizens are driven to look for hidden signs of efficiency of their actions. For example, a helicopter flying over a rally, police incoming or plainclothes observers paying suspicious attention to a protest might be perceived as such a sign. Interpretation of these signs requires some skill from the protesters.

The first part of the article dwells on the image of an E-man in street protests, the patterns of recognizing one as such and the pragmatics of the latter with the protesters. The second part covers how an infiltrator into an activist community is exposed. The study demonstrates that while in a rally an infiltrator is usually exposed due to external characteristics, in an activist community one is more likely to be exposed due to one’s behavior. The functions of narratives about the infiltrator also change: while in the first case such narratives serve to prevent oneself and others from an undesired encounter, in the second case they accumulate supplementary functions — to demonstrate one’s skill of interpretation of others’ actions or to exclude an “unpleasant” participant.

Keywords: anthropology, street protests, protest, semiotic ideologies, semiotic model, conspiracy, Centre “E”

«Сегодня очень много эшников, как ни стараются они слиться с толпой, их все равно видно»¹. Такую фразу сказала при встрече одному из авторов статьи политическая активистка Нина на одном из митингов летом 2019 года сразу после приветствия. На уличных акциях 2017–2019 годов нам часто доводилось слышать от участников, что в данный

¹ По материалам полевого дневника наблюдения митинга «Против произвола на выборах», 24 июля 2019 года, Санкт-Петербург. Все цитаты по полевым дневникам — это не точные слова информантов, а наше их воспроизведение в полевой дневник по памяти. Все имена в статье изменены с целью безопасности наших собеседников.

момент где-то рядом с нами стоит эшник² и подслушивает или снимает на камеру³. Бывало, хотя значительно реже, что и на нас самих, исследователей уличной активности, участники митингов смотрели с подозрением, принимая за сотрудников спецслужб. Сегодня социальные сети и чаты полны фотографий предполагаемых эшников, на митингах появляются плакаты, обращенные к ним (Илл. 1), а в независимых СМИ публикуются «откровения» бывших сотрудников центра «Э» [См.: Воронцов 2019, 23 августа]. Да и общее упоминание сотрудников Центра «Э» в прессе за последние три года значительно выросло⁴. Разумеется, мы не отрицаем, что сотрудники центра по противодействию экстремизму ходят на митинги и следят за лидерами оппозиции, однако наше внимание привлекло сходство рассказов об эшниках, услышанных от разных собеседников. В наши задачи не входит поиск реальных агентов спецслужб или доказательств их присутствия или отсутствия в тех или иных случаях. В статье мы постараемся ответить на вопросы: почему разговоры о скрытых агентах власти в последние годы слышны все чаще? Какими признаками руководствуются участники публичных политических акций, чтобы опознать эшника? Каковы общие места таких рассказов и какую функцию выполняют последние в сообществе активистов?

Материал нашего исследования составляют наблюдения и интервью на уличных акциях и в сообществах активистов. Наблюдения проводились на политических, экологических, градозащитных и других митингах и пикетах. Всего мы посетили 208 уличных акций, организованных как политическими партиями (от КПРФ до штаба Навального), так и группами «низовых» активистов (например, зоозащитников или экологов). С 2016 года мы фиксировали в полевые дневники упоминания о скрытых агентах власти вместе с другими наблюдениями, а с июня по декабрь 2019 года записывали интервью, где прямо спрашивали о «признаках» эшника⁵. Разговоры о скрытых агентах мы слышали на разных акциях, независимо от повестки и политических взглядов их участников⁶, но представления об «опасном наблюдателе» на акциях в поддержку действующей власти имеют свою специфику, поэтому они остались

² «Эшниками» называют сотрудников Центра по противодействию экстремизму, известного также как Центр «Э». Центр «Э» — самостоятельное структурное подразделение полиции, входящее в центральный аппарат Министерства внутренних дел Российской Федерации. Центр «Э» обладает правомприменительными полномочиями в области противодействия экстремистской деятельности и терроризму.

³ Группа «Мониторинг актуального фольклора» (МАФ), в которой состоят авторы статьи, систематически проводит наблюдения на уличных акциях с осени 2014 года. После каждой акции мы пишем полевые дневники, в которые записываем все, что слышим на уличных акциях. Авторы статьи присоединились к группе в 2016 году. По нашим полевым дневникам в 2016 году упоминаний об эшниках на уличных акциях нет совсем, в 2017 году их два, в 2018 году — пять, в 2019 году — девять. Это без учета тех случаев, когда мы сами спрашивали про эшников в интервью.

⁴ Мы посчитали количество публикаций о сотрудниках Центра «Э» по базе Архива СМИ «Интергум» за последние 6 лет (запрос был сформирован по поиску слов «сотрудник» и «Центр “Э”»). Количество упоминаний с 2014 по 2019 годы оказалось таким: 134, 184, 191, 330, 545, 436. Итак, рост интереса к сотрудникам Центра «Э» очевиден и достигает пика в 2018 году, после чего незначительно снижается. Количество упоминаний приводится без учета роста базы «Интергума».

⁵ В полевых дневниках нами зафиксировано 16 упоминаний эшника на уличных акциях и около 10 упоминаний за пределами акций. Также нами записано 15 интервью с участниками митингов и пикетов.

⁶ Мы старались ходить на все уличные акции, анонсируемые на доступных нам ресурсах. Так получилось, что в основном это были акции, воспринимаемые общественностью как акции либеральной и в меньшей степени левой оппозиции. Кроме них мы проводили наблюдения на двух «Русских маршах» и нескольких пикетах в поддержку правых политзаключенных. Надо добавить, что многие акции (например, марши памяти Немцова или митинги против коррупции) объединяют в себе людей разных политических взглядов и партийной принадлежности. Также мы посетили несколько акций в поддержку действующей власти (см. о них в сноске 7).

за пределами статьи⁷. Исследование в сообществах активистов ограничивается включенным наблюдением среди волонтеров Навального, левых и экологических активистов.



Илл. 1. Митинг «Против произвола на выборах» 24 июля 2019 года, Санкт-Петербург, площадь Ленина. Фотография группы МАФ

«А я все вижу»: ЗНАЧЕНИЕ НАБЛЮДАТЕЛЯ ДЛЯ УЧАСТНИКОВ УЛИЧНЫХ АКЦИЙ

Время от времени горожане выходят на центральные площади, желая заставить власть отменить неправомерный приговор, несправедливую реформу или добиться отставки коррумпированного политика. Согласно перформативной теории собраний Джудит Батлер, граждане собираются в публичном пространстве для того, чтобы «оспорить существующие формы политической легитимности» [Батлер 2018: 151], поэтому исследовательница определяет митинг как перформативное высказывание. Перформатив — это особый тип высказывания, которое может быть успешным или неуспешным (в отличие от других типов, которые делятся на истинные и ложные)⁸. Основная особенность успешных перформативных высказываний — способность изменять окружающую действительность.

⁷ Акции в поддержку действующей власти мы наблюдали значительно меньше, чем оппозиционных: два митинга-концерта в поддержку Путина в 2018 году и несколько акций Национально-освободительного движения (НОД) с 2016 по 2019 год. Предполагаем, что среди сторонников власти существуют «свои» представления об «опасном наблюдателе», но этим наблюдателем выступает не эшник, а другой агент: например, агент иностранных спецслужб, что нам часто встречалось на акциях НОД, или представитель неизвестной контролирующей инстанции, которого, вероятно, боялись некоторые участники митингов-концертов в поддержку Путина.

⁸ Понятие перформатива было введено в научный оборот лингвистом и философом языка Джоном Остином [Остин 1999: 19]. Дж. Остин выделяет перформативные высказывания в особую группу, противопоставляя их констативам (утверждениям). Джудит Батлер понимает перформативность более широко, чем ее определял Остин, что во многом обусловлено спецификой самого материала.

Для того чтобы понять разницу между успешным и неуспешным перформативным высказыванием, рассмотрим два примера. В июне 2019 года несколько сотен человек вышли на Петровку 38, к зданию Главного управления МВД Москвы, чтобы добиться отмены приговора журналисту «Медузы» Ивану Голунову⁹. Акция не осталась незамеченной властями: приехал полк Росгвардии, появились операторы центральных каналов, с заявлением выступил пресс-секретарь президента. В итоге уголовное дело было пересмотрено, а Голунов освобожден. Пикеты в поддержку журналиста «Медузы» — пример успешного перформативного высказывания.

Пример неуспешного перформативного высказывания — пикет зоозащитников, проходивший в апреле 2018 года у здания Государственной думы вечером буднего дня. Собрание в 30–40 человек не привлекло внимания ни депутатов, ни полиции, ни СМИ¹⁰. Организаторы извинялись перед пришедшими за то, что собрали всех в неудачное время, встречи с депутатами не получилось. Поболтали между собой, участники разошлись по домам, даже не достав плакатов.

Согласно перформативной теории собраний, для успешного высказывания необходимо, чтобы акция, во-первых, проходила в публичном пространстве, во-вторых, чтобы она была массовой. Но наши наблюдения показывают, что для участников акций важным критерием оценки успешности является наличие реакции власти. Поэтому акция зоозащитников, не замеченная властью, была воспринята ими как неуспешное высказывание.

Внимание к акции хотя бы одного представителя власти (например, полицейского) может служить знаком успешного высказывания. Летом 2019 года мы наблюдали пикет, на который пришло несколько активистов движения «Демократический Петербург», и больше на площади никого не было¹¹. Участники медлили с началом пикета, однако, когда они увидели сотрудников полиции, оживились и развернули плакат.

Наличие наблюдателя как показатель успеха митинга или пикета иногда заставляет участников конструировать его фигуру. Например, несколько участников акции против мусорного полигона в Волоколамске вышли с плакатом к стенам монастыря. Их высказывание не могло привлечь внимание реальных наблюдателей и, соответственно, казалось бы, не могло быть успешным. Текст растяжки невозможно было прочесть, а идти к месту пикета нужно было через весеннюю грязь. Однако Валентина, одна из авторов растяжки, сказала, «что когда они ее [растяжку] развернули, выглянуло солнце. Значит, Путин нас услышал»¹².

Возможно, Валентина пошутила, однако ее комментарий хорошо показывает пример конструирования наблюдателя и дает нам повод задуматься о природе знаков, по которым его могут определять. Чтобы разобраться в

⁹ Иван Голунов — журналист издания «Медуза», против которого 6 июня 2019 года было заведено уголовное дело о попытке сбыта наркотиков. С середины пятницы 7 июня у здания ГУВД Москвы продолжались одиночные пикеты в поддержку журналиста. В протесте приняли участие сотни москвичей. 11 июня 2019 года МВД России сняло обвинения и освободило Ивана Голунова из-за отсутствия доказательств его вины.

¹⁰ По материалам полевого дневника наблюдения пикета «За принятие закона об ответственном обращении с животными», 12 апреля 2018 года, Москва.

¹¹ По материалам полевого дневника наблюдения пикета памяти Валерии Новодворской, 12 июля 2019 года, Санкт-Петербург. Пикет проходил у Соловецкого камня на Троицкой площади, которая расположена в стороне от дорог, ее нечасто посещают жители города или туристы. Однако она имеет символическое значение: именно на ней проходит «Возвращение имен» (ежегодно 30 октября) и другие акции памяти жертв политических репрессий.

¹² По материалам полевого дневника наблюдения митинга против мусорного полигона «Ядрово», 1 апреля 2018 года, Волоколамск.

том, в соответствии с какими знаками участники акции оценивают успешность своего высказывания и почему именно с ними, обратимся к теории семиотических идеологий антрополога Вебба Кина. Под семиотическими идеологиями Кин подразумевает базовые представления о знаках и о том, как они функционируют в мире: в частности, считаются ли знаки (в той или иной ситуации, теми или иными людьми) произвольными или непременно рассматриваются как сообщения стоящих за ними агентов, и кто может быть таким агентом [Keane 2003: 419]. Для Кина важно, что трактовка знаков не универсальна, а конвенциональна, как отмечают Александр Панченко и Екатерина Хонинева: «...концепция Кина подразумевает, что семиотическая деятельность обладает социальными и историческими особенностями, и, таким образом, задача антрополога состоит в различении и изучении локальных семиотических моделей» [Панченко, Хонинева 2019: 8]. Вслед за ними мы в своей статье будем активно пользоваться терминами «семиотическая модель» и «интерпретативная схема»¹³.

Семиотической идеологией участников акций мы будем считать восприятие митинга или пикета как пространства коммуникации со «значимыми другими» и саму веру в возможность воздействия гражданских активистов на общественно-политическую действительность своими публичными высказываниями. *Семиотическая модель* участников уличных акций требует присутствия наблюдателя от власти, реального или конструируемого, а *интерпретативная схема* — это способ определить, кто именно является агентом власти в каждой конкретной ситуации. Иными словами, семиотические идеологии — это вся система знаков, которой пользуются участники акций, семиотическая модель — это уравнение с некоторым количеством неизвестных, а интерпретативная схема — вариант конкретного решения уравнения. Чтобы оценить воздействие, которое произвел выход с плакатом, участнику акции необходимо научиться находить знаки, явленные, как правило, непрямо и нуждающиеся в толковании¹⁴.

В случае Волоколамска мы видим, что интерпретативная схема Валентины укладывается в рамки семиотической модели участников уличных акций — она ищет знак, что ее высказывание было замечено, и указывает на этот знак собеседнику. Конечно, интерпретация Валентины, которая позволила увидеть наблюдателя в природном явлении¹⁵, вряд ли встретила бы понимание у столичных политических активистов. Однако и участники пикетов в поддержку Ивана Голунова, и зоозащитники, и «Демократический Петербург», и группа с растяжкой в Волоколамске стремятся выйти в то пространство, где, как им кажется, они смогут сделать успешное высказывание. А как определить это место и с помощью каких знаков оценить успешность своих высказываний — каждая из этих групп имеет свои

¹³ «Локальные семиотические модели становятся видимыми и доступными для анализа, когда наблюдается конфликтное столкновение интерпретативных схем» [Панченко, Хонинева 2019: 10].

¹⁴ Склонность россиян трактовать поступки как власти, так и противников режима с точки зрения конспирологии изучает Илья Яблоков в книге «Русская культура заговора» [Яблоков 2020]. В основе его исследования лежат материалы СМИ, статьи политтехнологов и политологов. Он рассматривает важность представления о скрытых агентах для политических элит, нас же интересует, как представление об агентах спецслужб реализуется в ситуации уличной акции, как участники митинга ищут, интерпретируют и используют знаки присутствия скрытого наблюдателя.

¹⁵ Такая трактовка хорошо укладывается в рамки традиционной крестьянской культуры. Ср., например, следующий кейс: летом 2019 года жительница д. Ильинское Вологодской обл., Мария, 1946 г. р., рассказывала нам, как она ходила в часовню на Тихвинскую (престольный праздник). Когда она выходила из дома, была ужасная гроза, на середине дороги, когда уже совсем невозможно было идти, Мария встала под крышу заброшенного дома, помолилась, после чего гроза прошла и выглянуло солнце. (По материалам полевого дневника экспедиции группы МАФ в июле 2019 года.)

представления, в зависимости от того, какие интерпретативные схемы выбирают ее участники.

Стоит оговориться, что семиотическая модель участников уличных акций далека от моделей религиозных сообществ, к исследованию которых обычно применяется подход Вебба Кина. Однако нам кажется возможным использовать терминологию Кина, Панченко и Хониневой, поскольку, во-первых, между контактом со сверхъестественными силами и представителями власти можно найти некоторое типологическое сходство, и, во-вторых, потому, что для нас, как и для Кина, значима конвенциональность и функциональность (прагматика) расшифровки знаков внутри сообщества.

СЕМИОТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ С ДРУГОЙ СТОРОНЫ РАМОК: ПОИСК АГЕНТОВ ВРАГА

Летом 2018 года один из авторов статьи пришел на согласованный московский митинг¹⁶ в футболке с разноцветной надписью «Гопник». Пропускающий через рамки полицейский обратил внимание не на слово, а на цвета, которыми оно было написано, заподозрив в них пропаганду нетрадиционных сексуальных отношений.

Это показывает, что своя семиотическая модель есть и с другой стороны «рамок». В пространстве митинга футболка с разноцветной надписью становится знаком, за которым могут стоять враждебные агенты (например, условный «Госдеп США»), которые пытаются внедрять в массы «неправильные» ценности.

Таким образом, повседневные предметы, попадая в пространство уличной акции, могут приобретать новое значение¹⁷. Также может приобретать значение и «подозрительное» с точки зрения сотрудников полиции поведение. Им может стать, например, сам факт появления людей в пространстве несогласованной уличной акции. Ситуация уличной акции заставляет людей с обеих сторон рамок проявлять «семиотическую бдительность», чтобы расшифровать сообщения, которые могут скрываться в вещах (предметный код) или поступках (акциональный код).

СЕМИОТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ЗА РАМКАМИ: ОПАСНЫЙ НАБЛЮДАТЕЛЬ

Как мы уже отметили, семиотическая модель протестующих подразумевает необходимость наблюдателя для того, чтобы акция считалась успешной. В то же время всем известно, что выход на улицу всегда влечет за собой риски: это могут быть задержания, крупные штрафы, прямое полицейское насилие. Кроме того, есть опасность оказаться на фото или видеозаписи сотрудников спецслужб. Страх не беспочвенен, поскольку известны случаи, когда видеозаписи с уличных акций становились причиной проблем по месту учебы, увольнений с работы¹⁸ и даже заведения уголовных

¹⁶ По материалам полевого дневника наблюдения митинга против блокировки «За свободный интернет», 13 мая 2018 года, Москва.

¹⁷ Такое преобразование вещи в знак в определенных обстоятельствах не уникально и происходит по схеме, описанной А. К. Байбуриным: «[При вхождении в некоторую семиотическую систему (например, ритуал, этикет) они [элементы “материальной культуры”] осознаются знаками, при выпадении из системы — вещами]» [Байбурин 1981: 216].

¹⁸ Например, в декабре 2019 года восемь сотрудников Санкт-Петербургского метрополитена вынудили уволиться из-за того, что они попали на учет Центра «Э» после участия в протестных акциях [Грачев 2019, 12 декабря].

дел¹⁹. Таким образом, наблюдатель от власти в той же мере опасен, в какой и необходим, и, следовательно, прямого общения с ним допускать не стоит. Чтобы избежать нежелательного контакта, надо научиться узнавать представителя власти среди других людей, оказавшихся на митинге. Наблюдателя легко узнать, если на нем полицейская форма, но участникам известно, что есть и «наблюдатель в штатском», и именно он чаще всего оказывается причиной всех тех неприятностей, которые могут случиться за пределами митинга.

Универсальной интерпретативной схемы, позволяющей опознать эш-ника, не существует. Умение выявлять агентов власти зависит в первую очередь от вовлеченности в протест: на одном полюсе будут неофиты — участники, которые вышли на акцию в первый-второй раз, а на другом — политические активисты, постоянные участники и организаторы митингов и пикетов. Активисты обычно состоят в непарламентских партиях или движениях, где бывает своя внутренняя жизнь (собрания, кружки), а уличный протест становится для них неотъемлемой частью повседневности. Между этими крайними точками есть множество стадий, проходя которые, участники акций знакомятся с интерпретативными схемами и приобретают опыт освоения семиотической модели. Кроме этого, на интерпретацию может влиять ситуация (митинг, пикет или собрание в штабе), эмоции интерпретатора (тревога, страх) и прагматика разговора.

СЕМИОТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ НЕОФИТОВ: ОСВОЕНИЕ

Митинги против реновации, пенсионной реформы или за допуск независимых кандидатов на выборы в Мосгордуму запомнились нам большим, чем обычно, количеством отказов от интервью. Участники часто видели в исследователях группы «Мониторинг актуального фольклора» агентов власти: журналистов-пропагандистов или кремлевских социологов, основная задача которых — исказить ответы и выставить протестующих в негативном свете; или же агентов спецслужб, беседа с которыми может стать причиной политических преследований.

Анна, участница митинга против пенсионной реформы, объяснила отказ опасениями, что мы «используем ее интервью против нее»²⁰. Алексей, участник митинга «За честные выборы», убежал от интервьюера, приняв диктофон за электрошокер²¹. Артем, участник «Русского марша», мотивировал отказ от интервью тем, что «мало ли кто здесь [на марше] может его услышать»²². Почему Анна, Алексей и Артем принимали спрашивающих за агентов власти?

Акции «Против повышения пенсионного возраста» и «За допуск независимых кандидатов», хотя их разделяет год, имеют общую черту: на них выходило много новых участников. Анна и Алексей, а также вышедший

¹⁹ По видеозаписи было заведено, например, дело на Дмитрия Бученкова, который утверждал, что не был на акции 6 мая 2012 года (участие в массовых беспорядках на которой ему вменялось), — во всяком случае, факт его присутствия там ничем, кроме видеозаписи, на которой мог быть просто похожий на лицо человек, подтвержден не был.

²⁰ По материалам полевого дневника наблюдений митинга «Против повышения пенсионного возраста», 27 июля 2018 года, Санкт-Петербург.

²¹ По материалам полевого дневника наблюдений митинга «За допуск независимых кандидатов», 31 августа 2019 года, Москва.

²² По материалам полевого дневника наблюдений «Русского марша», 4 ноября 2018 года, Санкт-Петербург.

во второй раз на ежегодное мероприятие Артем не имели богатого опыта посещения уличных акций, общения с журналистами и другими митингующими, поэтому для них то, что они не знают, кто мы такие и зачем хотим поговорить с ними, было достаточной мотивацией для отказа в интервью. Чужими мы казались всего лишь потому, что у нас есть диктофоны и наше поведение (ходить по площадке митинга, фотографировать плакаты и спрашивать о чем-то присутствующих) отличается от поведения протестующих. Недоверие к спрашивающим является следствием тревоги и неуверенности, характерным для новых участников уличных акций. Алексей, Анна и Артем знают, что на митингах бывают агенты власти, которые опасны, но они не знакомы с устойчивыми в кругу активистов интерпретативными схемами. Возможно, они еще познакомятся с ними, если продолжат ходить на митинги — публичная политическая акция является подходящей для этого средой.

СЕМИОТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ «ОПЫТНЫХ» УЧАСТНИКОВ УЛИЧНЫХ АКЦИЙ: ВЛАДЕНИЕ БАЗОВОЙ ИНТЕРПРЕТАТИВНОЙ СХЕМОЙ

«С нами уже ходит эшник. Вон тот в черном свитере, полный такой, с камерой, он снимает на камеру наиболее активных»²³, — сказал одному из авторов статьи знакомый активист Данила на несогласованном шествии. Этот пример иллюстрирует передачу знаний о существовании невидимых агентов власти опытными активистами вновь прибывшим. Указания на эшников на уличных акциях, а также рассказы о встречах с сотрудниками центра «Э» в неформальных беседах помогают новичкам освоить семиотическую модель, которая позволит «узнать» эшника в толпе и избежать нежелательного контакта²⁴.

Самым простым маркером становится одежда. Участники митинга со стажем сходятся во мнении, что сотрудников центра «Э» выдает особый дресскод. Так, постоянный участник митингов Дмитрий рассказывал нам о сотрудниках центра «Э»:

У них такой стиль одежды: они либо в костюме, либо в кожаной куртке, с короткой стрижкой. Ну можно [отличить], да, я сталкивался, просто меня задерживали, когда были протесты против пенсионной реформы, с ними сталкивался²⁵.

Однажды мы даже слышали выражение «форма эшника», которая включает в себя «спортивный костюм, часы и кепку»²⁶. А волонтер штаба Навального Егор «опознал» эшников по «штанам и куртке, которые были не как у всех, обычно так люди не одеваются»²⁷.

Кроме того, эшник обычно носит с собой определенный набор аксессуаров.

²³ По материалам полевого дневника наблюдений митинга «За допуск независимых кандидатов», 3 августа 2019 года, Москва.

²⁴ Избегать контакта можно по-разному: можно стараться обходить подозрительных людей стороной, но также одним из способов может быть фотографирование эшника. О таком способе нам рассказывал активист «Бессрочного протеста» Василий: «Сегодня за мной эшник ходил с утра, ну, он так походил, я его на камеру снял, он давай там бегать, прятаться за деревьями, не ожидал, видимо, что я его спалю» (интервью записано в сентябре 2019 года в Санкт-Петербурге). Однако данный способ нейтрализации эшника приемлем только для опытных активистов — чтобы сфотографировать эшника (а также, впрочем, чтобы обходить его стороной), надо сначала научиться узнавать его среди других.

²⁵ Дмитрий, 53 года, участник митинга «За любого кроме Беглова», 5 сентября 2019 года, Санкт-Петербург.

²⁶ По материалам полевого дневника с пикетов против дела «Сети», 19 октября 2019 года, Санкт-Петербург.

²⁷ По материалам полевого дневника наблюдений в штабе Навального, октябрь 2017 года, Москва.

Одним из них является особый тип сумки — «оперативка», по выражению участника пикета в поддержку Павла Устинова²⁸.

Максим, участник митинга Fridays for future в Санкт-Петербурге, указал нам на эшника:

Вон, стоит мужчина в синей куртке, с сумочкой такой, такой — ровно под формат А4 сумочка. Вот они обычно так вот выглядят. Темно-синяя куртка, зимой в шапке, летом без шапки и вот сумка такая через плечо, чтобы документы можно было положить²⁹.

Другим неотъемлемым аксессуаром сотрудника спецслужб в штатском является видеокамера. Именно по камере опознал эшника Данила в прищипке, открывающем этот раздел. Участник митинга в поддержку Шиеса Александр также рассказывал нам, что эшника можно узнать среди митингующих по камере:

Ходит-ходит без формы, явно что-то высматривает, делает съемку на камеру. Как правило, на камеру, а не на телефон, что характерно. По-моему, никто больше камерами не пользуется³⁰.

Как мы видим, опытные участники митингов не только знакомы с семиотической моделью, но и умело используют интерпретативные схемы опознания скрытых агентов власти: сумка, камера, короткая стрижка или синяя куртка становятся в пространстве уличной акции признаками сотрудника центра «Э», иными словами, мы можем сказать, что ими усвоен предметный код опознания эшника. Эти признаки надо суметь вовремя увидеть и правильно проинтерпретировать. Опытные участники на митингах обычно легко идут на контакт с теми, кто согласно их семиотической модели распознается как относительно «свой», то есть не агент власти — будь то другой участник митинга, любопытный прохожий или журналист. Рассказы об эшниках (когда они не спровоцированы интервьюерами) на митинге или пикете служат обычно двум целям: во-первых, научить интерпретации знаков менее опытных участников, чтобы повысить их безопасность, а во-вторых, продемонстрировать свой опыт и свое умение распознавать скрытые знаки присутствия власти.

СЕМИОТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ АКТИВИСТОВ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ПРОСТРАНСТВА МИТИНГА: ЗНАНИЕ И ИСПОЛЬЗОВАНИЕ СЛОЖНЫХ ИНТЕРПРЕТАТИВНЫХ СХЕМ

В феврале 2018 года волонтеры московского штаба Навального готовили листовки с призывами к бойкоту выборов. Они сидели за столом и наклеивали стикеры, обсуждая новые видео Навального, поход в бар на прошлых выходных и перспективы революции в России. При упоминании революции Полина, координатор агитации одного из московских районов, подняла голову вверх и сказала: «Товарищ полковник, спокойно, мы не призываем к революции»³¹.

²⁸ Павел Устинов — актер, задержанный на митинге «За допуск независимых кандидатов» 3 августа 2019 года. В сентябре был приговорен к 3,5 годам лишения свободы. Приговор вызвал волну массовых протестов в Москве и других городах.

²⁹ Максим, 19 лет, участник митинга «Против изменения климата», 20 сентября 2019 года, Санкт-Петербург.

³⁰ Александр, 36 лет, участник митинга «Против свалки на Шиесе», 29 августа 2019 года, Санкт-Петербург.

³¹ По материалам полевого дневника наблюдений в штабе Навального, февраль 2018 года, Москва.

Этот забавный пример иллюстрирует представления о том, что незримый наблюдатель присутствует в жизни активистов не только на митинге. Реплика, во многом ироничная, все же предупреждает новых волонтеров о том, что встреча со скрытым агентом власти может произойти в любой момент. В жизни политического активиста ситуаций, в которых можно столкнуться с представителями спецслужб, значительно больше, чем у обычного участника митинга: сотрудник может приходить на собрания движения, караулить участников у подъезда, места учебы или работы. Встреча с эшником³² в повседневной жизни более неожиданна, чем на митинге или пикете, поэтому требует от участников более сложных интерпретативных схем.



Илл. 2. Митинг «Сказочный Пудинг», 12 июня 2019 года, Санкт-Петербург, площадь Ленина. Фотография группы МАФ

Об этом говорят сами активисты. Так, Григорий поделился размышлениями о том, что на уличных акциях «эшники легко узнаваемы» (тут же указав на подозреваемого: «вот тот в черной кепочке»), но в то же время сказал, что когда ему довелось пересечься с сотрудником спецслужб вне уличной акции, это был «нормальный симпатичный парень», которого среди участников пикета было бы не отличить³³.

³² Стоит оговорить, что внедренный агент, в отличие от ситуации митинга или улицы, не обязательно является штатным сотрудником центра «Э». Здесь мы будем называть их эшниками для единства терминологии, поскольку эти люди штатно или внештатно связаны со спецслужбами, хотя это может быть не только Центр по противодействию экстремизму, но и, например, ФСБ. Внутри сообщества их чаще всего называют «провокаторами», но могут использовать и термин «эшник» в качестве синонима. Мы не заметили, чтобы в сообществе была четкая рефлексия на тему того, на кого работает такой агент: на центр «Э» или на ФСБ.

³³ По материалам полевого дневника наблюдения пикетов против дела «Сети», 19 октября 2019 года, Санкт-Петербург.

На митинге эшник просто наблюдает за участниками, не контактируя с ними, поэтому протестующие могут толковать только признаки, заметные со стороны без личного контакта (в большей степени предметный код). Для собственной безопасности достаточно вовремя опознать эшника и избегать взаимодействия с ним.

В штабе или в лагере активистов ситуация другая: участники постоянно общаются между собой, а внедренные агенты стараются сойти за «своих»³⁴. Поэтому активисты интерпретируют не внешний вид, а поступки и особенности поведения (в большей степени акциональный код). Так как поведение человека не статично и меняется в зависимости от ситуации, освоить его интерпретацию значительно сложнее. Например, Николай, участник лагеря на станции Шиес, рассказал, как распознать эшника, приехавшего в лагерь:

Как стоит, как ходит. Когда... какое-то внезапно что-то происходит — крик там, стук, что-то уронили — все на это обращают внимание, а он не обращает внимания, потому что играет роль³⁵.

Слишком большое рвение человека, как и неучастие в делах группы, тоже может восприниматься как знак работы на центр «Э». Волонтер московского штаба Навального Семен рассказал, что к ним уже пытались внедриться несколько эшников: «Их видно сразу, они пытаются сразу взяться за дело и активно агитировать, предлагают напечатать листовки»³⁶.

Именно умение распознавать скрытое присутствие агентов власти отличает опытного активиста от простеца, способного заметить только внешние признаки эшника. Навык узнавать эшников может быть полезен для безопасности всего сообщества. Участники московской «Бессрочки»³⁷ выработали систему «фейс-контроля» для желающих присоединиться к движению. Система была устроена следующим образом: участник, который хотел прийти в лагерь, должен был написать в чат движения в «Телеграм», ему назначали встречу с опытным активистом, который «умеет различать эшников»³⁸. Если опытный активист распознавал новенького как «не чужого», то его приглашали в лагерь или на акцию.

«Фейс-контроль» для желающих присоединиться к движению — это редкий случай, не характерный для большинства групп активистов, однако «странное» поведение или «подозрительный» внешний вид может стать причиной исключения из любой группы.

Так, Владимир рассказывал о мужчине, угощавшем «бессрочников» молочными коктейлями в лагере: «Ну, обычный был мужик... просто с барсеткой. Возможно, он не был эшником, но одна активистка решила, что он оперативник, и его буквально выгнала»³⁹. Мы не знаем, был ли «мужик с

³⁴ Илья Яблоков отмечал тенденцию искать скрытых агентов среди «своих» как характерный и давний признак российской оппозиции, который приобрел новый взлет после 2011 года: «Политическая жизнь после 2011 года стала несколько активнее, традиция искать в своих рядах провокаторов также возродилась» [Яблоков 2020: 312].

³⁵ Николай, ок. 35 лет, участник палаточного лагеря против строительства мусорного полигона на станции Шиес в Ленском районе Архангельской области.

³⁶ Семен, 31 год, волонтер штаба Навального, Москва.

³⁷ «Бессрочный протест» («Бессрочка», не путать с «Экобессрочкой») — группа активистов в Москве, возникшая после протестов против пенсионной реформы в сентябре 2019 года. Активисты движения известны ежедневными акциями и ночевками в московских парках. Группы активистов «Бессрочного протеста» вследа за Москвой появились еще в нескольких российских городах.

³⁸ Владимир, 22 года, активист «Бессрочного протеста», Москва.

³⁹ Владимир, 22 года, активист «Бессрочного протеста», Москва.

барсеткой» эшником: возможно был, но, может быть, активистка просто ошиблась. Возможно также, что этот ее поступок был проявлением личной неприязни или демонстрацией своей компетенции в распознавании агентов спецслужб. Для нас важно, что в данном случае в умении опознавать эшника мы можем заметить новую функцию: владение интерпретативными схемами позволяет укрепить свой авторитет в сообществе, а также управлять не только своим поведением, но и влиять на решения группы⁴⁰.

В группе активистов семиотическая модель работает зеркально по сравнению с ситуацией митингов. На митинге любой, кто опытными участниками не распознается как эшник, автоматически считается «своим». В партии или движении наоборот — каждого, кто не опознан как «свой», подозревают в том, что он эшник. Если участники замечают, что человек не разделяет нормы и ценности движения, то, вероятно, они заподозрят, что он пришел в сообщество со злым умыслом. Может показаться, что восприятие «чужаков» участниками партии или движения ближе к восприятию неофитов, чем опытных участников, однако за ними кроются разные механизмы. Подозрительность неофитов обусловлена незнанием интерпретативных схем, подозрительность активистов — пониманием сложности этих схем и включением в них не только предметного, но и акционального кода.

Для опознания эшника на публичной политической акции достаточно усвоить предметный код, а для поиска внедренных агентов необходимо владеть набором интерпретативных схем, включающим и предметный, и акциональный код. Однако умение «различать эшников» все-таки не «дар свыше», а качество, которое можно развить, если слушать рассказы опытных активистов и самому внимательно присматриваться к людям. А функциональность рассказов об эшниках в сообществах активистов намного разнообразнее, чем на митингах.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Горожане, вышедшие на улицу на несколько часов, становятся сообществом. Это сообщество объединяют общие семиотические идеологии, позволяющие верить в возможность воздействия своими перформативными высказываниями на общественно-политическую действительность. Поскольку видимые результаты воздействия на действительность (выполнение предъявляемых требований) случаются крайне редко, то участники митингов ищут скрытые знаки эффективности своего высказывания. Признак эффективности высказывания — внимание власти: это может быть вертолет (в котором, по слухам, летает сам Путин⁴¹), уполномоченные в форме (полиция) или без формы (агенты центра «Э»).

В рамках семиотической модели, предполагающей присутствие наблюдателя от власти, эшник является частным случаем. Кроме того, что его появление является знаком успешности акции, встреча с ним на самом деле

⁴⁰ Похожие механизмы поиска скрытых агентов власти отмечал также Денис Волков в статье о жизни в лагере «ОккупайАбай» в 2012 году: «Обвинения в “провокаторстве” нередко использовались участниками лагеря для дисквалификации своих оппонентов или просто людей противоположных взглядов» [Волков 2014: 169].

⁴¹ Легенды о Путине, наблюдающем за участниками с вертолета, описаны в докладе М. Д. Алексеевского «Полицейский вертолет и психотронное оружие: новая жизнь советской городской легенды» (Круглый стол «Синий кит против фей-убийц: как конструируется опасность», Москва, РАНХиГС, 8 апреля 2017 года).

опасна. Массовые задержания на антикоррупционных протестах 2017 года или митинги за допуск кандидатов в Мосгордуму в 2019 году хорошо иллюстрируют риск контактов с агентами власти как в форме, так и без нее⁴². После массовых протестов 2017 года выросло внимание к сотрудникам центра «Э» в СМИ, а в 2018 г. их дополнило освещение «дел» «Сети» и «Нового величия», в основу которых предположительно легли показания внедренных сотрудников спецслужб.

По материалам наших наблюдений, мы можем сказать, что существует ограниченный набор интерпретативных схем, которые позволяют назвать того или иного человека сотрудником центра «Э»; интерпретации происходят на основании предметного или акционального кода. Предметный код наиболее простой и знаком почти всем участникам уличных акций с некоторым опытом: барсетка, камера, короткая стрижка, вариативно он может дополняться другими элементами гардероба. Если подумать над причиной описаний внешнего вида эшника, то мы увидим, что участники акций описывают его одетым так, как не стали бы одеваться сами. «Дресс-код» эшника показывает его чуждую социальную природу. Этот код хорошо работает для опознания эшника на митингах, но недостаточен для поиска внедренного агента в группе активистов. Для поиска агента в партии или движении основным кодом становится акциональный. Акциональный код более вариативен: единственное общее место нарративов о поведении — это то, что оно противоречит негласным нормам сообщества, но привлечь внимание это может не сразу. Предметом обсуждения такое несоответствие, как правило, становится в нескольких случаях: в ситуации повышенной опасности; когда оно прямо противоречит нормам, принятым в группе; если это выгодно обвинителю.

Таким образом, рассказы об эшниках на митинге или в группе активистов выполняют несколько функций: передать знания товарищам, чтобы уберечь их от опасности; приобрести символический капитал, умело интерпретируя поведение окружающих; исключить из группы неприятного человека или просто поддержать коммуникацию в сообществе⁴³.

Литература

- Байбурин, А. К. (1981). Семиотический статус вещей и мифология. *Сборник Музея антропологии и этнографии, вып. 37*, 215–226. Л.: Наука.
- Батлер, Дж. (2018). *Заметки к перформативной теории собраний*. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Волков, Д. (2014). «ОккупайАбай» — уличный протестный лагерь в Москве в мае 2012 года глазами его участников. *Вестник общественного мнения*, 117(1–2), 155–197.

⁴² В частности, о «Московском деле» в русскоязычной Википедии говорится: «Уголовное дело из-за массовых беспорядков завели 27 июля 2019 г. в отношении Евгения Коваленко, который после броска урны был задержан оперативником Центра “Э”, работавшим на мероприятии в штатском» [https://ru.wikipedia.org/wiki/Московское_дело].

⁴³ В процессе написания статьи мы много спорили, обвиняя друг друга, с одной стороны, в апологетике активизма и субъективной точке зрения, а с другой, в бездушном колониализме (думаем, что коллеги и знакомые легко догадаются, кто кого в чем), кое-как мы пришли к компромиссу и написали эту статью. Мы хорошо понимаем, что участие в митинге всегда является, с одной стороны, публичным высказыванием гражданской позиции, с другой — это индивидуальное переживание каждого из участников. Мы благодарим всех наших собеседников и надеемся, что никого не обидели своими интерпретациями или вырезанием слов из контекста.

- Воронцов, В. (2019, 23 августа). Что сотрудники Центра «Э» делают на митингах? Почему они все одинаковые? Откуда берутся дела за репосты? Отвечает бывший сотрудник подразделения Владимир Воронцов. *Meduza*. Режим доступа: <https://meduza.io/feature/2019/08/23/chto-sotrudniki-tsentra-e-delayut-na-mitingah-pochemu-oni-vse-odinakovye-otkuda-berutsya-dela-za>
- Грачев, М. (2019, 12 декабря). Как в «Петербургском метрополитене» нашелся рычаг давления на желающих митинговать и пикетировать. *Фонтанка.Ру*. Режим доступа: <https://www.fontanka.ru/2019/12/09/117?recordId=%2F2019%2F12%2F09%2F117%2F&regionId=478>
- Остин, Дж. Л. (1999). *Избранное*. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги.
- Панченко, А., Хонинева, Е. (2019). «Семиотические идеологии», медиальность и современная антропология религии. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 37(4), 7–18.
- Яблоков, И. (2020). *Русская культура заговора. Конспирологические теории на постсоветском пространстве*. М.: Альпина Нон-Фикшн.
- Keane, W. (2003). Semiotics and the social analysis of material things. *Language & Communication* 23(3–4), 409–425.

References

- Austin, J. L. *Selected works*. Moscow: Idea-Press, Dom intellektual'noy knigi. (In Russian).
- Baiburin, A. (1981). Semiotic status of objects and mythology. *Collection of the Museum of Anthropology and Ethnology* (37), 215–226. Leningrad: Nauka. (In Russian).
- Butler, J. (2018). *Notes toward a performative theory of assembly*. Moscow: Ad Marginem Press. (In Russian).
- Grachev, M. (2019, December 12). How St. Petersburg Metro found out a way to pressure potential protesters. *Fontanka.ru*. Retrieved from <https://www.fontanka.ru/2019/12/09/117?recordId=%2F2019%2F12%2F09%2F117%2F&regionId=478> (In Russian).
- Keane, W. (2003). Semiotics and the social analysis of material things. *Language & Communication* 23(3–4), 409–425.
- Panchenko, A., Khonineva, E. (2019). “Semiotic ideologies”, mediality and contemporary anthropology of religion. *State, religion and church in Russia and abroad*, 37(4), 7–18. (In Russian).
- Volkov, D. (2014). “Occupy Abay” — Moscow street protest camp in May 2012 through the eyes if its participants. *Herald of Public Opinion*, 117(1–2), 155–197. (In Russian).
- Vorontsov, V. (2019, August 23). What do Center “E” officers do at the rallies? Why do all of them look the same? Where do criminal cases for reblogs come from? Ex-officer of the branch Vladimir Vorontsov gives the answers. *Meduza*. Retrieved from <https://meduza.io/feature/2019/08/23/chto-sotrudniki-tsentra-e-delayut-na-mitingah-pochemu-oni-vse-odinakovye-otkuda-berutsya-dela-za> (In Russian).
- Yablokov, I. (2020). *Russian conspiracy culture. Conspiracy theories in the former Soviet Union*. Moscow: Al'pina Non-Fikshn. (In Russian).

ДЕТАЛИ ГОРОДА



ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С ПРИРОДОЙ

Прыжок с тарзанки

«ТАМ ДЕВУШКИ ТОНУТ, ГОВОРЯТ, ЧТО ТАМ ВОДЯНОЙ ЧЕРТ ИХ УТАСКИВАЕТ»: СТРАХ В ФОЛЬКЛОРНЫХ НАРРАТИВАХ О ВОДЕ

ГЕРМАН ЮРЬЕВИЧ УСТЬЯНЦЕВ ^[1]

✉ USTYAN-93@MAIL.RU
ORCID: 0000-0003-0655-3127

^[1] Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия

Для цитирования статьи:

УСТЬЯНЦЕВ, Г. Ю. (2020). «ТАМ ДЕВУШКИ ТОНУТ, ГОВОРЯТ, ЧТО ТАМ ВОДЯНОЙ ЧЕРТ ИХ УТАСКИВАЕТ»: СТРАХ В ФОЛЬКЛОРНЫХ НАРРАТИВАХ О ВОДЕ. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 122–131. DOI: 10.22394/2658-3895-2020-3-1-2-122-131.

В статье автор исследует восприятие водного пространства в современном марийском фольклоре. На основе корпуса устных текстов (быличек, бывальщин, исторических преданий, поверий, собранных в ходе полевых экспедиций) автор анализирует образы водной стихии (рек, озер, водоемов) в устной традиции. В современном фольклоре страх перед водой выражается в 1) нарративах об утоплениях и духах и встречах с ними; 2) текстах о проклятиях, порче, болезнях, источником которых может быть вода или ее дух-хранитель в случае нарушения человеком определенных запретов. В народных представлениях водная стихия может являться источником опасности, если человек загрязняет водную среду, сквернословит у воды или комментирует ее качество. При этом страх перед водой представлен в фольклоре как абстрактная не персонифицированная стихия или же в образе конкретного персонажа: *вјд ия* (водяной черт), *вјд оза* (хозяин воды), заложного покойника и т. д. В статье автор также предпринимает попытку исследовать механизмы формирования страха перед водным пространством в современных нарративах: личный опыт рассказчика, демонизация локусов пространства в местной культуре и т. д.

Ключевые слова: марийский фольклор, водяной, несказочная проза, заложные покойники, вода в фольклоре

GIRLS DROWN THERE, THEY SAY THAT THE WATER DEVIL DRAGS THEM AWAY THERE: FEAR IN FOLK NARRATIVES ABOUT WATER

German Yu. Ustyantsev ^[1]

✉ USTYAN-93@MAIL.RU
ORCID: 0000-0003-0655-3127

^[1] INSTITUTE OF ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

USTYANTSEV, G. (2020). "GIRLS DROWN THERE, THEY SAY THAT THE WATER DEVIL DRAGS THEM AWAY THERE": FEAR IN FOLK NARRATIVES ABOUT WATER. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 122–131. (IN RUSSIAN). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-122-131.

In the article, the author explores the perception of water in modern Mari folklore. Based on the corpus of oral texts (memorates, fabulates, historical legends, belief narratives collected during field work), the author analyzes the images of the water element (rivers, lakes, reservoirs) in oral tradition. In modern folklore, fear of water is expressed in 1) narratives about drowned people and 2) texts about curses, jinxes, diseases, the source of which can be either the water itself or its guardian spirit, provided that a person violates certain prohibitions. In popular beliefs, the water element can be a source of danger if a person pollutes the aquatic environment, swears at the water, or comments on its quality. In this case, the fear of water can be represented in folklore both as a non-personified element and in the form of a specific character: *vijđ ia* (the water devil), *vijđ oz* (the master of water), the undead, etc. In the article, the author also attempts to explore the mechanisms of developing a fear of water in modern narratives: narrator's personal experience, demonization of loci in local culture, etc.

Keywords: Mari folklore, water spirit, non-fairytale prose, undead, water in folklore

«Это река, которую называют злой, проклятой. Мы не ходим туда, там пропадали люди...»¹. Подобные рассказы повсеместно распространены в фольклорных традициях многих обществ, в том числе финно-угорских и, конкретно, в марийском. В современном марийском фольклоре нарративы о водоемах (озерах, реках, топях) актуальны и транслируются носителями традиций по сей день. В корпусах устных текстов вода представлена и как локус божественного (источник жизненно важных ресурсов), и как хтоническое пространство. В работе освещен концепт страха, который выражен в современном марийском фольклоре, образные воплощения страха в различных сюжетах и механизмы его формирования.

Статья основана на анализе марийских фольклорных текстов, относящихся к жанрам сказочной прозы: быличек, бывальщин, поверий, а также исторических преданий. Данные жанры фольклора характеризует тематическое сходство — связь с народной демонологией [Пропп 1928: 33–34]. Быличка отличается большей конкретикой сюжета, бывальщина же не привязана к определенным акторам (рассказчику или третьим лицам). Терминам «быличка» и «бывальщина» соответствуют марийские понятия *лӱдыш* (страшилка) и *ужмо-колмо* (увиденное-услышанное) [Тойдыбекова 1997: 80]. В англоязычной исследовательской литературе в данном значении применимы термины «меморат» и «фабулат» в значении нарративов о пережитом рассказчиком мистическом опыте и о событиях, не привязанных к определенным лицам или локусам, соответственно. Предания можно охарактеризовать как сюжеты о локальной «нечистой силе», связанной с объектами ландшафта (лесами, горами, водными объектами, дорогами и т. д.). В подобных текстах объясняется происхождение конкретных географических названий и репутация данного места в локальной традиции. Под поверьями понимаются несюжетные тексты, смысловое ядро потенциального повествования («говорят, что...»). Тексты указанных жанров в данном исследовании дополняются отдельными комментариями респондентов, ответами на вопросы.

Полевая работа проводилась в период с июля 2015 года по август 2019 года. Полевой материал был записан мною в следующих регионах: Уржумском и Малмыжском районах Кировской области в ходе Южно-Вятской этнографической экспедиции кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова², а также в Республике Марий Эл: в Моркинском, Оршанском, Звенигов-

¹ В. И., ж., 1952, записано в село Каалинино Малмыжского района Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.

² Далее — ЮВЭЭ, 2015 и ЮВЭЭ, 2017.

ском, Медведевском районах и в Йошкар-Оле³. Большинство опрошенных носителей культуры — жители сельской местности; если в качестве респондентов привлекались горожане, то они обращались в своих интервью к опыту деревенской жизни, поэтому четкого разделения между «городским» и «сельским» дискурсом в ходе данного исследования я не проводил. Большинство интервьюированных соотносило себя с марийской этнической общностью.

Интересно выявить основные модели описания страха в исследуемых нарративах. Водная стихия часто представлена в фольклорных сюжетах персонализировано. Существует ряд персонажей, которых носители локальной традиции ассоциируют с географическими водными объектами (реками, озерами, прудами), считают обитателями и защитниками гидросферы. Чаще всего мистические и таинственные происшествия, связанные с водой, соотносят с деятельностью таких персонажей, как *вўд оза* ('воды хозяин'), *вўд кугыза* ('водяной старик'), *вўд ия* ('водяной черт'), *вўд ўдыр* ('водяная дева'), *водяной*. Респонденты часто приписывают этим персонажам возможность вредить человеку, пугать его, намеренно забирать утопленников «на тот свет». Водяные, *вўд ия* и другие выполняют функцию зловредных существ, «забирающих души», наводящих страх на округу:

Вўд ия говорил, если ни с того ни с сего человек тонет. У нас было там озеро, там девушки тонут, все говорят про это, говорят, что там водяной черт их утаскивает⁴.

Говорили, что он может забрать человека, говорили, это *вўд оза* к себе утягивает, поэтому нельзя одному к реке, вечером тем более, не видно ничего, а там течение такое⁵.

Вот тогда еще жил... вот по разговорам я помню из Алдарово в Кокшарово вдоль речки надо идти, там плутали, не то что пугали, там плутали, и там все ездили кругами-кругами приехали, опять на том же месте, потом садились, молились и уже вывозили <...> Да, такой случай был, у меня с родственниками⁶.

Персонализированные образы воды фигурируют в несказочной прозе не только как демонические силы, априори злые, но и как защитники своих локусов, духи природы, сродни духам поля, леса, дома и т. д. В ряде текстов духи воды охраняют реки и озера от негативного воздействия человека, загрязнения, «осквернения» воды:

Есть, но такое мало как называется по-русски, да фиг знает-то, вот там нельзя ни ягоды ломать, ни березы и бабушка говорила мне, никогда нельзя <...> всегда про воду, нельзя ничего плохого говорить. Вот к речке подойдешь, сначала надо кашу подать или... Дух воды или что, не знаю, отрывают ниточку или любой подарок воде, ну я маленькая была, но у меня это осталось в голове⁷.

В случае нарушения определенных табу по отношению к водной среде человека ждет наказание со стороны природного духа, водяного. *Вўд оза* восстанавливает справедливость, защищает водные объекты от антропогенного воздействия. Примечательно, что персонализированные воплощения воды представлены в нарративах не развернуто, в описаниях отсутствует детализация. В ответ на уточняющие вопросы исследователя респонденты

³ Далее — ПМА, 2017 и ПМА, 2019.

⁴ А. Н., ж., работник культуры, дер. Шорунжа, Моркинский район Республики Марий Эл, ПМА, 2017.

⁵ В., ж. 1957, работник администрации, г. Малмыж Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.

⁶ В. Б., ж., сел. Большой Китяк, Малмыжский район Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.

⁷ В. Н., ж., г. Малмыж Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.

высказывали сомнения и неуверенность. В отличие от представлений о лесных и домовых «хозяевах», в локальных традициях нет устойчивых визуальных образов водяных духов. В некоторых текстах несказочной прозы встречаются определения *вјѹд ия* как «черта с рогами, как в книгах» или же антропоморфные описания:

И вот бабушка мне рассказывала, что как будто женщина какая-то, зовет ее и все, и та идет, потом уже одумалась, а она в топи стоит, в болоте. [А зачем эта женщина хотела ее в болото увести, бабушку?] Нечистая <...> [Это как призрак с того света или черт?] Как бес какой-то⁸.

В рассказах о марийской нечисти также описан образ водяной старухи, которая не делает зла, но может причинять вред людям, мешать улову [В. З. 1877: 246]. В целом же нечистая сила, согласно марийским поверьям, живущая в воде, не имеет устойчивого и конкретного внешнего воплощения. Примечательной особенностью водяных духов в устных текстах является также отсутствие множественного воплощения. *Вјѹд оза/вјѹд ия* всегда фигурируют в фольклорных сюжетах в единственном числе: в каждом водном объекте — свой «хозяин». Л. Н. Виноградова определяет одиночное воплощение «нечисти» как характерную особенность «духов-хозяев» [Виноградова 2014: 343]. Можно предположить, что единичное представление о «хозяевах» природы подчеркивает их более «высокий статус» в народных представлениях. Характеристика описываемой категории мифических персонажей является конкретной и меняется в зависимости от контекста.

У водных объектов, согласно фольклорным текстам, могут происходить мистические видения, однако рассказчик, как правило, не конкретизирует существ, которых он наблюдает, подменяет их названия местоимениями или указаниями на половозрастную характеристику: «мужчина», «женщина», «старик», «девушка» и т. д. Определения «водяной», «живущий в воде» звучат при уточняющих вопросах исследователя: «Я не знаю, кто это была, водяной или нет, или нечисть как-то, но я видела женщину, как обычная женщина, сидела у колодца рано утром, ну, на работу я шла, просто не местная она, и кому надо так рано из дома выходить...»⁹.

С. Г. Леонтьева отмечает, что сознание информанта фокусируется «не на персонажах, а на факте визионерского контакта и условиях, в котором он произошел» [Леонтьева 2002: 247–248]. Е. Е. Левкиевская считает, что в процессе эволюции мифологических сюжетов образы (персонажи) становятся более «размытыми», их видовые и специфические черты редуцируются, а на первый план выходят универсальные признаки «нечистой силы» [Левкиевская 2006: 188]. Респонденты используют вместо демонических дефиниций личные или указательные местоимения, определения пола («мужчина», «женщина», «девушка») или характеристики возраста, внешнего вида («высокий черный», «в белой одежде, молодая» и т. д.). Е. Е. Левкиевская интерпретирует данное речевое явление как своего рода коммуникативную игру: предполагается, что вовлеченный в дискурс интервьюер (собеседник) знает, о какой категории нечисти идет речь и даже может участвовать в конструировании, определении описываемого фольклорного персонажа [Левкиевская 2006: 193–201]. В. А. Черванева объясняет расплывчатость фольклорных образов в описании и замену их названий местоимениями двумя причинами: спецификой разговорного жанра и нежеланием

⁸ Р., ж., работник столовой, г. Малмыж Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.

⁹ О. Н., ж., хореограф, г. Малмыж Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.

произносить имена демонических персонажей вслух [Chervaneva 2016: 62]. Примечательно, что между устрашающими демонами и чертями (*ия*), живущими в воде, и «хозяевами» воды в нарративах практически нет разницы. Обе категории персонажей могут пугать человека, являться в виде антропоморфных образов, насыщать болезни и т. д. Отличие между ними заключается лишь в том, что «духи природы» не прибегают к зловредным действиям без конкретного повода, они защищают свой обитаемый локус от человека. Тем не менее, *вјѹд оза*, *вјѹд ава*, *вјѹд кугыза* часто бывают приравнены рассказчиком к категории нечисти, демонических существ.

Специалист по демоническим образам в русской культуре Д. И. Антонов пишет, что локальные духи-покровители приобретают облик черта в функциональном и визуальном плане, ибо сам образ черта не конкретизирован в фольклоре и размыт [Антонов 2013: 26]. Двойственную ипостась домашнего духа ранее описала Э. В. Померанцева, отметив сочетание демонических и человеческих характеристик данного мифологического персонажа [Померанцева 1975: 99]. Е. Е. Левкиевская определила дуалистичность «статуса духов-покровителей» на примере домового: с одной стороны, он есть в каждом доме и необходим для развития и охраны хозяйства, с другой стороны, его могут представлять в виде нечисти, от которой необходимо избавиться [Левкиевская 2000: 111]. Также Е. Е. Левкиевская, сравнивая русский и польский фольклор, приходит к выводу, что отношение русских к домашним духам как к богам, учтливое и осторожное, пришло именно из традиций финно-угорских народов, в то время как западные славяне воспринимают домовых как злых духов [Левкиевская 2014: 391].

Возможно, устрашающий образ *вјѹд оза* возник на основе почтительного, опасливого отношения к божествам воды, гипотетически более «высоко-статусным» мифологическим персонажам, чем духи-хозяева природных и ландшафтных объектов. Не исключено, что демонизация «духа воды» связана с христианизацией. Поклонение божеству воды (*Вјѹд Ава*, ‘воды мать’) распространено в некоторых локальных традициях. В честь нее проводят моление, ей посвящают ритуалы и жертвы, в народных мифологических представлениях божество воды — это все-таки более «статусный» персонаж, адресат культа, который редко фигурирует в сказочной прозе. В нарративах богиня *Вјѹд Ава* не имеет демонической природы и, как правило, не связана с концептом страха¹⁰. Можно ли говорить о некоем родстве между образами водяных духов и божеств, остается дискуссионным вопросом.

В исследованиях, посвященных марийской сказочной прозе и фольклорным персонажам, фигурирует большое разнообразие мифологических терминов, обозначающих различные персонификации воды: *вјѹд ия*, *вјѹд оза*, *вјѹд овда*, *вјѹд јѹдыр*, *вјѹд он* (‘воды владыка’), *вјѹд јѹрт* (‘воды дух’), *вјѹд кува-кугыза* (‘водяные старуха-старик’), *Вјѹд Ава* [Акцорин, Сабитова 1991, Ситников 2006, Тойдыбекова 1997]. Среди приведенных терминов чаще всего в собранных мною нарративах фигурировали *вјѹд ия* и *вјѹд оза*.

Нередко фольклорные термины *вјѹд ия*, *вјѹд оза*, *вјѹд јѹдыр* можно встретить в марийских гидронимах. Местные жители могут и не знать конкретных сюжетов, связанных с мифическими обитателями водоемов, но ссылаются на местные поверья:

¹⁰ ПМА.

Я не знаю, почему, но, сколько здесь живу, все время говорили *ия корем* (овраг черта. — Г. У.), рядом с рекой он был, ну и мы туда не ходили. Нет, почему так называется — не знаю, может, и было что такое там <...»¹¹.

Ну говорили у нас, что река эта как чертова, так и называли, много там тонуло, помню, соседский мальчик, еще я была маленькая, ага... Долго искали его, несколько дней, ну говорили, что вроде бы черт там был, очень беспокойная река, весной часто кто-то тонет¹².

Вопрос о более ранних, «исконных» образах и функциях духов природы является дискуссионным. Процесс трансформации образа трудно проследить в виду ограниченности источников фольклорного характера. Исследователь марийского фольклора Л. С. Тойдыбекова считает, что изначально духи природных и хозяйственных объектов обладали божественными характеристиками, а затем в народном сознании остались в «шуточных» и «страшных» рассказах в образе духов-хозяев [Тойдыбекова 1997: 188].

Персонализированные образы водной стихии в современном фольклоре теряют детальность, редко упоминаются рассказчиками в контексте мифологических терминов. Существует тенденция к абстрактному описанию воды как некой природной стихии, к деперсонализации воды в фольклоре. Так, в ряде поверий вода как бы «оживает», наделяется субъектными характеристиками, но не имеет антропоморфного воплощения:

Всегда нужно к воде с уважением относиться, спросить, можно ли попить, поблагодарить, поклониться, нельзя у воды ругаться, мочиться туда... Даже нельзя мыслить в плохую сторону¹³.

Опрошенные отмечали, что у воды есть «характер», «воду нельзя обижать». В исследуемых регионах крайне распространены сюжеты о наказании, которое получает человек за неуважительное отношение к реке или источнику, за оценочное суждение по отношению к качеству воды (табуированы как положительные, так и отрицательные характеристики качества воды, озвученные «про себя» или вслух). За нарушение сакральных запретов человек получает неожиданную болезнь, излечиться от которой можно только «попросив» у воды прощения. На вопрос о том, кто насылает болезнь и как выглядит это существо, информанты называли только «силу воды», «воду»:

Я могу вспомнить историю, вот у меня тоже было, я шла тогда через поле и устала очень... Тут вижу — родник, ну и пошла я попить, и вот глоток делаю, про себя думаю: «Какая вкусная, теплая <...>». И вот в тот же вечер у меня щеку раздула, я говорить не могла. Пошла к тетке, она еще лечила у меня и говорит, не ругала ли воду. Я сказала ей, что хвалила сегодня. И она такая: «Ну ясно», — и повела меня к реке, просить прощение, потому что нельзя про воду ни плохо, ни хорошо¹⁴.

Вода предстает в данных нарративах как абстрактная сила, стихия, источник потенциальной угрозы.

Еще один корпус текстов повествует о водных объектах как о пространстве, «населенном» умершими. В марийском фольклоре часто встречаются былички о встрече с заложными покойниками, утопленниками: «Ну я иду и

¹¹ В. Н., м., село Калинин Малмыжского района Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.

¹² Н. А., ж., учитель, село Морки Моркинского района Марий Эл, ПМА, 2019.

¹³ А., ж., работник культуры, дер. Шоруньжа Моркинского района Марий Эл, ПМА, 2017.

¹⁴ Т. В., ж., 1950, пенсионерка, село Большой Китяк Малмыжского района Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.

вижу <...> стоит у реки, девушка. Смотрю — а это девушка, как русалка или кто еще... Я тогда стала молиться и пошла дальше... Там часто видят кого-то, кто утонул случайно»¹⁵.

Души умерших при трагических обстоятельствах не могут попасть на «тот свет» и остаются на границе двух миров. Заложные покойники фигурируют в текстах как в единственном, там и во множественном числе, чаще всего это женщины, по внешним описаниям похожие на восточнославянских русалок. Водоемы представлены в мифологическом сознании как иномерное пространство, в которое переходят души после смерти:

Моя сестра младшая, ей тогда лет девять было. Она особенная была, общалась с цветами, животными, и они ее понимали, хотя дети все дурочкой называли. Так она сама по себе и жила. Видела будущее, картинки разные — все сбывалось. И вот однажды, мама на работу собиралась, она ей говорит: «Я сон видела, будто улетаю на воздушном шаре», — и попросила у матери, говорит, картошки пожарь, сейчас ко мне придут. Кто придет — непонятно. «Они», — говорит. Ну мама ей и пожарила, а сама ушла работать в колхоз. И на обед когда шла, ей навстречу толпа, все обходят ее. И только соседка подошла и говорит: «Ты знаешь, что Тонька твоя тонула». Она сама утопилась, будто кто-то пришел за ней, а она это знала уже, забрали ее рано. А было это, кстати, на Казанскую (день Казанской иконы Божьей Матери. — Г. У.), ровно 50 лет назад...¹⁶.

В приведенном сюжете девочку забрали с собой некие «гости с того света», можно предположить, что это были духи умерших родственников, которые зазвали ее к себе, в мифологическое пространство воды-смерти. В марийской сказочной прозе широко распространены поверья о душах утопленников, забирающих живых «на тот свет». Потенциальные жертвы могут слышать звуковые галлюцинации в виде голосов или впадать в своего рода трансовые состояния. Так, в Звениговском районе Республики Марий Эл известна легенда об озере Конаньер, имеющем пугающую репутацию:

Говорят, что тут утонула давно Фатима, ее отец, купец, хотел замуж выдать за богатого, она тогда утопилась тут. И до сих она забирает людей к себе, мужчин она очень любит, часто именно мужчины тонут. В том году утонул мужчина, мальчик тонул три года назад, всех возрастов. Хотя мы понимаем, почему именно мужики тонут, но все равно так говорят¹⁷.

Призрак, согласно поверьям, живущий в озере или реке, является не «хозяином» водного объекта, а его обитателем. У заложного покойника в фольклорной традиции нет статуса и роли защитника природных объектов, духа-покровителя. Данный персонаж выполняет исключительно зловередные функции: пугает, «водит», топтит обитателей «живого мира». В сюжете о Фатиме действия утопленницы мотивированы статусом невесты, поиском новых женихов, ведь настоящая свадьба не была сыграна, и она играет «на том свете».

Мотив «несыгранной свадьбы» присутствует также в легенде об озере Кузнечиха, записанной в Звениговском районе. Согласно местному фольклору, на месте озера находилась деревня Кузнечиха. Местный разбойник Эпанай убил своего отца, а затем сжег деревню, в которой погибло много людей. Более того, спустя несколько лет он захотел жениться на своей сестре Вике. Однако празднество не было завершено, «высшие силы» предотвратили кровосмесительный брак, и деревня ушла под воду:

¹⁵ Н. В., ж., работник культуры, село Медведево Медведевского района Марий Эл, ПМА, 2019.

¹⁶ В. З., ж., пенсионерка, дер. Пукшинерь Малмыжского района Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.

¹⁷ И. А., ж., работник музея, г. Звенигово Звениговского района Марий Эл, ПМА, 2019.

Вдруг с неба посыпался град, загремел гром, холм с деревней и пирующими провалился, и на его месте образовалось тихое озеро по названию деревни — «Кузнечиха»¹⁸.

Местные жители слышат со стороны озера звуки свадьбы, человеческие голоса и другие аудиальные свидетельства жизнедеятельности:

«Слышат тут музыку тихую, петушиные крики, я и сам слышал тоже <...> Не знаю, почему, но часто слышат»¹⁹.

По легенде, тут жили раньше люди, их наказали за что-то, и часто можно слышать людей, пение, особенно утром рано. Озеро, видите, какое круглое, будто его специально сделали²⁰.

Итак, можно выделить несколько способов описания водной стихии в марийской сказочной прозе: 1) персонафицированный природный дух-покровитель (*вуд оза, вуд кугыза, вудудыр, вуд ия*); 2) абстрактная сила, источник опасности; 3) обитель заложенных покойников, душ утопленников. Помимо указанных выше образов в марийском фольклоре водная стихия может быть представлена как сакральный объект. Так, вода из рек и источников, согласно некоторым поверьям, обладает лечебными свойствами и снимает порчу. Существует ряд водных источников (*намаи*), связанных с концептом божественного, которые местные жители считают «святыми»²¹. Данное исследование сфокусировано на дискурсе страха в контексте фольклора, поэтому эти мотивы мною не рассмотрены.

Почему водная стихия демонизируется, предстает в фольклоре в контексте коллективного страха? В историографии представлено несколько подходов, объясняющих данное явление в мифологическом сознании. Л. Н. Виноградова описывает водную стихию (абстрактно — море) как двойственное мифологическое пространство: по мнению автора, вода воплощает как свойства земли, так и свойства неба, «объединяет в себе вертикальную и горизонтальную проекции мира». Именно поэтому, как отмечает фольклорист, вода одновременно является и божественным локусом (обеспечивает жителей природными ресурсами), и «нечистым», что полностью соответствует записанному мною материалу [Виноградова 2007: 51]. Н. Н. Глухова в статье «Архетипы пространства в марийском фольклоре» анализирует пространственные характеристики природных объектов на основе широкого спектра фольклорных источников: песен, пословиц и т. д. Автор приходит к выводу, что реки и леса создают трудности при перемещении, именно поэтому вызывают такие отрицательные характеристики в народном сознании [Глухова 2014: 58]. Действительно, водные объекты могут ассоциироваться с «нечистой силой» и опасностью по причине своих объективных физических характеристик: глубины, необозримости, цвета. В. А. Черванева и Е. Б. Артеменко предполагают, что водоемы воспринимаются носителями традиций как «дистанция до подземного мира» [Артеменко, Черванева 2004: 58], то есть соответствуют хтоническому локусу в горизонтальной модели мира. На мой взгляд, на «демонизацию» рек и озер могли повлиять и реальные трагические истории, происходившие во многих населенных пунктах и затем вошедшие в корпус фольклорных текстов как былички, бывальщины и легенды.

¹⁸ По статье местной газеты (название неизвестно), село Кокшамары, Звениговский район Марий Эл, ПМА, 2019.

¹⁹ М., м., предприниматель, село Кокшамары, г. Звенигово Звениговского района Марий Эл, ПМА, 2019.

²⁰ О., ж., работник туристической сферы, парк «Марий Чодра», Звениговский район Марий Эл, ПМА, 2019.

²¹ ПМА, ЮВЭЭ, 2017–2019.

Говоря о психологических основах страха перед водой, проявленного в не- сказочной прозе, я не буду делать выводов, основанных на медицинском подходе, так как это совсем другая компетенция. Респонденты говорили не о страхе воды вообще, а о страхе перед конкретными локусами пространства. На мой взгляд, на формирование негативных образов гидросферы в фоль- клоре могут влиять личные переживания рассказчика, ведь часто героями нарративов становится он сам или его родственники, соседи и /или одно- сельчане. Страх перед гидросферой может быть спровоцирован страхом уто- нуть, историями об утопленниках и другими мистическими нарративами, распространенными в конкретной местности. Более того, личные пережива- ния респондента транслируются посредством локальных фольклорных мо- делей, укоренившихся терминов и жанровых особенностей повествования. В концепте фольклорного страха перед водой выражено два уровня миро- воззренческих представлений: индивидуальные и коллективные, которые в совокупности и формируют мифологический образ.

Литература

- Акцорин, В. А., Сабитова, С. С. (1991). *Марийский фольклор. Мифы, легенды, предания*. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство.
- Антонов, Д. И. (2013). Падшие ангелы vs черти народной демонологии. В Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова (Ред.). *In Umbra: Демонология как семиотическая система*, 2, 45–56. М.: РГГУ.
- В. З. (1887). Народные верования луговых черемис Казанской губернии. *Известия по Казанской епархии*, 246–250. Казань.
- Виноградова, Л. Н. (2014). Оппозиция «единичный/множественный» как один из идентифицирующих признаков мифологических персонажей. В Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова (Ред.). *In Umbra: Демонология как семиотическая система*, 3, 341–364. М.: Индрик.
- Виноградова, Л. Н. (2007). Ментальный образ ландшафта в народной культуре. В И. И. Свирида (Ред.). *Ландшафты культуры. Славянский мир*, 45–58. М.: Прогресс-Традиция.
- Глухова, Н. Н. (2014). Архетипы пространства в марийском фольклоре. В А. В. Иш- муратов, Р. В. Кириллова (Ред.). *Ежегодник финно-угорских исследований*, 1, 55–58. Ижевск: Удмуртский гос. ун-т.
- Левкиевская, Е. Е. (2000). Мифологические персонажи в славянской традиции. Вос- точнославянский домовой. С. М. Толстая (Ред.). *Славянский и балканский фольклор*, 96–161. Москва: Рос. акад. наук. Ин-т славяноведения.
- Левкиевская, Е. Е. (2006). Прагматика мифологического текста. В С. М. Толстая (Ред.). *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста*, 150–213. М.: Ин- дрик.
- Левкиевская, Е. Е. (2014). Что общего у русского водяного и польского *topielnika*? (Польская и русская мифологии в их взаимодействии с христианством). В Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова (Ред.). *Демонология как семиотическая система*, 3, 365–404. М.: Индрик.
- Леонтьева, С. Г. (2002). Рассказы о «привидениях» среди визионерских жанров. В О. Б. Христофорова (Сост.). *Сны и видения в народной культуре*, 247–260. М.: РГГУ.
- Померанцева, Э. В. (1975). *Мифологические персонажи в русском фольклоре*. М.: Наука.
- Пропп, В. Я. (1928). *Морфология волшебной сказки*. Л.: Academia.
- Ситников, К. И. (2006). *Словарь марийской мифологии*. Том I. Бухи, духи, герои. Йошкар- Ола.
- Тойдыбекова, Л. С. (1997). *Марийская языческая вера и этническое самосознание*. Joensuu: Joensuu yliopisto.
- Черванева, В. А., Артеменко, Е. Б. (2004). *Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира*. Воронеж: ВГПУ.

Chervaneva, V. (2002). Meet the demonological character: Two types of narrative structures. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 65(2002), 57–68.

References

- Aktsorin, V., Sabitova, S. (1991). *The Mari folklore. Myths, legends and lore*. Yoshkar-Ola: Mariyskoe knizhnoe izdatel'stvo. (In Russian).
- Antonov, D. (2013). Fallen angels vs devils of folk demonology. In D. I. Antonov, O. B. Khristoforova (Eds.). *In Umbra: Demonology as a semiotic system*, 2, 45–56. Moscow: RGGU. (In Russian).
- Chervaneva, V. (2002). Meet the demonological character: Two types of narrative structures. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 65(2002), 57–68.
- Chervaneva, V., Artemenko, E. (2004). *Space and time in folk linguistic worldview*. Voronezh: VGPU. (In Russian).
- Glukhova, N. (2014). Archetypes of space in Mari folklore. In A. Ishmuratov, R. Kirillova (Eds.). *Yearbook of Finno-Ugric studies*, 1, 55–58. Izhevsk: Udmursky gosudarstvennyi universitet.
- Leontyeva, S. (2002). Stories about “visions” among visionary genres. In O. Khristoforova (Comp.). *Dreams and visions in folk culture*, 247–260. Moscow: RGGU. (In Russian).
- Levkievskaya, E. (2000). Mythological characters in Slavic tradition. East Slavic house spirit. In S. Tolstaya (Ed.). *Slavic and Balkan folklore*, 96–161. Moscow: Indrik. (In Russian).
- Levkievskaya, E. (2006). Pragmatics of the mythological text. In S. Tolstaya (Ed.). *Slavic and Balkan folklore. Semantics and pragmatics of the text*, 150–213. Moscow: Indrik. (In Russian).
- Levkievskaya, E. (2014). What do the Russian water spirit and the Polish topielnik have in common? (Polish and Russian mythologies in their interaction with Christianity). In D. Antonov, O. Khristoforova (Eds.). *In Umbra: Demonology as a semiotic system*, 3, 365–404. Moscow: Indrik. (In Russian).
- Pomerantseva, E. (1975). *Mythological characters in Russian folklore*. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Propp, V. (1928). *Morphology of the folktale*. Leningrad: Academia. (In Russian).
- Sitnikov, K. (2006). *Dictionary of Mari mythology, I. Gods, spirits, heroes*. Yoshkar-Ola. (In Russian).
- Tojdybekova, L. (1997). *Mari pagan faith and ethnic identity*. Joensuu: Joensuun yliopisto. (In Russian).
- V. Z. (1887). Folk beliefs of the Meadow Cheremis people of the province of Kazan. *News of the Kazan diocese*, 246–250. (In Russian).
- Vinogradova, L. (2007). The mental image of landscape in folk culture. In I. Svirida (Ed.). *Landscapes of culture. Slavic world*, 45–58. Moscow: Progress-Traditsiya. (In Russian).
- Vinogradova, L. (2014). The “single/multiple” opposition as one of the identifying signs of mythological characters. In D. Antonov, O. Khristoforova (Eds.). *In Umbra: Demonology as a semiotic system*, 3, 341–364. Moscow: Indrik. (In Russian).

АНТРОПОЛОГИЯ НАВОДНЕНИЯ: СЛУХИ И СТРАХИ В ТУЛУНЕ

ДАРЬЯ АЛЕКСАНДРОВНА РАДЧЕНКО ^{[1], [2]}

✉ DARRADCHENKO@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-9298-7783

^[1] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ, МОСКВА, РОССИЯ

^[2] ЦЕНТР ГОРОДСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ КБ СТРЕЛКА, МОСКВА, РОССИЯ

Для цитирования статьи:

Радченко, Д. А. (2020). Антропология наводнения: слухи и страхи в Тулуна. *Фольклор и антропология города, III*(1–2), 132–145. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-132-145.

На материале слухов о наводнении в Тулуна 2019 года, распространявшихся в локальных социальных медиа, мы исследуем стратегии «мирования» (worlding) жителей города, тесно связанного с рекой. Тревожность и слухи вызвал не только сам по себе ущерб от наводнения, а беспрецедентно высокий уровень воды, который сделал предыдущий богатый опыт выживания в паводок бесполезным и создал ощущение бесконтрольности ситуации. Сочетание запроса на контроль и недоверия к администрации активизировало кризисную коммуникацию в соцмедиа. Эти слухи в основном противопоставляют официальной версии о сугубо природном катаклизме представления о человеческом факторе катастрофы, при этом помещая пострадавший город в более широкий «гидросоциальный» контекст экологии и экономики региона (а точнее, бассейна реки Ии). Мы показываем, что в отношениях между городом, людьми и не-человеческими акторами этой структуры в представлении жителей существует некоторый баланс, нарушение которого приводит к катастрофе. Именно поэтому в объяснительную модель катастрофы, развиваемую жителями в онлайн-коммуникации, своя роль отводится и людям, и активному контрагенту — реке.

Ключевые слова: слухи, фольклор катастроф, цифровая этнография, антропология воды, наводнение

ANTHROPOLOGY OF A FLOOD: RUMORS AND FEARS IN TULUN

Daria A. Radchenko ^{[1], [2]}

✉ DARRADCHENKO@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-9298-7783

^[1] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

^[2] CENTRE FOR URBAN ANTHROPOLOGY, STRELKA KB, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

RADCHENKO, D. (2020). ANTHROPOLOGY OF A FLOOD: RUMORS AND FEARS IN TULUN. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY, III*(1–2), 132–145. (IN RUSSIAN). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-132-145.

The study dwells on worlding strategies of townspeople from a town closely connected with a river as exemplified by rumors of the 2019 flood in Tulun. Anxiety and rumors were caused not only by the damage suffered because of the flood but also by the unprecedented water-level that rendered previous experience of surviving highwater useless and made the situation seem uncontrollable. The demand for control and mistrust of local government, combined, energized crisis communication on social media. These rumors mostly counter the official version of a purely natural disaster with ideas of of a human cause of the catastro-

phe, while placing the town into a wider “hydrosocial” context of ecology and economy of the region (namely, the basin of the river Iya). The author demonstrates that the relationship between the town, the people and the non-human actors within that structure is perceived by the locals as somewhat balanced, and upsetting that balance leads to a catastrophe. Therefore, the explanatory model of the catastrophe that the locals develop in online communication provides a role both for the people and for the river as an active counteragent.

Keywords: rumors, disaster folklore, digital ethnography, anthropology of water, flood

Город Тулун Иркутской области с населением порядка 40 000 человек прогремел в новостях летом 2019 года, когда в нем произошло наводнение, разрушившее 887 домов. Это одно из самых серьезных происшествий в истории города, затронувшее жизни тысяч людей: не только непосредственно пострадавших семей, но и владельцев закрытых торговых точек, родителей детей из перенесенных в результате наводнения школ, пользователей отмененных маршрутов общественного транспорта и т. д. По сути, наводнение 2019 года изменило жизнь практически всего города.

Неудивительно, что и во время и после наводнения одной из наиболее активных площадок для обсуждения происходящего оказались социальные медиа (см. [Dufty 2012]). Непосредственно во время бедствия они становятся средством «гражданской журналистики» [Bruns, Burgess 2014], позволяющим пользователям оперативно информировать друг друга о происходящем на местах. Именно это можно было наблюдать во время наводнения в Тулуне: каждый пост администрации об уровне воды сопровождался обсуждением того, какие районы, дороги и социально значимые объекты (транспортные узлы, магазины, школы и т. д.) затоплены, фотографиями текущей ситуации, сделанными с высоких мест города, с лодок, балконов домов (ср. [Liu et al. 2008]), сообщениями о том, где и как можно разместиться, получить воду или материальную помощь. Когда вода ушла, изменилось содержание текстов, но не модель поведения в соцмедиа: вскоре после первого пика паводка пользователи стали активно обсуждать причины произошедшего, эффективность спасательных работ, принципы компенсации ущерба (ср. [Kim 2014]).

Как и во многих аналогичных случаях, значимость происходящего и личная эмоциональная вовлеченность участников коммуникации в сочетании с дефицитом информации и неуверенностью в происходящем (см. [Rospono 1991]) привела к формированию целой серии слухов о катастрофе — ее причинах, последствиях, мерах, принимаемых для выхода из кризиса.

Само понятие слуха, впрочем, является проблемным. Как отмечает Дмитрий Громов в статье о пожарах 2010 года, сложностью при сборе материала стала «неразличимость границы между реальными объяснениями происходящего и мифологизированными толкованиями» [Громов 2012: 287]. Именно поэтому в нашу задачу не будет входить различение достоверности/недостоверности тех или иных суждений и представлений пользователей: под слухом мы будем понимать заведомо неverifiedируемую на момент возникновения информацию, распространяющуюся в горизонтальной (peer-to-peer) коммуникации. Как замечали исследователи связанной с катастрофами коммуникации, пользователи соцмедиа могут не только распространять слухи, но и оспаривать их ([Sutton 2010], [Zhao 2016]). Действительно, разговаривая о катастрофе, тулунцы использовали слово «слух» оценочно, подразумевая, что «слух» — всегда ложная информация, и самым использованием призывая его развенчать.

[Аноним:] Слухи ходят, что будет вторая волна и больше первой. Так те кого затопило по первые этажи, и оставались в многоэтажках, собрали бы вещи успели вывезти¹.

[Жен. 1:] Второй волны не будет эту информацию давно опровергли².

Как определяют Аллан Киммель и Роберт Кифер, распространение слухов — это результат сочетания когнитивного и аффективного дискомфорта (происходящее вызывает тревогу, но человек не понимает, что или почему происходит), и в этом качестве слухи — способ снять напряжение, хотя бы временно [Kimmel, Keefer 1991: 1611]. Основываясь на типологии конвергентного поведения в соцмедиа во время катастрофы [Hughes et al 2008], можно сказать, что «помогающее» поведение вытесняется «тревожным». Встает вопрос — какие именно тревоги эксплицируют слухи о катастрофе? Здесь следует заметить, что наводнение 2019 года было далеко не первым в истории Тулуна. Расположенный на излучине реки Ия³, город периодически страдает от паводков, в основном связанных с дождями и заторами речного русла в горном течении. Бедствия такого рода происходили в нем в 1937 году (уровень воды превысил безопасный порог на 1,5 метра), 1980 (превышение на 2,74 м), 1984 (4,7 м), 2006 (1,81 м), но в 2019 году произошло самое разрушительное наводнение за последние десятилетия (превышение 6,89 м). Опасность наводнений характерна для всего региона в целом. С одной стороны, многие реки (и в том числе Ия) берут начало в горах, и при таянии снегов, схождении ледяных заторов и зажоров происходит переполнение речного русла; с другой, из-за вечной мерзлоты дождевая вода или вода от таяния снега плохо поглощается почвой [Kichigina 2020], в результате чего разлив рек долго не уходит, в низинах легко образуются подболощенные участки, а фундаменты многих домов размывают грунтовые воды. Таким образом, у Тулуна длительные и сложные отношения с водой во всех ее физических состояниях — она и пропитывает почву, на которой стоит город, и не уходит из памяти его жителей. Поэтому нужно учитывать, что слухи в связи с наводнениями во многом опираются на предыдущий опыт жителей — сама река оказывается носителем памяти [Lyons 2018].

Задачи и методология исследования

Нас будут интересовать не характер страхов, непосредственно продуцирующих слухи — в случае с катастрофой такого рода они довольно очевидны, не динамика их распространения и не создание указателя слухов, связанных с конкретной катастрофой (хотя обзор основных сюжетов, конечно, будет сделан). В рамках этого небольшого очерка мы сфокусируемся на том, как авторы сообщений в социальных медиа обсуждают причины катастрофы, в том числе, в слухах. Наша задача — поиск объяснительных моделей, которые стоят за всеми конкурирующими представлениями о причинах тулунского наводнения. Иными словами, мы надеемся, что изучение слухов о катастрофе сможет рассказать о стратегиях «мирования» (worlding) жителей города — того, как они при помощи тех или иных когнитивных схем собирают в единую онтологию наблюдаемые свойства

¹ Здесь и далее в цитатах из соцмедиа сохраняется орфография и пунктуация оригинала. https://vk.com/wall-75510591_576763

² https://vk.com/wall-75510591_576763?reply=576772

³ Само слово «тулун» обозначает [кожаный] мешок — расположенный в излучине Ии на карте города напоминает очертаниями именно этот предмет.

одних объектов окружающей среды, игнорируя при этом другие [Descola 2014]. Такой подход позволит наметить, как в условиях конкретного города, существенная часть которого периодически оказывается под водой — и иногда с катастрофическими последствиями — люди выстраивают отношения между человеческими и нечеловеческими акторами, обсудить «миросоздающие проекты в текучей среде» [Hastrup, Hastrup 2015: 2].

Антропология воды — относительно молодое направление исследований, представители которого обсуждают множественность культурных явлений, связанных с водой, в разных масштабах — от молекулярного до планетарного. Она следует метафорике, заданной самим объектом исследования: во-первых, границы между природой и культурой, водой и не-водой понимаются как социально сконструированные, а следовательно — условные, проницаемые, подвижные, размытые. Во-вторых, культурные явления и отношения между водой и людьми или между людьми и не-человеческими акторами в контексте взаимодействия с водой понимаются как текучие, подвижные, постоянно находящиеся в циркуляции [Ballesterio 2019]. Как замечает Стефан Хелмрейх, вода в принципе оказывается важной «теоретической машиной» в поиске метафор для человеческого общества [Helmreich 2011].

Джейми Литтон и Джессика Бадс ввели термин «гидросоциального цикла» для описания процесса, в котором вода и социальные отношения постоянно создают и пересоздают друг друга [Litton, Budds 2014]. Не случайно крупное направление антропологии воды связано с изучением рек в контексте городской социальности. Так, Мэтью Ганди на материале крупных городов мира (от Мумбаи до Лос-Анджелеса) обсуждает, как вода — в реках, в водопроводе, в водостоке — оказывается одновременно и субъектом, и объектом современной городской политики [Gandi 2014]. Нихиль Ананд показывает, как гражданство в Мумбаи складывается в практиках, связанных с управлением водными ресурсами и инфраструктурой [Anand 2017].

Для изучения слухов о катастрофе в Тулуне и выделения когнитивных моделей ее объяснения мы прибегли к последовательному не включенному наблюдению за коммуникацией в социальных медиа, прежде всего, городских пабликах в социальной сети «ВКонтакте». «ВКонтакте» насчитывается свыше 550 групп, посвященных жизни в Тулуне, но среди них преобладают страницы, посвященные объявлениям или знакомствам, и микрогруппы сообществ с общими интересами (например, школьные группы, группы спортсменов и т. п.). Однако есть и несколько популярных групп, в которых активно обсуждается городская повестка: «Подслушано Тулун», «Администрация Тулуна информирует», «Тулун. Life», «Новости Тулуна», «Мой Тулун», «Типичный Тулун», «Тулун и Тулунский район», «Тулун неофициальный» и др. Исследование проводилось в тех группах, которые имеют не менее 1 тысячи подписчиков, посвящены актуальной повестке города, и в которых ведется активное обсуждение этой повестки.

Разумеется, полученные данные не отражают всех особенностей коммуникативного поля — для того, чтобы получить эту информацию, необходимо было бы провести длительное включенное наблюдение в городе. Вместе с тем, именно этот метод дает возможность проследить распространение разных локальных версий слуха. Например, только в одном паблике «ВКонтакте» («Подслушано Тулун») на момент создания статьи (февраль 2020 года) примерно 24 тысячи подписчиков, в том числе 6,4 тысячи указывают в качестве места проживания Тулун; в группе «Администрация Тулуна

информирует» жителей Тулуна 3,6 тысячи из 10,4 тысячи подписчиков; иными словами, не меньше 1/8 жителей Тулуна следили за информацией, распространявшейся через эту социальную сеть.

Первая волна наводнения официально отсчитывается с 25 июня 2019 года, однако сообщения о том, что вода поднимается, начались существенно раньше этой даты. Как будет показано ниже, паводок — привычное явление для тулунцев, которые поэтому отслеживают и обсуждают такие сообщения задолго до того, как вода подходит к критической отметке. Эта волна завершилась 2 июля 2019 года, в городе стартовали восстановительные работы, но затем с 27 июля по 4 августа 2019 прошла вторая волна наводнения. Последующие меры по компенсации ущерба, постройке новых домов для пострадавших семей, реорганизация социальной инфраструктуры продолжались вплоть до 2020 года. Поэтому в ходе исследования анализировались тексты и комментарии, размещенные в соцсети в период с мая 2019 по март 2020 года.

АРХЕОЛОГИЯ СЛУХОВ

В начале наводнения СМИ, городская и областная администрация выдвинули официальное объяснение произошедшего: было сообщено, что резкое повышение уровня воды в реках, окружающих Тулун, связано с сильными дождями, прошедшими в Иркутской области [Город Тулун 2019]. Однако это объяснение не вызвало доверия у пользователей, и они начали поиск альтернативного варианта.

Самым распространенным способом объяснить катастрофы стало представление о том, что дожди оказали настолько значимое воздействие на уровень воды из-за состояния защитной дамбы.

СМИ говорят, что катастрофа из-за дождей. Люди пишут, под такими новостями, что это ложь последствия воровства и разрушения дамбы, которая не ремонтируется (2 июля 2019)⁴.

Там дамба то была одно названия, вода бы все равно через нее прошла. Просто навозили кучу земли и гордо дамбой назвали (2 июля 2019)⁵.

Эта дамба была построена в 2007–2008 годы в качестве ответа на наводнение 2006 года и стала главным объектом городской экологической политики начала XXI века. Как отмечает Мэтью Ганди в работе о роли рек в городе, «инфраструктура [контроля над реками] является неотъемлемой частью более широкого процесса рационализации, формирования государства и возникновения 'технонауки'» [Gandy 2017: 3]. Дамба, по мнению Ганди — частное проявление проекта модерны. Именно эта модерность была тем фактором элиминирования угрозы, к которому апеллировали власти и жители до наводнения. Тексты о низком качестве постройки дамбы и недостаточности усилий городской власти для поддержания ее в рабочем состоянии — это не только обвинения в коррупции, но и проявление страха несостоятельности проекта модерны по контролю стихии. Накануне первого пика паводка пользователи «ВКонтакте», желая привлечь внимание к происходящему, пишут именно о том, что дамба не сможет сдержать наводнение:

⁴ https://vk.com/wall-75510591_576832

⁵ https://vk.com/wall-75510591_576832?reply=576877

Кто там у нас занимается дороги отсыпают и все такое, кто дамбу делал?

МОЖЕТ ПОРА УКРЕПИТЬ ДАМБУ ВЫШЕ ШИРЕ НАЧАТЬ ДЕЛАТЬ ПОКА НЕ ПОЗДНО??? (27 июня 2019)⁶

Со стороны гидролизного, возле моста очень низкий уровень дамбы. Когда её ложили недосыпали гравий, и продавали тут же не стеснясь! А теперь делайте вывод про нашу администрацию !!!!!!! Осталось пару метров и вода выйдет с берегов! На этом самом месте!!! (27 июня 2019)⁷.

Следующая версия связана с ведением горнодобывающих работ в Саянах. В этих текстах предполагается, что разработки спровоцировали таяние ледника, в результате чего и поднялся уровень воды в реке.

Да говорят что он золото копал и по какой-то не осторожностью задел ледник в Саянах, вод и паводок пошел (26 июня 2019)⁸.

Затем, выдвигаются версии, связанные с управлением водными ресурсами. В одной ледник взрывают, чтобы наполнить Братское водохранилище («В Саянах сошел ледник, там что-то в Саянах взрывали, чтобы наполнить водохранилище» [Бакин 2019, 1 июля]), но эта в целом рядовая стратегия привела к катастрофе из-за непредвиденного сочетания с природными факторами («Чтобы наполнить Братское водохранилище, но не учли, что сначала была жара, потом дожди. В жару ледник подтаял, дождь добавил, ну и немного прибавил уровень воды», 2 июня 2019⁹). Согласно другой, был проведен внеплановый спуск того же водохранилища:

Во всем виновата ГЭС стоящая выше по реке, на ней не держали компенсационный уровень в Байкале! Им деваться некуда было, чтобы уровень в Байкале не перевалил критическую отметку, воду просто обрушили на Вас! (26 июля 2019)¹⁰.

Наконец, четвертая распространенная версия о «человеческом факторе» бедствия связана с тушением пожаров в лесах Иркутской области. В таких текстах предполагается, что технология тушения лесных пожаров при помощи искусственного дождя вызвала дисбаланс распределения водных ресурсов:

Вроде бы это хотели тушить пожары посредством прикрытия облаков серебром чтобы пошел дождь, но ветер унес эти облака в горы и дожди были интенсивными и продолжительными вот вам и последствия. (информация не точная, но так говорят) (2 июля 2019)¹¹.

Мчс (или кто там из них) хотели потушить лесные пожары. И для этого использовали химию (что там точно - никто не знает). Но переборщили. В результате сошел ледник в саянах. В результате вода поднялась на 14 метров. Вот и все. (3 июля 2019)¹².

Главная особенность объяснительных моделей тулунского кейса заключается в помещении пострадавшего города в более широкий контекст, включающий в себя достаточно удаленные объекты. Поиск причин катастрофы приводит к Братской ГЭС (примерно 200 км к северо-востоку от Тулуна)

⁶ https://vk.com/wall-75510591_568184

⁷ https://vk.com/p_tulun?w=wall-75510591_568225

⁸ https://vk.com/wall-75510591_587461?reply=587552

⁹ https://vk.com/wall-75510591_576832?reply=576930&thread=576843

¹⁰ https://vk.com/wall-75510591_587603

¹¹ https://vk.com/wall-75510591_576832?reply=576843

¹² https://vk.com/wall-75510591_576832?reply=577293&thread=577054

или месторождениям Восточного Саяна (около 300 км к юго-западу) — то есть к крайним точкам русла реки Ия, которая берет начало в Саянах и впадает в Братское водохранилище. Именно река связывает город с довольно крупной территорией области как физически, так и на дискурсивном уровне. Границы города, тем самым, размываются — не только за счет подступающей к нему застройки, но и за счет его включенности в контекст бассейна Ии.

Основываясь на работе Дилипа да Куньи о культурном конструировании рек [da Cunha 2019], можно сказать, что контролируемое и четкое понимание реки как «линии» (связывающей в нашем случае три точки — сам город и две точки, из которых исходит угроза) оказывается в период кризиса важнее для жителей Тулуна, чем размытое понятие «влажности» (wetness), складывающееся из бассейна рек, грунтовых и дождевых вод. Непосредственное переживание катастрофы заставляет людей максимально конкретизировать угрозу — а лучше, как мы увидим ниже, ее каким-то образом персонализировать.

Поэтому официальная версия о сугубо природной катастрофе не устраивает пользователей соцсетей. Они ищут человеческий фактор, вернее, фактор человеческой выгоды — будь то небрежность, коррупция, отсутствие работ по поддержанию дамб в рабочем состоянии, переполнение водохранилищ для избыточной выработки электроэнергии, проведение горнодобывающих работ, разрушение экосистемы путем вырубки лесов.

Единственная правда из всех вбросов, это то что много леса вырублено в водоохранной зоне, был бы лес, уровень воды был бы меньше (3 июля 2019)¹³.

Вся экосистема нарушена. Годами активно все уничтожалось. Оно так и должно было закончиться. Точнее, так дальше и будет (2 июля 2019)¹⁴.

Слухи о внешнем акторе, который ведет вредоносную деятельность в собственных корыстных целях — явление более чем распространенное, причем не обязательно связанное с ситуацией катастрофы (см. [Campion-Vincent, Renard 1992, Дубин 2001, Архипова, Кирзюк 2019, Рогозин 2016: 17]). Однако в «тулунских» текстах есть своя специфика: этот внешний враг действует не сам по себе. Можно было бы, например, ожидать появления версии о террористической атаке на дамбу, но она так и не возникла. Сюжет о диверсии, воплощенный в тексте «мб господ диверсию устроил? Люди говорят что видели американцев на плотине а потом взрыв» (28 июля 2019)¹⁵, встретился всего единожды и, в отличие от других версий, не был позитивно воспринят другими пользователями соцмедиа. В «тулунских» слухах вредоносный агент почти никогда не называется конкретно (его обозначают неопределенным «они», глаголом в третьем лице — «хотели тушить», или даже пассивным залогом — «леса вырубались», «все уничтожалось») и причиняет ущерб по неосторожности, запуская какую-то неконтролируемую реакцию природы: «дибилы леса повырубали [, н]арушив этим экологию и теперь пол тулуна плавает» (30 июля 2019)¹⁶.

Впрочем, спустя довольно много времени после наводнения возникают и относительно редкие конспирологические тексты о том, что и сама катастрофа, и мероприятия по работе с ее последствиями — это часть единого плана.

¹³ https://vk.com/wall-75510591_576832?reply=577067&thread=576963

¹⁴ https://vk.com/wall-75510591_576832?reply=576855&thread=576843

¹⁵ https://vk.com/wall-131502986_12644?reply=12701&thread=12667

¹⁶ https://vk.com/wall-131502986_6221?reply=6272&thread=6228

Такое ощущение, что это целенаправленное освобождение территории. По другому это назвать сложно (7 августа 2019)¹⁷.

100% не просто так дали сертификаты. Скорей всего опять затопят (вроде как в саянах разрабатывают добычу) (26 января 2020)¹⁸.

Схожие представления о «вредоносных элитах» Вероник Кампион-Венсан фиксирует в исследовании слухов о наводнении на Сомме в 2001 году. В них утверждалось, что бедствие в городе Абвиле случилось из-за того, что правительство отвело воды Сены в Сомму, чтобы защитить от наводнения столицу (куда как раз должен был приехать отборочный комитет Олимпийских игр), либо что наводнение было устроено целенаправленно для последующей постройки дороги или дорогого жилья [Campion-Vincent 2005: 115]. Однако «тулунские» слухи о вредоносных элитах существенно отличаются от «соммских» уровнем активности: если в Абвиле они стали наиболее популярным способом объяснить происходящее и в итоге привели к политическим протестам, то в Тулуно они были мало востребованы. Вполне вероятно, что причина этого различия — в самом характере рек: равнинная Сомма гораздо более предсказуема, чем горная в большей части своего течения Ия, вероятность наводнений на Сомме ниже, и, соответственно, его труднее объяснить природными факторами. Несмотря на общее между Тулуном и Абвилем недоверие к властям, оно привело к формированию принципиально разных слухов о человеческом факторе катастрофы.

Складывается парадоксальная ситуация. С одной стороны, у жителей города и сочувствующих им есть запрос на максимально конкретное объяснение произошедшего, связанное с человеческим фактором и максимально четкой локальной привязкой (состояние дамбы, горнодобывающие работы, вырубка лесов или тушение пожаров в области, спуск водохранилища ГЭС). Иными словами, это запрос на контроль. Предлагая такие версии, люди показывают: «если мы знаем, кто именно и где конкретно осуществляет потенциально опасные действия, мы сможем в будущем это предотвратить». С другой стороны, они помещают этот человеческий фактор в более широкий контекст взаимодействия с не-человеческими акторами, не имеющими четких географических границ. В наиболее востребованных сюжетах слухов о тулуноском наводнении наряду с людьми и их стратегиями управления водными ресурсами действуют леса, лесные пожары, ледники, дождевые облака, воды Ии и впадающих в нее ручьев. Мало того, что расплывается идея возможности локализации угрозы — в текстах пользователей попытки человеческого контроля над природными явлениями оборачиваются печальными последствиями. Исследуя вернакулярный дискурс о землетрясении в Лос-Анджелесе 1971 года, Дэвид Андерсен отмечает схожую объяснительную модель: «Более распространенным, однако, оказалось представление о том, что мы навлекли на себя землетрясение, легкомысленно экспериментируя с тонкими природными балансами. Готовность людей взять на себя вину, особенно в первые дни после землетрясения, была самой удивительной формой реакции» [Andersen 1974: 336].

Сочетание запроса на контроль и представления о системности взаимодействия человеческих и нечеловеческих акторов приводит к тому, что в

¹⁷ https://vk.com/wall-75510591_593444?reply=593453&thread=593449

¹⁸ https://vk.com/wall-172143378_4639?reply=4649&thread=4644

обсуждениях катастрофы «природа» метафорически антропоморфизуется, приобретая качества собственной агентности: способность говорить, мстить, использовать воду в качестве инструмента.

Если мы и дальше так будем относиться к окружающей среде, она нам будет мстить подобными катаклизмами (2 июля 2019)¹⁹.

... творит человек, а только потом уже за это природа с ним так (29 июля 2019)²⁰.

По мере снижения непосредственного риска затопления представление о реке как проводнике антропогенной угрозы начинает сочетаться с идеей wetness: размытости границы между «городом» и «водой» и, соответственно, опасности от воды, уже находящейся в городе.

Прежде всего, возникают страхи, связанные с «невидимой угрозой»: с состоянием воды в системе водоснабжения. Несмотря на то, что коммуникации обеззараживаются и вода объявляется пригодной сначала для технического использования, а потом и для питья, возникают эпидемиологические слухи и слухи о том, что город будет закрыт на въезд или выезд (об аналогичных страхах перед невидимым вредоносным агентом см. напр. [Радченко 2011: 173]):

Говорят что из города нельзя уехать если не сделал прививку/вакцину. Это правда или просто слухи? (6 июля 2019)²¹

Затем актуализируется страх перед возможностью нового наводнения. В соцмедиа участники дискуссии предполагают, что следующий паводок будет еще разрушительнее предыдущего:

весной не знаю но обещали что плюс 4м к тому что было нынче то есть до 18м будет (19 января 2020)²²

что делать жителям домов, которые признают восстанавливаемыми. Делать капремонт и ждать новое наводнение? (16 июля 2019)²³

При этом вода не только заливает сверху — она еще и просачивается снизу: «У нас в районе манутской горы тоже болото топит, за 40 лет такого не было» (21 января 2020)²⁴. Зимой, во время затопления нескольких улиц, расположенных вдоль ручья Тулунчик, ситуация вновь обсуждается с двух позиций: как следствие человеческих действий (спуска в ручей канализации) и просачивания избыточных грунтовых вод:

[Жен.1]: вообще-то рядом с колонной стоит КНС ко<т>орая и течет в Тулунчик, если вы этого не знали, то не спорьте.

[Жен. 2]: Это идет грунтовая вода. Тулунчик в районе города перемерзает и вода идет верхом. Ни каких сбросов из КНС воды в этом районе нет. Старая система уже года два-три как закрыта и отключена от систем (22 января 2020)²⁵.

Затем в обсуждениях начинают появляться версии о том, что часть города, пострадавшая от наводнения, будет полностью снесена, что повлечет за

¹⁹ https://vk.com/wall-75510591_576832?reply=576868

²⁰ https://vk.com/wall-131502986_14025?reply=14090&thread=14082

²¹ https://vk.com/wall-75510591_579928

²² https://vk.com/wall-75510591_628496?reply=628524&thread=628520

²³ https://vk.com/wall-131502986_10926

²⁴ https://vk.com/wall-75510591_628496?reply=628638

²⁵ https://vk.com/tulunadm?w=wall-131502986_24805

собой перенос социально значимых объектов — таких как поликлиники, школы, учреждения соцзащиты — и маршрутов и так немногочисленного в городе общественного транспорта, создаст пустыри посреди города. Вода в этих текстах пронизывает и меняет уже всю структуру города, а не только ту его часть, которая подверглась затоплению.

Образовалась теперь такая дилемма: есть неофициальные ответы от сотрудников администрации, что район ЛДК весь под снос пойдет. Чьи то улицы уже целиком списали комиссии (8 июля 2019)²⁶.

Прикольно. Подтопленные участки застраиваться не будут. По среди города поле (болото) вряд ли все завалы прям под чистую разгребут и цветочки посеять. Город разделиться на две половины Тулун 1 (от вокзала до центра) Тулун 2 (16 июля 2019)²⁷.

Иными словами, уже прошедшее наводнение не уходит совсем: оно остается в виде сырости в подвалах домов, грибок на стенах, а также в дискурсивном пространстве — в форме «невидимой угрозы»: страха перед эпидемией и разрушением города.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ЖИЗНЬ НА ВОДЕ

Тулун существует как раз в тех условиях, о которых пишет Дилип да Кунья: ситуации такой близости города и реки, когда граница «воды» и «суши» изменяется во времени, регулярно сдвигается и размывается: река мелеет или выходит из берегов, изменяет береговую линию, выплывает в дома. На памяти большинства сегодняшних тулунчан — опыт не меньше двух наводнений. Именно этот опыт взаимодействия с водой влияет на продуцируемые тексты о том, что некоторые жители, получившие компенсацию за утраченное жилье в наводнение 2006 года, предпочли на него приобрести новое под аренду, а самим оставаться жить в зоне затопления, рискуя вновь утратить свой дом.

спросите у людей постарше, а особенно у тех кто строитель, как возводили целые улицы для пострадавших, а они продавали или детям отдавали, и не переезжали в безопасные районы (9 ноября 2019)²⁸.

В этих текстах отражается не только рациональное экономическое поведение, но и модель «жизни на воде» [Bowles et al 2019] в том смысле, который в него вкладывает Тим Ингольд [Ingold 2000]: взаимодействие со средой, укорененное в конкретных обстоятельствах, ее практическое (а не когнитивное) знание. Жители затопляемых территорий вырабатывают практики взаимодействия с водой — как кризисные, так и повседневные, и готовы мириться с ее присутствием в их жизни, особенно если жизнь на этой территории влечет какие-то выгоды или, по крайней мере, не ведет к существенным рискам.

мы живем далеко от реки и вообще в поселке и тоже и в подполье вода и гряды залиты. Но спокойно реагируем. С природой не поспоришь (27 июля 2019)²⁹.

Именно это знание, связанное с опытом предыдущих паводков, стало полезным перед лицом беспрецедентного наводнения. В интервью прессе

²⁶ https://vk.com/wall-75510591_580857

²⁷ https://vk.com/wall-131502986_10926?reply=11025

²⁸ https://vk.com/wall-75510591_615727?reply=615884

²⁹ https://vk.com/wall-131502986_12358?reply=12443&thread=12441

местные жители утверждали, что задерживались с эвакуацией именно потому, что на их памяти вода никогда не доходила до такого уровня [Ад кро-мешный 2019, 3 июля]. Действительно, запоздали не только официальные предупреждения о паводке, но и волна первой реакции: еще 18 июня жители уверенно писали в соцмедиа о том, что наводнения не будет — а позже с той же уверенностью распространяли информацию о том, что слухи о второй волне наводнения несостоятельны.

Дожди холодные и не такие длительные, наводнения точно не будет. В 2006 году дожди шли длительные и теплые, поэтому в Саянах резко растаял снег и льды (18 июня 2019)³⁰.

Такое переживание бедствия через предыдущий опыт встречается довольно часто. Основываясь на концепции культурной биографии вещей Арджуна Аппадурай и Игора Копытоффа [Appadurai, Kopytoff 1988], Теодор Бестор предлагает рассматривать катастрофу как «культурное событие», включающее набор ожидаемых и возможных происшествий, образов, решений, моделей для переживания, осмысления и воспоминания о трагедии [Bestor 2013: 769]. Мы можем предположить, что, если этот набор не соответствует образам актуальной катастрофы, предупреждения не срабатывают.

Тревогу (а с ней — и слухи) после наводнения 2019 года вызвал не просто ущерб, а беспрецедентность повышения уровня воды, нарушившая установившийся предел колебаний границы между водой и сушей, а с ним — предыдущий опыт выживания в паводок. Участники дискуссий о катастрофе в соцмедиа винят в произошедшем сначала людей, не уделивших (по тем или иным причинам) достаточно внимания защитным мерам, а потом — людей, неосмотрительно или намеренно запустивших неконтролируемую «природную» активность. Тулун оказывается частью пористой структуры с размытыми границами между «водой» и «сушей», «урбанностью» и «природностью» [Ballesterio 2019], активностью человеческих и не-человеческих акторов.

По сути, слухи периода наводнения говорят о том, что в отношениях между элементами этой проницаемой структуры существует некоторый баланс. Нарушение этого баланса людьми (избыточное вторжение человека в нечеловеческую жизнь в виде горнодобывающих работ или вырубки лесов) ведет к ответному нарушению баланса нечеловеческими акторами — в данном случае, заливающей город водой. В представлении людей катастрофа всегда является плодом воздействия людей на систему, занимающую довольно большую территорию — от Саян до Братского водохранилища и Байкала. Именно поэтому попытки определить наводнение как сугубо природный катаклизм не вызывают доверия: в объяснительной модели обязательно должно быть место человеческому агенту и его активному контрагенту — реке. Результатом этого недоверия и становятся слухи, в которых жители Тулуна актуализируют свой запрос на контроль над ситуацией.

³⁰ https://vk.com/wall-75510591_566360?reply=566394

Литература

- «Ад кромешний!» Кого винят в небывалом наводнении, накрывшем Сибирь (2019, 3 июля). *РИА Новости*. Режим доступа: <https://ria.ru/20190703/1556136518.html>
- Архипова, А. С., Кирзюк, А. А. (2019). *Опасные советские вещи: Городские легенды и страхи в СССР* М.: НЛО.
- Бакин, И. (2019, 1 июля). Хотелось подойти и плюнуть мэру в лицо. *Знак*. Режим доступа: https://www.znak.com/2019-07-01/zhiteli_irkutskoy_oblasti_zayavili_chto_vlasti_i_mchs_ne_preduprezhdali_ih_o_navodnenii
- Город Тулун под Иркутском начали эвакуировать из-за паводка (2019, 28 июня). *Известия*. Режим доступа: <https://iz.ru/893934/2019-06-28/gorod-tulun-pod-irkutskom-nachali-evakuirovat-iz-za-pavodka>
- Громов, Д. В. (2012). Пожары 2010 года в фольклорном осмыслении. В В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова (Сост.). *Славянская традиционная культура и современный мир, 15: Стратегии и практики полевых исследований*, 286–311. М.: ГРЦРФ.
- Дубин, Б. В. (2001). Речь, слух, рассказ: трансформация устного в современной культуре. В Б. В. Дубин. *Слово – письмо – литература: Очерки по социологии современной культуры*, 70–81. М.: НЛО.
- Радченко, Д. А. (2011). «Ходят страшные слухи...»: способы взаимодействия с информацией в сетевой коммуникации. *Традиционная культура*, 2011(1), 169–179.
- Рогозин, Д. (2016). Дискурсивные штреки и квершлагги Бурибая: социология слухов. *Телескоп*, 2016(4), 15–21.
- Anand, N. (2017). *Hydraulic city. Water and the infrastructures of citizenship in Mumbai*. Durham, London: Duke University Press.
- Andersen, D. M. (1974). The Los Angeles earthquake and the folklore of disaster. *Western Folklore*, 33(4), 331–336.
- Appadurai, A., Kopytoff, I. (Eds.). (1988). *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ballesterio, A. (2016). *Spongy aquifers*. *Limn*, 7: *Public Infrastructures/Infrastructural Publics*. Retrieved from <http://limn.it/spongy-aquifers-messy-publics/>
- Bestor, T. C. (2013). Disasters, natural and unnatural: Reflections on March 11, 2011, and its aftermath. *The Journal of Asian Studies*, 72(4), 763–782.
- Bowles, B., Kaaristo, M., Caf, M. (2019). Dwelling on and with water – materialities, (im)mobilities and meanings: Introduction to the special issue. *Anthropological Notebooks*, 25(2), 5–12.
- Bruns, A., Burgess, J. (2014). Crisis communication in natural disasters: The Queensland floods and Christchurch earthquakes. In A. Bruns, M. Mahrt, K. Weller, J. Burgess, C. Puschmann (Eds.). *Twitter and society [Digital Formations, 89]*, 373–384. New York: Peter Lang Publishing.
- Campion-Vincent, V., Renard, J.-B. (1992). *Legendes urbaines: Rumeurs d'aujourd'hui*. Paris: Payot.
- Campion-Vincent, V. (2005). *From evil others to evil elites. A dominant pattern in conspiracy theories today*. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/320689812_From_Evil_Others_to_Evil_Elites_A_Dominant_Pattern_in_Conspiracy_Theories_Today
- Da Cunha, D. (2019). *The invention of rivers: Alexander's eye and Ganga's descent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Descola, P. (2014). Modes of being and forms of predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 271–280.
- Dufty, N. (2012). Using social media to build community disaster resilience. *Australian Journal of Emergency Management*, 27(1), 40–45.
- Gandy, M. (2014). *The fabric of space: Water, modernity, and the urban imagination*. Cambridge: The MIT Press.
- Hastrup, K., Hastруп, F. (Eds.). (2015). *Waterworlds: Anthropology in fluid environments*. New York: Berghahn.
- Helmreich, S. (2011). Nature/culture/seawater. *American Anthropologist*, 113(1), 132–144.
- Hughes, A., Palen, L., Sutton, J., Liu, S., Vieweg, S. (2008). Site-seeing in disaster: An examination of on-line social convergence. In F. Fiedrich, B. van de Walle (Eds.). *Proceedings of the 5th International Conference on Information Systems for Crisis Response and Management, May 4–7, 2008*, 324–333. Washington: ISCRAM.

- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Kichigina, N. (2020). Geographical analysis of river flood hazard in Siberia, international journal of river basin management. *International Journal of River Basin Management*, 18(2), 1–27.
- Kim, T. (2014). Observation on copying and pasting behavior during the Tohoku earthquake: Retweet pattern changes. *International Journal of Information Management*, 34(4), 546–555.
- Kimmel, A. J., Keefer, R. (1991). Psychological correlates of the transmission and acceptance of rumors about AIDS1. *Journal of Applied Social Psychology*, 21(19), 1608–1628.
- Linton, J., Budds, J. (2014). The hydrosocial cycle: Defining and mobilizing a relational-dialectical approach to water. *Geoforum*, 57, 170–180.
- Liu, S. B., Palen, L., Sutton, J., Hughes, A. L., Vieweg, S. (2008). In search of the bigger picture: The emergent role of on-line photo sharing in times of disaster. In F. Fiedrich, B. van de Walle (Eds.). *Proceedings of the 5th International Conference on Information Systems for Crisis Response and Management*, May 4–7, 2008, 140–149. Washington: ISCRAM.
- Lyons, K. (2018). Rivers have memory: The (im)possibility of floods and histories of urban de-and-reconstruction in the Andean-Amazonian foothills. *City and Society*, 30(3), 1–15.
- Rosnow, R. L. (1991). Inside rumor: A personal journey. *American Psychologist*, 46(5), 484–496.
- Sutton, J. N. (2010). Twittering Tennessee: Distributed networks and collaboration following a technological disaster. In S. French, B. Tomaszewski, C. Zobel (Eds.). *Proceedings of the 7th International ISCRAM Conference*, 1–10. Seattle, Washington: ISCRAM.
- Zhao, L., Yin, J., Song, Y. (2016). An exploration of rumor combating behavior on social media in the context of social crises. *Computers in Human Behavior*, 58, 25–36.

References

- Anand, N. (2017). *Hydraulic city. Water and the infrastructures of citizenship in Mumbai*. Durham, London: Duke University Press.
- Andersen, D. M. (1974). The Los Angeles earthquake and the folklore of disaster. *Western Folklore*, 33(4), 331–336.
- Appadurai, A., Kopytoff, I. (Eds.). (1988). *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arkipova, A., Kirzyuk, A. (2019). *Dangerous Soviet things*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Bakin, I. (2019, July 1). I wanted to come up and spit in the mayor's face. *Znak*. Retrieved from https://www.znak.com/2019-07-01/zhiteli_irkutskoy_oblasti_zayavili_chno_vlasti_i_mchs_ne_preduprezhdali_ih_o_navodnenii (In Russian).
- Ballesterio, A. (2016). Spongy aquifers. *Limn, 7: Public Infrastructures/Infrastructural Publics*. Retrieved from <http://limn.it/spongy-aquifers-messy-publics/>
- Bestor, T. C. (2013). Disasters, natural and unnatural: Reflections on March 11, 2011, and its aftermath. *The Journal of Asian Studies*, 72(4), 763–782.
- “Bloody hell!” Who is blamed for the previously unseen flood in Siberia (2019, July 3). *RIA Novosti*. Retrieved from <https://ria.ru/20190703/1556136518.html> (In Russian).
- Bowles, B., Kaaristo, M., Caf, M. (2019). Dwelling on and with water — materialities, (im)mobilities and meanings: Introduction to the special issue. *Anthropological Notebooks*, 25(2), 5–12.
- Bruns, A., Burgess, J. (2014). Crisis communication in natural disasters: The Queensland floods and Christchurch earthquakes. In A. Bruns, M. Mahrt, K. Weller, J. Burgess, C. Puschmann (Eds.). *Twitter and society [Digital Formations, 89]*, 373–384. New York: Peter Lang Publishing.
- Campion-Vincent, V., Renard, J.-B. (1992). *Legendes urbaines: Rumeurs d'aujourd'hui*. Paris: Payot.
- Campion-Vincent, V. (2005). *From evil others to evil elites. A dominant pattern in conspiracy theories today*. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/320689812_From_Evil_Others_to_Evil_Elites_A_Dominant_Pattern_in_Conspiracy_Theories_Today

- Da Cunha, D. (2019). *The invention of rivers: Alexander's eye and Ganga's descent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Descola, P. (2014). Modes of being and forms of predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 271–280.
- Dubin, B. (2001). Speech, hearing, tale: Transformation of oral in modern culture. In B. Dubin. *Word — writing — literature: Essays on sociology of modern culture*, 70–81. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Dufty, N. (2012). Using social media to build community disaster resilience. *Australian Journal of Emergency Management*, 27(1), 40–45.
- Gandy, M. (2014). *The fabric of space: Water, modernity, and the urban imagination*. Cambridge: The MIT Press.
- Gromov, D. (2012). The fires of 2010 in folklore perception. In V. Dobrovolskaya, A. Ippolitova (Eds.). *Traditional Slavic culture and modern world*, 15: *Strategies and practices of field research*, 286–311. Moscow: GRTsRF. (In Russian).
- Hastrup, K., Hastrup, F. (Eds.). (2015). *Waterworlds: Anthropology in fluid environments*. New York: Berghahn.
- Helmreich, S. (2011). Nature/culture/seawater. *American Anthropologist*, 113(1), 132–144.
- Hughes, A., Palen, L., Sutton, J., Liu, S., Vieweg, S. (2008). Site-seeing in disaster: An examination of on-line social convergence. In F. Fiedrich, B. van de Walle (Eds.). *Proceedings of the 5th International Conference on Information Systems for Crisis Response and Management*, May 4–7, 2008, 324–333. Washington: ISCRAM.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Kichigina, N. (2020). Geographical analysis of river flood hazard in Siberia, international journal of river basin management. *International Journal of River Basin Management*, 18(2), 1–27.
- Kim, T. (2014). Observation on copying and pasting behavior during the Tohoku earthquake: Retweet pattern changes. *International Journal of Information Management*, 34(4), 546–555.
- Kimmel, A. J., Keefer, R. (1991). Psychological correlates of the transmission and acceptance of rumors about AIDS1. *Journal of Applied Social Psychology*, 21(19), 1608–1628.
- Linton, J., Budds, J. (2014). The hydrosocial cycle: Defining and mobilizing a relational-dialectical approach to water. *Geoforum*, 57, 170–180.
- Liu, S. B., Palen, L., Sutton, J., Hughes, A. L., Vieweg, S. (2008). In search of the bigger picture: The emergent role of on-line photo sharing in times of disaster. In F. Fiedrich, B. van de Walle (Eds.). *Proceedings of the 5th International Conference on Information Systems for Crisis Response and Management*, May 4–7, 2008, 140–149. Washington: ISCRAM.
- Lyons, K. (2018). Rivers have memory: The (im)possibility of floods and histories of urban de-and-reconstruction in the Andean-Amazonian foothills. *City and Society*, 30(3), 1–15.
- Radchenko, D. (2011). “There are scary rumors...”: Methods of interacting with information in online communication. *Traditional Culture*, 2011(1), 169–179. (In Russian).
- Rogozin, D. (2016). Discursive galleries and cross-entries of Buribay: Sociology of rumors. *Telescope*, 2016(4), 15–21. (In Russian).
- Rosnow, R. L. (1991). Inside rumor: A personal journey. *American Psychologist*, 46(5), 484–496.
- Sutton, J. N. (2010). Twittering Tennessee: Distributed networks and collaboration following a technological disaster. In S. French, B. Tomaszewski, C. Zobel (Eds.). *Proceedings of the 7th International ISCRAM Conference*, 1–10. Seattle, Washington: ISCRAM.
- The town of Tulun near Irkutsk is being evacuated due to highwater (2019, June 28). *Izvestiya*. Retrieved from <https://iz.ru/893934/2019-06-28/gorod-tulun-pod-irkutskom-nachali-evakuirovat-iz-za-pavodka> (In Russian).
- Zhao, L., Yin, J., Song, Y. (2016). An exploration of rumor combating behavior on social media in the context of social crises. *Computers in Human Behavior*, 58, 25–36.

ДЕТАЛИ ГОРОДА ▼



Фото из проекта «Кривое зеркало»



УБИВАЯ СТРАХ

Когда мама дает попробовать улитку

«КТО В ВИГВАМЕ ЖИВЕТ, КТО В ИЛЛЮЗОРНОМ ЖИВЕТ»: СОВРЕМЕННЫЙ ДЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР И МЕХАНИЗМЫ БОРЬБЫ СО СТРАШНЫМ

ЭСТА ГЕННАДЬЕВНА МАТВЕЕВА ^[1]

✉ BUDURIK@INBOX.RU

ORCID: 0000-0002-8249-5355

^[1] МОСКОВСКАЯ ВЫСШАЯ ШКОЛА СОЦИАЛЬНЫХ И ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, МОСКВА, РОССИЯ

Для цитирования статьи:

МАТВЕЕВА, Э. Г. (2020). «КТО В ВИГВАМЕ ЖИВЕТ, КТО В ИЛЛЮЗОРНОМ ЖИВЕТ»: СОВРЕМЕННЫЙ ДЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР И МЕХАНИЗМЫ БОРЬБЫ СО СТРАШНЫМ. *Фольклор и антропология города, III*(1–2), 148–165. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-148-165.

Как показывают современные исследования, потребность в страшном фольклоре среди детей никуда не делась, смена условий существования лишь способствует неизменной вариативности сюжетов. Разнообразие источников способствует не столько пресыщенности, сколько избирательности. Если раньше репертуар ребенка полностью зависел от доступных ему каналов передачи информации (пионерлагерь, деревня, двор, рассказы взрослых, журналы, художественная литература), с появлением интернета весь человеческий опыт скапливается в одном месте. Современная среда влияет не только на репертуар ребенка, мы также наблюдаем перенос старых практик в цифровые форматы, а порой и создание новых. Так, один из главных цифровых источников хоррор-контента — kripipasta.com — со временем способствует появлению феномена, который в среде фанатов получил название «мир кришипасты» — воображаемая реальность, где в одном большом доме проживают все популярные персонажи нетлора, делят друг с другом быт и строят вполне человеческие отношения. В 2016 году в селе Долматово Архангельской области я впервые зафиксировала практику нематериального перемещения в этот «мир кришипасты» ее наиболее активных адептов. Зафиксированная практика нематериального перемещения в пространство страшного персонажа, с одной стороны, демонстрирует новый формат пространственного взаимодействия с объектом страха, с другой — новый механизм сопротивления страху посредством фольклорных текстов и практик.

Ключевые слова: детский страшный фольклор, фольклорные практики, эмоции, традиции и новации, интернетлор

“WHO LIVES IN A WIGWAM, IN AN ILLUSIVE ONE”: MODERN CHILDREN’S FOLKLORE AND MECHANISMS OF CONQUERING FEAR

Esta G. Matveeva ^[1]

✉ BUDURIK@INBOX.RU

ORCID: 0000-0002-8249-5355

^[1] MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

MATVEEVA, E. (2020). "WHO LIVES IN A WIGWAM, IN AN ILLUSIVE ONE": MODERN CHILDREN'S FOLKLORE AND MECHANISMS OF CONQUERING FEAR. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 148–165. (IN RUSSIAN). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-148-165.

As modern studies show, the need for horror folklore among children has not gone away, the change in the conditions of its existence only contributes to the constant variability of the plots. A variety of sources contributes not as much to satiety as to selectivity. Earlier a child's repertoire depended entirely on the available information transmission channels (pioneer camp, village, courtyard, stories told by grown-ups, magazines, fiction literature), but with the advent of the Internet all human experience is now accumulated in one place. Contemporary environment does not only affect the children's repertoire; we also observe the transfer of old practices to new digital formats and sometimes the creation of new ones. Therefore, one of the main digital sources of horror content — *kripipasta.com* — contributes over time to emergence of a phenomenon that is known among the fans as "the world of creepypasta" — an imaginary reality where all the popular netlore characters live in one big house, share a life and build completely human relationships. In 2016, in the village of Dolmatovo, Arkhangelsk Region, I first recorded the practice of immaterial transition to this "world of creepypasta" among its most avid fans. The recorded practice of immaterial transition into the realm of a horror character demonstrates, on the one hand, a new format for spatial interaction with the object of fear, and on the other hand, a new mechanism for conquering fear through folklore texts and practices.

Keywords: children's scary folklore, folklore practices, emotions, traditions and innovations, Internet lore

Существует мнение, что в XXI веке детский страшный фольклор переживает не лучшие времена: «Вместе с эпохой дворовых игр и пионерских лагерей уходит и самостоятельный детский городской фольклор. Все большее место в детской субкультуре занимают образы массового производства, придуманные и напрямую, через мультфильм, игру или игрушку, предлагаются взрослыми детям» [Романова, Смирнова 2013: 85]. Причин так считать может быть несколько. (1) Большую роль играет смена условий существования современных детей. Помимо непосредственно фольклора и литературы, появляется множество других открытых источников, способных удовлетворить потребность в страшном, не требующих от потребителя особых усилий: фильмы, компьютерные игры, видеоролики, фотографии и прочий массовый horror контент. (2) Как следствие — чрезмерная эксплуатация в массовой культуре тем, так или иначе связанных со страхом. Можно сказать, мы наблюдаем процесс коммодификации страха — превращения его в товар на рынке современных развлечений. Сегодня сюжеты и персонажи страшилок, активно бытовавшие в советское время в детской среде, становятся объектом музейных выставок (комната страха с возможностью послушать аудиозаписи детских голосов, рассказывающих истории про гробики на колесиках и черные занавески в Центре славянской письменности «Слово» на московской ВДНХ¹) и спектаклей (спектакль страшилка-смешилка «Байки из-под кровати» в Еврейском музее и центре толерантности²), их яркий узнаваемый образ используют маркетологи для продвижения товара (информационный дайджест от Email Soldiers, очередная серия которого была посвящена детским страшилкам и получила тему «За вами уже выехал гробик на колесах»³ (Илл. 1.,

¹ <https://slovo.vdnh.ru/>

² <https://www.jewish-museum.ru/events/spektakl-strashilka-smeshilka-bayki-iz-pod-krovati/>

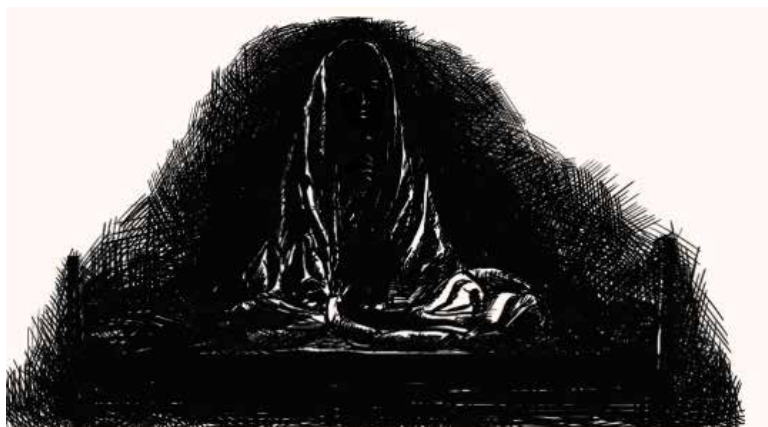
³ <https://www.unisender.com/ru/blog/novosti/ozhivili-bazu>

Илл. 2), популярные лектории устраивают для всех желающих «ночи страшных историй», в том числе с рассказыванием классических «советских» сюжетов⁴. Производители массовых развлечений уже давно научились эксплуатировать это влечение ко всему страшному, пугающему и необычному. Ребенка с большей вероятностью перестанет интересовать (или же интерес приобретет другой характер) то, что из сферы «сакрально-детского» переходит в сферу массового потребления. (3) Существует мнение, что проникновение страха на рынок массовых развлечений спровоцировало еще большее его сближение с эмоцией антиподом — смехом. Среди прочего, страшные куклы Monster High, предназначенные, согласно разработчикам, детям 8–13 лет (дочь чудовища Франкенштейна, приемная дочь графа Дракулы, дочь оборотня, дочь морского монстра, младшая дочь египетского фараона Рамзеса де Нила, дочь зомби, сын Медузы Горгоны, старшая дочь египетского фараона Рамзеса де Нила, рыжая зеленоглазая кошка-оборотень, дочь йети). В 2010 году состоялся их релиз, чуть позже по мотивам была разработана видеоигра и мультсериал. Некоторые исследователи полагают, что «обыгрывание и пародирование тем, связанных со смертью, насилием и страданиями» посредством «гламуризации страшного» приводит к тому, что страшные персонажи перестают быть страшными [Романова, Смирнова 2013: 87].

Согласно популярной концепции Алана Дандеса, фольклор посредством текстов и практик реализует потребности и желания (в том числе потребность в выражении социальных и индивидуальных страхов), которые по какой-то причине не могут найти себе выход другими способами [Дандес 2003]. В современном обществе массовая культура выполняет те же функции с таким успехом, что возникает вопрос: насколько страшный фольклор сегодня актуален и есть ли на него запрос?

Как показывают современные исследования, потребность в страшном фольклоре среди детей никуда не делась, смена условий существования лишь способствует неизменной вариативности сюжетов и практик. Американская исследовательница Элизабет Такер приводит замечательный пример адаптации старых форм к новым социальным условиям, когда волк из сказки про Красную Шапочку превращается в рассказе девочки в маньяка-убийцу с практически полным сохранением оригинальной сюжетной линии [Tucker 1999: 201]. Автор объясняет это тем, что для рассказчицы, выросшей и проживающей в городе и, быть может, никогда не сталкивающейся с дикими зверями, такой персонаж, как волк, менее актуален, чем его замена — маньяк-убийца. О нем она наверняка слышала по телевизору или от родителей, обеспокоенных безопасностью дочери и запрещающих поздно возвращаться домой. В современной культуре адаптации к новым условиям может подвергаться не только персонаж, но и структура страшного нарратива. Создатели популярного молодежного фильма «Слендермен» 2018 года виртуозно трансформируют классический нарратив, знакомый всем, кто слышал страшную историю про «гробик на колесиках». В оригинальном сюжете ребенку раз за разом незнакомый голос сообщает по радио о постепенном приближении страшного персонажа. В современной интерпретации молодой девушке поступает видеозвонок с незнакомого номера. Когда она его принимает, то видит на экране собственный дом издалека. Постепенно камера начинает приближаться к дому, оказывается у двери, проникает внутрь, поднимается по лестнице, и вот девушка видит на экране своего телефона дверь собственной комнаты.

⁴ <https://levelvan.ru/lectures/show/299>



Страшный-страшный маркетинг

Помните, в лагерях мы рассказывали друг другу страшилки? Мы решили возродить эту традицию, только истории будут страшнее — про маркетинг.

Понравился дайджест?



Страшно понравился



Закопать

**Одна девочка не поделилась дайджестом
с друзьями, и за ней пришли зелёные глаза**

В наших соцсетях есть посты про этот дайджест. Поделитесь с друзьями, чтобы уберечь себя от зелёных глаз.



ПОДПИСАТЬСЯ

Илл. 1–2. Дайджест от Email Soldiers

Разнообразие источников способствует не столько пресыщенности, сколько избирательности. Если раньше репертуар ребенка полностью зависел от доступных ему каналов передачи информации (пионерлагерь, деревня, двор, рассказы взрослых, журналы, художественная литература), с появлением интернета весь человеческий опыт скапливается в одном месте. Одна собеседница рассказала мне о практике «коллекционирования» материала, собранного в сети, и составлении из него своего рода «либретто страшных историй»:

[Рассказчик пересказывает страшную историю со слов своей подруги]. [Она эту историю придумала?] Нет. Вроде, читала. Ну, в основном, когда фильмы смотрим или читаем что-то. [Где читали?] Часто набирали «страшные истории» специально, готовились, чтоб мы сели и... [Готовились к этой ночи страшных историй?] Да, да. Мы с Аминой договорились: «Давай сегодня, у нас свободный день, давай возьмем и устроим день страшилок». — «Давай». Вот мы положили деньги на интернет, зашли, набрали «страшные истории» и вместе начали разные истории читать, и потом кто что запомнил, Саломее сказали, чтобы она тоже что-нибудь почитала, посмотрела⁵.

Вся информация о современном состоянии детской фольклорной традиции, содержащаяся далее в статье, является результатом шестилетней полевой работы в различных областях России (Архангельская область, Республика Алтай, Москва и Московская область) и частично Республики Абхазия. Главными методами сбора информации были включенное наблюдение, а также индивидуальные и коллективные интервью с молодыми людьми в возрасте 6–18 лет. Кроме того, в исследовании были задействованы материалы из интернета (социальные сети, тематические форумы и сайты, аккумулирующие сетевой horror контент). Дополнительным сравнительным источником послужили опубликованные исследовательские архивы: фольклорный архив НГУ им. Лобачевского (Нижний Новгород), авторский архив А. С. Мутиной из приложения к диссертации (Удмуртия), приложение к монографии М. П. Чередниковой (Ульяновск), приложение к «Указателю типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй», составленному С. М. Лойтер.

СОВРЕМЕННЫЕ «СТРАШНЫЕ» ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

И все же, что такое современные «страшные истории» и что исследователи понимают под этим термином? Детский страшный фольклор в современном изводе похож на большой плавильный котел, в котором перерабатывается огромный массив информации, черпаемый из самых разных источников. Среди них можно выделить следующие категории⁶:

1) *«Страшилки», или «пионерские»/«советские» страшные истории*⁷ — сюжеты и персонажи, как принято считать, зародившиеся в городе и активно бытующие в репертуаре советского ребенка, как минимум, с 1960-х годов⁸. Выделяются в отдельную группу, потому что пока не находят аналогов ни

⁵ МАГ, ж., 2004, род. в Сухуми (Республика Абхазия). Зап. Э. Г. Матвеевой, 2017.

⁶ Список составлен на материалах личного архива, что говорит о его вероятной неполноте и возможности включения дополнительных категорий.

⁷ Термин неточный. В наиболее полном виде сюжеты, бытовавшие в советское время (в том числе в пионерских лагерях), в конце XX века классифицировала по типам действующих персонажей в указателе сюжетов-мотивов детских страшных историй С. М. Лойтер [1998]. Помимо уникальных персонажей, указатель содержит полные и частичные параллели с персонажами взрослых городских легенд (в том числе международными) и традиционными сельскими рассказами.

⁸ В середине 1960-х годов отечественная исследовательница детского фольклора О. Н. Гречина фиксирует первые сюжеты, которые становятся достоянием научной общественности в 1970-е годы на Всесоюзной конференции в Новгороде. Более ранних источников, свидетельствующих о существовании подобных сюжетов и персонажей в устной или письменной среде, до сих пор обнаружено не было.

в других источниках, ни в других традициях (пример: истории про летающую простыню, гроб на колесиках, черное пианино и др.).

2) *Традиционный страшный фольклор.* Одним из самых популярных источников формирования детской страшной повествовательной традиции являются сюжеты и персонажи традиционных быличек/взрослых мифологических рассказов (истории про ведьм, оборотней, колдунов, чертей и др.), как в оригинальном изводе, так и в образах, переработанных массовой культурой.

3) *Современные городские легенды.* Пожалуй, один из наиболее актуальных сегодня источников. Включает в себя как локальные, так и международные сюжеты. Значительную часть современного страшного фольклора, бытующего в Сети, составляют переводы или тексты, созданные по мотивам японских городских легенд (персонажи Кутисакэ-онна, или Женщина-рот, Ханако-Сан, или Туалетная Ханако, Юки-Онна, или Ледяная Женщина, и др.). Например, советская страшная история про куклу, которая раз за разом сообщает о своем приближении к человеку, а затем убивает его, по-видимому, является переложением городской легенды про куклу Ликка-Чан, распространенной в те же годы в Японии.

4) *Страшный интернет-фольклор.* С развитием современных технологий и массовой диджитализации стало возможным говорить о феномене страшного интернетлора, который, наряду с текстами устной традиции, создаст и тиражирует собственные уникальные темы и образы (Слендермен, Смайлдог, Убийца Джефф и пр.). Иными словами, в данном случае под интернетлором понимается не группа текстов, бытующих в Сети (канал передачи), а группа текстов, зародившихся в Сети (источник передачи).

5) *Пересказы/истории по мотивам художественной литературы и произведений кинематографа.* Часто в ответ на просьбу рассказать страшную историю ребенок вспоминает и пересказывает с той или иной степенью подробности и соответствия оригиналу впечатливший его сюжет книги или фильма.

6) С развитием и популярностью, которую приобретает феномен так называемого *крипигейминга* (страшные компьютерные игры), появляется новый тип страшного нарратива — *пересказы событий, которые происходят с игроком во время прохождения игры*. Часто такие истории сопровождаются видеоиллюстрациями из мира страшной игры.

7) *Страшные истории, основанные на личном опыте столкновения со страшным.* Истории, основанные на индивидуальных страхах и переживаниях, не спровоцированные образами из других вышеперечисленных источников (насекомые, высота, дырка в туалете, ночные кошмары и пр.).

СОВРЕМЕННЫЕ «СТРАШНЫЕ» ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПРАКТИКИ

Следует заметить, что современная среда влияет не только на репертуар ребенка, мы также наблюдаем перенос старых практик в новые цифровые форматы. Какие трансформации при этом происходят?

1) С появлением интернета становится возможным практиковать и развивать свои навыки владения жанром в комфортных онлайн-условиях. На специальных форумах участники выкладывают собственные страшные истории (иногда по предложенной создателями сайта форме: с просьбой указать название истории, источник вдохновения, целевую аудиторию, тэги, категорию из предложенных и иллюстративный материал). Подобные

сайты часто оснащены системой пользовательского отбора и дальнейшего рейтингования. Например, на популярной площадке *kripipasta.com* перед публикацией история попадает в так называемую «песочницу», где подвергается критике читателей — они решают, стоит ли публиковать текст на сайте или автору необходимо его переписать/придумать что-то новое. Существуют также специальные онлайн-курсы, которые учат писать страшные истории⁹.

2) Интернет трансформирует ситуации рассказчик-слушатель. В последнее время появилась тенденция озвучивать наиболее популярные страшилки: переводить тексты в аудио или видеоформат («Даже как-то однажды мне надоело работать под музыку, я стала работать под страшные истории»¹⁰).

3) Как известно, традиционный фольклор обладает преимущественно вербальными инструментами изображения внешности персонажей. Опираясь на ограниченный набор описательных элементов, наше воображение достраивает образ самостоятельно («Два гигантских человека, короче, с пяти деревьев, наверное»¹¹, «...но эти люди были непростые, они были с белой кожей и красными глазами»¹², «...там видит такая женщина в черном э... одежде, которая разорванная»¹³). С появлением интернета и развитием цифровых технологий появляется возможность не только рассказывать и писать истории, но и создавать к ним иллюстрации. Эта практика стала настолько популярной и востребованной, что иногда персонажей криппипасты (к которым создается, пожалуй, наибольшее количество артов) узнают внешне, но не припоминают ни одного сюжета с их участием. Еще одно относительно новое явление, позволяющее авторам визуализировать рассказанную историю — хоррор-комиксы (*Илл. 3*).¹⁴

4) Имитацией популярной практики посещения страшных мест (*legend tripping*) в каком-то смысле является ставший популярным феномен криппигейминга (*creepygaming*). Михаэль Кинселла выделяет следующие составляющие «*legend tripping*»: путешествие в определенное место, обусловленное наличием легенды, и/или выполнение определенных предписанных действий, при успешном осуществлении которых произойдет взаимодействие со сверхъестественным [Kinsella 2011: 28]. В процессе компьютерной игры становится возможным посещать заброшенные особняки, больницы, психиатрические лечебницы, подземелья и глухие леса не выходя из дома, знакомиться с легендарной историей места, сталкиваться со страшными персонажами — испытывать практически те же эмоции, которые раньше были возможны только при определенных обстоятельствах.

5) Рассказывание страшных историй и вызывание страшных персонажей из сферы частного переходит в сферу публичного: процесс фиксируется на камеру, а потом выкладывается в общий доступ в Сети.

6) Зафиксированный на камеру ритуал инициирует другой тип практики, в которой центральным становится не сам акт реализации предписанного традицией ритуала (нарисовать красной помадой на стекле имя духа, три раза произнести его имя и пр.), а потребление замещающего его продукта — цифрового аналога уже совершенной кем-то практики. Собеседник

⁹ <https://dshi-online.ru/courses/strashilki>

¹⁰ ГП, ж., 2002, род. в Москве. Зап. Э. Г. Матвеевой, 2016.

¹¹ СА, м., 2003, род. в с. Мульта (Республика Алтай). Зап. Э. Г. Матвеевой, 2015.

¹² ОБ, м., 2005, род. в с. Долматово (Архангельская область). Зап. Э. Г. Матвеевой, 2015.

¹³ ВБ, м., 2005, род. в с. Долматово (Архангельская область). Зап. Э. Г. Матвеевой, 2015.

¹⁴ <https://horrorzone.ru/page/krugi-dante-horror-komiks-ilony-pochhua-1>



Илл. 3. «Круги Данте», хоррор-комикс Илоны Почхуа с сайта *horrorzone.ru*

семнадцать лет рассказал мне, как они с подругой, оставшись в пустом доме, намеревались вызвать Пиковую Даму, однако после некоторых колебаний («Может, как-то не будем, а то сыскотно»¹⁵) они подменили классическую практику наблюдением за ее сетевой формой — цифровым аналогом («В общем, мы порешили на том, что просто посмотрим видео в интернете»¹⁶). Просмотр видео, на котором происходит процесс вызывания, в этом случае является практически полным аналогом живой практики. Дальнейшее развитие ситуации соответствует всем канонам типичных историй про вызывания¹⁷: отключается электричество, на месте, где происходил просмотр видео, участников одолевает «страшное предчувствие», у одного начинает болеть сердце, у другого — голова, рассказчик ставит свечку, которая реагирует шипением и черным дымом, пауки сбегаются в один угол («Но при этом мы сидим в комнате и слышим, как в соседней шипит свечка, это было очень жутко, нереально жутко, потому что, видимо, после того, как мы посмотрели видео, я считал, что, наверное, у нас какие-то суперспособности, мы только видео посмотрели, а с нами уже хотят поговорить»¹⁸)¹⁹.

¹⁵ ЛИ, м., 2002, род. в Москве. Зап. Е. К. Малой, Э. Г. Матвеевой, 2016.

¹⁶ ЛИ, м., 2002, род. в Москве. Зап. Е. К. Малой, Э. Г. Матвеевой, 2016.

¹⁷ Пример типичной страшной истории про вызывания: «Вот недавно было, мы собрались чисто Саломея, Амина, я. И не знаем что делать, скучно. Мы взяли, принесли свечку такую большую, сели в круг и начали рассказывать друг другу страшные истории, потом через пару минут нам все мерещиться начало (...)» [МАГ, ж., 2004, род. в Сухуми (Республика Абхазия). Зап. Э. Г. Матвеевой, 2017].

¹⁸ ЛИ, м., 2002, род. в Москве. Зап. Е. К. Малой, Э. Г. Матвеевой, 2016.

¹⁹ Сложно не заметить сходство этого ритуала с сюжетом о «проклятом видео», в результате просмотра которого с человеком происходят различные неприятности. Популярный пример, знакомый многим любителям современного horror контента — фильм ужасов «Звоню».

7) Живую ситуацию обмена страшными историями в интернете одно время заменял своего рода «цифровой костер» (digital campfires) [Chess, Newsom 2015: 77]) на официальном сайте kripipasta.com. В рамках этой практики с 00:00 до 06:00 в режиме онлайн посетители делились своими страшными рассказами и участвовали в обсуждениях чужих историй с проставлением баллов. Описывая механизм распространения крипиасты на различных сетевых платформах, Джо Ондрак использует также метафоры «цифровая площадь» (digital plaza) или «цифровая кофейня» (digital coffee shop) [Ondrak 2018: 171–172]).

Упомянутый сайт kripipasta.com без сомнения является одним из главных цифровых ресурсов horror контента в интернете. Далее в статье речь пойдет о новом типе практики, зафиксированной в 2016 году. Задействованные в ней персонажи были заимствованы из историй, получивших популярность благодаря ресурсу kripipasta.com. Однако прежде, чем разбирать конкретный случай, подробнее раскроем суть феномена «крипиаста».

КРИПИПАСТА — СТРАШНЫЕ ИСТОРИИ В ИНТЕРНЕТЕ

Одно из первых и основных правил — нельзя читать крипи истории в период времени с 23:00 до 1:00. И не надо спрашивать почему! Просто есть наше время и их время. Конечно, это дело каждого, любой может мне на зло взять и ровно в 00:00 (самое опасное время) начать читать крипиасту и смотреть во все зеркала в доме, играть в дьявольские игры, и призывать Слендера, Джеффа и кого-угодно²⁰.

В современной сетевой культуре термин «крипиаста» используется, с одной стороны, для наименования «способа цифрового рассказывания» (mode of digital storytelling) [Balanzategui 2019: 187], с другой — для обозначения крипитекстов (текстов в жанре horror), опубликованных на тематических сайтах и далее посредством репостов, распространяющихся по различным платформам Web 2.0, принимающих их структуру и форму [Ondrak 2018]. Параллельно с большим количеством текстов устного фольклора, перешедших в онлайн-режим, в сети начинают активно создаваться и тиражироваться свои уникальные персонажи и сюжеты, так что в определенный момент происходит обратный процесс, и тексты медиалора становятся частью устной культуры (персонажи крипиасты из оригинальных сюжетов встраиваются в нарративы, основанные на личном опыте столкновения со страшным: их присутствие ощущают, от них скрываются и убегают, они становятся объектами медиумических практик). В какой-то момент феномен приобретает такую популярность, что в интернете появляется такое понятие, как «крипиастеры» — неформальное сообщество, объединенное пристрастием к крипиасте и хоррор-контенту в более широком смысле («История моей жизни как у большинства крипиастеров...страдаю...ужасная семья...друзей почти нет...одна во всем мире...люблю смерть и ужастики...режу вены...постоянно больно...это норма»²¹).

Такие истории обычно берут начало в авторских рассказах, видео или изображениях, при том, что источник не всегда легко проследить²². Среди

²⁰ <https://kripipasta.com/>

²¹ <http://www.quizico.ru/quizes/23614>

²² Механизмы создания и распространения текстов здесь похожи на те, что использует устная фольклорная традиция: «Крипиаста использует механику сетевого общения для симуляции фольклора, однако, поскольку эти истории представляют собой тщательно выверенные симулякры фольклорных форм и повторяют устную народную культуру для построения подлинности, их можно рассматривать как постмодернистский бриколаж до-цифровых, народных нарративных форм, а не плавное продолжение таковых» [Balanzategui 2019: 192].

заимствований много примеров и до-цифрового городского фольклора. Если ознакомиться с полным списком персонажей крипиасты, опубликованном на официальном русском сайте (kripipasta.com), бросается в глаза большое количество персонажей классических японских городских легенд (Касима Рэйко, Кутисаке Она, Футакучи-Онна, Ханако-Сан и др.). Однако самый популярный образ — Слендермен/Слендер/Тощий человек — безликий персонаж в черном костюме с галстуком и длинными конечностями, обитающий в лесу и промышленяющий кражей детей при помощи своих щупалец; его образ был создан участником интернет-форума Something Awful в 2009 году в рамках конкурса Create Paranormal Images, однако приобрел известность, став персонажем веб-сериалов на YouTube (Marble Hornets (2009), EverymanHYBRID (2010) и The Tulpa Effect (2011)), компьютерных игр, а также бесчисленных фанфиков и фанартов. Широкой аудитории стал известен после трагического случая в 2014 году, когда на волне увлечения историей персонажа две девочки предприняли попытку принести свою знакомую ему в жертву. В 2016 году HBO снял документальный фильм «Остерегайтесь Слендермена» (Beware the Slenderman), в котором был описан инцидент. Примечательно также, что большая часть современных исследований, посвященных феномену крипиасты, концентрируется вокруг истории Слендермена.

Среди текстов личного архива, зафиксированных за 2014–2019 годы, в устных записях чаще всего упоминаются следующие сюжеты и персонажи крипиасты: (1) *Тикки-Тоби* — не чувствующий боли персонаж в желтых мотоциклетных очках, с нарисованными поверх вертикальными зрачками, с маской на лице («как от пыли»), раскрашенной в улыбку, и топорами в руках: человек сходит с ума, что приводит к трагическим событиям (убивает собственных членов семьи, потом других людей)²³. (2) *Собака «Смайл»* — собака породы хаски с человеческой улыбкой: человек приносит в дом собаку по прозвищу Смайл; собака убивает человека²⁴. (3) *Смеющийся Джек/Джеф убийца/Джек убийца/Джек* — мальчик с обожженным лицом, белками и радужкой черного цвета, вырезанной улыбкой/в синей маске с вытекающими черными глазами/выжженными веками. Персонаж фигурирует в нескольких сюжетах: (1) Мальчик Джек в результате некоторых событий (нападения бандитов и убийства членов семьи; вынужденной операции самому себе по вырезанию органа и др.) сходит с ума, в результате чего совершает определенные действия (уродует себя, вырезает на лице улыбку, убивает родственников и других людей, ест их почки и др.)²⁵. (2) Смеющийся Джек проникает в пространство человека, является маленькому мальчику, общается с ним, убивает домашних животных, заставляет мать убить сына²⁶. (3) У мальчика Джефа происходит раздвоение личности: он видит красные глаза (глаза Джефа-убийцы), которые заставляют мальчика убивать своих родителей; мальчик узнает, что это были его глаза²⁷.

Если первое время персонажи существовали изолированно каждый в своих сюжетах, постепенно они начинают объединяться, включаться в родственные/дружеские/вражеские отношения друг с другом:

²³ ЕЛ, м., 2003, род. в Москве. Зап. Е. К. Малой, Э. Г. Матвеевой, 2016.

²⁴ ВО, ж., 2003, род. в с. Долатово (Архангельская область). Зап. Э. Г. Матвеевой, 2015.

²⁵ ЕЛ, м., 2003, род. в Москве. Зап. Е. К. Малой, Э. Г. Матвеевой, 2016. УУ, ж., 2004, род. в Москве. Зап. Е. К. Малой, Э. Г. Матвеевой, 2016.

²⁶ ЕЛ, м., 2003, род. в Москве. Зап. Е. К. Малой, Э. Г. Матвеевой, 2016.

²⁷ ЛЗ, ж., 2003, род. в с. Мульта (Республика Алтай). Зап. Э. Г. Матвеевой, 2015.

[УУ в ответ на рассказ подруги о Смеющемся Джеке, который вырезал себе почку и стал всех убивать:] Я знаю этого персонажа, он всегда показывался на картинках, но я не знала его историю. [ЕЛ:] Да-да-да. Безглазый Джек, с синей маской такой, да? [УУ:] Джек с этой маленькой сестрой ходили к [нрзб.]. у нее там... [ЕЛ:] Да-да-да, они друзья как раз были. Крипипаста они все там почти знакомы. [УУ:] Только у них там самый главный Слендер, этот убивает людей, тот там жрет почки. [ЕЛ:] Да-да-да. [Это тоже из крипипасты?] Да, этот из крипипасты и еще один из крипипасты²⁸.

Вот жил один дяденька, в своем доме, он был старый, и он решил своих друзей позвать ночью, чтоб вызвать Пиковую Даму, но у них не получилось, они вызвали Фреди, вот. Они очень испугались его. Фреди убил одного мужчину, другие хотели убежать, но они не успели убежать, Фреди догнал еще одного мужчину, а другой спрятался под кроватью, он думал, что это поможет, но это не помогло, Фреди вызвал себе на помощь другого мишку Тедди, вот. Они убили этого мужчину²⁹.

Со временем появляется феномен, который в среде фанатов получил название «мир крипипасты» — воображаемая реальность, где в одном большом доме проживают все популярные персонажи нетлора, делят друг с другом быт и строят вполне человеческие отношения. В 2016 году в селе Долматово Архангельской области я впервые зафиксировала практику нематериального перемещения в этот «мир крипипасты» ее наиболее активных адептов.

ПУТЕШЕСТВИЕ В «МИР КРИПИПАСТЫ»

Существует реальность, в которой страх — естественная адаптивная реакция на опасность, эмоция, сформировавшаяся в процессе эволюции, чтобы дать нам возможность спастись в случае реальной угрозы. Фольклорный страх, пользуясь терминологией Ирвинга Гофмана, транспонирует эту эмоцию в реальность игровую — превращает страх, как адаптивный механизм взаимодействия с реальной опасностью, в суррогат страха, выполняющий уже не защитную, а терапевтическую функцию [Осорина 1986, Sutton-Smith 2004, Grider 2007 и др.]. Что происходит при переносе реальной эмоции в фрейм игрового взаимодействия? Какие трансформации с ней происходят? Какие формы принимает страх, чтобы стать терапией? Как и при помощи каких фольклорных ресурсов дети реализуют то, что Брайан Саттон-Смит назвал *self-therapy* — вырабатывающийся с возрастом механизм преодоления страха [Sutton-Smith 2004]?

Говоря о детском страшном фольклоре, как правило, мы имеем дело с тремя основными практиками, которые отличаются друг от друга типом взаимодействия человека и воображаемого объекта страха: рассказывание страшных историй, вызывание страшных персонажей, посещение страшных мест. Ключевым в этом взаимодействии является категория пространства: (1) ребенок в «своем» пространстве сталкивается с объектом страха (рассказывание страшных историй, вызывание страшного персонажа)³⁰, (2) ребенок перемещается в «чужое» пространство, где сталкивается с объектом страха (посещение страшных мест).

²⁸ ЕЛ, м., 2003, род. в Москве. Зап. Е. К. Малой, Э. Г. Матвеевой, 2016. УУ, ж., 2004, род. в Москве. Зап. Е. К. Малой, Э. Г. Матвеевой, 2016.

²⁹ ВВ, ж., 2005, род. в с. Долматово (Архангельская область). Зап. Э. Г. Матвеевой, 2015.

³⁰ В некоторых ситуациях процесс рассказывания страшных историй приводит к тем же результатам, что и вызывание страшного персонажа — объект страха «появляется» в пространстве человека, начинается процесс косвенного или непосредственного взаимодействия.

Любопытный пространственный синтез представляет собой практика нематериального перемещения в пространство персонажа: человек физически находится в «своем» пространстве, но его «ментальное тело» перемещается в пространство, принадлежащее объекту страха.

В зафиксированном виде практика предполагает следующий сценарий: (1) Один участник осуществляет «перемещение», другой ему помогает. (2) Необходимо закрыть глаза и взяться с партнером за руки/закрыть глаза и расслабиться/выпить снотворного/около часа смотреть в одну точку и др. После осуществления необходимых действий (3) человек засыпает/погружается в особое состояние полусна — происходит перемещение: человек видит лес и тропинку, по которой должен идти некоторое время (вплоть до 4-х суток), в конце тропинки — вигвам/дом с множеством комнат, в которых живут персонажи. С персонажами можно вступать в контакт, заводить разного характера отношения, но, если им не понравится, они могут убить человека, в таком случае он умрет и в своем мире³¹. Персонажи также могут попросить об услуге (наколоть дров, освободить их и др.), если ее выполнить, они будут помогать в ответ (могут сделать человека богатым и др.).

Руководства к осуществлению практики распространяются и на различных сайтах в интернете, хотя по содержанию отличаются от зафиксированных устно практик (*Приложение 1*)³².

Пожалуй, главное отличие этой практики от всех остальных в принципиально разном действующем механизме, для которого ключевым представляется не только и не столько желание испытать то, что в литературе называют good scare [Degh, Vázhsonyi 1983: 16], и завершить взаимодействие, сколько попытка налаживания контакта с персонажами, создание такой исходной модели, в которой подобный сценарий становится возможным³³:

Я и Слендер дружим, я сегодня пойду к ним в гости. [То есть они выглядят не так, как их описывают страшилки?] Нет, они намного лучше и красивее и добрее. [Правда, они не страшные на самом деле?] Нет, им если помогать, они исполнят сто желаний и будут дружить с тобой и помогать тебе, но если их разозлить, они изгонят или убьют³⁴.

Рассказчики подчеркивают принципиальное несоответствие внешнего вида и характера персонажей в сюжетах популярных страшных историй и в иллюзорном мире, который они «наблюдают» и позиционируют как «реальный» — «на самом деле» они добрые и красивые.

Шира Чесс — американский исследователь современной сетевой культуры — опубликовала детальное исследование, посвященное медийному образу Слендермена (или «Бугимену XXI столетия» — как его иногда называют современные СМИ³⁵), в нашем случае — хозяину «общежития монстров». В одной из глав («The Slender man who loved me») автор исследовала истории, в которых рушится привычное представление о Слендермене как

³¹ Ср. мотив «смерть во сне ведет к смерти в реальном мире» в массовой культуре: «Кошмар на улице Вязов» и др.

³² <https://vk-cc.ru/KSbwk>; <https://vk-cc.ru/EI4uE>; <http://www.strashilka.com/yasly/23556-mir-kripipasty-3-chast.html>; https://ficbook.net/readfic/2587611/7141764#part_content

³³ Интерес к практике провоцирует и ощущение избранничества, которое транслируют «астральные путешественники». В этот «мир» нельзя попасть просто по желанию. «Он сам тебя выберет», — сказала мне девочка, когда я просила объяснить подробности ритуала [НП, ж., 2004, род. в Москве. Зап. Э. Г. Матвеевой (диалог в «ВКонтакте»), 2017]. Иначе говоря, прежде чем осуществить «переход», человек должен пройти подобие фейсконтроля (этим, в частности, объясняются неудавшиеся попытки реализации практики, о которых часто пишут в интернете).

³⁴ ГЧ, ж., 2003, род. в Москве. Зап. Э. Г. Матвеевой (диалог в «ВКонтакте»), 2017.

³⁵ <http://www.avclub.com/article/machinima-announces-web-series-clive-barker-bruce--218969>

персонаже, наводящем страх. Тексты, в которых происходит такое жанровое смещение — фан-литература или просто фанфик — уже успевшая зарекомендовать себя область исследований, в которой открывается возможность изучения того, как аудитория принимает и осмысливает медиа-объекты. Так, согласно наблюдениям Чесс, смещение относительно оригинального образа происходит в трех направлениях: 1) Слендер начинает отыгрывать роль отца; 2) Слендер превращается в героя-любовника; 3) Слендер становится другом сердца [Chess, Newsom 2015: 98].



Илл. 4. Изображение Джеффа-убийцы и его жертвы.
Иллюстрация к фанфикшн на персональной странице на Wattpad³⁶

Конструирование подобного образа, в котором происходит полное переопределение эмоциональных координат, осуществляется в двух направлениях: визуальном и содержательном. (1) Если традиционный устный фольклор не оперирует визуальным, новые технологии дают возможность создания иллюстраций к популярным сюжетам нетлора: так появляются арты с изображением персонажей, сочетающих в себе противоположные знаки (мальчик с разорванным ртом, но привлекательной прической и модной одеждой) (Илл. 4). (2) Если цензура коллектива, активно фильтрующая тексты устной культуры, не позволяет атипичным элементам долго задерживаться в ней, для нетлора понятие канонического перестает быть релевантным: появляются сюжеты с романтизированным описанием сложной судьбы и подробным психологическим портретом персонажа.

Следует заметить, что подобные тексты не признаются многими поклонниками историй о Слендермене, у которых за время существования «мифа» об этом персонаже сложилось свое представление о канонических и неканонических текстах (из-за кратковременности основного текста Виктора Стержа и последующего коллективного развития мифов канон, в некотором смысле, полностью создан поклонниками). Так, в блоге Tumblr есть список основных активных версий рассказов, блогов и видеоблогов,

³⁶ <https://www.wattpad.com/story/93524125>

касающихся Слендермена, среди них нет ни одной с романтической или мелодраматической тематикой (только те, что основаны на horror genres). Так, если по мотивам страшных историй об этом персонаже были созданы киносериалы, игры, романы и новеллы, то истории, в которых Слендер предстает в другом амплуа, не выходят за рамки фанфикшн [Chess, Newsom 2015: 97].

Причин таких семантических трансформаций может быть несколько. Во-первых, такого рода тенденция вообще характерна для массовой культуры, тяготеющей к контаминациям и гипертрофированию традиционных образов: «Симпатия к дьяволу не является чем-то необычным — в том числе в horror жанрах. В течение многих лет вампиры и оборотни представляли перед потребителями массовой культуры в образе симпатичных и притягательных героев, объектов сложных любовных чувств, вызывающих внутреннюю борьбу. Поэтому неудивительно, что спустя некоторое время после создания жуткого образа Слендермена на некоторых веб-сайтах стали появляться его романтизированные версии» [Chess, Newsom 2015: 111]. Во-вторых, в практике реализуется один из освоенных детьми механизмов, позволяющих бороться со своими страхами — попытка вступления в дружеские/приятельские и др. близкие отношения с персонажем — объектом страха (см. ниже): «...наряду с пробой своих писательских способностей и желанием коммуникации с людьми, разделяющими их интересы, как дети, так и взрослые создают эти фанфикшн тексты для того, чтобы работать над своими тревогами» [Chess, Newsom 2015: 101].

Итак, какие механизмы преодоления страха реализуются посредством фольклорных практик?

1) *Борьба со страхами через нарратацию* (практика: рассказывание страшных историй). Чем больше ты говоришь об объекте страха, тем скорее он перестает быть страшным. Практикуется для получения эмоционального удовлетворения от возможности в безопасной обстановке прикоснуться в своих фантазиях к «страшному», будучи при этом защищенным в реальном мире [Осороина 1986]. «Посредством страшных историй дети получают возможность контролировать и бороться со страхом неизвестного. Ребенок, который действительно боится скрывающихся в темноте монстров <...> способен в некоторой степени побороть свой страх, если сможет контролировать неизвестного монстра, заманив его в матрицу сюжетов» [Grider 2007: 119–120].

2) *Борьба со страхами через непосредственное столкновение* (практика: legend tripping, sceerugaming, вызывание страшных персонажей). Самый традиционный пример — посещение страшных/запретных пространств — ребенок или группа детей устраивает поход в «страшное место» (кладбище, заброшенный дом, проклятые улицы и пр.). Условием для успешной реализации практики и реализуемого в ней механизма борьбы со страхом становится «вера в то, что легенда может быть чем-то большим, чем просто вымышленной историей» [Kinsella 2011: 28]. Таким образом, данный механизм основан на демонстрации собственной смелости перед лицом страха: «Я тебя не боюсь, я сам прихожу к тебе» [Harden, Backett-Milburn, Scott 2000]. Такое преодоление себя и собственных страхов становится важным этапом на пути социального взросления и перехода от статуса «ребенок» в статус «юноша»: «Никто точно не знает, каков будет исход инициации, и страшно представить себе худший из возможных результатов» [Tucker 1999: 206]. Иными словами, данный механизм борьбы тесно связан и во многом обусловлен межличностными отношениями в коллективе сверстников. Элизабет Такер считает, что практика представляется важным этапом для

перехода участника в более старшую возрастную группу. Ведь никто не знает, каким будет результат, поэтому участие требует настоящей взрослой смелости [Tucker 1999].

3) *Борьба со страхами через переживание эмоционального катарсиса* (практика: рассказывание страшных историй, прежде всего — «пугалок»/«страшилок эффекта»/«horror stories with catch endings», legend tripping, вызывание страшных персонажей, просмотр видеоскримеров). Механизм, основанный на изживании страха посредством кратковременного и максимально яркого его переживания.

4) *Борьба со страхами через смех* (практика: рассказывание «антистрашилок»/«антипугалок»/«садистских стишков»/«funny scare stories»). Такие тексты, «травестируя ужасное, подвергая его почти кощунственному осмеянию, выполняют своеобразную психотерапевтическую функцию, ослабляя сакральные страхи ребенка, подростка» [Трыкова 2001: 9, Wolfenstein 1954]. Говоря о ярких современных тенденциях в трансформации «канонических» версий страшного нетлора, помимо процесса романтизации объекта страха — главного отрицательного персонажа, Чесс говорит о тенденции к его пародированию [Chess, Newsom 2015: 107]. Если отечественные исследователи — Чередникова, Осорина и Мутина — говорят о тенденции с возрастом переходить на смешные истории, Элизабет Такер сообщает об обратной тенденции: дети сначала рассказывают смешные-страшные, потом переходят на страшные и сложные легенды [Tucker 1999: 205].

5) *Идентификация себя со страшным персонажем* (практика: переодевание в страшных персонажей в рамках празднования Хэллоуина). Этот механизм упомянула в своей статье об остенсии американская исследовательница Линда Дег — дети надевают костюмы монстров на Хэллоуин, чтобы защититься от «нечистой силы»: «Идентификация себя с ужасающим объектом становится эффективной защитой от него» [Degh, Vázsonyi 1983: 10].

6) *Борьба через попытку умилишить страшного персонажа* (практика: ритуальные жертвоприношения страшному персонажу). Примером такого экзотического механизма защиты может стать случай остенсивного поведения двух 13-летних девочек из штата Висконсин в 2014 году, которые совершили попытку ритуального убийства своей одноклассницы с целью принесения ее в жертву Слендермену — вымышленному персонажу интернет-фольклора. Подростки опасались, что если они этого не сделают, то убийца придет за ними, так как основная его функция в текстах страшных историй — кража и убийство детей: «В субботу 31 мая 2014 года две 12-летние девочки после вечеринки в честь дня рождения под видом игры в прятки заманили третью в лесистую местность возле их дома в Ваукеше (штат Висконсин). Затем нанесли ей 19 ударов 5-дюймовым клинком. Нападение было преднамеренным, запланированным за несколько месяцев. Одна из девушек позже рассказала полиции, что первоначально они планировали совершить акт, пока девушка спала, чтобы не смотреть в глаза жертвы. Несмотря на количество ран, которые получила девушка, она не умерла. Вместо этого она ползла, все еще истекая кровью, из леса, где была найдена проезжающим велосипедистом, который и позвонил 911. Вскоре происшествие привлекло внимание международных СМИ, тогда открылись ужасные подробности его совершения, а точнее его мотив: девочки сказали властям, что они были вынуждены совершить преступление, чтобы произвести впечатление на сверхъестественное существо, называемое Слендерменом» [Chess, Newsom 2015: 3].

7) *Попытка вступления в дружеские/приятельские и другие близкие отношения со страшным персонажем* (практика: нематериальное перемещение в «мир крипиасты»). Иллюстрацией к этому механизму борьбы со страхом становится описываемая в работе практика. По мнению Ширы Чесс, наряду с пробой своих писательских способностей и желанием коммуникации с близкими по интересам людьми, причиной создания таких фан-фикшн-текстов также является необходимость работы над своими тревогами [Chess, Newsom 2015: 101]³⁷.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как показывают современные исследования, потребность в страшном фольклоре среди детей никуда не делась, смена условий существования лишь способствует неизменной вариативности сюжетов. Современная среда влияет не только на репертуар ребенка, мы также наблюдаем перенос старых практик в новые цифровые форматы, а порой и создание новых. Зафиксированная практика нематериального перемещения в пространство страшного персонажа, с одной стороны, демонстрирует новый формат пространственного взаимодействия с объектом страха, с другой — новый механизм сопротивления страху посредством фольклорных текстов и практик.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1. ИНСТРУКЦИЯ ПОПАДАНИЯ В МИР КРИПИАСТЫ

1. Чтобы попасть в крипиасту во сне Вам понадобится: нитка (любая), маркер или выделитель, кровать (это логика).

Берем маркер (ну или выделитель что у Вас) и пишем на ладоне правой руки имя любово персонажа на английском (я написала «Hoodie»), а на ладоне левой руки дату своего рождения. Привязываем нитку к ноге и ложимся спать. Чтобы шанс попасть в крипиасту увеличился надо верить в это и думать о крипиасте.

Всё!

И еще один минус. Когда ты просыпаешься то ты не высыпаешься.

2. Вам понадобится:

- Цветные карандаши
- Компьютер
- Лист А4

Проводить ритуал нужно только ночью. Карандашами рисуем на листке А4 любого персонажа крипиасты (Лучше известного). Потом пишем рядом дату своего рождения (красным цветом). Далее встаем перед компьютером и говорим: «Мир мне свой покажи, двери помоги мне открыть». После этого кладем лист рядом с компьютером (который должен быть включен)... Потом нужно закрыть глаза и начать считать, на английском языке, когда вы услышите смех или ужасный крик, откройте глаза. Все, вы в мире крипиасты, вам нужно быть очень внимательным, иначе вы можете умереть и навсегда остаться в этом ужасном месте...

P.s. Что бы вернуться назад, скажите «Мне нужно домой, отпустите меня»

³⁷ Следует заметить, что этот механизм, как и другие упомянутые здесь, реализуется не только в фольклорных практиках, а является скорее психологической универсалией. В следующем фрагменте девочка 12 лет рассуждает о своих страхах и способах борьбы с ними, используя ту же модель узнавания и сближения: «Я помню всегда, когда мне казалось что-то страшное, вот я вот сижу на балконе, и мне вот кажется, что-то кто-то ко мне вот сейчас прилетит или вот что-нибудь такое. И я вот всегда, когда было ощущение, что он стоит рядом, я всегда старалась с ним подружиться, я с ним говорила. [Это как?] Ну, я вот так сижу, просто темно, вот такая сижу, и слышу какие-то порохи, я про себя, в уме что-то там говорю, типа, поздоровалась с ним, спрашиваю, как его зовут. [Зачем ты так делала?] Я всегда думала, что если с ним подружиться, то он ничего не сделает, вот. Ну, для меня это было как самоуспокоение, типа, я с ним поздоровалась, подружилась, он мне ничего не сделает, я со спокойной душой уходила домой, что он не будет меня преследовать. Я думала, сейчас, если я просто убегу, он пойдет за мной» [Авторский архив: МАГ].

3. - Готовы попасть в мир КрипиПасты?

- Готовы конечно!

Тогда он подошел к нам, и в мгновения ока мы ударились об стену разрушенного завода. Перед тем как отключиться я зада себе вопрос как он это сделал, если где мы стояли не было никакой стены? Когда мы очнулись, то были уже в КрипиПасте. Мы увидели 13и этажный дом, который был весь черный, а еще каждый балкон был украшен по разному например окровавленные ножи скорей всего комната Джеффа или Джейн, а еще там был балкон из пискелей наверняка эта комната Бена, а вот балкон из масок наверное комната Тима в маске. Было еще много всего но про остальные рассказывать не буду. В общем было и жутко, и страшно, и странно, и мило. Джефф пригласил нас войти. Когда мы вошли я увидела Слендервумен, которая была в сопровождении Слендера, и они выходили из дома. Я подумала, что они идут убивать. Джефф обменялся не приветливым взглядом с ними. Вот Слендервумен воскликнула...

- Ты что привел в наш мир чужаков? Убирайтесь отсюда, и ты, и они!

Джефф ничего не сказал, только посмотрел испепеляющим взглядом, но он был готовым напасть с ножом, но Ира спросила его...

- Джефф а на нас никто не нападет?

- Никто.

- А если нападет?

- Не нападет.

4. Я стала засыпать и тут я нащупала у себя под подушкой конфету. Она была в прозрачном фантике и на ней были нарисованы непонятные загогулины... «...» Я положила ее на тумбочку, но она словно манила меня. Я хотела съесть ее, но что-то подсказывало мне, что не стоит этого делать. Я развернула фантик и смотрела на нее. Ну зачем, ну зачем я ее съела! Обязательно мне нужно по экспериментировать. Странно, ничего не произошло. Я легла спать, как ни в чем не бывало. Я проснулась в саду полного белыми розами. Я не могла различить сон это был или реальность. Я ущипнула себя и почувствовала. Я встала, это лучше чем сидеть на месте. Небо было голубое, облака медленно плыли. Странное место, но делать ничего я двинулась по дорожке. Наверное я ходила по кругу, ведь я возвращалась каждый раз к тому месту где очнулась. «...» Я взглянула в кусты роз и увидела двое парней. У них была странная внешность. У первого были голубые волосы и слева желтая прядь волос, зеленые глаза и внутри зрачка розовая полоска. «...»

- Ты не боишься нас? - он был очень удивлен - Обычно, кто попадает к нам, бояться нас и мы их... «...»

- Меня зовут Флокай, а это Люмпи. А это - Страна Кошмаров. «...»

- Ну начну я свой рассказ с того кто такой Фероситас, это демон затаенный в этом мире. Он пожирает сны. Мы же жители этого мира и нас не много. Я назову тебе всех: я, Флокай, Спендит и Спендот, они братья близнецы, потом Флиппи, но у него есть темная сторона и мы ее можем видеть, н оне можем прикоснуться, кроме него и последняя, Юсака, безумная стерва. Пожалуй все, а в этот мир иногда попадают люди. Большинство, а точнее все умирают от нас. Так, что смотри... - он заулыбался, мне было не по себе.

Литература

- Гофман, И. (2004). *Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта*. М.: Институт социологии РАН; ФОМ, 2004.
- Дандес, А. (2003). *Фольклор: семиотика и/или психоанализ: Сборник статей*. М.: Восточная литература.
- Лойтер, С. М. (1998). Детские страшные истории («страшилки»). Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй («страшилок»). В А. Ф. Белоусов (Сост.). *Русский школьный фольклор: от «вызываний» Пиковой Дамы до семейных рассказов*, 56–134. М.: Ладомир, Издательство АСТ-ЛТД.
- Осори́на, М. В. (1986). «Черная простыня летит по городу», или зачем дети рассказывают страшные истории. *Знание – сила*, 1986(10), 43–52.
- Романова, А. Л., Смирнова, Е. О. (2013). Смешное и страшное в современной детской субкультуре. *Культурно-историческая психология*, 9(2), 81–87.

- Трыкова, О. Ю. (2001). *О современном состоянии жанров детского фольклора*. Режим доступа: http://vestnik.yspu.org/releases/doskolnoe_obrazovanie/12_5/
- Balanategui, J. (2019). Creepypasta, 'Candle Cove', and the digital gothic. *Journal of Visual Culture*, 18(2), 187–208.
- Chess, S., Newsom, E. (2015). *Folklore, horror stories, and the Slender Man*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dégh, L., Vázsonyi, A. (1983). Does the word "dog" bite? Ostensive action: A means of legend. *Journal of Folklore Research*, 20(1), 5–34.
- Grider, S. (2007). Childrens' ghost stories. In D. Goldstein, S. Grider, J. Thomas. *Haunting experiences: Ghosts in contemporary folklore*, 111–140. Logan: Utah State University Press.
- Harden, J., Backett-Milburn, K., Scott, S. (2000). Scary faces, scary places: Children's perceptions of risk and safety. *Health Education Journal*, 59(1), 12–22.
- Kinsella, M. (2011). *Legend-tripping online: Supernatural folklore and the search for Ong's hat*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Ondrak, J. (2018). Spectres des monstres: Post-postmodernisms, hauntology and creepypasta narratives as digital fiction. *Horror Studies*, 9(2), 161–178.
- Sutton-Smith, B. (2004). Cultivating courage through play. *Voices: The Journal of New York Folklore*, 30(1–2), 25–28.
- Tucker, E. (1999). Tales and legends. In B. Sutton-Smith, J. Mechling, T. Johnson, F. McMahon. *Children's folklore*, 193–211. Logan: Utah State University Press.
- Wolfenstein, M. (1954). *Children's humor*. Glencoe: The Free Press.

References

- Balanategui, J. (2019). Creepypasta, 'Candle Cove', and the digital gothic. *Journal of Visual Culture*, 18(2), 187–208.
- Chess, S., Newsom, E. (2015). *Folklore, horror stories, and the Slender Man*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dégh, L., Vázsonyi, A. (1983). Does the word "dog" bite? Ostensive action: A means of legend. *Journal of Folklore Research*, 20(1), 5–34.
- Dundes, A. (2003). *Folklore: Semiotics and/or psychoanalysis*. Moscow: Vostochnaya literatura. (In Russian).
- Grider, S. (2007). Childrens' ghost stories. In D. Goldstein, S. Grider, J. Thomas. *Haunting experiences: Ghosts in contemporary folklore*, 111–140. Logan: Utah State University Press.
- Harden, J., Backett-Milburn, K., Scott, S. (2000). Scary faces, scary places: Children's perceptions of risk and safety. *Health Education Journal*, 59(1), 12–22.
- Hoffman, I. (2004). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Moscow: Institut sotsiologii RAN; FOM, 2004. (In Russian).
- Kinsella, M. (2011). *Legend-tripping online: Supernatural folklore and the search for Ong's hat*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Loiter, S. (1998). Children's horror stories ("strashilki"). Index of types and plot-motifs of children's horror stories ("strashilki"). In A. Belousov (Ed.). *Russian school folklore: From "summonings" of the Queen of Spades to family stories*, 56–134. Moscow: Ladomir, AST-LTD. (In Russian).
- Osorina, M. (1986). "The black sheet flies through the city", or why children tell scary stories. *Znanie – Sila*, 1986(10), 43–52. (In Russian).
- Romanova, A., Smirnova, E. (2013). The funny and the scary in contemporary children's subculture. *Cultural and Historical Psychology*, 9(2), 81–87. (In Russian).
- Sutton-Smith, B. (2004). Cultivating courage through play. *Voices: The Journal of New York Folklore*, 30(1–2), 25–28.
- Trykova, O. (2001). *On the current state of the genres of children's folklore*. Retrieved from http://vestnik.yspu.org/releases/doskolnoe_obrazovanie/12_5/ (In Russian).
- Tucker, E. (1999). Tales and legends. In B. Sutton-Smith, J. Mechling, T. Johnson, F. McMahon. *Children's folklore*, 193–211. Logan: Utah State University Press.
- Wolfenstein, M. (1954). *Children's humor*. Glencoe: The Free Press.
- Ondrak, J. (2018). Spectres des monstres: Post-postmodernisms, hauntology and creepypasta narratives as digital fiction. *Horror Studies*, 9(2), 161–178.

«СТРАШИЛКИ» для РОЖЕНИЦ: КОНСТРУИРОВАНИЕ И ПРЕОДОЛЕНИЕ СТРАХА В РОДАХ

ТАТЬЯНА ЛЕОНИДОВНА КУКСА ^{[1], [2]}

✉ TUTOSHA@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0002-8696-7284

^[1] Высшая школа экономики, Москва, Россия

^[2] Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия

Для цитирования статьи:

Кукса, Т. Л. (2020). «Страшилки» для рожениц: конструирование и преодоление страха в родах. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 166–187. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-166-187.

В фокусе исследования находятся индивидуальные акушерки и «профессиональные» доулы, две «соседствующие» группы независимых от роддома специалистов, сопровождающих женщин в течение беременности, родов и послеродового периода в персональном и платном порядке.

Целью статьи является анализ текстов, содержащих репрезентацию и интерпретацию страхов, волнений, опасений, паник, тревог, фобий, фрустраций в период беременности и в родах, а также описание способов преодоления подобных эмоций в исследуемых сообществах. Для этого изучались контексты бытования рассказов о профессиональном перинатальном сопровождении, о личном опыте беременности и родов; функции, шаблонность и вариативность таких рассказов, механизмы их циркулирования и воздействия на участниц коммуникации; соответствие текстов медицинской и иным объяснительным моделям.

Анализ текстов, записанных и рассказанных состоявшимися матерями и представительницами указанных сообществ в разных контекстах, позволяет предположить, что основные реципиенты семейных, дружеских, медийных, медицинских «страшилок» контролируют их воздействие с помощью тщательного планирования и организации родов, а также посредством покупки информации, обучения, техник, консультаций, партнерского и профессионального сопровождения родов. Страхи нормализуются, рационализируются и побеждаются независимыми перинатальными специалистами, в том числе посредством активной профессиональной позиции и продажи обучающих программ подготовки к родам, технологий самопомощи, практик, ритуалов и профессионального сопровождения.

Циркуляция подобных текстов в исследуемых сообществах, в том числе изображающих и интерпретирующих перинатальные страхи в родах, обеспечивает конструирование и трансляцию различных опытов проживания и вербализации эмоций в родах (эмоциональных знаний); (вос)производство, передачу и конкуренцию популярных и/или альтернативных объяснительных моделей, оптимистичных практик, эмоционально окрашенных ритуалов и взаимодействий, рационализирующих, нормализующих и побеждающих тему страшного в родах.

Ключевые слова: перинатальные страхи, токофобия, дискурс о медиализации, насилие в родах, пациентский выбор, партнерские роды, индивидуальная акушерка, доула, рассказывание историй, нарративы

Выражаю глубокую благодарность информанткам за интимные истории и жизненный опыт; анонимному рецензенту за строгую критику; Дарье Радченко, Ольге Христоворовой и Лете Югай за помощь в работе над текстом; Анне Кругловой, Александру Басову и коллегам за плодотворные обсуждения предварительной статьи; Вите Леоновой, Анастасии Карпуниной, Герману Устьянцеву и Ольге Секеновой за дружескую поддержку; родителям, Андрею Жулину и дочери за безусловное участие в моем труде и жизни.

“HORROR STORIES” FOR WOMEN IN CHILDBIRTH: CONSTRUCTION AND OVERCOMING OF FEAR IN CHILDBIRTH

Tatiana L. Kuksa ^{[1], [2]}

✉ TUTOSHA@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0002-8696-7284

^[1] HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW, RUSSIA

^[2] INSTITUTE OF ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

KUKSA, T. (2020). “HORROR STORIES” FOR WOMEN IN CHILDBIRTH: CONSTRUCTION AND OVERCOMING OF FEAR IN CHILDBIRTH. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 166–187. (In Russian). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-166-187.

This paper dwells on personal midwives and “professional” doulas, the two “neighboring” groups of specialists independent of maternity clinics who accompany women during pregnancy, childbirth and the postpartum period, both free of charge and on a paid basis. The purpose of this review is to describe and analyze the texts that represent and interpret fears, worries, apprehensions, panic, anxieties, phobias, frustrations during pregnancy and childbirth, as well as to describe the ways of overcoming such emotions that occur in the studied communities.

For this, the author has investigated upon the contexts in which the stories about professional perinatal support, personal experience of pregnancy and childbirth exist; upon the functions, variability and conventionality of these stories; upon their the impact on the participants of the communication; and upon whether such texts correspond to the medical and other explanatory models.

An analysis of the texts recorded and narrated by mothers and the representatives of the abovementioned communities in different contexts suggests that the main recipients of such “horror stories” (told in a family/friendship/media/clinical context) “control” the impact of these stories via careful planning and organization of childbirth, as well as by purchasing information, by training, by various techniques, by counseling and both partner support and professional paid support in childbirth. Fears are normalized, rationalized and “defeated” by independent perinatal specialists, who manage to do so both due to an active professional position and through selling various training programs for childbirth, self-help technologies, practices, rituals and professional support services.

The circulation of such texts in the studied communities, including the texts depicting and interpreting perinatal fears in childbirth, provides for the construction and translation of various lived experiences and verbalizations of emotions in childbirth (that is, of emotional knowledge); the they also contribute to the (re)production, transmission and competition of popular and/or alternative explanatory models, optimistic practices, emotionally colored rituals and interactions that rationalize, normalize, and conquer the theme of the terrible in childbirth.

Keywords: perinatal fears, tocophobia, medicalization discourse, obstetric violence, patient’s choice, childbirth with the partner, personal midwife, doula, storytelling, narratives

ВВЕДЕНИЕ

Современные исследовательницы родовспоможения, подчеркивая телесную и эмоциональную уязвимость и беспомощность рожениц, интерпретируют эмоции страха и тревоги в родах через макросоциологические концепции риска, контроля, неолиберального пациента, доверия и заботы [Lupton 1997, 1999, 2011, Темкина 2016, 2017, 2018,

Бороздина, Здравомыслова, Темкина 2019]. В частности, указывается, что благодаря биомедицинским технологиям риски, основанные на актуальной статистике смертности в родах, не сопоставимы с разнообразием страхов, которые все еще испытывают современные женщины. Несмотря на высокую безопасность современных родов, демонстрируемую медицинской статистикой, врачи перестраховываются и подвергают «активному медицинскому вмешательству» в «неосложненных родах» даже «здоровых беременных женщин» при отсутствии прямых показаний, что осуждается в рекомендациях ВОЗ¹. На этой основе возникают специфические рынки, где продаются и покупаются «жизненно важные блага», касающиеся здоровья, рождения и смерти [Бердышева 2012b], коммодифицируется сфера «сакральных благ» [Бердышева 2012a], а также формируется спрос на доверительные и/или неформальные отношения между поставщиками и потребителями медицинских и немедицинских услуг. Появляются новые эмоционально окрашенные практики.

В разных сообществах разрабатываются свои технологии и методы устранения угроз и страхов (в частности, для обеспечения безопасности в родах), а также конструируются локальные дискурсы, «укладывающие» страшное в определенную систему значений [Barker 2009]. Сотрудники роддомов и перинатальных центров предлагают воспользоваться платными отделениями и индивидуальными родильными боксами, гарантирующими возможность присутствия члена семьи, найма персонального акушера-гинеколога, анестезиолога, покупки «водных», «свободных», «мягких», «естественных родов» или, наоборот, «родов без боли» с дополнительной медикализацией и анальгезацией. Руководители частных медицинских центров и индивидуальные акушерки настаивают на том, что, кроме обеспечения независимой квалифицированной акушерской помощи, следует непременно вложиться в знания и подготовку к родам. В доульском дискурсе обсуждаются все перечисленные способы безопасности в родах, при этом рекомендуется непрерывная и немедицинская физическая и эмоциональная поддержка профессиональной доулы² как основанная на доказательной медицине мера повышения удовлетворенности родами, снижения длительности родов и частоты применения окситоцина, кесарева сечения³.

В гендерных исследованиях российского родовспоможения демонстрируется борьба за контроль над деторождением и телесностью, а также усилия, прилагаемые современными женщинами для организации родов и взаимодействия с медиками [Бороздина 2014, 2017, 2019, Темкина 2016, 2017, 2018]. Не проблематизируя вопросы циркулирования и воздействия текстов о страшном на принимаемые решения, исследовательницы

¹ «Активное медицинское вмешательство оказывает негативное воздействие как на естественные детородные способности женского организма, так и на субъективный опыт рожениц». См. Рекомендации ВОЗ 2018 по уходу в интранатальный период для формирования положительного опыта родов: улучшение здоровья и благополучия матерей и новорожденных [https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/272449/WHO-RHR-18.12-rus.pdf?ua=1].

² В перинатальной среде бытует множество характеристик, определяющих работу доулы — «сиделка», «помощница мамы/семьи в родах», «безоценочная, эмоциональная поддержка», «информационное, физическое/бытовое» содействие, «немедицинское непрерывное сопровождение во время беременности, родов и в раннем послеродовом периоде», «работа в рамках компетенции и этического кодекса доулы», «аналитические сертификаты», «опыт немедицинского сопровождения родов». См. [https://doularussia.ru/faq/whois, https://doula.link/pro/].

³ Как правило, доулы объясняют полезность немедицинской непрерывной поддержки (и подразумевают под этим доульское участие) через апелляцию к мнению ВОЗ и кокрейновским обзорам. См. [https://doula.link/2018/02/27/issledovaniya-o-podderzhke-v-rodah/].

описывают агентность женщин в беременности и в родах через социальные структуры и метафоры консьюмеризма, неолиберального выбора: «покупка» доверия [Бороздина 2017, Темкина 2017], «страхование» от опасностей [Темкина 2016], управление рисками [Темкина 2017], рациональный и «рефлексивный шопинг» услуг в роддоме [Бороздина 2017, Темкина 2017], «исследование» и «расколдовывание» медицинской системы [Темкина 2018], в основе которых может лежать тревога из-за непредсказуемости процесса, иррациональность и повышенная эмоциональная уязвимость женщин [Бороздина 2014, 2017, 2019, Темкина 2016, 2017, 2018, Litvina, Novkunskaia, Temkina 2020]. Однако сама аффективность, эмоциональная уязвимость беременных и рожениц (из перспективы альтернативных специалистов и самих женщин) и суггестивность нарративов о страшном в родах редко становятся предметом отдельного исследовательского интереса.

В настоящей работе мне было важно сфокусироваться на контекстах, различиях и многообразии репрезентаций страхов женщинами и специалистами, а также обозначить роль эмоций при планировании и выборе места и условий родов. Целью статьи является анализ текстов, содержащих репрезентацию и интерпретацию перинатальных страхов, а также описание способов преодоления подобных эмоций в среде независимых от роддома специалистов, сопровождающих женщин в течение беременности, родов и послеродового периода в персональном и платном порядке.

1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Благодаря нарративному повороту в гуманитарных науках сложилась устойчивая традиция в западной медицинской антропологии исследовать истории пациентов, а также нарративные механизмы и способы социального конструирования болезней, здоровья и целительства.

Ключевое семиотическое различие для таких исследований разработал Артур Клейнман [Kleinman 1978, 1980, 1988], предложив называть состояние нездоровья (sickness) из перспективы пациента — *illness*, из перспективы медика (в соответствии с действующей нозологией и медицинскими классификаторами) — *disease*, а рассказы пациентов о симптомах, страданиях, ограничениях, любом ином опыте проживания своего нездоровья — *illness narrative*. Рассказы, по мнению Клейнмана, опираются на обыденные представления о заболевании — на культурную объяснительную модель, которой противостоит биомедицинская модель [Kleinman 1978, 1980, 1988].

Последующие работы медицинских антропологов развивали продуктивный нарративный подход, во многом опираясь на концептуальное различие Клейнмана. Исследователи фокусировались на повествовательных способах описания недомоганий и симптомов разными участниками, на плюрализме объяснительных моделей заболеваний и систем лечения, на проблемах взаимодействия биомедицинской и иных объяснительных моделей болезней [Kleinman 1978, 1980, 1988, Kleinman, Good 1985, Bury 2001, Garro 1994, Greenhalgh, Hurwitz 1998, Hunter 1991, Kangas 2001, Launer 1998, Mattingly 1998, Miglione 2001, Polanyi 1985, Riessman 1993, Scott 1998, Христофорова 2016].

Благодаря фольклористическим, этнографическим и культурологическим работам сохранились нарративы о беременности и родах,

записанные от сельских и городских жителей в советскую и постсоветскую эпохи [Olson, Adonyeva 2013, Белоусова 1999, Belousova 2002a, 2002b, 2012, Кабакова 2001, Лабашук 2013, Харитоновна 2016, Христофорова 2010, Щепанская 1999].

Однако нарративный, семиотический и коммуникативный анализ современных городских историй женщин об опыте беременности и родов (включая описание эмотивов) редко применяется вне фольклористических и языковых штудий, даже если в качестве опорного источника используются расшифровки речи информантов и включенное наблюдение [Кукса 2019], за исключением работы Анны Пивоваровой [Пивоварова 2013]. Как правило, исследователями российского родовспоможения упускается из виду нарративная и дискурсивная проблематика полевых материалов: зависимость текстов от контекстов и прагматики, множественность интерпретаций, а также соотношение знаковой и внетекстовой реальности. Очевидно, что тексты и нарративы о родах и сопровождении (тем более в рамках обучения и интервью) не тождественны фактическим родам и сопровождению. Однако в исследованиях, как правило, не учитывается контекстуальность и вариативность «эмных»/первичных смыслов, которыми информанты наделяют в коммуникации беременность, роды и их сопровождение; женскому высказыванию и действию присваиваются предпочитаемые ценности или избыточные значения; альтернативные объяснительные модели родовспоможения демонизируются или, наоборот, рационализируются в зависимости от личной позиции исследователя.

2. ПРЕДМЕТ, ИСТОЧНИКИ И МЕТОДЫ

В настоящем исследовании я ограничиваюсь анализом дискурсов и нарративов независимых перинатальных специалистов (персональных акушерок и доул) и их клиентов, в которых репрезентуются и интерпретируются связанные с беременностью и родами эмоции страха, волнения, опасения, паники, тревоги, фобии и фрустрации. «Перинатальными нарративами» я называю истории, которые циркулируют в среде беременных, рожениц и независимых профессионалов. Для эмотивной лексики, обозначающей, выражающей и описывающей подобные эмоции в состоянии беременности и родов, я использую обобщающее понятие — «перинатальные страхи». Совокупность принятых в сообществах независимых специалистов возможностей и образцов для проживания, осознания и вербализации эмоций я называю «эмоциональным знанием». В данной работе я рассматриваю механизмы циркуляции только эмоционального знания о страшном в родах.

При подготовке этой статьи я не успела применить отдельный опросник, чтобы в разговоре со специалистами и их клиентками сфокусироваться исключительно на вербальной экспликации перинатальных страхов. Это досадное упущение превратилось в методологическое преимущество: в процессе изучения расшифрованного массива текстов на предмет поиска эмотивной лексики страха стало понятно, что текстов с упоминаниями подобных эмоций достаточно для анализа. Исследование же естественной спонтанной коммуникации в женском кругу в тех контекстах, в которых обычно функционируют перинатальные тексты (обучение, продажи, реклама, профессиональный активизм, беседа) имеет свои плюсы — хотя бы потому, что позволяет не преувеличивать силу и значение эмоций

уточняющими вопросами во время структурированного интервью. Таким образом, в силу обстоятельств и для надежности результатов анализа было решено использовать уже имеющиеся спонтанные устные тексты, которые я собираю с 2017 года в процессе включенного наблюдения (точнее, наблюдающего участия).

Материалом для анализа стал корпус устных текстов, записанных на обучающих семинарах и тренингах, профессиональных конференциях, а также во время полуструктурированных глубинных интервью с московскими (преимущественно) перинатальными специалистами акушерского и доульского сообществ и их клиентками. Для иллюстрации типовых устных нарративов и дискурсов, услышанных в процессе наблюдающего участия и не зафиксированных на диктофонную запись, я привлекла также письменные тексты известных мне специалистов со страниц социальных сетей и специализированных сайтов.

Исследование проводилось в рамках интерпретативной медицинской антропологии с применением нарративного и дискурсивного анализа коммуникации. Благодаря выбранному теоретическому подходу и многолетнему наблюдению за некоторыми информантками мною были изучены контексты бытования преимущественно устных и спонтанных рассказов о профессиональном перинатальном сопровождении, о личном опыте беременности и родов; их функции; вариативность, шаблонность; механизмы циркулирования, воздействия историй на участников коммуникации; соответствие текстов медицинской и иным объяснительным моделям. В ходе анализа собранного массива текстов я фокусировалась на проблеме конструирования, трансляции и преодоления перинатальных страхов в нарративах и дискурсах информанток.

Для описания результатов исследования я использую метафору «страшилки» или «страшные истории» применительно к текстам о перинатальных страхах, циркулирующим в среде профессионалов, беременных женщин и состоявшихся матерей. Во-первых, во всех дискурсах ситуация беременности и родов считается зоной повышенной тревоги и опасности, поэтому опыт беременности, родов, родовспоможения репрезентуется и интерпретируется через мотивы страшного, неизвестного и опасного. Во-вторых, дидактические и прочие функции детских страшных историй и анализируемых текстов похожи. В-третьих, в детской страшной истории присутствует строгая последовательность событий: «предупреждение/запрет — нарушение — воздаяние» [Лойтер 1997]. Анализ имеющихся полевых материалов и наблюдение реальной коммуникации не позволил пока выявить в текстах о родах устойчивую дидактическую структуру, емкий, последовательный и законченный сюжет, трафаретные формулы, как в детских страшилках. Однако отдельные элементы структуры всегда присутствуют, выступая мотивировкой для принятия решений в родах. В-четвертых, воображение и вербализация встречи со страшным и неизвестным, как в детских страшных историях, так и в текстах о страшном в родах, позволяет участникам не только преодолевать страх, но и моделировать свое поведение, чтобы в реальной обстановке сохранять (насколько это возможно в родах) ясность действий и самообладание. И, наконец, в-пятых, поскольку авторы повествований о страшном в родах претендуют на достоверность (в отличие от рассказчиков детских страшных историй), в отношении массива текстов о перинатальных страхах я применяю лишь метафорическое сравнение с жанром детского фольклора.

3. ТИПОВЫЕ ПЕРИНАТАЛЬНЫЕ СТРАХИ И ОСНОВНЫЕ КАНАЛЫ ИХ ТРАНСЛЯЦИИ

Среди совокупности перинатальных эмотивов, упоминаемых современными женщинами в рассказах о своих и чужих родах, перинатальные страхи занимают значительное место, сопоставимое по силе лишь с эмоциями, выражающими радость от встречи с младенцем. По мере накопления полевого материала появилась возможность выделить наиболее распространенные в актуальной городской культуре перинатальные страхи. К их базовому набору можно отнести:

- страх деторождения⁴;
- страх смерти младенца и/или матери;
- страх за ребенка, его здоровье, страх травмированности ребенка в родах;
- страх родовой боли⁵;
- страх непредсказуемости родового процесса, беспомощности, одиночества, потери контроля над волей и телом;
- страх родильного дома;
- страх избыточной медикализации родов⁶: родовозбуждение, родоусиление, родостимуляция, анальгезия, амниотомия, кесарево сечение;
- страх недостаточной медикализации родов;
- страх врачебных, акушерских ошибок⁷;
- страх физического и психологического насилия в родах, газлайтинга⁸;
- страх слабой родовой деятельности, страх пролонгированных родов;
- страх рутинной эпизиотомии (рассечение промежности на потуге), разрывов телесных покровов, потери телесной целостности⁹;
- страх потуг, страх насильственного растуживания, приема Кристеллера, вакуум-экстракции плода, щипцов.

Далее я приведу наиболее частотные каналы распространения страхов — семейный и дружеский, медийный, медицинский, а также соответствующие им разновидности «страшилок», упоминающихся в женских нарративах.

Страшные истории передаются непрофессиональными акторами, как правило, как репрезентативы — для эмоционально окрашенного объяснения принятых решений, связанных с местом, командой, планом и условиями предстоящих или прошедших личных родов. Профессиональные акторы транслируют «страшилки» в зависимости от иллюкативной цели и коммуникативной ситуации. Медики или независимые специалисты

⁴ В доульском дискурсе приобретает популярность психотерапевтический термин — «токофобия».

⁵ Среди перинатальных психологов бытует также психотерапевтический термин — «алгофобия».

⁶ Этот страх упоминается обычно в рассказах о том, как медики пугают беременных на поздних сроках, говоря о «перенашивании», «дубовой шейке», «зеленых водах», «гипоксии плода».

⁷ Врачебные и акушерские ошибки по-разному обозначаются в юридических и медицинских дискурсах: юридическая терминология — причинение вреда жизни и здоровью по неосторожности, небрежности, халатности, медицинская терминология — ятрогенная агрессия или «брак» медицинской работы.

⁸ Данная группа страхов широко представлена в ленте флешмоба #насилие_в_родах.

⁹ Есть полевые примеры, когда информантки выбирали страну, где можно организовать кесарево по выбору женщины, а не при наличии показаний, как в РФ.

(акушерка и доула) тоже могут использовать «страшилки» как репрезентативы (для объяснения выбора профессионального призвания, например), а также как директивы от опытного наставника профану (предписание, запрет, приказ, нравоучение, угроза) и реже как экспрессивы (ламентация, запугивание, ругательства). При этом в доульском сообществе считается недопустимым в коммуникации с клиентками использовать директивы и экспрессивы.

Вероятнее всего наибольшую силу эмоционального воздействия на беременную женщину оказывают «страшилки», в которых родственницы или подруги рассказывают о физической или эмоциональной травме в собственных родах. Упоминания о неблагоприятном опыте близких лиц часто встречаются в нарративах женщин, описывающих предстоящее или прошедшее деторождение. Такой текст используется для объяснения выбранного места, способа родоразрешения, сопровождающих лиц, решений, которые принимает или приняла рассказчица, сокращая потенциальные риски и руководствуясь чужим негативным опытом. Повествование ниже содержит «страшилку», приведенную для обоснования анестезии (оплаченной по личной договоренности с врачом), которую женщина выбрала, имея личный опыт прошлых родов, представления о своих телесных ощущениях, роли врача и акушерки, их мотивации.

Потому что вот мне казалось, что мне не хватит сил, я боялась, что мне не хватит сил на роды. Мне перед этим моя подруга позвонила с неутешительным рассказом. Она тоже рожала в моем возрасте. Буквально она родила передо мной, полгода, наверное. Она рожала платно в больнице, контракт был. И у нее в общем... Пропустили... У нее не хватило сил на сами роды: ребенка зажало и все — хана. [И что?] Нет, ребенок живой, но ребенок — растение. До сих пор. Но что она с ним уже может сделать? Они там бьются, конечно, ездят по Германиям, но там все очень-очень плохо, очень плохо. Она с трудом стоит, она старше Златы на полгода. А я еще беременная была. Я это как услышала, думаю: «Нет, все надо как-то под контролем держать все эти моменты». [А как анестезия гарантировала? Она же только уменьшает боль?] Нет, представьте процесс схваток. Помните? Помните момент? Сколько сил расходуется! Когда самый ответственный момент родов — тебе нужно вытолкнуть ребенка. А если у тебя нет сил? Если у тебя банально нет сил? [А такое бывает, да?] Да, у меня склонность такая есть к этому. У меня первые роды тоже... Ну как... слабая родовая деятельность. [У меня тоже такое было.] Вот, это плохо, потому что может на конечную фазу просто не хватит сил. Нужно выталкивать, а ты не сможешь, потому что силы израсходованы. Поэтому я сейчас всех девочек призываю. Я посмотрела тоже, кто отказался по каким-то там соображениям — со мной в палате девочка лежала. [От анестезии?] От анестезии, да. Я потом с ней разговаривала. Она очень пожалела, что она отказалась, потому что у нее не было сил. Тут либо мама страдает — разрывы, недержание, как-то на мочевом пузыре сказывается, женщина страдает. Либо ребенок — еще хуже. Мне было страшно за ребенка. Не дай бог, чтобы такая ситуация произошла! Потому что там, если все уже зажмет, ну что они сделают?¹⁰

В диалоге информантка фокусировалась на страхе повторения своего прошлого диагноза («слабая родовая деятельность»), который был спровоцирован рассказом о травматичных родах подруги, произошедших во время ее беременности. Кроме того, если говорить о дидактической функции приведенной истории, ее автор, судя по всему, склонна нормализовывать свой выбор путем обучения молодых женщин не бояться пользоваться анестезией, чтобы не повторять негативный опыт родов и свой страх.

¹⁰ Владелица частного бизнеса, мама троих детей. Полевые материалы автора (далее — ПМА), 23.02.2018.

Мужские рассказы о страшном в партнерских родах также могут циркулировать в современной культуре. Они тоже могут иметь дидактические функции, мотивирующие, например, коллег, как в данном случае, помочь рожаящим женам — как минимум, в вопросе принятия медицинских решений:

У меня муж сейчас на работе, когда у него мальчишки как раз в подчинении. Они как раз все после нас — один за одним. Я слышу по телефону. А он у меня любит поучить, повоспитывать. Он их всех начал: «Ребята, надо идти. Вы не понимаете!» Ужасы пона-рассказывал про плохих врачей — какие могут быть, про наши роды рассказал, как он решения какие-то принимал. Он прям всех друзей прямо агитирует, он прямо: «Надо идти»¹¹.

В данной истории автор сконструировала образ «поучающего» сотрудников мужа, интерпретирующего свое участие в состоявшихся партнерских родах через «принятие важных решений», противопоставленных «ужасам» и гипотетическим «плохим врачам». Из беседы стало известно, что акушер-гинеколог обосновал необходимость медицинского вмешательства, скрыв от моей респондентки информацию и спросив согласие у мужа, тем самым повысив ценность его решения, приведшего в итоге к благополучному результату.

Медийные «страшилки» наполняют «фонд» обыденных эмоциональных знаний о родах и предлагают шаблонные способы их экспликации. Поэтому они легко адаптируются и воспроизводятся женщинами, не имеющими пока своего личного опыта родов. Такие перинатальные страхи можно условно обозначить как «наведенные», медийно сконструированные. Для примера приведу фрагмент из интервью с доулой, имеющей многолетний опыт сопровождения родов и психологических консультаций, которые позволяют ей оценивать степень эмоциональной травмированности клиентки персональными, семейными и социально наведенными «страшилками» до родов:

Это измененка. Во-первых, там интуиция еще очень сильно обостряется. Ты реально чувствуешь, грозит тебе опасность или не грозит. Ну, на мой взгляд. Я поэтому всегда женщину спрашиваю: «Что ты сама думаешь про роды? Как ты сама чувствуешь?» [Во время родов?] Нет. Перед. Есть ли у нее какие-то навязчивые идеи, да? Сценарии? Откуда это берется? Ты знаешь, страхи, которые не реализуются, их тоже чувствуешь. Человек просто рассказывает про то, что он боится. Это нормальные страхи, там энергии нет. Это просто нормальные страхи: социума там, ее тоже. Я не могу тебе даже это объяснить. Человек про что-то говорит. Я говорю: «Слушай, ну, давай все-таки в роддоме, там подстраховка есть, там еще что-то». Хотя я сейчас на домашние роды не езжу, у меня нет задачи женщину в роддом убедить, или на домашние роды убедить. Вообще такой задачи нет. [Она сама определяет, да?] Конечно, конечно¹².

В приведенной цитате доула оценивает страх клиентки через популярные психотерапевтические концепты «навязчивых идей», «сценариев», «нормальных страхов», «страхов без энергии», «страхов социума» и прочее. Для доулы имеет значение отсутствие физиологического и эмоционального опыта родов у женщины (знак с нулевым денотатом), что допускает практическую возможность предварительной или психологической проработки наведенных страхов со специалистом. Однако наличие знакомого акушера-гинеколога, работающего в дружественном к доулам

¹¹ Модельер-конструктор, блогер, мама одного ребенка. ПИМА, 23.02.2018.

¹² Доула, психолог, мама трех детей. ПИМА, 12.02.2018.

роддоме, позволяет ей убедить гипотетическую клиентку рожать в безопасных условиях — «с подстраховкой».

Медийные «страшилки» чрезвычайно распространены и ежедневно появляются на страницах СМИ, в социальных сетях и ленте флешмоба #насилие_в_родах, подробно освещая тематику медицинской халатности или «перинатального кладбища» российских акушеров-гинекологов и домашних акушерок [Кукса 2020]. Однако исследование медийных текстов требует специальной методологии и более подробного анализа в отдельном обзоре.

Медицинские «страшилки» как текст современной системы родовспоможения, транслируемый врачами, моделируют поведение пациентки и служат каналом передачи эмоционального напряжения. Беременные женщины, не доверяющие медицинской оценке и диагнозу, могут реализовать право на двойное врачебное мнение. Однако беременная пациентка может пребывать в тревожном состоянии, даже когда получает альтернативный оптимистичный прогноз (описано информантками).

Наставления акушеров-гинекологов, как они говорят, основаны на статистике и собственном опыте приема осложненных родов. Однако, несмотря на альтернативные экспертные точки зрения в среде самих медиков, противоречивые и изменчивые данные доказательной медицины, развилки российских протоколов, на практике подавляющее большинство московских акушеров-гинекологов еще совсем недавно перестраховывались с помощью медикализации и фармакализации процесса родов, не интересуясь мнением пациентки и описанием альтернативных решений (по данным полевых интервью). Поэтому их директивные предписания больше напоминали респонденткам (будущим персональным акушеркам и доулам) «судебный приговор» за неподчинение медицинским приказам, чем иллюстрацию пациентоориентированного и индивидуального подхода, предполагающего описание потенциальных рисков и опасностей для помощи в принятии рекомендуемых или альтернативных решений.

Для примера приведу текст женщины, которая описывает типовое требование врача лечь в роддом для искусственной стимуляции родов при формальном перенашивании, а также нетиповой способ ее «реабилитации» после врачебного запугивания.

Беременность была очень хорошая, благополучная. Но, с точки зрения доктора, у которого я наблюдалась в женской консультации, я перенашивала, хотя перенашивания не было реально никакого. Сейчас не могу проанализировать, опять же, давно было. Но я очень хорошо запомнила тот период, когда приходила к доктору, она понимала, что там уже 42 недели, она прятала от меня глаза, звала заведующую. Приходила в кабинет заведующая женской консультацией, садилась напротив и очень строгим взглядом смотрела на меня, практически стучала кулаком по столу и говорила: «Вы понимаете, что родите мертвого ребенка?» Была пара таких встреч, которые на меня производили очень сильное впечатление. Я приходила домой и мне нужна была реабилитация после этого. Реабилитация была тоже специфическая. Я приходила в многодетную семью, где было на тот момент восемь детей, которые тоже рождались дома. Смотрела какие-то роды, то есть это тоже странного рода реабилитация. Но я понимала, что есть какой-то другой мир, который мне давал поддержку в тот момент¹³.

Автор истории описывает типовую ситуацию пролонгированной беременности, когда медики используют шаблонные директивные и экспрессивные (с элементами «страшилки») коммуникативные способы

¹³ Акушерка, мама троих детей. ПМА, запись вебинаров 19.03.2018, 10.04.2018.

убеждения беременной пациентки в необходимости осуществить медицинское вмешательство — принудительную искусственную стимуляцию родов. Женщины описывают эти ситуации как стрессовые, вынуждающие их предпринимать определенные усилия («реабилитацию») и противодействие избыточной медикализации, как в данном случае — диссидентским способом — путем соло родов, когда женщина отказывается от квалифицированной медицинской помощи и остается в родах одна или с мужем.

Сегодня в среде индивидуальных акушерок, доул и медиков, работающих преимущественно с платными клиентками (в «домашних» палатах, где практикуются «естественные роды» или «мягкие роды»), при перенашивании возможны выжидающая тактика, наблюдение под медицинским контролем и без вмешательств. В основе таких решений лежит позиция (некоторых московских акушеров-гинекологов, работающих в платном секторе, и персональных акушерок, основанная в том числе на последних рекомендациях ВОЗ) о вреде принудительной стимуляции родовозбуждения, которая приводит к дополнительным медицинским вмешательствам и высокой вероятности кесарева сечения:

Очень распространенный сценарий вмешательства — это когда приходит сороковая неделя, и женщине говорят: «Пора рожать. Приходите, будем вызывать роды. Ждать опасно, ребенок может пострадать». Истинное перенашивание с опасным исходом — это несколько процентов случаев. Но индивидуальный подход применяется редко. Если у первородящих роды вызывают искусственно, то порядка 40% из них заканчивается кесаревым сечением — после целой череды различных вмешательств¹⁴.

Автор высказывания принадлежит к индивидуальным акушеркам первой волны, имеет многолетний стаж работы семейным врачом и гомеопатом, поэтому приводит типовую для своего круга аргументацию о важности индивидуального подхода. Дискурс о невмешательстве без показаний (равно как концепт «индивидуального подхода») является законным правопреемником дискурса естественников, в основе которого, в свою очередь, лежит многолетняя диссидентская практика сопровождения специалистами первой волны домашних родов женщин, стремящихся минимизировать, в том числе, медикализацию [Кукса 2018]. В настоящее время ситуация борьбы за «невмешательство» и «протестное знание» перешли на территорию роддома в платные отделения и приобрели завуалированный характер, подчиненный коммерческой логике.

4. ИНФОРМАЦИОННЫЕ И ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ МЕТОДЫ ПРЕОДОЛЕНИЯ ПЕРИНАТАЛЬНЫХ СТРАХОВ

Целевая аудитория, наиболее чувствительная к перинатальным страхам, представлена, прежде всего, будущими матерями (нерожавшими девушками; беременными женщинами, впервые ожидающими ребенка; беременными женщинами, имеющими опыт родов — будущими или настоящими клиентами родительских школ и иных перинатальных специалистов, пациентками перинатальных центров и родильных домов). Воспринимая рассказы о родах, транслируемые в медиа, в дальнем и ближнем кругу, рекомендации-запугивания на приеме у врачей-гинекологов, психотерапевтов, советы преподавателей курсов по подготовке

¹⁴ <https://www.miloserdie.ru/article/tyazhelye-rody-v-27-roddome-nichego-estestvennogo/>

к родам, женщины вынуждены предпринимать определенные усилия, чтобы освоить эмоциональный опыт, получаемый вместе с медицинской, акушерской, медийной, наставнической, дружеской, семейной оценкой и «знаниями».

Изучение медиа контента как способа работы с перинатальными страхами. Попадались беременные, которые ограничивали себя в использовании медиа ресурсов, социальных сетей, изучении пугающего медиа контента, а также минимизировали общение с тревожными медиками и родственниками.

Другие, наоборот, обращались за эмоциональной и информационной помощью к медиаресурсам и получали необходимое «сетевое знание» [Темкина 2018: 213–214] из онлайн-источников и интернет-дискуссий. Поэтому за последние десять лет резко возросло количество немедицинских (родительских) интернет-платформ и форумов, на которых идет эмоционально насыщенное обсуждение личного опыта беременности и родов, обмен знаниями, советами, оценками, практиками:

В свое время меня очень поддержало сообщество ЖЖ «Соло-Роды». И вот эта закрытая группа, где мамочки описывают свой опыт, задают вопросы, все страхи или какие-то там еще. Когда ты видишь, что огромное количество женщин, даже с какими-то проблемами немеренными, все-таки рожают сольно. И все у них получается в итоге. Понимаешь? Что на самом деле это не так страшно! И все возможно! И это вообще естественно¹⁵.

Автор цитаты, будучи беременной вторым ребенком, находила эмоциональную поддержку в сетевом сообществе, читая истории о домашних родах. Она конструирует в беседе тему преодоления страха перед домашними родами с помощью чрезвычайно распространенного среди двух изучаемых сообществ и вариативного по смыслам концепта «естественности» [Кукса 2018], который противопоставляется в зависимости от контекста самым разнообразным явлениям (например, новым технологизированным или избыточно медикализированным способам родовспоможения).

Посещение родительских школ и тренингов как способ работы с перинатальными страхами. Чтобы снизить уровень тревоги, который мог быть получен вместе с медицинскими, медийными, семейными «знаниями» о родах, беременным женщинам рекомендуют посещать независимые от медицинских учреждений родительские школы для информационной, психологической и физической подготовки к родам. Методик подготовки к родам, решающим в том числе проблемы перинатальных страхов, чрезвычайно много, поэтому они могут продаваться даже как отдельные курсы. Среди них, например, техники дыхания на схватках и потугах; обезболивание при помощи массажа, движений, вокала, ароматерапии, гомеопатии; гипноз в родах; *mindfulness*¹⁶ практики и т. д.

Плохая информированность часто приводит к принятию неверных решений и панике. Поэтому семьи, которые готовились на курсах для будущих родителей, и рожают лучше, и проще переносят сложности жизни с малышом¹⁷.

¹⁵ Финансист, учредитель частного садика и школы, мама двоих детей. ПМА, 19.02.2018.

¹⁶ Осознанность.

¹⁷ <https://www.mama-journal.ru/articles/text/arina-chak-pochemu-ya-ne-boyus-rozhat.html>

Подобное высказывание, обосновывающее пользу родительских курсов подготовки к родам, является крайне распространенным и характерным для индивидуальной акушерки и доулы, которая предполагает, что женщина должна пройти обучение и даже физическую подготовку, чтобы понимать «психофизиологию» родов и облегчить свой путь.

Я не психолог. Но очень долго наблюдаю за женщинами в родах и перед родами. Вижу много страхов, которые сопутствуют обычно родовой деятельности, сопровождают ее. Понятно, что эти страхи как раз рожают очень много психосоматических явлений, которые потом заканчиваются, как мы говорим, патологией родов и слабостью родовой деятельности. И очень бурная родовая деятельность, которая тоже часто бывает от сильнейшего напряжения. Но я глубоко убеждена, что женщина подготовленная, которая хоть какое-то время из недели в неделю слушает акушерку, сидит среди себе подобных беременных женщин. (...) Но еще есть знания непосредственные — это прямая передача. Эти знания складываются из акушерки или доулы, которая ведет занятия непосредственно. Она вчера на родах побывала, помогла кому-то. Они вместе с женщиной преодолели эти страхи, прошли через боль, прошли через какие-то моменты смирения и разные преграды, связанные со своими собственными амбициями. (...). Я пришла к женщинам. (...) Я это передаю. Они вместе воспринимают эту информацию. Не то, чтобы она одна, они вместе это воспринимают. Потом они вместе что-то делают — смотрят фильм. Или мы вместе делаем интересные практики. В результате это непосредственное знание ложится на сердце. И неважно, какая при этом будет информация. Главное — что получается такой настрой, настрой на то, что все будет хорошо¹⁸.

Автор данной цитаты, записанной на тренинге для индивидуальных помощниц в родах, конструирует страхи через «психосоматические» причины, заканчивающиеся медицинскими диагнозами — «патологией родов», «слабой родовой деятельностью», «бурной родовой деятельностью». В качестве способа преодоления страхов и, соответственно, гипотетических диагнозов лектором предлагается «прямая передача» «непосредственного знания» акушерки или доулы в кругу беременных женщин, а также ряд телесных, вокальных и остеопатических практик.

Принципиально важно отметить, что тексты индивидуальных акушерок и доул в процессе обучения (в независимых от роддомов школах) находятся в оппозиции к некоторым «страшилкам», «заряжают» оптимизмом, настраивают беременную на благополучный процесс родов, на уверенность в себе. Для примера приведу другую типовую оптимистичную рекомендацию персональной акушерки для проработки страха родовой боли до его абсолютного «исчезновения» — подбор практик для работы с болью, осознание необходимости родовой боли.

Самый распространенный страх будущих мам — страх боли. Что с этим делать? Поработать с дыханием, с расслаблением. Понять уже в беременность, что хорошо помогает вам, какие инструменты для работы с болью будут в ваших родах. Принять роды всем телом и душой как абсолютно нормальный процесс, свойственный человеческому организму. И страх боли просто растает, исчезнет без следа¹⁹.

В среде доул можно услышать вместе с рекомендациями по подготовке к родам на родительских курсах или индивидуальных сессиях также рассуждения на тему: «почему подготовка к родам не работает» с выводом, что в больничные роды «целесообразнее нанять персонального и профессионального партнера — доулу».

¹⁸ Акушерка, остеопат, мама пятерых детей, очный тренинг «Работа с болью в родах». ПМА, 30.03.2018.

¹⁹ <https://deti.mail.ru/article/akusherka-arina-chak/>

Планирование и организация родов с учетом перинатальных страхов.

Поддавляющее большинство женщин планируют место, команду и условия своих родов (родильный дом, частный перинатальный центр или домашнее пространство, своя\ или другая страна, платно или бесплатно, с партнером или профессионалом), ориентируясь, в том числе, на свои эмоциональные переживания и перинатальные страхи, наведенные или сформированные на личном опыте предыдущих родов. Возможность формального и реального (для больших городов) выбора любого роддома бесплатно — по полису обязательного медицинского страхования (далее — ОМС) и родовому сертификату — появилась в России с начала 2006 года. Однако медицинская помощь в рамках программы ОМС не предполагает выбор некоторых сервисов, а также команды родов: персонального врача или акушерки.

Распространение практики партнерских/семейных родов в платных палатах с 1997 года и в рамках ОМС с начала 2012 года (после принятия и вступления в силу ст. 51 нового 323-ФЗ) способствовало появлению дискурса на эту тему и организации специальных обучающих тренингов для будущих отцов. Для иллюстрации остроты темы в женской среде приведу беседу между женщинами, спорящими о необходимости участия мужа в родах, в том числе для преодоления страхов в родах:

[Инф. 1:] Я говорю: «А второй раз пойдешь?» Он говорит: «Нет. Я второй раз закажу сопровождение». Он шутит, конечно, пойдет. [Инф. 2:] Просто прийти, посидеть в коридорчике. [Инф. 1:] Не-не, не в коридорчике, пусть рядом сидят. [Инф. 2:] Если кто не может, я бы своего в коридорчик. [Инф. 1:] Они не могут те, которые не понимают процесс. Если ты не понимаешь, на хрена... [Инф. 2:] А мне не нужен, на момент родов мне был он не нужен. [Инф. 1:] А мне нужен. Я боялась. Мне нужен. Я рожать боюсь. И зубы лечить боюсь. [Смеется.] Я боюсь. Я боли боюсь. Если второй когда-то будет, это даже не обсуждается, обязательно пойдет. Но говорю, что в нашей семье отношения между мужчиной и женщиной намного лучше стали. Отношение к ребенку я вижу с первых дней, как он трясется²⁰.

Широко распространена ситуация, когда негативный опыт больничных родов рождает страх родильного дома. Следующий кейс иллюстрирует образцовую историю удачных соло родов после негативных больничных, когда страх постсоветских родовспомогательных учреждений вынуждал женщин искать альтернативные пути.

Когда начались первые схватки, меня муж тихонечко спросил: «Может, в роддом?» Я сказала: «Нет, ни в коем случае!» Именно потому, что тогда страх был сильнее. Страх опять пережить ту ситуацию... <...>. На тот момент в Москве не было никаких людей, которые могли бы в домашних родах помогать. Но мне очень повезло. Потому что, когда у меня начались схватки, все прошло достаточно позитивно. Как нас учили, зайти в воду, когда начнет тужить. Когда я родила ребенка вот так, сама. Когда не было никакой помощи. Выйдя из ванной, прижав ребеночка к груди, я тогда сказала мужу: «Я не понимаю, что произошло, но у меня такое ощущение, что, если нужно, я сейчас это готова повторить опять!» Это был такой восторг и такое ощущение счастья! И потом до меня все эти эмоции стали доходить. У меня возникло ощущение, как будто меня кто-то очень сильно обманул. Первые роды, и такие впечатления, воспоминания. И вторые роды, когда мне просто никто не помогал. Это совсем другой опыт, который меня реально зажег. И основная мотивация, ради чего потом я стала уже учиться, работать, помогать другим женщинам, основная мотивация — просто объяснить, дать возможность женщинам это пережить²¹.

²⁰ Инф. 1 — модельер-конструктор, блогер, мама одного ребенка, инф. 2 — владелица частного бизнеса, мама троих детей. ПИМА, 23.02.2018.

²¹ <https://youtu.be/XxH1Z2JfPm0>

Автор истории конструирует в рассказе страх роддома с помощью противопоставления первых роддомовских родов вторым — домашним соло родам, которые принесли противоположные эмоции — «восторг и такое ощущение счастья». Повествование типично для индивидуальных акушерок первой волны — оно репрезентирует и интерпретирует выбор профессионального призвания с помощью «страшилки» о роддомовских родах. В 90-е годы после травматичного больничного и последующего благополучного домашнего опыта собственных родов они пошли учиться официальному акушерству в медицинские училища. Часть из них добилась легального участия в платных родах на территории московских роддомов с 2006 года [Кукса 2018].

Преподаватели родительских школ по подготовке к родам, индивидуальные акушерки и доулы, а также руководители частных медицинских центров, работающих с московскими роддомами и перинатальными центрами, активно призывают тщательно планировать роды и отбирать команду в роддом, по ходу объясняя преимущества и недостатки медицинских учреждений и частных центров, с которыми они легально или неформально сотрудничают. Такие тексты содержат также отсылку к эмоциональной неуверенности и тревогам беременных женщин и их семей:

Страх номер два: за здоровье свое и ребенка. Этот страх объясним: ведь роды — процесс всегда непредсказуемый. Здесь все, что мы можем сделать, — это выбрать себе самую профессиональную команду: роддом с отделением реанимации для взрослых и детей, квалифицированных гинеколога и акушерку. И выдохнуть! Вы сделали все возможное, а на все остальное воля Божья (Аллаха, Будды, силы ветра и дождя или того, во что вы верите)²².

Стоит заранее позаботиться о своей родовой команде: внимательно подойти к выбору роддома, акушерки, врача, доулы и партнера²³.

Содержательно две приведенные цитаты одного автора почти не отличаются, кроме возложения ответственности за роды на трансцендентных агентов в первой цитате и рекомендации также привлечь доулу или партнера — во второй. Возможно потому, что автор цитаты, успешная бизнес-леди, стремительно (за два года своей коммерческой деятельности) освоила три легальных из четырех возможных сегментов рынка родовспоможения, организовав новое и перспективное доульское направление и открыв родительские курсы, обучающие партнеров поведению в семейных родах на территории роддома.

5. ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ ПРЕОДОЛЕНИЯ ПЕРИНАТАЛЬНЫХ СТРАХОВ

Для работы с перинатальными страхами в Москве применяются также различные нью-эйдж и индигенные техники, а также возникшие, в том числе на их основе, психотерапевтические методики: практики «осознанности» (mindfulness), расстановки, гипнороды, доульские ритуалы и консультации. Они проходят в индивидуальном или групповом формате. Эти направления работы прекрасно усваиваются психотерапевтическим и доульским сообществами, в том числе для того, чтобы работать

²² <https://www.mama-journal.ru/articles/text/arina-chak-pochemu-ya-ne-boyus-rozhat.html>

²³ <https://deti.mail.ru/article/akusherka-arina-chak/>

с перинатальными страхами беременных и постнатальными стрессами матерей. Образуются эклектические/синкретические объяснительные модели, основанные на стыке популярных постсекулярных, нью-эйдж, психотерапевтических парадигм и этнографических сведений, с помощью которых, в том числе, объясняется психологизация или соматизация перинатальных и постнатальных страхов.

В рамках коллективных тренингов, индивидуальных сессий, а также «традиционных» ритуалов ведущие родительских школ, перинатальные психологи, доулы нормализуют перинатальные страхи и фобические состояния, которыми «заражаются» беременные в других дискурсах.

Почти все женщины в той или иной степени боятся родов. Сам по себе страх в период ожидания — вариант нормы²⁴.

Женщины разные бывают. Кто-то, например, есть такие, которые сами. А другие – наоборот, ждут руководства. А кто-то погряз настолько в своих страхах... «...» Например, есть такие женщины, которые к тебе сразу приходят и говорят, что сделайте кесарево, пожалуйста. «...» А врач отказался сделать кесарево²⁵.

При наличии глубоких и устойчивых фобий перед родами персональные акушерки и доулы рекомендуют индивидуальную проработку тревожного состояния беременной женщины с перинатальным психологом и/или гомеопатом, как в данной рекомендации.

Если страхи, опасения, переживания, свойственные, пожалуй, каждой женщине в период беременности, слишком сильно сказываются на ее эмоциональном состоянии, мы рекомендуем ей поработать с перинатальным психологом или гомеопатом. Эта работа не только способствует улучшению общего состояния будущей мамы, но и является профилактикой возможных осложнений в родах и лактации. Чем меньше женщина думает и тревожится, тем лучше протекают физиологические процессы в ее организме. «...». Поэтому доверие собственному телу — это наука, которую стоит освоить каждой женщине, которая собирается стать мамой²⁶.

Рекомендуя проработку страхов с профессионалами, информантка приводит в интервью типовой для ее круга концепт «доверия к собственному телу», с которым «редко рождаются», а потому «эту науку» независимые акушерки и доулы рекомендуют усвоить в процессе прохождения занятий по информационной, психологической и физической подготовке к родам.

В Москве распространены доульские ритуалы «благословения в Роды», «благословение Пути», «благословение Живота» и прочие способы благополучной инициации в роды и управления перинатальными/постнатальными страхами наряду с многочисленными «этнографическими», «психотерапевтическими» и «остеопатическими» телесными версиями ритуалов «закрытия» родов, необходимых в том числе для профилактики послеродовых депрессий («послеродовое пеленание» с мексиканским шарфом ребозо, с банным индейским ритуалом темаскаль, с славянским «закрытием семи замков»).

В Москве также популярны групповые тренинги по подготовке к «гипнородам», где обучают вербальным техникам самогипноза, глубокого

²⁴ <https://deti.mail.ru/article/akusherka-arina-chak/>

²⁵ Экономист, специалист по женским и йогическим практикам, мама двоих детей. ПМА, 8.02.2018, 10.02.2018.

²⁶ Акушерка, мама троих детей. ПМА, запись вебинаров 19.03.2018, 10.04.2018.

расслабления ума и тела, погружению в транс, «гипноанестезии» для проживания родов с минимумом вмешательств и без анестезии, а также продают специальные аудиотреки. Еще в начале 2000-х годов в Москве были распространены различные медитативные техники с элементами йоги и mindfulness практики, в том числе для работы с родовой болью и перинатальными тревогами. Однако, начиная с 2015 года, первый авторский тренинг по гипнородам прошли, пожалуй, все независимые перинатальные специалисты, представители обоих сообществ. Методикам гипнородов были даже обучены медики первого частного перинатального центра Москвы. Нарративы о гипнородах по существу являются противоположностью страшных историй о родах, приведенных, например, на социальной страничке флешмоба #насилие_в_родах.

Следующая история иллюстрирует боязнь родов, которая была, по мнению рассказчицы, успешно решена еще до беременности в рамках специфической психологической объяснительной модели и соответствующей техники — с помощью расстановок по Хеллингеру.

Сколько себя помню, всегда был ужас перед беременностью, родами. У меня была четкая установка, что беременность — это как голову на плаху положить, и что ребенок — это убийца. Это очень пугало, мучало меня, в какой-то момент я стала искать истоки этих установок. Прошла системные родовые расстановки по Берту Хеллингеру, когда происходит искусственное вмешательство в родовую систему, чтобы понять глубинные причины происходящего в жизни. Да, расстановки показали, что в роду были смертельные случаи. «...» «Что за странный мужчина и что за странный разговор», — думаю. «...». «Ой, что Вы! Я желаю Вам детей! Будьте счастливы!» Подходим к остановке, он как-то растворяется в толпе. Я недоумеваю, что бы это все значило, и вдруг меня пронзает мысль: я же была на расстановках на детей! Вот это да! Вселенная мне прямо человека послала, чтобы поддержать!!! Чудеса! Дальше было проще, лучше. Мечта моя сбылась. Я стала мамой и поднялась выше своих страхов и опасений²⁷.

Автор нарратива конструирует свои страхи в терминах системно-семейных расстановок с помощью, например, концептов «родового проклятия», «родовой системы», а также развивает свою историю согласно принятой среди пользователей данной терапии сюжетообразующей схеме. В приведенном рассказе сконструированы типовые для психотерапевтических объяснительных моделей нарративные маркеры: холистическая связь и неслучайная обусловленность между явлениями, а также интенциональность актантов повествования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По итогам анализа естественной и наставляющей коммуникации о родах, контекстов и воздействия текстов на участников я рассмотрела наиболее частотные каналы распространения страхов — семейный и дружеский, медийный, медицинский — а также соответствующие им разновидности «страшилок», упоминающихся в женских нарративах.

«Страшилки» включаются в повествование о личных родах или о сопровождении родов клиентки для объяснения конкретных решений, интенций и мотиваций рассказчиц, связанных с местом, командой, планом и условиями предстоящего родоразрешения или с выбором профессионального призвания.

²⁷ <https://www.babyblog.ru/community/post/happypregn/3244583>

Беременные женщины «заражаются» семейными и дружескими, медицинскими, медийными «страшилками», а потом оплачивают проговаривание, рационализацию и нормализацию перинатальных страхов. Эта помощь осуществляется — в рамках коллективных тренингов, индивидуальных сессий, а также «традиционных» ритуалов — успешными многодетными матерями, ставшими (в силу семейных и иных обстоятельств) профессионалами в области перинатального периода.

По результатам анализа наставляющей коммуникации о родах и прагматики текстов я привела сгруппированные по темам кейсы и цитаты, демонстрирующие типовые способы работы с перинатальными страхами, адресованные реципиентам «страшилок» — «чувствительной аудитории» будущих родителей. К таким типовым способам можно отнести: «контролируемое» изучение медиа контента; посещение родительских школ и тренингов; индивидуальные консультации и ритуалы; гипнороды, mindfulness практики, расстановки; планирование и организацию родов.

Обучающие перинатальные специалисты обычно подтверждают — как бывалые роженицы, состоявшиеся матери и как профессионалы — право женщины на умеренную тревогу, необходимость ее экспликации, изучения и контроля. Это современная типовая интеллектуальная и эмоционально окрашенная практика (групповая и индивидуальная) научения и обмена опытом беременности, родоразрешения и материнства, которой женщины охотно делятся друг с другом (в рамках профессионального активизма, рекламных и платных услуг по подготовке к родам и послеродовому восстановлению). Владельцы и сотрудники частных родительских школ, психологических и медицинских центров, интернет-ресурсов, преподающие и практикующие персональные акушерки и доулы с оптимизмом предлагают широкий спектр услуг и возможностей для проработки перинатальных страхов, выступая в некоторой степени символическими «победителями» и одновременно «выгодоприобретателями» дискурса о страшном.

Литература

- Белоусова, Е. А. (1999). *Представления и верования, связанные с рождением ребенка: современная городская культура*: Автореферат дис. канд. н. М.
- Бердышева, Е. С. (2012a). От критики к аналитике: коммодификация жизненно важных благ как актуальная исследовательская проблема в новой экономической социологии. *Экономическая социология*, 13(1), 67–85.
- Бердышева, Е. С. (2012b). «Здоровье не купишь»: о противоречиях маркетинга жизненно важных благ на примере рынка стоматологических услуг в Москве. *Лабораториум*, 4(2), 91–114.
- Бороздина, Е. А. (2014). Социальная организация естественных родов (случай центра акушерского ухода). *Журнал исследований социальной политики*, 12(3), 413–428.
- Бороздина, Е. А. (2017). Логика оказания медицинской помощи и телесное измерение доверия в медицинских взаимодействиях. *Социология власти*, 29(3), 82–102.
- Бороздина, Е. А. (2019). Создавая естественность: модели естественных родов в современной России. В Е. Бороздина, Е. Здравомыслова, А. Темкина (Ред.). *Критическая социология заботы: перекрестки социального неравенства*. СПб.: Издательство ЕУСПб, 117–139.
- Бороздина, Е. А., Здравомыслова, Е. А., Темкина, А. А. (Ред.). (2019). *Критическая социология заботы: перекрестки социального неравенства*. СПб.: Издательство ЕУСПб.
- Кабакова, Г. И. (2001). *Антропология женского тела в славянской традиции*. М.: НИЦ «Ладомир».

- Кукса, Т. Л. (2018). *Рассказы о родах и родовспоможении в современной городской культуре*. Магистерская работа, РГГУ.
- Кукса, Т. Л. (2019). Теоретические подходы к исследованию практик родовспоможения и текстов о родах. *Медицинская антропология и биоэтика*, 17(1), 168–200.
- Кукса, Т. Л. (2020). Флешмобы или петиции: как женские активисты обучают правовым ценностям и языку российскую власть и рожениц. В Н. Пушкарева (Ред.). *Сборник материалов XIII международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН «Женское и мужское в традиционной и современной культуре: сохранение, фиксация, понимание»*, 188–192. М.: ИЭА РАН.
- Лабашук, О. В. (2013). *Натальний наратив і усна традиція: синтактика, семантика, прагматика*. Тернопіль: Підручники і підсобики.
- Лойтер, С. М. (1997). Детская повествовательная традиция. В *Сборник материалов международной научной конференции «Рябининские чтения-1995»*, 184–187. Петрозаводск: Музей-заповедник «Кижи».
- Пивоварова, А. М. (2013). «Забытая» плацента: символические действия в современной практике домашних родов. *Антропологический форум*, 2013(19), 106–127.
- Темкина, А. А. (2016). Оплачиваемая забота и безопасность: что продается и покупается в родильных домах? *Социология власти*, 28(1), 76–106.
- Темкина, А. А. (2017). «Экономика доверия» в платном сегменте родовспоможения: городская образованная женщина как потребитель и пациентка. *Экономическая социология*, 18(3), 14–53.
- Темкина, А. А. (2018). Будущая мать как исследователь: стратегии организации платных родов в российском крупном городе. *Антропологический форум*, 2018(37), 198–230.
- Харитоновна, В. И. (2016). «А эт(о) — мой смертный узелок...»: к восприятию родов как *rites de passage*. *Сборник материалов IX международной научной конференции РАИЖИ «Материнство и отцовство сквозь призму времени и культур»*, 224–227. М.: ИЭА РАН.
- Христофорова, О. Б. (2010). «Робячьи муки», или кувада по-верхокамски. *Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение. Фольклористика»*, 53(11), 279–287.
- Христофорова, О. Б. (2016). *Одержимость в русской деревне*. М.: Неолит.
- Щепанская, Т. Б. (1999). Мифология социальных институтов: родовспоможение. *Мифология и повседневность*, вып. 3, 389–423. СПб.: ИРЛИ РАН.
- Barker, J. (2009). Introduction: Ethnographic approaches to the study of fear. *Anthropologica*, 51(2), 267–272.
- Belousova, E. (2002b). The “natural childbirth” movement in Russia: Self-representation strategies. *Anthropology of East Europe Review*, 20(1), 11–18.
- Belousova, E. (2002a). The preservation of national childbirth traditions in the Russian homebirth community. *SEEFA Journal: The Journal of the Slavic and East European Folklore Association*, 7(2), 50–77.
- Belousova, E. (2012). *Waterbirth and Russian-American exchange: From the Iron Curtain to Facebook*. Doctoral Dissertation. Houston: Rice University.
- Bury, M. (2001). Illness narratives: Fact or fiction. *Sociology of Health & Illness*, 23(3), 263–285.
- Garro, L. (1994). Narrative representations of chronic illness experience: Cultural models of illness, mind, and body in stories concerning the temporomandibular joint (TMJ). *Social Science and Medicine*, 38(6), 775–788.
- Greenhalgh, T., Hurwitz, B. (1998). *Narrative-based medicine: Dialogue and discourse in clinical practice*. London: BMJ Books.
- Hunter, K. (1991). *Doctors' stories: The narrative structure of medical knowledge*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kangas, I. (2001). Making sense of depression: Perceptions of melancholia in lay narratives. *An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine*, 5(1), 76–92.
- Kleinman, A. (1978). Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. *Social Science and Medicine*, 12(1), 85–93.
- Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture: An exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Kleinman, A. (1988). *The illness narratives, suffering, healing, and the human condition*. New York: Basic Books.

- Kleinman, A., Good, B. (1985). (Eds.). *Culture and depression: Studies in the anthropology and cross-cultural psychiatry of affect and disorder*. Berkeley: University of California Press.
- Launer, J. (1998). Narrative and mental health in primary care. In T. Greenhalgh, B. Hurwitz (Eds.). *Narrative based medicine: Dialogue and discourse in clinical practice*, 176–184. London: BMJ Books.
- Litvina, D., Novkunskaia, A., Temkina, A. (2020). Multiple vulnerabilities in medical settings: Invisible suffering of doctors. *Societies*, 10(1), 1–17.
- Lupton, D. (1997). Consumerism, reflexivity and the medical encounter. *Social Science and Medicine*, 45(3), 373–381.
- Lupton, D. (1999). Risk and the ontology of pregnant embodiment. In D. Lupton (Ed.). *Risk and sociocultural theory: New directions and perspectives*, 59–85. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lupton, D. (2011). The best thing for the baby: Mothers concepts and experiences related to promoting their infants' health and development. *Health Risk & Society*, 13(7–8), 637–651.
- Mattingly, C. (1998). *Healing dramas and clinical plots: The narrative structure of experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miglione, S. (2001). From illness narratives to social commentary: A Pirandellian approach to “nerves.” *Medical Anthropological Quarterly*, 15(1), 100–125.
- Olson, L. J., Adonyeva, S. (2013). *The worlds of Russian village women: Tradition, transgression, compromise*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Polanyi, L. (1985). Conversational storytelling: Discourse and dialogue. In T. Van Dijk (Ed.). *Handbook of discourse analysis*, 3, 98–115. London: Academic Press.
- Reissman, K. (1993). *Narrative analysis [Qualitative research methods series, No. 30]*. Newbury Park, CA: Sage.
- Scott, A. (1998). Nursing, narrative and the moral imagination. In T. Greenhalgh, B. Hurwitz (Eds.). *Narrative based medicine: Dialogue and discourse in clinical practice*, 149–158. London: BMJ Books.

References

- Barker, J. (2009). Introduction: Ethnographic approaches to the study of fear. *Anthropologica*, 51(2), 267–272.
- Belousova, E. (1999). *Representations and beliefs related to childbirth: Contemporary urban culture: Abstract*. dis. Ph. D. Moscow. (In Russian).
- Belousova, E. (2002b). The “natural childbirth” movement in Russia: Self-representation strategies. *Anthropology of East Europe Review*, 20(1), 11–18.
- Belousova, E. (2002a). The preservation of national childbirth traditions in the Russian homebirth community. *SEEFA Journal: The Journal of the Slavic and East European Folklore Association*, 7(2), 50–77.
- Belousova, E. (2012). *Waterbirth and Russian-American exchange: From the Iron Curtain to Facebook*. Doctoral Dissertation. Houston: Rice University.
- Berdysheva, E. (2012a). From criticism to analytics: Commodification of essentials as a current research problem in the new economic sociology. *Economic Sociology*, 13(1), 67–85. (In Russian).
- Berdysheva, E. (2012b). You can't buy health: On the contradictions in the marketing of essentials as exemplified by dental services market in Moscow. *Laboratorium*, 4(2), 91–114. (In Russian).
- Borozdina, E. (2014). Social organisation of natural childbirth (the case of the centre for birth care). *The Journal of Social Policy Studies*, 12(3), 413–428. (In Russian).
- Borozdina, E. (2019). Creating the natural: Models of natural childbirth in contemporary Russia. In E. Borozdina, E. Zdravomyslova, A. Temkina (Eds.). *Critical sociology of care: Crossroads of social inequality*, 117–139. St. Petersburg: EUSP. (In Russian).
- Borozdina, E., Zdravomyslova, E., Temkina, A. (Eds.). (2019). *Critical sociology of care: Crossroads of social inequality*. St. Petersburg: Publishing House EUSP. (In Russian).
- Borozdina, E. A (2017). The logics of health care and the corporal dimension of trust in medical interactions. *Sociology of Power*, 29(3), 82–102. (In Russian).
- Bury, M. (2001). Illness narratives: Fact or fiction. *Sociology of Health & Illness*, 23(3), 263–285.

- Garro, L. (1994). Narrative representations of chronic illness experience: Cultural models of illness, mind, and body in stories concerning the temporomandibular joint (TMJ). *Social Science and Medicine*, 38(6), 775–788.
- Greenhalgh, T., Hurwitz, B. (1998). *Narrative-based medicine: Dialogue and discourse in clinical practice*. London: BMJ Books.
- Hunter, K. (1991). *Doctors' stories: The narrative structure of medical knowledge*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kabakova, G. (2001). *Anthropology of the female body in Slavic tradition*. Moscow: Lodomir. (In Russian).
- Kangas, I. (2001). Making sense of depression: Perceptions of melancholia in lay narratives. *An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine*, 5(1), 76–92.
- Kharitonova, V. (2016). "This is the bundle I've made for my funeral...": On the perception of childbirth as rites de passage. In *Collection of materials of the IX international scientific conference of RAIZHI "Motherhood and fatherhood through the prism of time and cultures"*, 224–227. Moscow: N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology. (In Russian).
- Khrstoforova, O. (2010). Childbirth pains, or couvade the Verkhokamyé way. *Bulletin of the Russian State University for the Humanities. Series "Philological sciences. Literary studies. Folkloristics"*, 53(11), 279–287. (In Russian).
- Khrstoforova, O. (2016). *Spirit possession in a Russian village*. Moscow: Neolit. (In Russian).
- Kleinman, A. (1978). Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. *Social Science and Medicine*, 12(1), 85–93.
- Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture: An exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Kleinman, A. (1988). *The illness narratives, suffering, healing, and the human condition*. NY: Basic Books.
- Kleinman, A., Good, B. (Eds.). (1985). *Culture and depression: Studies in the anthropology and cross-cultural psychiatry of affect and disorder*. Berkeley: University of California Press.
- Kuksa, T. (2018). *Stories about childbirth and obstetric care in contemporary urban culture*. Master's work, Russian State University for the Humanities, Moscow. (In Russian).
- Kuksa, T. (2019). Theoretical approaches to studies on practices of obstetric care and on texts about childbirth. *Medical Anthropology and Bioethics*, 17(1), 168–200. (In Russian).
- Kuksa, T. (2020). Flash mobs or petitions: How female activists teach legal values and language to Russian authorities and women in childbirth. In N. Pushkareva (Ed.). *Collection of materials of the XIII international scientific conference «Women and men in traditional and contemporary culture: Preservation, fixation, understanding»*, 188–192. Moscow: N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology. (In Russian).
- Labashchuk, O. (2013). *Natal narrative and oral tradition: Syntactics, semantics, pragmatics*. Ternopil: Textbooks and helpers. (In Ukrainian).
- Launer, J. (1998). Narrative and mental health in primary care. In T. Greenhalgh, B. Hurwitz (Eds.). *Narrative based medicine: Dialogue and discourse in clinical practice*. London: BMJ Books.
- Litvina, D., Novkunskaia, A., Temkina, A. (2020). Multiple vulnerabilities in medical settings: Invisible suffering of doctors. *Societies*, 10(1), 1–17.
- Loiter, S. (1997). Children's narrative tradition. In *The collection of materials of the international scientific conference "Ryabinin Readings-1995"*, 184–187. Petrozavodsk: Museum-Reserve "Kizhi". (In Russian).
- Lupton, D. (1997). Consumerism, reflexivity and the medical encounter. *Social Science and Medicine*, 45(3), 373–381.
- Lupton, D. (1999). Risk and the ontology of pregnant embodiment. In D. Lupton (Ed.). *Risk and sociocultural theory: New directions and perspectives*, 59–85. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lupton, D. (2011). The best thing for the baby: Mothers' concepts and experiences related to promoting their infants' health and development. *Health Risk & Society*, 13(7–8), 637–651.
- Mattingly, C. (1998). *Healing dramas and clinical plots: The narrative structure of experience*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Miglione, S. (2001). From illness narratives to social commentary: A Pirandellian approach to "nerves". *Medical Anthropological Quarterly*, 15(1), 100–125.
- Olson, L. J., Adonyeva, S. (2013). *The worlds of Russian village women: Tradition, transgression, compromise*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Pivovarova, A. (2013). The "forgotten" placenta: Symbolic actions in the contemporary practice of home birth. *Forum for Anthropology and Culture*, 2013(19), 106–127. (In Russian).
- Polanyi, L. (1985). Conversational storytelling: Discourse and dialogue. In T. Van Dijk (Ed.), *Handbook of discourse analysis*, 3, 98–115. London: Academic Press.
- Reissman, K. (1993). *Narrative analysis [Qualitative research methods series, No. 30]*. Newbury Park, CA: Sage.
- Schepanskaya, T. (1999). The mythology of social institutions: Obstetric care. *Mythology and Everyday Life*, 3, 389–423. St. Petersburg: Institute of Russian Literature. (In Russian).
- Scott, A. (1998). Nursing, narrative and the moral imagination. In T. Greenhalgh, B. Hurwitz (Eds.), *Narrative based medicine: Dialogue and discourse in clinical practice*, 149–158. London: BMJ Books.
- Temkina, A. (2016). Paid care and safety: What is there for sale in maternity clinics? *Sociology of Power*, 28(1), 76–106. (In Russian).
- Temkina, A. (2017). "The economy of trust" in the paid segment of obstetric care: The urban educated woman as a consumer and a patient. *Economic Sociology*, 18(3), 14–53. (In Russian).
- Temkina, A. (2018). The future mother as a researcher: Strategies for organizing paid birth in a big Russian city. *Forum for Anthropology and Culture*, 2018(37), 198–230. (In Russian).





МОНИТОРИНГ АКТУАЛЬНОГО ФОЛЬКЛора

На канале Грибоедова. Санкт-Петербург, 2014 год

ЧЕМ (НЕ)ОПАСНА ИНФОДЕМИЯ: КАК И ЗАЧЕМ ИССЛЕДУЮТ ФЕЙКОВЫЕ СООБЩЕНИЯ И СЛУХИ ВО ВРЕМЯ ПАНДЕМИИ

АЛЕКСАНДРА СЕРГЕЕВНА АРХИПОВА ^{[1], [2]}

✉ ALEXANDRA.ARKHPOVA@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0001-8853-0003

^[1] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ, МОСКВА, РОССИЯ

^[2] РОССИЙСКАЯ ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ШКОЛА, МОСКВА, РОССИЯ

Для цитирования статьи:

Архипова, А. С. (2020). Чем (не)опасна инфодемия: как и зачем исследуют фейковые сообщения и слухи во время пандемии. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 190–202. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-190-202.

Данная статья анализирует несколько десятков исследований, посвященных социальным аспектам пандемии COVID-19 — возникновению и развитию инфодемии, то есть волны слухов о болезни — и систематизирует их итоги и выводы. В статье разбираются две точки зрения на существование этих слухов. Согласно первой, они являются социальной болезнью и поэтому опасны, согласно второй подобные волны слухов — это результат психологической адаптации. Ситуация с коронавирусом специфична тем, что люди сталкиваются с необходимостью в долгосрочной перспективе следовать новой медицинской политике. Однако эта новая медицинская информация весьма травматична сама по себе — она требует от людей изменения их образа жизни, и из-за этого она, как правило, вызывает сильный стресс. В результате, оказываясь между Сциллой (новой непонятной опасностью) и Харибдой (нежеланием и непониманием, почему надо выполнять странные и угрожающие предписания), люди начинают распространять сообщения, в которых «неудобная» для них официальная информация трансформируется. Нельзя отрицать негативные последствия следования «вредным советам» и игнорирования полезных, но распространение слухов имеет свои социальные функции. В краткосрочной перспективе эти действия помогают не только обрести уверенность, но и избежать социальной атомизации в условиях общественного напряжения. Материалом стали новейшие зарубежные и российские исследования в области когнитивной психологии, социологии и антропологии.

Ключевые слова: городская легенда, фейковые новости, COVID-19, инфодемия, слухи, городские легенды, паника

Благодарности

Выражаю искреннюю благодарность моим коллегам Дарье Радченко и Борису Пейгину за помощь в работе над статьей.

Работа выполнена в рамках НИР РАНХиГС «Фольклорные идеологии и поведенческие стратегии в современном городе».

(No) DANGER IN THE INFODEMIC: HOW AND WHY FAKE NEWS AND RUMORS ARE RESEARCHED DURING THE PANDEMIC

Alexandra S. Arkhipova^{[1], [2]}

✉ ALEXANDRA.ARKHIPOVA@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0001-8853-0003

^[1] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

^[2] NEW ECONOMIC SCHOOL, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

ARKHIPOVA, A. (2020). (No) DANGER IN THE INFODEMIC: HOW AND WHY FAKE NEWS AND RUMORS ARE RESEARCHED DURING THE PANDEMIC. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 190–202. (IN RUSSIAN). DOI: 10.22394/2658-3895-2020-3-1-2-190-202.

This article provides an analysis of several dozens of research papers dwelling on the social aspects of the COVID-19 pandemic – the emergence and development of the infodemic, i. e., a wave of rumors concerning disease – and proceeds to systematize their conclusions and findings. The author unfolds on two points of view concerning such rumors. According to the first point of view, the latter are a social illness and are, therefore, dangerous; according to the second one, such waves of rumors come from psychological adaptation. The coronavirus situation is peculiar in making people following a new medical policy over the long term. However, such new medical information is inherently traumatic as it requires that people change their lifestyle and, therefore, leads to serious stress. Therefore, finding themselves between the rock (the new and unknown danger) and the hard place (unwillingness and lack of understanding as to why the weird and threatening requirements must be followed), people start transmitting messages in which the “uncomfortable” official information is transformed. One cannot deny the negative implications of resorting to ill-advised remedies and ignoring valuable information, nevertheless, the transmission of rumors does serve its social functions. In short term perspective, these actions help not only to gain confidence but also to avoid social atomization in a setting of social tension. This paper is based upon the most recent research in cognitive psychology, sociology and anthropology from Russia and worldwide.

Keywords: urban legend, fake news, COVID-19, infodemic, rumors, urban legends, panic

Весной 2020 года жители (без преувеличения) всего мира узнали не только о новом заболевании — COVID-19, которое угрожало изменить существующий порядок вещей, но и столкнулись с невероятно большим количеством предсказаний, интерпретаций, слухов, городских легенд в отношении новой напасти. Уже в середине февраля Всемирная организация здравоохранения объявила своим врагом не только инфекцию, но и распространение недостоверной информации о ней, для чего был даже придуман новый термин «инфодемия»¹. Причем ее обсуждение велось в терминах войны: «Мы сражаемся не только с эпидемией, мы сражаемся еще и с инфодемией», — заявил 15 февраля 2020 года глава ВОЗ Тедрос Гебреисус [ВОЗ 2020, 15 февраля].

¹ Этот новый термин имеет два значения, разделенные по времени. Первоначально (в первых числах февраля) этим словом обозначали массовое распространение избыточного объема информации о эпидемии (в том числе по каналам СМИ). В таком значении, например, термин употреблен в статье итальянских специалистов по медиа, написанной в марте 2020 года [Cinelli et al. 2020]. Однако довольно быстро инфодемией стали называть распространение нарративов, содержащих недостоверную и непроверенную информацию.

Этот зонтичный термин «недостоверная информация» никогда не получил точного определения; как правило, авторам достаточно интуитивного противопоставления, что есть информация научная, корректная с точки зрения науки, соответствующая оригинальным источникам, и есть «альтернативная правда», ссылающаяся на выдуманные или некорректно воспроизведенные высказывания политиков, медработников или на «соседа по лестничной клетке». По этой причине в исследовательском поле царит большая путаница: врачи и математики назовут свой объект внимания *misinformation* или *counter-information*, специалисты по *media studies* используют термин *fake news*, а социологи, антропологи и фольклористы будут говорить о слухах и городских легендах, проникающих в медийную среду.

Вот перед нами древний сюжет о диких животных, вынужденно оказавшихся в канализации: древние римляне опасались осьминогов [Ingemark 2008], которые могли напасть из отхожих мест, жители викторианской Англии — дикой свиньи в трубах [Ellis 1983], ньюйоркцы — аллигаторов в подземном Нью-Йорке. Для фольклориста эти истории — варианты повторяющегося сюжета городской легенды. В медийную эпоху эта городская легенда может быть сообщена в СМИ (как это было в России в 90-е с крысами в метро) в виде новостного сообщения: «Очевидцы видели гигантскую крысу в московском метро». Оказавшись новостью, этот нарратив будет назван *fake news* или примером «недостоверной информации».

Как было подсчитано методами сетевого анализа, доля таких городских легенд в общем массиве «недостоверной информации» может быть чрезвычайно велика. «Лаборатория социальных машин» из MIT 11 лет изучала три миллиона ретвитов и более 125 тысяч «каскадов» ретвитов правдивых новостей, фейковых новостей и новостей смешанного типа. В полученном массиве *fake news* на первом месте по количеству оказались сиюминутные политические вымышленные новости, а на втором — вполне фольклорные по своему происхождению «городские легенды» [Vosoughi, Roy, Aral 2018].

Инфодемия 2020 года привела к бурной научной дискуссии: почему вокруг коронавируса возникает столько подобной непроверенной информации и какие социальные механизмы управляют возникновением инфодемии? Одни авторы статей утверждали, что фейки или слухи опасны и являются симптомом «болезни общества» — мало того, передача слухов в реальности может увеличить шансы заболеть. Другие — что процесс естественный и является результатом социальной адаптации, а не симптомом социальной болезни. Эта небольшая статья посвящена разбору аргументов сторонников обеих точек зрения.

Что исследователи знают о слухах к 2020 году

Излюбленный вопрос журналистов — «А кто на самом деле придумывает фейки?». В отличие от них, исследователи формулируют вопрос иначе. Совершенно неважно, кто именно первым придумал и запустил фейковое сообщение. Мало того, очень часто такая постановка вопроса вообще не имеет смысла: текст фейкового сообщения или слуха пластичен, он меняется в процессе передачи, один участник цепочки добавил одно, второе — другое (помните игру в «испорченный телефон»?). Исследователи из Лаборатории социальных машин [Vosoughi, Roy, Aral 2018] в MIT даже построили ботов, которые вбрасывали фейковые сообщения в твиттер. Эти искусственные вбросы ни на что не влияли и не меняли общую картину

распространения. Важно, почему фейковому сообщению или слуху верят и начинают распространять, и поэтому в социальных и психологических исследованиях (в отличие от журналистских расследований) упор делается не на вопрос «кто первым придумал?», а почему этот «слух/фейк стал таким массовым?». Другими словами, если использовать метафору механизма, где есть отправитель сигнала и получатель сигнала с функцией «передать/не передать дальше», внимание фокусируется именно на последнем. Как и почему из всего множества информации, получаемой нами по неформальным каналам коммуникации, мы начинаем активно распространять тексты с непроверенными данными и странными источниками информации?

Расхожее мнение гласит: люди распространяют фейки, потому что не понимают разницы между правдой и ложью. Однако это верно лишь отчасти. Эксперимент Гордона Пенникука и его коллег, проведенный 15 марта 2020 года, отчетливо показал, что не существует прямой зависимости между верой рассказчика в то, что предъявленная новость правдива, и готовностью ее распространять [Pennycook et al. 2020]. На первой стадии эксперимента участники должны были понять, фейковое ли перед ними сообщение о коронавирусе или нет, а на второй — согласиться или отказаться ее распространить. Так вот, в целом люди на удивление легко понимали разницу между правдой и ложью. Однако многие из участников эксперимента (но не те, кто обладал высокими аналитическими способностями) соглашались распространять предъявленное сообщение, даже если они говорили, что оно — фейковое. Получается, что люди распространяют и ту информацию, в достоверности которой сомневаются — ровно потому, что за распознаванием лжи и решением включиться в распространение информации стоят разные когнитивные процессы.

К 2020 году практически все психологические, социологические и фольклористические исследователи слухов и фейковых сообщений согласны с тем, что существуют две предпосылки, способные вызывать их массовое распространение, особенно в ситуации социальных катастроф. Это (1) повышенный уровень стресса и (2) кризис доверия к институтам власти.

Во-первых, многочисленные эксперименты когнитивных психологов показали, что если рассказчик испытывает стресс и пониженное чувство контроля над своей жизнью или если в ходе эксперимента ему искусственно снизили чувство контроля, то он выражает гораздо большее желание соглашаться или распространять конспирологические слухи [Swami et al. 2016]. В эксперименте Ландау, Салливана и Ротшильда было продемонстрировано, что если человек с пониженным чувством внутреннего контроля считает устройство своего общества нестабильным, то он более склонен объяснять все негативные изменения вмешательством внешнего врага [Sullivan, Landau, Rothschild 2010]. Повышение негативного эмоционального фона экспериментальным путем также способствует усилению доверия к содержанию фейковых сообщений [Martel, Pennycook, Rand 2020].

Во-вторых, большое количество и психологов, и социологов указывает на зависимость между распространением слухов и фейков и ростом недоверия к институтам власти и официальным источникам информации [Fine 2007, Wood, Douglas, Sutton 2012]. Особенно заметной эта связь становится в период значительных социальных напряжений и катастроф. В то же время те группы, которые не могут влиять на политическую и социальную ситуацию и поэтому чувствуют себя депривированными, пораженными в

правах, проявляют большую склонность² к распространению слухов и конспирологии [Parsons et al. 1999].

ДВА МИРА — ДВА ШАПИРО

Таким образом, совершенно очевидно, что в ситуации пандемии и сопутствующих ей стресса и кризиса доверия слухи и прочие типы «недостовой информации» не могут не возникать, более того, *их следует ждать*. Вопрос только в том, какую функцию они выполняют — вредят ли они или помогают?

Сторонники первого подхода считают, что эти тексты весьма опасны. А значит, главная задача заключается в том, что мы должны понять, как именно такие тексты распространяются и что можно им противопоставить.

Сторонники второго подхода, как правило, это антропологи и психологи, подвергают сомнению оба эти утверждения. Они исходят из убеждения, что фейковые сообщения — а именно так в этом обзоре я буду называть примеры «недостовой информации» — актуализируются в момент социальной опасности не благодаря испорченности информационных цепочек, а выполняют роль социального регулятора. Другими словами, они возникают как эволюционное преимущество, а не как недостаток.

ОПАСНЫЕ ТЕКСТЫ В ОПАСНОМ МИРЕ: ПЕРВЫЙ ПОДХОД

За последние 40 лет самыми разными исследователями неоднократно высказывалось предположение, что слухи и фейки могут «заражать» носителя информации так же, как его тело заражает вирус, тем самым они могут заставлять человека менять свое поведение в нежелательную сторону. Именно поэтому антрополог Паскаль Буайе называет такие тексты и представления «мусорной информацией» или «эпистемической неудачей» и определяет их как «ложные сообщения с точки зрения приспособленности» [Буайе 2019: 89].

В 2001 году в «Журнале математической социологии» была опубликована статья Эндрю Ноймера, автор которой объяснял распространение слухов через эпидемиологическую модель SIR [Noymer 2001]. Однако только в последнее время появились исследования того, каким образом слухи и фейки «инфицируют» носителя. Британские специалисты по количественному моделированию в эпидемиологии Джули Брайнард и Пол Хантер, изучив поведение людей во время локальных вспышек инфекционных заболеваний, обратили внимание на то, что люди, вне зависимости от уровня образования, пола, возраста, плохо реагируют на медицинскую пропаганду, но в то же время охотно следуют псевдомедицинским советам своего окружения. В ноябре 2019 года они описали математическую модель, имитирующую «заражение» «плохими советами» по тем же принципам, по которым распространяются эпидемии инфекционных заболеваний. Согласно этой модели, если один носитель информации «заражал» другого псевдомедицинским советом, то вероятность следования правильному медицинскому совету падала. В целом для популяции риск заражения инфекционным заболеванием в такой ситуации возрастал на 40% [Brainard, Hunter 2019].

² Кроме того, чем больше конспирологических интерпретаций содержится в информации, которую человек потребляет, тем выше вероятность того, что он будет оценивать в конспирологическом ключе последующие события [Prooijen van, Douglas 2017, 2018].

Поэтому неудивительно, что первыми на фронт борьбы с инфодемией были мобилизованы врачи-эпидемиологи. В частности, старейший и известнейший медицинский журнал *The Lancet* вплотную приблизился к тому, чтобы стать журналом фольклористическим и антропологическим. И это только частично шутка: уже в январе и феврале, когда основным очагом инфекции оставался Китай, в этом журнале постоянно появлялись тревожные публикации об проявлениях расизма и увеличении роста антикитайской ксенофобии³, которая ухудшает общее состояние обществ и замедляет распространение медицинской информации.

В начале марта, когда пандемия охватила Европу, уровень распространения инфодемии попытались замерить итальянские исследователи социальных медиа. Уолтер Кватрочокки с соавторами в статье, препринт которой был опубликован 10 марта 2020 года [Cinelli et al. 2020], собрали и исследовали 8 млн видеозаписей и текстов о коронавирусе, циркулировавших с 1 января 2020 года по 15 февраля 2020 года в трех крупных социальных медиа (Twitter, Instagram, YouTube) и двух менее массовых соцсетях (Reddit, Gab). Согласно полученным данным, среди всей проанализированной информации об эпидемии советы по защите от опасности, в том числе фейкового характера (то, что авторы статьи называют *protection advices*), устойчиво занимают первые пять мест по популярности (наибольшее число подобных советов встречается в Instagram — на втором месте по популярности).

Таким образом, к концу марта в сообществе эпидемиологов, а также среди многочисленных исследователей социальных медиа (см. например, [Ren, Gao, Chen 2020]) сложилось мнение, что на первом месте по степени опасности для населения оказываются народные рецепты и псевдомедицинские советы. На втором — отрицание COVID-19 и конспирологические объяснения этого отрицания. Псевдомедицинские советы и народные рецепты опасны тем, что мешают распространению и восприятию медицинской информации. Практически каждый житель России видел (или, по крайней мере, слышал) длинную цепочку медицинских советов, которая в Рунете распространяется под видом информации от «молодого врача из РФ Юры Климова», который работает «в китайском госпитале с вирусом в Ухань». Эти советы появились в феврале в Китае и довольно быстро были переведены на несколько языков, включая английский. В американской версии советы распространяются от имени Mount Sinai, госпиталя в Нью-Йорке или от Стэнфордского университета [Silverman 2020]. Цепочка советов «Юры из Уханя» представляют собой нелепую смесь медицинской и псевдомедицинской информации. В них говорится, что вирус «умирает при 26 градусах», вызывается микробами, что единственное спасение «быть часто под солнцем» и «пить много горячей воды». В российском сегменте социальных сетей этот совет был процитирован свыше 298 тысяч раз за период с 24 февраля 2020 по 13 мая 2020⁴. Бессмысленный, с медицинской точки зрения, совет делать «дыхательный тест» для определения того, больны ли вы COVID-19, был процитирован как минимум 300 тысяч раз. Народный совет лечиться горячей водой набрал за тот же период почти 175 тысяч упоминаний⁵.

Для того, чтобы оценить степень влияния псевдомедицинских советов и конспирологических теорий на повышение рисков от коронавируса было

³ Например, [White 2020, Shimizu 2020, Devakumar et al. 2020, Hou et al. 2020].

⁴ По данным сервиса сбора данных соцмедиа «Медиалогия».

⁵ Подробнее см. статью Марии Гавриловой в этом номере об этих советах [Гаврилова 2020].

проведено резонансное исследование [Bursztyn et al. 2020]. В США существует популярный телеканал Fox News, основная аудитория которого — консерваторы в возрасте 55+. Два популярных ведущих шоу, Шон Хэннити и Такер Карлсон, в январе-феврале 2020 года высмеивали опасность коронавируса, распространяли конспирологические истории о происхождении инфекции и издевались над медицинскими рекомендациями. Однако затем Карлсон резко изменил свое поведение и стал давать обычные медицинские рекомендации. Хэннити аналогичным образом изменил свое поведение только 8 дней спустя. Чтобы проверить, отразилось ли это на их аудитории, авторы препринта «Недостоверная информация в эпоху пандемии» провели опрос 1500 респондентов из аудитории Fox News: оказалось, что поклонники Хэннити в меньшей степени стремились изменить свои гигиенические привычки. Далее исследователи наложили на карту данные по заболеваемости/смертности, популярности Fox News и того факта, какая из двух передач приходилась на время, когда средняя семья собирается за ужином и смотрит телевизор. Среди зрителей более конспирологического шоу Хэннити было зафиксировано на 34% больше случаев заболевания (на момент 14 марта) и на 24% больше смертей от COVID-19 (на 28 марта), чем у тех, входил в аудиторию более алармистских выступлений Карлсона. В дальнейшем разница сгладилась, потому что в связи с тяжелой эпидемиологической ситуацией в США риторика канала была изменена.

РАССКАЗЧИКИ СЛУХОВ... ОБЪЕДИНЯЙТЕСЬ?, или второй подход

Те исследования, которые мы обсуждали выше, подчеркивают, что следование паническим слухам (и особенно псевдомедицинским советам) страшно вредит людям. Таким образом, слухи и другие фейковые сообщения, вызванные стрессом и поддержанные медийными фигурами (вспомним кейс Хэннити-Карлсона, разобранный выше!), становятся следствием неправильной медийной, политической или медицинской политики. Но давайте всё же посмотрим на ситуацию с другой стороны. Неужели массовое распространение самых разных текстов во время этой и всех других предыдущих эпидемий, а также природных катастроф — только результат неправильного поведения? А что если перед нами важный психологический инструмент, который мы приобрели во время эволюции, только видим его с «изнанки»? Что если слухи возникают *не как следствие проблемы, а как способ ее решить?*

Зачем нам постоянно обсуждать, «что сказала княгиня Мария Алексеевна»? Откуда берется этого социальный механизм? «Обмен слухами, народными советами, псевдомедицинскими рецептами и другими текстами, плавающими в “реке” неформальной коммуникации — естественный процесс в человеческих обществах», — может сказать сторонник теории появления слуха как эволюционного преимущества.

Известный эволюционный психолог и антрополог Робин Данбар и его исследовательская группа [Dunbar 2004] измеряли темы спонтанных разговоров европейцев (в нескольких странах) между собой в течение 30 минут в повседневной ситуации, во время отдыха. В каждом отрезке были темы «семья», «политика» и т. д. Так вот, сплетням (то есть обсуждению событий, происходящих с другими людьми и их окружением) наблюдаемые посвящали около 65% своего разговора, причем на первом месте по популярности среди этих спонтанных сплетен — поиск советов. Стремление к

обмену такой несодержательной информацией по сути есть «социальный груминг», способ поддержать эмоциональный баланс, укрепление социальных связей между рассказчиком и «своей группой» [Dunbar 2010]. Это нас объединяет и позволяет проверять «на месте ли я». Сплетни, то есть «пережевывание сведений» об окружающих нас людях, а также слухи о событиях большого мира нас сплочивают. Причем, чем больше внешняя угроза, тем сильнее нужен «социальный клей» (приветы, поздравления, сплетни) внутри группы.

А теперь посмотрите на ситуацию, в которой мы только что прожили 9 месяцев, с этой стороны. Эпидемия опасна не только угрозой заражения, но и распадом социальных связей — так называемой социальной атомизацией: лекций не читаем, в барах не сидим, на митинги не ходим. Разрушение связей вызывает социальное напряжение. Комфортная нам «группа поддержки» уменьшается. А нам нужны люди, которым мы высказываем поддержку фатическим разговором и которые то же самое сделают для нас. Как эту проблему решить? Ответ со стороны макроэволюции очень прост — усилить груминг, другими словами — неформальную коммуникацию между людьми о том, что происходит в этом мире. В 1991 году американский историк Роберт Терстон задался похожим вопросом о неформальной коммуникации во время Большого террора. Волны репрессий идут одни за одной, советские граждане не знали, что будет с ними завтра, многие сидели всю ночь и ждали ареста — тем не менее люди шепотом, тихо, но рассказывали политические анекдоты, хотя прекрасно понимали, что это опасное деяние (от 5 до 10 лет давали за «антисоветские анекдоты» по печально известной статье 58-10). Но почему во второй половине 1930-х советские граждане рисковали своей свободой ради шуток? По мнению Роберта Терстона, страх перед государственной машиной репрессий разрушал доверие между людьми, а коммуникация с помощью юмористических текстов не только понижала страх, но и восстанавливала это доверие. «Смотрите на меня — я рассказываю анекдот, значит, я не боюсь, смотрите — я рассказываю вам, а значит, я вам доверяю» — так можно было бы описать социальную функцию анекдотов во время репрессий [Thurston 1991].

В современной российской ситуации частью вот этой неформальной коммуникации являются fake news, появляющиеся со всех сторон — от самых страшных («правительство скрывает — заболевших сотни тысяч») до веселых («мастурбация спасает от вируса»). Но почему именно фейки? Вдумайтесь: некий «молодой врач из РФ Юра Климов, работающий в госпитале в Ухани, позвонил знакомым и рассказал, как спастись от вируса», а жена военного сообщает по секрету: «закройте окна — город дезинфицируют». Все это «добрые советы». Истинные или ложные, эти тексты распространяются для того, чтобы предупредить друга, родственника, соседа. Это те же самые советы, которыми постоянно обмениваются американцы в исследовании сплетен, проводимом группой Данбара (и хочу напомнить, что «хорошие советы» были самой популярным наполнением неформальных разговоров), а также те самые советы, которые были столь популярны в Инстаграме в марте 2020 года [Cinelli et al. 2020]. В ситуации, когда доверие к официальным инстанциям падает и люди не понимают, как надо или не надо реагировать на новую угрозу, хорошие советы, часто ложные или бессмысленные, наполняют наши уши. И именно они оказываются «суперклеем», в срочном порядке цементирующим наши распадающиеся социальные связи. Фейковые новости предлагают немедленно отреагировать на сверхактуальную опасность, и поэтому они становятся удачными

«трансгрессорами» — у них появляется способность быстро пересекать любые границы. Напуганная мама быстро посылает информацию в родительский чат и вообще всем незнакомым людям просто потому, что она чувствует, что имеет моральное право так сделать.

Такой эффект наблюдался в ситуации предыдущих известных кризисов в ситуации недоверия к официальным источникам информации. После урагана «Катрина» в США в 2005 году, повлекшего значительные жертвы и разрушения, люди в благополучном районе, куда были эвакуированы пострадавшие от урагана, массово распространяли слухи о готовящихся нападениях, и таким образом был усилен «соседский надзор» [Thomas 2007]. В ситуации тотального недоверия властям слухи о готовящихся нападениях в Мексике увеличивали способность сообществ к низовому контролю [Soltero 2016], а в 2020 году во время карантина в Москве ровно такую функцию выполняли слухи о атакующих мирных обывателей мигрантах [Пейтин 2020].

Между Сциллой и Харибдой: две функции слухов о КОРОНАВИРУСЕ

Нынешняя ситуация с коронавирусом отличается от реакции на природную катастрофу тем, что люди сталкиваются с необходимостью в долгосрочной перспективе следовать новой медицинской политике. Однако эта новая медицинская информация (например, о новой болезни — ВИЧ-инфекции или COVID-19) весьма травматична сама по себе — она требует от людей изменения их образа жизни, и из-за этого она, как правило, вызывает сильный стресс⁶. В результате, оказываясь между Сциллой (новой непонятной опасностью) и Харибдой (нежеланием и непониманием, почему надо выполнять странные и угрожающие предписания), люди начинают распространять сообщения, в которых «неудобная» для них официальная информация трансформируется.

Например, в конце 1980-х и начале 1990-х годов в США и Канаде начала распространяться медицинская пропаганда против ВИЧ-инфекции: людям объясняли, что источником опасности является твоя собственная сексуальная жизнь, поэтому надо проверять своих сексуальных партнеров, не вести беспорядочной половой жизни. Другими словами, источник опасности — внутри семьи, а способ борьбы требует от человека изменения собственной жизни радикальным образом. И тут внезапно в Северной Америке появляется большое количество слухов⁷ о том, что некие анонимные злодеи (а также уже заболевшие СПИДом) подкладывают иголки, зараженные ВИЧ, в места общего пользования. Таким образом, герой рассказа идет в кинотеатр, садится на свое сиденье и немедленно заражается. Американский фольклорист Дайан Голдстин доказывает, что эти слухи об отравленных иглах является способом непрямого сопротивления медицинской пропаганде. Официальная информация предлагала неудобную и некрасивую правду — источником опасной болезни легко может стать обычный человек или его близкие. Легенда говорит — «нет, это дело рук внешних злодеев, а если даже ты сам заразился, то ты — невинная жертва и это не твоя зона ответственности» [Goldstein 2004].

⁶ Такой «вернакулярной оценкой риска» много занимаются в США и Канаде замечательные фольклористы Дайан Голдстин и Андреа Китта [Goldstein 2004, Kitta 2012].

⁷ Эти слухи хорошо известны и жителям бывшего СССР. Об этом подробнее см. в статье [Карпунина 2018].

Ровно также слухи (наша исследовательская группа обнаружила целых 164 сюжета о коронавирусе, распространенных на территории РФ⁸) «работают» с нашей повседневностью, которая в одночасье стала непонятной и даже враждебной. Слухи и городские легенды о коронавирусе могут смягчать официальную риторику, так что целые группы («мы») «выводятся» из группы риска: «этот вирус действует только на китайцев» (слух января 2020 года). Либо предельно просто и понятно объясняется, где именно находится угроза: «не покупайте бананы, они заражены коронавирусом»⁹. На худой конец, рассказывается, какими доступными средствами от угрозы спастись: «пейте водку», «ешьте чеснок»¹⁰. Иногда, если изменение образа жизни несет для человека большой риск (закрытие бизнеса, потеря работы), это приводит к значительному отрицанию достоверной медицинской информации. Так вернакулярное восприятие риска оказывается своего рода психологической «подушкой безопасности», которая защищает своего «носителя», но при этом может в реальности сильно ему повредить. Итак, круг замкнулся. Слухи по сути выполняют обе функции. Они могут в буквальном смысле быть «эпистемической неудачей» — затруднять передачу нужных сведений и таким образом наносить вред. Однако этот вред наносится в некоторой временной перспективе — сразу ты его не почувствуешь, результат следования вредным советам наступает через одну, две, три недели, а может и вообще никогда не наступить. А с точки зрения мгновенной психологической реакции слухи о коронавирусе (и не только) являются преимуществом — они объединяют людей, чем самым создавая комфортное чувство «мы вместе», позволяют усиливать «низовой контроль» против некоего врага (часто только воображаемого), а также вступать в не прямое сопротивление неприятной медицинской информации. Можно лишь процитировать Паскаля Буайе: «Мусорная культура при определенных условиях одновременно разрушительна с эпистемической и выгодна с эволюционной точки зрения» [Буайе 2019: 119].

Литература

- Белянин, С. В. (2020). Бойтесь бананов, болезнь приносящих: легенды о зараженных фруктах. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 214–223.
- Буайе, П. (2019). *Анатомия человеческих сообществ: как сознание определяет наше бытие*. М.: Альпина нон-фикшен.
- ВОЗ (2020, 15 февраля). Мюнхенская конференция по безопасности. Сайт Всемирной организации здравоохранения. Режим доступа: <https://www.who.int/ru/dg/speeches/detail/munich-security-conference>
- Гаврилова, М. В. (2020). Водка, сода и чеснок: «народные» лекарства против страхов. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 224–261.
- Карпунина, А. А. (2018). «Добро пожаловать в мир СПИДа»: легенды о «зараженных» иглах с 1980-х годов и до наших дней. *Фольклор и антропология города*, I(1), 284–297.
- Пейгин, Б. С. (2020). Панические нарративы об «опасных мигрантах»: возникновение и бытование в условиях эпидемии COVID-19 в России. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 262–281.
- Brainard, J., Hunter, P. R. (2019). Misinformation making a disease outbreak worse: Outcomes compared for influenza, monkeypox, and norovirus. *Simulation*, 96(4), 365–374.

⁸ Эти сюжеты будут разобраны в отдельной статье: Архипова, А. С., Радченко, А. А. и др. (2020). От ватсапа до Следственного комитета: жизненный цикл инфодемии в России. Мониторинг общественного мнения, 2020(6). В работе.

⁹ См. об этом слухе статью Сергея Белянина в этом номере [Белянин 2020].

¹⁰ См. об этом слухе статью Марии Гавриловой в этом номере [Гаврилова 2020].

- Bursztyn, L., Rao, A., Roth, C., Yanagizawa-Drott, D. (2020). Misinformation during a pandemic. *University of Chicago, Becker Friedman Institute for Economics Working Paper No. 2020-44*. Retrieved from https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3580487
- Cinelli, M., Quattrocioni, W., Galeazzi, A., Valensise, C. M., Brugnoli, E., Schmidt, A. L., Zola, P., Zollo, F., Scala, A. (2020, March 10). *The COVID-19 social media infodemic: preprint*. Retrieved from <https://arxiv.org/abs/2003.05004>
- Devakumar, D., Shannon, G., Bhopal, S. S., Abubakar, I. (2020). Racism and discrimination in COVID-19 responses. *The Lancet*, 395(10231), 1194.
- Dunbar, R. (2004). Gossip in evolutionary perspective. *Review of General Psychology*, 8(2), 100–110.
- Dunbar, R. (2010). *How many friends does one person need?: Dunbar's number and other evolutionary quirks*. London: Harvard University Press.
- Ellis, B. (1983). De legendis urbis: Modern legends in Ancient Rome. *Journal of American Folklore*, 1983(96), 200–208.
- Fine, G. A. (2017). Rumor, trust and civil society: Collective memory and cultures of judgment. *Diogenes*, 54(1), 5–18.
- Goldstein, D. E. (2004). *Once upon a virus: AIDS legends and vernacular risk perception*. Logan: Utah State University Press.
- Hou, Zh., Du, F., Jiang, H., Zhou, X., Lin, L. (in press). Assessment of public attention, risk perception, emotional and behavioural responses to the COVID-9 outbreak: Social media surveillance in China. Retrieved from <https://www.medrxiv.org/content/10.1101/2020.03.14.20035956v1>
- Ingemark, C. (2008). The octopus in the sewers: An ancient legend analogue. *Journal of Folklore Research*, 45(2), 145–170.
- Kitta, A. (2012). *Vaccinations and public concern in history: Legend, rumor, and risk perception*. New York: Routledge.
- Martel, C., Pennycook, G., Rand, D. G. (2020). *Reliance on emotion promotes belief in fake news: preprint*. Retrieved from <https://psyarxiv.com/a2ydw/>
- Noymer, A. (2001). The transmission and persistence of 'urban legends': Sociological application of age-structured epidemic models. *Journal of Mathematical Sociology*, 25(3), 299–323.
- Parsons, S., Simmons, W., Shinhoister, F., Kilburn, J. (1999). A test of the grapevine: An empirical examination of conspiracy theories among African Americans. *Sociological Spectrum*, 19(2), 201–222.
- Pennycook, G., McPhetres, J., Zhang, Y., Rand, D. G. (2020). Fighting COVID-19 misinformation on social media: Experimental evidence for a scalable accuracy nudge intervention. *Psychological Science*, 31(7), 770–780.
- Prooijen van, J-W., Douglas, K. M. (2017). Conspiracy theories as part of history: The role of societal crisis situations. *Memory studies*, 10(3), 323–333.
- Prooijen van, J-W., Douglas, K. M. (2018). Belief in conspiracy theories: Basic principles of an emerging research domain. *European Journal of Social Psychology*, 48(7), 897–908.
- Ren, Sh-Y., Gao, R-D., Chen, Ye-L. (2020). Fear can be more harmful than the severe acute respiratory syndrome coronavirus 2 in controlling the corona virus disease 2019 epidemic. *World J Clin Cases*, 8(4), 652–657.
- Shimizu, K. (2020). 2019-nCoV, fake news, and racism. *The Lancet*, 395(10225), 685–686.
- Silverman, C. (2020, March 12). That viral post with coronavirus tips has some really bad advice. Drinking water is good, but it won't kill the COVID-19 virus. *BuzzFeed News*. Retrieved from <https://www.buzzfeednews.com/article/craigsilverman/coronavirus-drink-water-advice-debunk>
- Soltero, G. (2016). Crime urban legends in Mexico: A case study of authorless narratives that contribute to implicit cultural policy. *International Journal of Cultural Policy*, 22(2), 181–199.
- Sullivan, D., Landau, M. J., Rothschild, Z. K. (2010). An existential function of enemyship: Evidence that people attribute influence to personal and political enemies to compensate for threats to control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 98(3), 434–449.
- Swami, V., Furnham, A., Smyth, N., Weis, L., Ley, A., Clow, A. (2016). Putting the stress on conspiracy theories: Examining associations between psychosocial stress, anxiety, and belief in conspiracy theories. *Personality and Individual Differences*, 2016(99), 72–76.

- Thomas, S. 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.
- Thurston, R. W. (1991). Social dimensions of Stalinist rule: Humor and terror in the USSR, 1935–1941. *Journal of Social History*, 24(3), 541–562.
- Vosoughi, S., Roy, D., Aral, S. (2018). The spread of true and false news online. *Science*, 359(6380), 1146–1151.
- White, A. I. R. (2020). Historical linkages: Epidemic threat, economic risk, and xenophobia. *The Lancet*, 395(10232), 1250–1251.
- Wood, M. J., Douglas, K. M., Sutton, R. M. (2012). Dead and alive: Beliefs in contradictory conspiracy theories. *Social Psychological and Personality Science*, 3(6), 767–773.

References

- Belyanin, S. (2020). Beware of bananas bearing disease: Legends about infected fruits. *Urban Folklore & Anthropology*, III(1–2), 214–223. (In Russian).
- Boyer, P. (2019). *Minds make societies. How cognition explains the world humans create*. Moscow: Alpina non-fiction. (In Russian).
- Brainard, J., Hunter, P. R. (2019). Misinformation making a disease outbreak worse: Outcomes compared for influenza, monkeypox, and norovirus. *Simulation*, 96(4), 365–374.
- Bursztyn, L., Rao, A., Roth, C., Yanagizawa-Drott, D. (2020). Misinformation during a pandemic. *University of Chicago, Becker Friedman Institute for Economics Working Paper No. 2020-44*. Retrieved from https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3580487
- Cinelli, M., Quattrocioni, W., Galeazzi, A., Valensise, C. M., Brugnoli, E., Schmidt, A. L., Zola, P., Zollo, F., Scala, A. (2020, March 10). *The COVID-19 social media infodemic*: preprint. Retrieved from <https://arxiv.org/abs/2003.05004>
- Devakumar, D., Shannon, G., Bhopal, S. S., Abubakar, I. (2020). Racism and discrimination in COVID-19 responses. *The Lancet*, 395(10231), 1194.
- Dunbar, R. (2004). Gossip in evolutionary perspective. *Review of General Psychology*, 8(2), 100–110.
- Dunbar, R. (2010). *How many friends does one person need?: Dunbar's number and other evolutionary quirks*. London: Harvard University Press.
- Ellis, B. (1983). De legendis urbis: Modern legends in Ancient Rome. *Journal of American Folklore*, 193(96), 200–208.
- Fine, G. A. (2017). Rumor, trust and civil society: Collective memory and cultures of judgment. *Diogenes*, 54(1), 5–18.
- Gavrilova, M. (2020). Vodka, baking soda and garlic: “Folk” remedies against fear. *Urban Folklore & Anthropology*, III(1–2), 224–261. (In Russian).
- Goldstein, D. E. (2004). *Once upon a virus: AIDS legends and vernacular risk perception*. Logan: Utah State University Press.
- Hou, Zh., Du, F., Jiang, H., Zhou, X., Lin, L. (in press). *Assessment of public attention, risk perception, emotional and behavioural responses to the COVID-9 outbreak: Social media surveillance in China*. Retrieved from <https://www.medrxiv.org/content/10.1101/2020.03.14.20035956v1>
- Ingemark, C. (2008). The octopus in the sewers: An ancient legend analogue. *Journal of Folklore Research*, 45(2), 145–170.
- Karpunina, A. (2018). Welcome to world of AIDS: needle-prick narratives from the 1980s to the present day. *Urban Folklore & Anthropology*, I(1), 284–297. (In Russian).
- Kitta, A. (2012). *Vaccinations and public concern in history: Legend, rumor, and risk perception*. New York: Routledge.
- Martel, C., Pennycook, G., Rand, D. G. (2020). *Reliance on emotion promotes belief in fake news*: preprint. Retrieved from <https://psyarxiv.com/a2ydw/>
- Noymer, A. (2001). The transmission and persistence of ‘urban legends’: Sociological application of age-structured epidemic models. *Journal of Mathematical Sociology*, 25(3), 299–323.
- Parsons, S., Simmons, W., Shinhosier, F., Kilburn, J. (1999). A test of the grapevine: An empirical examination of conspiracy theories among African Americans. *Sociological Spectrum*, 19(2), 201–222.

- Peigin, B. (2020). Panic narratives about the “dangerous migrants”: Their origins and existence during the COVID-19 epidemic in Russia. *Urban Folklore & Anthropology*, III(1–2), 262–281. (In Russian).
- Pennycook, G., McPhetres, J., Zhang, Y., Rand, D. G. (2020). Fighting COVID-19 misinformation on social media: Experimental evidence for a scalable accuracy nudge intervention. *Psychological Science*, 31(7), 770–780.
- Prooijen van, J-W., Douglas, K. M. (2017). Conspiracy theories as part of history: The role of societal crisis situations. *Memory studies*, 10(3), 323–333.
- Prooijen van, J-W., Douglas, K. M. (2018). Belief in conspiracy theories: Basic principles of an emerging research domain. *European Journal of Social Psychology*, 48(7), 897–908.
- Ren, Sh-Y., Gao, R-D., Chen, Ye-L. (2020). Fear can be more harmful than the severe acute respiratory syndrome coronavirus 2 in controlling the corona virus disease 2019 epidemic. *World J Clin Cases*, 8(4), 652–657.
- Shimizu, K. (2020). 2019-nCoV, fake news, and racism. *The Lancet*, 395(10225), 685–686.
- Silverman, C. (2020, March 12). That viral post with coronavirus tips has some really bad advice. Drinking water is good, but it won't kill the COVID-19 virus. *BuzzFeed News*. Retrieved from <https://www.buzzfeednews.com/article/craigsilverman/coronavirus-drink-water-advice-debunk>
- Soltero, G. (2016). Crime urban legends in Mexico: A case study of authorless narratives that contribute to implicit cultural policy. *International Journal of Cultural Policy*, 22(2), 181–199.
- Sullivan, D., Landau, M. J., Rothschild, Z. K. (2010). An existential function of enemyship: Evidence that people attribute influence to personal and political enemies to compensate for threats to control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 98(3), 434–449.
- Swami, V., Furnham, A., Smyth, N., Weis, L., Ley, A., Clow, A. (2016). Putting the stress on conspiracy theories: Examining associations between psychosocial stress, anxiety, and belief in conspiracy theories. *Personality and Individual Differences*, 2016(99), 72–76.
- Thomas, S. 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.
- Thurston, R. W. (1991). Social dimensions of Stalinist rule: Humor and terror in the USSR, 1935–1941. *Journal of Social History*, 24(3), 541–562.
- Vosoughi, S., Roy, D., Aral, S. (2018). The spread of true and false news online. *Science*, 359(6380), 1146–1151.
- White, A. I. R. (2020). Historical linkages: Epidemic threat, economic risk, and xenophobia. *The Lancet*, 395(10232), 1250–1251.
- WHO (2020, February 15). Munich security conference. *World Health Organization Website*. Retrieved from <https://www.who.int/ru/dg/speeches/detail/munich-security-conference> (In Russian).
- Wood, M. J., Douglas, K. M., Sutton, R. M. (2012). Dead and alive: Beliefs in contradictory conspiracy theories. *Social Psychological and Personality Science*, 3(6), 767–773.

ЛЕТУЧАЯ МЫШЬ КАК МИРОВОЕ ЗЛО: ФЕЙКОВЫЕ НОВОСТИ О ПРИЧИНЕ ПАНДЕМИИ И ИХ ИСТОЧНИКИ

АГЛАЯ БОРИСОВНА СТАРОСТИНА ^{[1], [2]}

✉ ABSTAROSTINA@GMAIL.COM
ORCID 0000-0002-2421-2484

^[1] ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН, МОСКВА, РОССИЯ

^[2] ВЬШШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ, МОСКВА, РОССИЯ

Для цитирования статьи:

Старостина, А. Б. (2020). Летучая мышь как мировое зло: фейковые новости о причине пандемии и их источники. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 203–213. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-203-213.

В статье представлено описание того, как эволюционировал в интернете слух о супе из летучей мыши. Отмечена связь актуальных фольклорных нарративов о летучей мыши со стереотипами культурного расизма вне Китая и с неприязнью к богатым потребителям мяса диких животных внутри Китая. Рассмотрены источники слуха о супе из летучей мыши, связь этого слуха с фейковыми новостями, а также особенности его распространения в Рунете. Всплеск интереса к слуху о супе из летучей мыши как источнике эпидемии пришелся на январь 2020 года. После серии опровержений слуха в мировых СМИ циркуляция его версий, имевших агрессивную окраску, несколько ослабла. Широкое распространение мотива «супа из летучей мыши» привело к тому, что его сокращенное упоминание может использоваться для нейтрально-иронического маркирования начала эпидемии. В Китае одним из результатов хождения слуха стало превращение летучей мыши в символ диких животных, находящихся под угрозой из-за их употребления в пищу. В Рунете мотив «супа из летучей мыши» наиболее активно эксплуатировался в шутках и анекдотах.

Ключевые слова: эпидемия коронавируса, суп из летучей мыши, интернет-мемы

THE BAT AS A UNIVERSAL EVIL. FAKE NEWS ON THE CAUSES OF THE PANDEMIC AND THEIR SOURCES

Aglaya B. Starostina ^{[1], [2]}

✉ ABSTAROSTINA@GMAIL.COM
ORCID 0000-0002-2421-2484

^[1] INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES RAS, MOSCOW, RUSSIA

^[2] HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

STAROSTINA, A. (2020). THE BAT AS A UNIVERSAL EVIL. FAKE NEWS ON THE CAUSES OF THE PANDEMIC AND THEIR SOURCES *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 203–213. (In Russian). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-203-213.

The article describes the evolution of the “bat soup” rumor on the Internet. It outlines the connection of current folklore narratives about “bat soup” with stereotypes of cultural racism outside of China and with hostility towards wealthy consumers of wildfowl and venison in mainland China. The article studies the sources of this rumor, its connection to fake news, and the characteristics of its spreading in Russian-speaking segment of the Internet. A surge of interest in the “bat soup” rumor occurred in January 2020. After a series of contradictions of the rumor in news media worldwide the circulation of its aggressive versions diminished somewhat. The wide distribution of the “bat soup” motif led to using of the concise version of it to mark, in a neutral/ironic way, the start of the pandemic. In China one of the consequences of the circulation of the rumor was that bats became a symbol of wild animals endangered due to consumption of them by humans. In Russian-speaking segment of the Internet the “bat soup” motif was mostly exploited in jokes and anecdotes.

Keywords: coronavirus epidemic, bat soup, Internet memes

В конце января в КНР, а затем и в других странах распространился слух о том, что начало эпидемии положил некий китаец или китайка, съев суп из летучей мыши. Рассказывали, что это известный китайский деликатес, который к тому же не подвергают достаточной кулинарной переработке. С самого начала была заметна опора слуха на визуальные (фото- и видео-) материалы. Глобальное шествие слуха началось с одновременной публикации несколькими англоязычными СМИ иллюстрированных статей об уханьском рынке, на котором торговали летучими мышами — любимым местным лакомством. Свои сведения корреспонденты черпали главным образом из частных блогов. После публикации серии опровержений тиражирование и пересказ соответствующих сообщений сошли на нет, но образ китайца, отравившегося супом из летучей мыши, уже вошел в поговорку и может остаться на десятилетия в качестве концентрата легенды, подобно троянскому коню или дьяку Крякутному.

1 января 2020 года на дезинфекцию был закрыт уханьский рынок Хуанань, на котором продавали морепродукты, рыбу, мясо, а также диких животных и насекомых. 30 декабря 2019 года центральное телевидение Китая со ссылкой на комитет здравоохранения города Ухань сообщало¹, что большая часть заболевших работали на рынке Хуанань. Официальной информации в это время было мало; писали даже, что нет данных о том, что вирус передается от человека к человеку. На этом фоне в сети появились предположения о том, что новая вирусная пневмония — тот же «тяжелый острый респираторный синдром», SARS (что подозревали и некоторые врачи в Ухани). О том, что SARS все эти годы сохранялся у летучих мышей, заговорили на фоне нехватки официальной информации после публикации² тайваньского издания «Ляньхэ бао» (United Daily News) от 31 декабря 2019 года: «SARS исчез 17 лет назад: эпидемиолог говорит о том, что он может вернуться».

15 января пользователь популярного видеохостинга Bilibili выложил переведенный на китайский язык ролик³ американской некоммерческой организации Global Health Media Project⁴, снятый в 2015 году, озаглавив его так:

¹ <http://m.news.cctv.com/2019/12/31/ARTI9NTBo0yJvQ7nFhLvjOyr191231.shtml>

² <https://health.udn.com/health/story/5999/4260613>. Об этой возможности в материале говорила известный тайваньский эпидемиолог Хэ Мэйсян.

³ <https://www.bilibili.com/video/av83498568/>

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=XCrOdc-JYs0>

«Дедушка захотел полакомиться, купил мяса летучей мыши, поел; у него начались понос и рвота; до самой смерти он так и не узнал, в чем дело». Он собрал более 33000 лайков и 2474 репоста (по состоянию на 30 июня 2020 года и не считая репостов на других ресурсах). В 2014 году, во время эпидемии Эболы, были публикации о том, что в Гвинее запретили суп и прочие блюда из летучих мышей (например, [Lallanilla 2014, March 3]); об этом писали и ресурсы на китайском языке⁵. В 2020 году зрители на Bilibili восприняли ролик однозначно: в комментариях стыдят уже китайских «гурманов», которые якобы ели мясо летучих мышей и тем самым способствовали возникновению эпидемии. «Атипичная пневмония тоже началась с того, что ели мясо диких животных, и в этот раз, кажется, та же проблема. — Да, совсем не понимаю, зачем некоторые едят такое, и себе неприятности, и всю страну подвели» (21 января); «Африканцы едят диких животных от бедности, тут ничего не поделаешь. Китайцы едят диких животных, чтобы похвалиться богатством, это исправить нетрудно. — Их не исправишь, и не поймешь никогда, как получается, что некоторые люди, если у них есть деньги, ради удовлетворения любопытства готовы идти на что угодно» (23 января).

Следует сказать, что летучие мыши не входят в число распространенных блюд китайской кухни, хотя иногда и сами они, и отходы их жизнедеятельности употребляются как ингредиенты лекарств в традиционной китайской медицине. Примерно с 20 января в китайском сегменте интернета можно было увидеть недоуменные обсуждения по поводу того, едят ли где-нибудь в стране летучих мышей⁶. Вскоре многие уже были убеждены в том, что жители провинции Хубэй и непосредственно города Ухань привыкли есть летучих мышей. Блогер — уроженец хубэйского Сяньяна 16 февраля опубликовал обращение к соотечественникам⁷, где, в частности, говорил, что устал отвечать на вопросы о «традиции есть летучих мышей и других диких животных».

Между тем предположение о том, что источником эпидемии стало какое-то дикое животное, проданное на рынке Хуанань, широко обсуждалось и продолжает обсуждаться и в Китае, и за рубежом, особенно среди зоозащитников и врачей, но не только. Утром 22 января китайский правозащитник Чэнь Цюши, который освещал течение эпидемии, опубликовал в своем блоге⁸ в твиттере видео из ресторана, где подавался суп из летучей мыши (на заднем плане звучали голоса людей, говорящих на кантонском), сопроводив его словами: «Не похоже ли это существо на Смерть, лежащую в вашей тарелке?» Он призвал китайцев отказаться от употребления в пищу диких животных, но не утверждал, что ролик был снят в Китае; скорее всего, видео Чэнь Цюши использовал только для того, чтобы привлечь внимание к проблеме, о которой писал⁹.

Популярности этих видеоматериалов способствовало помещение их подборки в серии публикаций британских СМИ, после которых «суп из летучей мыши» прославился по всему миру. Вечером 22 января в сообщении¹⁰

⁵ <https://kknews.cc/health/mq8e8k9.html>

⁶ <https://www.douban.com/group/topic/163583122/>

⁷ <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1658692394176303832>

⁸ <https://twitter.com/chenqiushi404/status/1219885244670607361>

⁹ В начале февраля Чэнь Цюши был задержан; первоначально сообщили, что это связано с карантинными мерами, но до сих пор (по состоянию на 30 июня) его местонахождение неизвестно: см. [Gilbert 2020, May 05] и твиттер Чэнь Цюши <https://twitter.com/chenqiushi404/>.

¹⁰ Оригинальный материал удален. Сохраненная ссылка: [Parker 2020, January 22].

о том, что носителями вируса могут быть летучие мыши, корреспондент Daily Star писала: «Появились видео и фотографии, на которых люди в Ухани едят суп из летучих мышей... Это необычный, но очень популярный китайский деликатес в провинции Ухань (sic)». Статью сопровождала фотография тарелки с супом из летучей мыши, а также короткий ролик (скриншот из твиттера Чэнь Цюши и видео оттуда же). Здесь же давалось описание двух других роликов, на которых жители Ухани предположительно ели летучих мышей.

23 января на ту же тему написала на своем сайте Daily Mail [Thomson 2020, January 23], поместив видеоролик с девушкой, как позже выяснилось [Observers 2020, February 3], предположительно студенткой Уханьского университета, пытающейся откусить кусок от крыла летучей мыши, а также ролик из твиттера Чэнь Цюши. Судя по всему, авторам упомянутой выше статьи в Daily Star тоже было знакомо видео со студенткой: они дают его краткое описание. 23 и 24 января последовали публикации в Sun (первая статья¹¹ была удалена, но на странице остались те же материалы, что и приведенные в Daily Mail; вторая статья, озаглавленная «Эксперты заявляют, что коронавирус мог передаться людям от супа из летучих мышей» [Mullin 2020, January 24], сопровождается комиксом, наглядно изображающим, как можно заразиться от супа — «летучие мыши считаются деликатесом в Китае, где из них готовят суп»). Авторы статьи о синофобическом поведении в веб-сообществах на фоне эпидемии коронавируса показали, что упоминания «летучей мыши» и китайцев в связке в твиттере и в политическом секторе веб-форума 4Chan «существенно возросли после недели, закончившейся 26 января 2020 года» [Schild et al. 2020: 14].

Ролики с туристами, пробуящими блюда из летучей мыши, можно было без труда найти в китайских соцсетях. Влогеры, посещавшие Индонезию и Палау, где блюда из летучих мышей — не редкость, знакомились с местной кухней и затем выкладывали записи на своих каналах. Как раз 22 января, насколько можно понять, под влиянием или поста Чэнь Цюши, или публикации в Daily Star кто-то из пользователей вспомнил, что в 2017–2018 году известный влогер — путешественница Ван Мэньюнь, ведущая интернет-канала «Записки о кругосветном путешествии мечты»¹² (более двух миллионов подписчиков), равняющаяся, по ее словам, на ведущего британской программы Ultimate Survival, не раз давала интервью, где рассказывала об экзотических блюдах, которые ей доводилось пробовать («за полгода познакомилась с кухней 16 государств, и ей понравился суп из летучей мыши»¹³). 22 января в сети появилась отредактированная версия¹⁴ помещенного на канале «Хуаньцю мэнью цзи» и загруженного 17 июня 2016 года видео, где Ван Мэньюнь и ее подруга во время путешествия по Палау едят суп из летучей мыши. На Ван Мэньюнь посыпались угрозы и обвинения в том, что она ест летучих мышей во время эпидемии. Ван Мэньюнь поздно вечером 22 января извинилась в собственном микроблоге «за свое невежество»: она писала, что не знала о возможности заражения и, к тому же, мышь, которую она съела, не была дикой. К 24 числу этого поста уже не было, но сообщения о нем перепечатывали и в материковом Китае, и в Гонконге [Zhou 2020, January 26].

¹¹ Correction: coronavirus <https://www.thesun.co.uk/news/10801901/china-coronavirus-outbreak-wuhan/>. The Sun, 23.01.2020, updated 05.02.2020.

¹² <https://v.qq.com/detail/g/gnwlkq79h2l5ccf.html>

¹³ https://v.youku.com/v_show/id_XMzI4MjgwNDA4NA==.html Сейчас этот ролик удален, хотя его название сохранилось.

¹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=poAs3mEfPok>

30 января на нидерландский портал Vkmag загрузили¹⁵ видео, где летучую мышь ел и нахваливал мужчина в очках. Когда этот ролик разошелся по китаеязычному сектору, по большей части его героя называли тайваньцем. В некоторых источниках даже приводили фотографию умирающего в больнице человека, утверждая, что это — мужчина с видеоролика, и он попал в больницу из-за того, что съел летучую мышь. 11 марта в тайваньской передаче CNS News последовало опровержение¹⁶, где говорилось, что видео снято не на Тайване, а в республике Палау, а человек на фотографии не имеет никакого отношения к человеку из видеоролика.

Быстро разошлись в англоязычном интернете видео с супом, с китайской студенткой, а также с Ван Мэньюнь и ее подружкой (иногда упоминалось о том, что они сняты непосредственно на рынке Хуанань; вскоре на Youtube появились и кадры с индонезийского рынка, где продавали летучих мышей, которые выдавали за съемки рынка Хуанань¹⁷ перед закрытием¹⁸). В Китае зарубежное признание также подогрело популярность слухов о супе с летучей мышью. По комментариям под видеороликами видно, что, если в Китае слухи о супе из летучей мыши были в первую очередь связаны с неприязнью к гурманам и «обжорам», тратящим деньги на деликатесы и подвергающим всех опасности, то за рубежом мем «суп из летучей мыши» пользователи в ряде случаев вспоминали для подкрепления собственной тревожности и недоверия по отношению к жителям Азии.

В Рунете сразу после британских публикаций от 22 января повсюду появились многочисленные пересказы, которые обросли деталями [Сальникова 2020, 23 января, Суп из летучих мышей. Выяснилось... 2020, 23 января, Волкова 2020, 23 января]. Так, в сообщении на сайте «Экономические новости» появились красочные подробности об особенностях подачи супа: «В некоторых китайских ресторанах шеф-повар лично приносит клетку с живыми летучими мышами, чтобы клиент выбрал себе экземпляр для приготовления, а затем подает тарелку с деликатесным супом. Главное в супе его основной ингредиент — летучая мышь, а рецепт незатейлив: в суп добавляют имбирь, лук, перец и специи» [Суп из летучих мышей: Китайские... 2020, 23 января]. Они, судя по всему, были полностью заимствованы из записи в блоге на платформе Livejournal от 3 февраля 2011 года, где речь идет о Камбодже¹⁹.

В заметке на украинском портале znaj.ua от 25 января [Царук 2020, 25 января] (она озаглавлена «Рискуя жизнью: китайская пара показательно съела летучую мышь, несмотря на коронавирус») были смонтированы вместе ролик со студенткой и с летучей мышью из твиттера Чэнь Цюши. 28 января в блоге из Livejournal, который цитировал репост из Daily Star²⁰, у несуществующего китайского блюда появилось и название: «суп Бат».

29 января в Удмуртии журналисты, ориентируясь на британские ресурсы и делая собственные предположения, писали: «...по последним данным, подозрение со змей все же официально перешло именно на летучих мышей, которых на Востоке также употребляют в пищу... Успокаивает то, что китайские виды рукокрылых не встречаются на территории России.

¹⁵ https://www.vkmag.com/magazine/chinees_legt_uit_hoe_jc_het_beste_een_vleermuis_kunt_eten

¹⁶ <https://news.cts.com.tw/cts/life/202003/202003111993369.html>

¹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=0V7fyjaFOwQ>

¹⁸ <https://apnews.com/afs:Content:8455103990>

¹⁹ <https://stomaster.livejournal.com/281048.html>

²⁰ <https://boristayskey.livejournal.com/226994.html>

Это значит, что наши местные виды не смогут от них заразиться. А даже если бы и могли, то для того, чтобы заболеть, человек должен съесть летучую мышь» [Ардашева, Красильников, Хафизова 2020, 29 января]. Последнее умозаключение несло в себе потенциальную опасность, создавая иллюзию о том, что достаточно не есть летучих мышей, чтобы сохранить здоровье.

Уже начиная с 27 января, в западной прессе последовали опровержения слуха о «супе из летучих мышей» [Palmer 2020, January 27]. 30 января BBC, разбирая многочисленные случаи дезинформации, сообщает о том, что на одном из видео — Ван Мэньюнь во время ее поездки в Палау²¹. На следующий день примерно то же повторяет Guardian [Taylor 2020, January 31]. Гораздо подробнее были разобраны разные фейковые видеоролики 3 февраля на французском сайте Observers (Les Observateurs), относящемся к телеканалу France 24 [Observers 2020, February 3]. Опровержения воспроизводились в русскоязычных СМИ и в Рунете (иногда с небрежностью к деталям — в публикации информационного портала Life.ru от 27 января говорится о том, что ролик с Ван Мэньюнь снят в Палау, но на приложенном видео — не она, а все та же безымянная студентка²²).

Среди реакций на запущенный 22–23 января слух о супе из летучей мыши была заметна группа, основанная на агрессии, адресатом которой могли быть китайцы, жители города Ухань, богачи, абстрактный «нулевой пациент». К ней относятся, например, комментарий под провокационным роликом на Youtube: «неужели они не могут есть нормальную еду?»²³; реплика американского сенатора: «культура, где люди едят летучих мышей, змей, собак и все в этом роде» [Shen-Berro 2020, March 19] и т. д. Подборка подобных комментариев приведена в заметке на международной медиа-платформе Mashable [Yeo 2020, January 31]. Они не обошли и Рунет: «стремные пищевые пристрастия китайцев вкупе с их нескончаемыми путешествиями по всему миру могут обернуться самыми страшными последствиями для всего человечества»²⁴. В Китае же эта агрессия была тесно связана с неприязнью к богатым «обжорам», «гурманам»: «Все отлично помнят, скольких людей погубил еще вирус SARS в 2003 году из-за того, что несколько алчных гуандунцев ели цивет. И сейчас, в 2020 году с новым коронавирусом все точно так же: из-за нескольких уханьцев, любящих есть летучих мышей и другую дикую живность, миллиард четырехста миллионов китайцев снова оказался перед угрозой эпидемии. Новые смерти каждый день, каждая отчаявшаяся семья — это ваш грех, обжоры!» (пост в социальной сети Вэйбо/WeChat)²⁵. Опровержения на официальном и частном уровне сыграли свою роль в уменьшении числа подобных постов по мере ослабления веры во вредоносный суп из летучей мыши.

Вскоре после объявления ВОЗ пандемии воспроизведение слуха в Рунете интенсифицировалось, причем «агрессивная» группа была представлена скорее слабо. Возросшая тревожность привела к появлению разнообразных, но чаще не агрессивных юмористических материалов. Популярность супа из летучей мыши как темы для шуток объясняется, скорее всего,

²¹ <https://www.bbc.com/news/blogs-trending-51271037>

²² <https://life.ru/p/1303947>, <https://www.blick.ch/news/ausland/fledermaus-suppe-in-china-ist-das-der-ausloeser-fuer-das-coronavirus-id15723413.html>

²³ https://www.youtube.com/watch?v=1_yRuOho-PY

²⁴ Телеграм-канал Медиатехнолог <https://telegram.me/s/mediatech?before=8781> от 24.01.2020.

²⁵ <https://www.weibo.com/tarticle/p/show?id=2309404465844448002213>, 28.01.2020. Подборка похожих комментариев из Вэйбо: [Андреянова 2020, 30 января].

во-первых, связанным с ним богатым визуальным рядом, а во-вторых, тем, что в действительности летучие мыши особенных опасений у пользователей Рунета не вызывают, во всяком случае — после серии перепечатанных в русскоязычном пространстве опровержений со стороны западных СМИ. Так, в популярной серии «ожидание vs реальность» появился «мем про китайцев и коронавирус»: съев суп, герой не превращается в Бэтмена, но оказывается в больничном коридоре на носилках²⁶.

24–25 марта в связи с закрытием фитнес-клубов и парикмахерских в Петербурге возникла песенка²⁷ («Заразная! Вонючая!! Больная мышь летучая!!!»), через несколько дней были зафиксированы частушки («Ели тофу мужики, мышью заедали, то, что вымрет полстраны, они не подозревали» и пр.²⁸; «За китайские юани побывал чувак в Ухане. Кушал змей и суп с котом, громко кашлял он потом»²⁹). В апреле появилось присловье «Не было заботы — купила баба летучую мышь (на уханьском рынке)»³⁰ и сразу несколько анекдотов (один из наиболее популярных: «Декабрь 2019 года, Ухань. Повар — своему помощнику: — Ты зачем вынул летучую мышь из печи на минуту раньше? — Ой, можно подумать, от этого мировая катастрофа случится!»³¹). В середине–конце апреля по интернету разошелся текст, перефразирующий отрывок из первой главы «Мастера и Маргариты» (бытовал также в сокращенном виде мема на материале двух кадров из телесериала «Мастер и Маргарита» Владимира Бортко):

«- Первого мая 2020 года я, как обычно, собираюсь поехать с друзьями на шашлыки.

- Нет, этого никак быть не может, — твердо возразил иностранец.

- Это почему?

- Потому, — ответил иностранец и прищуренными глазами поглядел в небо, где, предчувствуя вечернюю прохладу, бесшумно чертили черные птицы, — что Ли Сяоминь уже заказал суп из летучей мыши, и не только заказал, но даже и съел»³².

В основе шуток, как правило, лежит фаталистическое восприятие «нулевого события» — предполагаемого употребления в пищу летучей мыши — как очередной флуктуации мироздания. В этом смысле характерна реплика пользователя сервиса «Ответы Mail.ru»: «Покою меня лишил тот чувак, который съел суп из летучей мыши. Столько проблем для меня наделал, однако! В моей ситуации остается только ждать и надеяться. Против сильных мира сего не поперешь»³³.

Еще одно заметное явление — упоминание о слухе как маркировка начала эпидемии (ср. «Большие события начинаются с малого. В декабре некий китаец съел летучую мышь — и началась пандемия»³⁴; «Wi-Fi в общественных местах тормозит. Как решить проблему? Первый вариант — съесть

²⁶ <https://mempro.ru/photos/mem-pro-kitaicev-i-koronavirus.html>

²⁷ Музыкальная пауза [https://pikabu.ru/story/muzyikalnaya_pauza_7315079], также Песня из комментариев на Пикабу [https://pikabu.ru/story/pesnya_iz_kommentarijev_na_pikabu_7318465].

²⁸ https://m.vk.com/wall-29534144_13188729

²⁹ https://vk.com/wall-125004421_3099851

³⁰ <https://www.glavbukh.ru/forum/showthread.php/101749-Бухгалтерский-юмор-№-2/page179>

³¹ <https://www.anekdot.ru/id/1099909/>

³² См., например, [<http://volgafishing.ru/forum/topic/5280-всячинка/?page=355>], также [<https://www.picburn.net/p/2337398595530953228>]

³³ <https://otvet.mail.ru/question/220575696>

³⁴ <https://yanatoom.ee/ru/брюссельский-дневник-с-яной-тоом-пр-2/>

летучую мышь, заразить весь мир какой-то хренью и готово!»³⁵). В таких случаях упоминание о том, кто съел мышь, часто опущено. Летучая мышь превращается в самостоятельный знаковый элемент («чих летучей мыши гулко разнесся по планете»³⁶).

Иногда конструируют символичность «прасобытия». Томский митрополит сравнивает первую жертву эпидемии с Адамом: «Говорят, что эпидемия началась с того, что какой-то китаец съел летучую мышь, которая была заражена. И от этого началась эпидемия. Так вот, есть библейская аналогия: наш древний-древний праотец Адам вкусил запретный плод и, как коронавирус обрушил всю экономику, так и все мироздание обрушилось, когда человек переступил через заповеди божьи» [Томский митрополит 2020, 20 марта]. В Китае символичность видели в том, что мышь — зодиакальное животное — мстит за убитых и съеденных мышей летучих. Так, 10 февраля на платформе Синьлан блогер писал: «Надо знать, что летучие мыши очень похожи на мышей. В детстве я слышал от стариков, что крыса, если поест соли, превратится в летучую мышь... Год мыши под такими циклическими знаками бывает раз в шестьдесят лет. Мышь — главное из зодиакальных животных, но мы обидели летучих мышей, которые так на нее похожи. Не возмездие ли это за человеческую ненасытность?»³⁷ Это волна слухов отозвалась (хотя довольно слабо) и в Рунете, возможно, возникнув независимо³⁸.

В результате в Китае парадоксальным образом летучая мышь стала одним из символов съедобных «диких животных». Еще несколько месяцев назад большинство пользователей китайского интернета недоумевали, как вообще возможно есть летучих мышей. А теперь на сайте библиотеки района Цзэнчэн города Гуанчжоу, например, на плакате для заведений общественного питания, призывающем отказаться от мяса диких животных, помещена зачеркнутая летучая мышь³⁹. В начале июля 2020 года китайский материковый поисковик Байду (<http://baidu.com>) при запросе «есть летучую мышь», «суп из летучей мышши» или даже просто «летучая мышь» выдает предупреждение: «Откажитесь от употребления в пищу диких животных, позаботьтесь о здоровье и безопасности ваших родных».

Всплеск интереса к слуху о супе из летучей мышши как источнике эпидемии совпал с серией публикаций в 20-х числах января в британской печати, основанных на фото- и видеоматериалах китаеязычных видеоблогеров. Впечатляющий визуальный ряд, сопровождавший эти статьи, привел к быстрому распространению слуха, а доступность схожих материалов — к появлению его многочисленных вариаций. В Рунете мотив «супа из летучей мышши» наиболее активно эксплуатировался в шутках и анекдотах. После серии опровержений слуха в мировых СМИ циркуляция его версий, имевших агрессивную окраску, несколько ослабла. Широкое распространение мотива «супа из летучей мышши» привело к тому, что его сокращенное упоминание может использоваться для нейтрально-иронического маркирования начала эпидемии. В Китае одним из результатов хождения слуха стало превращение летучей мышши в символ диких животных, находящихся под угрозой из-за их употребления в пищу.

³⁵ <https://saintbasil.ru/news-368937-cto-takoe-wifi-6-i-zachem-on-nugen-razbor-tehnologii.html>

³⁶ <https://humor.rin.ru/cgi-bin/show.pl?razdel=0&anekdot=112358>

³⁷ https://k.sina.cn/article_7277815124_1b1caa55400100qykt.html?from=science

³⁸ Ср. комментарий в твиттере: «А все из-за того, что кто-то додумался съесть летучую мышь в ГОД КРЫСЫ!» [<https://twitter.com/faradenza/status/1239456695123935232>]

³⁹ <http://gzzclub.org/upload/image/20200529/1590735429042065096.jpg>

Литература

- Андреянова, П. (2020, 30 января). «Летучая мышь» и «счастье»: китайские интернет-пользователи обсуждают употребление в пищу мяса диких животных. *ЭКД (Это Китай, детка!)*. Режим доступа: <http://ekd.me/2020/01/letuchaya-mysh-i-schaste-kitajskie-internet-polzovateli-obsuzhdayut-upotreblenie-v-pishhu-myasa-dikix-zhivotnykh/>
- Ардашева, Е., Красильников, М., Хафизова, М. (2020, 29 января). Новая инфекция из Китая может проникнуть в Удмуртию? *Izhlife*. Режим доступа: <https://izhlife.ru/coronavirus/92311-novaya-infekciya-iz-kitaya-mozhet-proniknut-v-udmurtiyu.html>
- Волкова, О. (2020, 23 января). Причиной коронавируса может быть китайский суп из летучих мышей. *Экспресс-газета*. Режим доступа: <https://www.eg.ru/society/835364-prichinoy-koronavirusa-mojet-byt-kitayskiy-sup-iz-letuchih-myshey-084465/>
- Сальникова, Ю. (2020, 23 января). Китайский коронавирус мог распространиться через суп с летучими мышами. *Комсомольская правда*. Режим доступа: <https://www.kp.ru/online/news/3742537/>
- Суп из летучих мышей: Китайские ученые обвинили летучих мышей в смертельном коронавирусе. (2020, 23 января). *Экономические новости. Новости мира*. Режим доступа: https://enovosty.com/news_abroad/full/2301-sup-iz-letuchix-myshey-kitajskie-uchenye-obvinili-letuchix-myshey-v-smertelnom-koronaviruse
- Суп из летучих мышей. (2020, 23 января). Выяснилось, как новый коронавирус передался от животных к людям. *Фокус*. Режим доступа: https://focus.ua/world/448760-sup-iz-letuchikh-myshei-vyiasnilos-kak-novyi-koronavirus-peredalsia-ot-zhivotnykh_k_liudiam
- Томский митрополит нашел библейскую аналогию пандемии коронавируса (2020, 20 марта). *Коммерсант*. Режим доступа: <https://www.kommersant.ru/doc/4293738>
- Царук, Н. (2020, 25 января). Рискую жизнью: китайская пара показательно съела летучую мышь, несмотря на коронавирус. *Знай.ua*. Режим доступа: <https://znaj.ua/ru/world/291102-rizikuyuchi-zhittyam-kitayska-para-pokazovo-z-jila-kazhana-nezvazhayuchi-na-koronavirus>
- Gilbert, D. A. (2020, March 6). Chinese citizen journalist disappeared 3 months ago. *Vice News*. Retrieved from https://www.vice.com/en_us/article/wxqexq/a-chinese-citizen-journalist-disappeared-three-months-ago-his-parents-still-dont-know-if-hes-alive-and-are-afraid-to-speak-out
- Lallanilla, M. (2014, March 3). Bat soup blamed as deadly Ebola virus spreads. *Livescience.com*. Retrieved from <https://www.cbsnews.com/news/bat-soup-blamed-as-deadly-ebola-virus-spreads/>
- Mullin, G. (2020, January 24). Coronavirus outbreak could be linked to bat soup say scientists. *The Sun*. Retrieved from <https://www.thesun.co.uk/news/10812276/coronavirus-china-virus-bat-soup/>
- Observers (2020, February 3). Is bat soup a delicacy in China? We debunk a rumour on the origin of the coronavirus. *The France 24 Observers*. Retrieved from <https://observers.france24.com/en/20200203-china-coronavirus-bat-soup-debunk-videos-viral-palau-indonesia>
- Palmer, J. (2020, January 27). Don't blame bat soup for the coronavirus. *Foreign Policy*. Retrieved from <https://foreignpolicy.com/2020/01/27/coronavirus-covid19-dont-blame-bat-soup-for-the-virus/>
- Parker, E. (2020, January 22). Coronavirus blamed on bat soup as pics emerge of people eating the Chinese delicacy. *Daily Star*. Retrieved from <https://web.archive.org/web/20200123013247/https://www.dailystar.co.uk/news/world-news/scientists-blame-coronavirus-bats-pics-21337997/>
- Schild, L., Ling, C., Blackburn, J., Stringhini, G., Zhang, Y., Zannettou, S. (2020). "Go eat a bat, chang!": An early look on the emergence of sinophobic behavior on web communities in the face of covid-19. *arXiv preprint arXiv:2004.04046*.
- Shen-Berro, J. (2020, March 19). Sen. Cornyn: China to blame for coronavirus, because "people eat bats". *NBCNews.com*. Retrieved from www.nbcnews.com/news/asian-america/sen-cornyn-china-blame--because-people-eat-bats-n1163431coronavirus

- Taylor, J. (2020, January 31). Bat soup, dodgy cures and 'diseasology': The spread of coronavirus misinformation. *Guardian*. Retrieved from <https://www.theguardian.com/world/2020/jan/31/bat-soup-dodgy-cures-and-diseasology-the-spread-of-coronavirus-bunkum>.
- Thomson, B. (2020, January 23). Revolting footage shows Chinese woman eating a whole bat at a fancy restaurant as scientists link the deadly coronavirus to the flying mammals. *Daily Mail Online*. Retrieved from <https://www.dailymail.co.uk/news/article-7920573/Revolting-footage-shows-Chinese-woman-eating-bat-scientists-link-coronavirus-animal.html>
- Yeo, A. (2020, January 31). Coronavirus panic is not an excuse to spread racist memes. *Mashable, Science*. Retrieved from <https://mashable.com/article/coronavirus-chinese-eat-bat-asian-racism/>
- Zhou, L. (2020, January 26). "Sorry about the tasty bat": Chinese online host apologizes for travel show dining advice as Wuhan virus spreads. *South China Morning Post*. Retrieved from <https://www.scmp.com/news/china/society/article/3047683/sorry-about-tasty-bat-chinese-online-host-apologises-travel-show>

References

- Andreyanova, P. (2020, January 30). "Bat" and "luck": Chinese web users talk wild meat consumption. *EKD*. Retrieved from <http://ekd.me/2020/01/letuchaya-mysh-i-schastekitajskie-internet-polzovateli-obsuzhdayut-upotreblenie-v-pishhu-myasa-dikix-zhivotnyx/> (In Russian).
- Ardasheva, E., Krasilnikov, M., Khafizova, M. (2020, January 29). Can it be that the new Chinese infection might make its way into Udmurtia? *Izhlife*. Retrieved from <https://izhlife.ru/coronavirus/92311-novaya-infekciya-iz-kitaya-mozhet-proniknut-v-udmurtyu.html> (In Russian).
- Bat soup: Chinese scientists blame bats for the lethal coronavirus. (2020, January 23). *Ekonomicheskie novosti. Novosti mira*. Retrieved from https://enovosty.com/news_abroad/full/2301-sup-iz-letuchix-myshej-kitajskie-uchenye-obvinili-letuchix-myshej-v-smertelnom-koronaviruse (In Russian).
- Bat soup. (2020, January 23). It is now known how the new coronavirus was transferred from animals to humans. *Fokus*. Retrieved from https://focus.ua/world/448760-sup_iz_letuchikh_myshei_vyiasnilos_kak_novyi_koronavirus_peredalsia_ot_zhivotnykh_k_ljudiam (In Russian).
- Gilbert, D. A. (2020, March 6). Chinese citizen journalist disappeared 3 months ago. *Vice News*. Retrieved from https://www.vice.com/en_us/article/wxqexq/a-chinese-citizen-journalist-disappeared-three-months-ago-his-parents-still-dont-know-if-hes-alive-and-are-afraid-to-speak-out
- Lallanilla, M. (2014, March 3). Bat soup blamed as deadly Ebola virus spreads. *Livescience.com*. Retrieved from <https://www.cbsnews.com/news/bat-soup-blamed-as-deadly-ebola-virus-spreads/>
- Mullin, G. (2020, January 24). Coronavirus outbreak could be linked to bat soup say scientists. *The Sun*. Retrieved from <https://www.thesun.co.uk/news/10812276/coronavirus-china-virus-bat-soup/>
- Observers (2020, February 3). Is bat soup a delicacy in China? We debunk a rumour on the origin of the coronavirus. *The France 24 Observers*. Retrieved from <https://observers.france24.com/en/20200203-china-coronavirus-bat-soup-debunk-videos-viral-palau-indonesia>
- Palmer, J. (2020, January 27). Don't blame bat soup for the coronavirus. *Foreign Policy*. Retrieved from <https://foreignpolicy.com/2020/01/27/coronavirus-covid19-dont-blame-bat-soup-for-the-virus/>
- Parker, E. (2020, January 22). Coronavirus blamed on bat soup as pics emerge of people eating the Chinese delicacy. *Daily Star*. Retrieved from <https://web.archive.org/web/20200123013247/https://www.dailystar.co.uk/news/world-news/scientists-blame-coronavirus-bats-pics-21337997/>.
- Sal'nikova, Yu. (2020, January 23). Chinese coronavirus could spread via bat soup. *Komsonol'skaya pravda*. Retrieved from <https://www.kp.ru/online/news/3742537/> (In Russian).

- Schild, L., Ling, C., Blackburn, J., Stringhini, G., Zhang, Y., Zannettou, S. (2020). "Go eat a bat, chang!": An early look on the emergence of sinophobic behavior on web communities in the face of covid-19. *arXiv preprint arXiv:2004.04046*.
- Shen-Berro, J. (2020, March 19). Sen. Cornyn: China to blame for coronavirus, because "people eat bats". *NBCNews.com*. Retrieved from www.nbcnews.com/news/asian-america/sen-cornyn-china-blame--because-people-eat-bats-n1163431coronavirus
- Taylor, J. (2020, January 31). Bat soup, dodgy cures and "diseasology": The spread of coronavirus misinformation. *Guardian*. Retrieved from <https://www.theguardian.com/world/2020/jan/31/bat-soup-dodgy-cures-and-diseasology-the-spread-of-coronavirus-bunkum>
- Thomson, B. (2020, January 23). Revolting footage shows Chinese woman eating a whole bat at a fancy restaurant as scientists link the deadly coronavirus to the flying mammals. *Daily Mail Online*. Retrieved from <https://www.dailymail.co.uk/news/article-7920573/Revolting-footage-shows-Chinese-woman-eating-bat-scientists-link-coronavirus-animal.html>
- Tomsk metropolitan archbishop discovers a Biblical parallel to the coronavirus pandemic (2020, March 20). *Kommersant*. Retrieved from <https://www.kommersant.ru/doc/4293738> (In Russian).
- Tsaruk, N. (2020, January 25). Risking their life: Chinese couple makes a show of eating a bat despite the coronavirus. *Znaj.ua*. Retrieved from <https://znaj.ua/ru/world/291102-rizikuyuchi-zhittyam-kitayska-para-pokazovo-z-jila-kazhana-nezvazhayuchi-na-koronavirus> (In Russian).
- Volkova, O. (2020, January 23). Chinese bat soup might be the cause of the coronavirus. *Ekspress-gazeta*. Retrieved from <https://www.eg.ru/society/835364-prichinoy-koronavirusa-mojet-byt-kitayskiy-sup-iz-letuchih-myshey-084465/> (In Russian).
- Yeo, A. (2020, January 31). Coronavirus panic is not an excuse to spread racist memes. *Mashable, Science*. Retrieved from <https://mashable.com/article/coronavirus-chinese-eat-bat-asian-racism/>
- Zhou, L. (2020, January 26). "Sorry about the tasty bat": Chinese online host apologizes for travel show dining advice as Wuhan virus spreads. *South China Morning Post*. Retrieved from <https://www.scmp.com/news/china/society/article/3047683/sorry-about-tasty-bat-chinese-online-host-apologises-travel-show>

БОЙТЕСЬ БАНАНОВ, БОЛЕЗНЬ ПРИНОСЯЩИХ: ЛЕГЕНДЫ О ЗАРАЖЕННЫХ ФРУКТАХ

СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ БЕЛЯНИН ^[1]

✉ ROBISPRE10@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0002-0874-8393

^[1] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ, МОСКВА, РОССИЯ

Для цитирования статьи:

Белянин, С. В. (2020). Бойтесь бананов, болезнь приносящих: легенды о зараженных фруктах. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 214–223. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-214-223.

В январе — марте 2020 года пользователи социальных сетей предупреждали друг друга о бананах, которые якобы заражены коронавирусом. Сюжет о «заразных» бананах не уникален. Он является по-настоящему международным и актуализируется каждый раз, когда происходит крупная эпидемия.

В статье рассмотрена история легенды о зараженных овощах и фруктах, описаны варианты сюжета, показана связь между ним и ксенофобией. Отдельное внимание уделяется тому, какие элементы сохраняются при миграции сюжета в другие жанры. Легенда об опасных фруктах содержит в себе два основных мотива: 1. фрукты заражены в результате контакта с источником инфекции (этническим другим). Этот мотив сопровождает тексты об эпидемии, возникшей далеко от распространителя текста, например, о вспышке Эболы в Западной Африке или коронавируса в Китае. 2. Заражение фруктов — акт злонамеренного вредительства. Этот мотив сопровождает болезни, которые происходят на родине распространителей текстов, например, ВИЧ или гриппа. Легенда о зараженных фруктах позволяют дистанцироваться от опасности и выработать удобные для группы способы защиты.

Материалами статьи стали городские легенды о фруктах, зараженных опасной болезнью, опубликованные в социальных сетях и мессенджерах Twitter, Facebook, «ВКонтакте», WhatsApp, а также в СМИ на русском, английском, французском и китайском языках.

Ключевые слова: потребительские слухи, коронавирус, городская легенда, юмор, фольклорная реакция

Работа выполнена в рамках НИР ЛТФ ШАГИ ИОН РАНХиГС «Фольклорные идеологии и поведенческие стратегии в современном городе».

Выражаю искреннюю благодарность Лете Югай, Дарье Радченко, Ольге Христофоровой и Ирине Козловой за помощь в работе над статьей.

BEWARE OF BANANAS BEARING DISEASE: LEGENDS ABOUT INFECTED FRUITS

Sergey V. Belyanin ^[1]

✉ ROBISPRE10@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0002-0874-8393

^[1] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

BELYANIN, S. (2020). BEWARE OF BANANAS BEARING DISEASE: LEGENDS ABOUT INFECTED FRUITS. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 214–223. (In Russian). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-214-223.

In January – March 2020 social networks users were warning each other of bananas rumored to be contaminated with coronavirus. The motif of the “contaminated” bananas is in no way unique. This motif, truly international, is actualized whenever a massive epidemic breaks out.

The paper dwells upon the history of the legend of contaminated fruits and vegetables, describes the variants of this plot and demonstrates the connection between such stories and xenophobia. Special attention is paid to the issue of which elements are preserved when this plot migrates to other genres. The legend about the dangerous fruits consists of two main motifs: 1. The fruits are contaminated because of having been in contact with the source of infection (the ethnic other). This motif is typical for the texts that tell of an epidemic that had started far away from the transmitter of the text, e.g., the outbreak of Ebola virus disease in West Africa or COVID-19 in China. 2. Contamination of the fruits is an act of malevolent sabotage. This motif accompanies the illnesses that are spreading in the homeland of the transmitters of the texts, e.g., AIDS or flu. The legend of the contaminated fruits allows to distance oneself from danger and flesh out some methods of protection that would be suitable for the group.

The paper is based on urban legends about fruits contaminated with a dangerous infection that were published on social networks and messengers such as Twitter, Facebook, VKontakte and WhatsApp, as well as in mass media in Russian, English, French and Chinese.

Keywords: mercantile rumors, coronavirus, urban legend, humor, folklore reaction

Филиал Чуньмин Больницы Синьхуа: вчера в 02:13 погибли 23 женщин и мужчин, которые были заражены вирусом n7n9. Самому старшему было 35 лет, самому младшему год, врачи имевшие с ними контакт прошли карантин, по новостям главного канала сообщили временно не употреблять бананы, особенно привезенные с юга. Как только получите это сообщение сразу отправьте, людям за которых переживаете, еще лучше отправьте в групповые чаты. Для вашего же здоровья, пожалуйста пересылайте. Все это способствует вред организму, уменьшите потребление бананов берегите себя.¹

Такое сообщение можно было получить в мессенджере или социальной сети в январе и феврале 2020 года. Причиной для беспокойства пользователей стала вспышка пневмонии, вызванной новой формой коронавируса. Первые случаи болезни зафиксировали в китайском городе Ухань в декабре 2019 года. Скоро стало понятно, что вирус может стать причиной смертельной болезни.

Если в январе и феврале риск заболевания был ничтожно мал — в России

¹ https://twitter.com/kami__twit/status/1220715728627781635

вирус выявили только у нескольких китайских туристов,² то в марте болезнь стала реальной угрозой для россиян. 25 марта Владимир Путин ввел режим нерабочих дней³, сначала на неделю, а потом и на месяц. В общей сложности «выходные» продлились семь недель, на момент написания статьи (май 2020) во многих российских городах по-прежнему сохранялись ограничения.

По мере распространения болезни менялась и общественная риторика: в начале вспышки о коронавирусе говорили как о «китайской» проблеме, но в дальнейшем опасения касались последствий эпидемии для россиян. В СМИ и блогах обсуждали особую восприимчивость китайцев к болезни⁴, причины появления заразы и способы передачи вируса. Пользователи активно распространяли паническое сообщение о «коронавирусных» бананах, вариант которой я процитировал выше. Отказ от фруктов был одним из народных способов профилактики болезни.

Сюжет о «заразных» бананах не уникален. Он является по-настоящему международным и актуализируется каждый раз, когда происходит крупная эпидемия. Так, фрукты назначались виновниками эпидемии ВИЧ в 1990–2000-е годы, Эболы в 2014 году, сезонного гриппа в 2016–2017 году и коронавируса в середине зимы 2020 года.

В статье я постараюсь проследить историю легенды о зараженных овощах и фруктах, описать варианты сюжета, показать связь между ним и ксенофобией, а также показать, какие элементы сохраняются при миграции сюжета в другие жанры.

Материалами статьи стали городские легенды о фруктах, зараженных опасной болезнью, опубликованные в социальных сетях и мессенджерах Twitter, Facebook, «ВКонтакте», WhatsApp, а также в СМИ на русском, английском, французском и китайском языках⁵.

Чужая еда: между заразой и ксенофобией

В январе и феврале, когда основной очаг болезни оставался в Китае, пользователи социальных сетей во всем мире распространяли антикитайские слухи. Жителей Китая маркировали как «грязных» и обвиняли в биотерроризме⁶. В январе 2020 года в японских социальных сетях запустили флешмоб с хештегом #ChineseDon'tComeToJapan: с помощью этого хештега пользователи предупреждали друг друга о визите «грязных» и «заразных» гостей [Shimizu 2020: 685].

В российских социальных сетях циркулировал свой набор антикитайских слухов и предубеждений. Эти слухи содержали в себе несколько мотивов. С одной стороны, они «говорили» о страхе перед «больными» китайцами, например, пользователи социальных сетей обсуждали облавы на китайцев

² <https://rg.ru/2020/03/03/koronavirus-hronika-rasprostraneniia.html>

³ <http://kremlin.ru/events/president/news/63065>; <https://ria.ru/20200402/1569501034.html>

⁴ Например, главный редактор RT Маргарита Симоньян утверждала, что среди заболевших коронавирусом «не этнические китайцы» [https://twitter.com/M_Simonyan/status/1223218952861618177].

⁵ Выражаю искреннюю благодарность за варианты городской легенды на иностранных языках Аглае Старостинной и Анне Кирзюк.

⁶ Дополнительным подтверждением «грязной» природы китайцев стало обсуждение блюд из летучих мышей, якобы послуживших источником появления новой болезни. Пользователи Twitter писали о китайцах как о людях, которые «вообще не выбирают, что жрать». Обсуждение пищевых привычек китайцев стало пуантом цикла этнических шуток. См. подробнее [Старостина 2020].

в Москве⁷. С другой, звучали обвинения в заражении вещей и продуктов: пользователи советовали друг другу отказаться от покупок на популярном китайском сайте AliExpress.

Будьте бдительны, пока воздержитесь от шоппинга на АлиЭкспресс и прочих сайтах Китая. Есть риск проникновения #коронавируса в Россию через посылки. Читала сама лично. Будьте осторожны!!!⁸

Другим источником заразы объявили «китайские» бананы. В социальных сетях обсуждали возможность заразиться болезнью через фрукты и предлагали воздержаться от покупки. Городская легенда стала причиной потребительской паники — отказа покупать любые фрукты⁹.

Слухи о «коронавирусных» бананах — это вариант широко известных потребительских легенд (food contamination stories) о «грязных» и опасных ингредиентах, содержащихся в продуктах питания. Легенды о зараженной пище можно услышать во всем мире. Они появляются и распространяются везде, где люди утратили контроль за приготовлением собственной пищи. Как правило, вина за случайное или намеренное заражение еды возлагается на социальных субъектов двух типов: 1. крупные корпорации, например, легенды о разложившейся крысе в банке с Coca-Cola или котлетах из червей в McDonalds [Fine 1979: 78]; 2. мигрантов и этнических чужаков — легенды о блюдах из домашних животных в китайском ресторане, рабочих добавляющих телесные выделения в пищу [Fine, Turner 2001: 200]. Второй вариант легенды, как правило, содержит прямые и косвенные обвинения этнических чужаков в нарушении гигиены, невежестве или злонамеренности¹⁰. Такие обвинения позволяют дистанцироваться от чужаков, которым незнакомы пищевые и моральные запреты, а их тело — «идеальный инкубатор» для патогенов.

«Свои» же могут заразиться, только вступив в контакт с вещами, соприкасающимися с «заразным другим». Часто индексом «другого» становятся предметы, с одной стороны, отсылающие нас к этническому или социальному чужаку, с другой — широко распространенные в нашей повседневности, например, экзотические фрукты.

Бананы и апельсины — в сознании людей — оказываются заражены, поскольку воспринимаются связанными с «родиной болезни». Природу этой связи можно объяснить принципом контагиозной магии, описанной британским антропологом Дж. Дж. Фрэзером. Он сформулировал два закона, лежащие в основе магических действий: 1. закон подобия, или имитации; 2. закон соприкосновения, или заражения. Согласно последнему закону, вещи, находившиеся в соприкосновении, воспринимаются как продолжающие влиять друг на друга [Фрэзер 1980: 11].

Эти законы работают не только на далеких островах, но и в нашей повседневности. Социальные психологи Андреа Моралес и Гавен Фитцсаймонс обнаружили склонность людей отказываться от покупки продукта, если он контактировал с продуктом, который воспринимается как отвратительный. Например, покупатели откажутся от шоколада, стоящего на одной полке с кошачьим наполнителем. Для «заражения» не нужен реальный

⁷ https://www.newsru.com/russia/20feb2020/moscow_china.html

⁸ <https://twitter.com/PinkPanther767/status/1220228645861699585>

⁹ <https://www.bfm.ru/news/435582>

¹⁰ Часто такие тесты содержат в себе оба этих мотива. Так, эстонская городская легенда об ополаскивании просроченных салатов сочетает в себе страх перед безличной сетью супермаркетов и недоверие к русским, характерное для Эстонии [Kalmre 2016].

контакт; бывает достаточно представления о возможности контакта между продуктами [Morales, Fitzsimons 2007: 273].

Похожий принцип лежит в основе городских легенд о «зараженных» смертельной болезнью фруктах. Фрукты являются своеобразным индексом «чужого». Они находились в непосредственном контакте с «грязным» или «зараженным» другим — именно этот контакт и «заражает» фрукты. Как правило, контакт мнимый, поскольку бананы в Россию и другие страны не поставляют из Африки или из Китая, а Эбола, ВИЧ, грипп или коронавирус не способны передаваться через фрукты¹¹. Возбудитель болезни не может долго существовать в окружающей среде и не способен пережить дорогу от плантации до полки магазина¹².

ЭБОЛА, «НЕГРЫ» И «ОПАСНЫЕ БАНАНЫ»

В 2014 году в Западной Африке случилась масштабная эпидемия лихорадки Эбола, болезнь унесла жизни более восьми тысяч человек в Гвинее, Либерии, Сьерра-Леоне. Вспышка смертельного заболевания стала поводом для тревоги, вызвав эпидемию ксенофобии. Так, пользователи социальных сетей реагировали на свои встречи с «неграми» в публичных местах или общественном транспорте.

Едем с мамой в маршрутке, заходят негры:
Кать, смотри ЭБОЛА!¹³

«Негров» рассматривали как источник вируса и требовали «полного закрытия границ для предотвращения распространения Эболы в России»¹⁴. Пользователи требовали и запрета ввозить фрукты из Африки. Они опасались, что вместе с ними в Россию приедет смертельный вирус.

Я вот тут подумал... из Африки везут всякие фрукты, продукты, бананы.. А там Эбола¹⁵.

Обсуждение возможных способов заразиться Эболой в России стало триггером паники, связанной с фруктами. В мессенджерах начали массово рассылать предупреждения о «зараженных лихорадкой бананах»,¹⁶ а в соц-медиа обсуждать способы безопасного обращения с фруктами во время эпидемии:

За кожуру лучше вообще не держаться. Я ее сразу полностью снимаю, выкидываю и прежде чем есть, руки еще раз мою. Бананы же негры собирают. Немытыми ссыными руками¹⁷.

Тексты о зараженных лихорадкой фруктах содержат широко известные интернет-пользователям представления. Например, о нечистоте (моральной или телесной) негров, которая также переносится и на связанные с ними

¹¹ Легенду неоднократно опровергали медицинские службы. Например, опровержение легенды о китайских мандаринах и гриппе [https://www.gazeta.ru/social/2019/01/12/12126037.shtml], опровержение о ВИЧ и бананах [http://aidskrn.ru/?p=4665].

¹² Представление о контактном способе передачи существуют и для заболеваний, которые по определению не являются инфекционными. Например, люди боятся дотрагиваться до вещей, принадлежащих больным раком. Подробнее о таких нарративах см. [Бокадорова 2020].

¹³ https://twitter.com/nononozero/status/573170814696202241

¹⁴ https://twitter.com/sanol15/status/522066478716444672

¹⁵ https://twitter.com/sanol15/status/522066478716444672

¹⁶ https://grozny.tv/news.php?id=4505, https://www.stav.kp.ru/daily/26300.5/3178328/

¹⁷ https://twitter.com/FvckTheVniverse/status/1138846776960724992

«по африканскому происхождению» фрукты — бананы. Именно незнание норм гигиены или нежелание следовать моральным запретам превращает тела «негров» в идеальную среду для появления инфекционных болезней. Этот мотив встречается не только в городских легендах, но и в анекдотах об инфекционных заболеваниях.

СПИД приключился по причине того, что какой-то африканец трахнул мартышку. Коронавирус — говорят потому, что кто-то сожрал мышь. Однажды найдется дебил который, засунет себе в жопу осьминога и угробит все человечество¹⁸.

Банан же часто рассматривают как знак-индекс, отсылающий к «африканской родине» человека. Эта связь составляет пуант расистских шуток. Так, в 2014 году пользователи социальных сетей распространяли фотожабы с изображением Барака Обамы и банана.

Таким образом, обсуждение в СМИ эпидемии Эболы в Африке привело к контаминации представлений о носителе болезни («неграх») и его знаке (банане). Поэтому в представлениях интернет-пользователей банан становится индексом болезни, а «заражение» происходит в силу контакта между бананами и «неграми» — питательной среды для болезни.

От холеры до гриппа: «инфекционные террористы»

В 1831 году в Санкт-Петербурге ходили слухи о поляках, которые «ходят ночью по огородам и посыпают овощи ядом» [Пржецлавский 1874: 683], — так горожане объясняли эпидемию холеры. Обвинения этнических чужаков в «инфекционном терроризме» сопровождают любую крупную вспышку заразной болезни. Например, спустя 185 лет после эпидемии холеры пользователи социальных сетей обсуждали анонимных злодеев, которые «закачали спидозную кровь» в фрукты¹⁹. Пользователи выкладывали фотографии бананов и апельсинов с красными прожилками, сопровождая их предположениями о том, кто мог заразить фрукты²⁰. Виновников нашли быстро, вспомнив «африканское» происхождение ВИЧ:

В апельсины спидозную кровь шприцами закачивают спидозные негры из Африки²¹.

Сюжет о фруктах, зараженных СПИДом, широко известен с 1990-х годов. Он является международным: существуют европейские, американские, канадские, российские и китайские версии. Время от времени сюжет вызывает потребительские паники, заставляя медицинские службы опровергать легенду. Например, бананы или апельсины «с кровью ВИЧ-инфицированных»²² в 2015 году вызвали панику в США и Канаде. В России пользователи боялись заразиться ВИЧ от бананов в 2016–2017 годы, а в 2008 году подписчики китайского медицинского форума интересовались возможностью заразиться ВИЧ-инфекцией от фруктов:

Если кровь с вирусом СПИДа впрыснуть в банан, он там выживет? Я ехал в поезде и купил у проводников несколько бананов, а потом обнаружил внутри что-то красное,

¹⁸ <https://twitter.com/Beria911/status/1222112938158448640>

¹⁹ Легенды о зараженных фруктах типологически схожи с текстами о отравленных иглах. Согласно этой легенде анонимные злодеи оставляют в общественных местах иглы, инфицированные ВИЧ. Сюжетам о зараженных иглах и другим городским легендам о СПИДе посвящена книга [Goldstein 2004].

²⁰ https://zen.yandex.ru/media/sputnikfm_lilya/pravda-li-chto-banany-s-vichinfekciei-vernulis-na-prilavki-magazinov-5a8beac8830905f3cb920451

²¹ <https://twitter.com/TrustNothing/status/1221742921986297856>

²² <http://molbez.ru/pedo/history10.html>

похожее на кровь. Я жутко испугался. Всё время беспокоюсь о том, не впрыснул ли туда кровь больной СПИДом с помощью шприца. Пожалуйста, ответьте мне поскорей. Я так беспокоюсь, что заразился... Срочно!!!!!!²³

Прodelками «инфекционных террористов» объясняли распространение в России не только ВИЧ, но и сезонного гриппа.

В декабре 2017 года пользователи активно распространяли видео «Китайцы вот как они делают мандарины и яблоки смотреть всем».²⁴ На видео китайские рабочие погружают ящики с мандаринами в неизвестную жидкость. Пользователи интерпретировали увиденное как намеренное заражение мандаринов вирусом гриппа. Обычно видео сопровождало сообщение, которое активно распространяли пользователи мессенджеров:

Мелкие китайские мандарины опасны для здоровья! Это точно! У знакомых накануне 2-летний ребенок съел буквально несколько долек таких мандаринок и получил тяжелую форму гриппа. В больнице, как только ребенка привезли, врач сразу спросил: «Вы случайно мандарины не ели?», они ответили: «Ели». А врач им говорит: «Все... Вы уже сороковые, кто в больницу обратился, отделение уже «завалено» больными — все ели зараженные мандарины... Смотрите, аккуратно все!

Только позавчера приехали из инфекционки — не поверите, с гнойной ангиной лежали. Наш лечащий врач строго-настрого запретил есть мандарины, потому что ходит ротавирус. С пятницы на субботу поступило 53 человека, с субботы на воскресенье — 31 человек. Ни в коем случае сказала мандарины вообще не есть²⁵.

Если в случае Эболы этнический чужак заражает фрукты неосознанно просто в силу того, что его тело является «инкубатором» и средством распространения болезни, то в случае холеры, ВИЧ или гриппа фрукты заражены намеренно. Поляки, китайцы и «негры» выступают вредителями — «инфекционными террористами», намеренно заражающими фрукты.

НЕ ВЗДУМАЙТЕ ПОДХОДИТЬ К ЦВЕТАМ: ЛЕГЕНДОЗАВИСИМЫЕ АНЕКДОТЫ

Один и тот же сюжет может получить реализацию в разных жанрах в зависимости от того, как распространитель текста воспринимает конкретное событие. Так, серьезное ядро легенды может превратиться в анекдот с неожиданным пуантом. Шутка сохраняет в себе элементы, характерные для городской легенды, но избавляется от главного признака — установки на достоверность.

Билл Эллис, изучая реакцию людей на теракты 11 сентября, описал группу шуток, которые пародировали панические предупреждения о терактах. Если легенда предупреждала о возможных терактах в торговых центрах на Хэллоуин, то анекдот сообщал о массовом выходе аллигаторов из канализации²⁶ 28 октября. Шутки этой группы сохраняли структуру и маркеры достоверности (сообщение от друга моего друга), характерные для легенды, но предупреждали об абсурдном и нереалистичном событии. Эллис объясняет причины распространения этих анекдотов возвращением

²³ <https://muzhi.baidu.com/question/56673152.html>

²⁴ <https://ok.ru/video/913889561182>

²⁵ <https://news.ngs.ru/more/50214871/>

²⁶ Анекдот обращается к популярной в США городской легенде об аллигаторах, колонизировавших канализацию в американских городах.

к нормальности и усталостью общества от постоянной бдительности. Распространяя шутки, люди символически возвращают себе контроль над ситуацией, сводя опасность к нелепой шутке [Ellis 2002: 46].

Эпидемия коронавируса вызвала несколько типов реакции: если в январе и феврале пользователи испытывали страх перед неизвестной болезнью и распространяли информацию о мерах «профилактики», то в марте они постепенно начали привыкать к присутствию болезни в повседневной жизни. Одним из признаков возвращения к нормальной жизни стали анекдоты, которые пародировали панические предупреждения, популярные в начале эпидемии.

Такой текст широко циркулировал в социальных сетях после пика «банановой» паники:

Отец товарища работает в Минздраве. Сегодня вызвали на срочное совещание. Вернулся и сказал родным по секрету, что особым распоряжением Правительства РФ для борьбы с китайским коронавирусом всем мужчинам, которые, в отличие от женщин и детей, наиболее подвержены риску заражения 2019-nCoV, каждый вечер предписано выпивать не менее 250 граммов водки, виски или коньяка. Но лучше всего самогон. Именно он оказывает наиболее мощное, обеззараживающее действие против вируса 2019-nCoV. 0,5л в сутки способны оградить от беды! Опасность реальна, не пренебрегайте простыми правилами безопасности, и вы избежите большой беды! Как только получите это сообщение сразу отправьте, людям за которых переживаете, еще лучше отправьте в групповые чаты. И ни в коем случае нельзя закусывать бананами!!!!)²⁷

Совет «не закусывать бананами» содержит набор признаков, характерных для панического сообщения. В тексте есть ссылки на «своего» человека во власти (отец товарища работает в Минздраве), призыв распространять текст (как только получите это сообщение, сразу отправьте людям, за которых переживаете) и повседневный источник опасности. Главное, что отличает этот текст от настоящего панического предупреждения — замена опасного объекта на абсурдный при полном сохранении других элементов легенды. Если оригинальный текст сообщает нам о фруктах, зараженных опасной болезнью, то в анекдоте вместо фруктов появляется другой, подчеркнуто абсурдный объект, что и составляет пунт шутки.

Эта модель лежит в основе цикла шуток, которые воспроизводят структуру панического предупреждения. Анекдоты этого цикла распространялись в преддверии 8 Марта. Шутки, посвященные празднику, сохраняли элементы «банановой» паники, но меняли предмет, от которого исходит инфекционная опасность. Если паническое предупреждение сообщает нам о зараженных фруктах, то в анекдоте коронавирусом оказываются заражены цветы.

Ребят, короче, пришла новая информация из министерства здравоохранения. Про новый способ передачи коронавируса — передается он через цветы. Не вздумайте подходить к цветам, покупать их, нюхать их по крайней мере до 10 марта²⁸.

Шутка появилась в контексте обсуждения правильных подарков на 8 Марта, смысла праздника и гендерного равенства. Также она реагирует на рост цен на цветы, который, по мнению пользователей, каждый год происходит перед праздником. В марте 2020 года использовалась текстопорождающая модель, широко распространенная в социальных сетях. Отказ дарить цветы объяснялся тем, что они «заражены коронавирусом». Анекдоты позволяют

²⁷ https://pikabu.ru/story/nas_ne_pobedit_7199658/author

²⁸ Личное сообщение от ж., 29 лет, Москва.

посмеяться над паническим предупреждением и таким образом лишить слух убедительности. Юмористическая реакция минимизирует влияние слуха и, шире, восприятие самой угрозы.

Выводы

Фольклорист Дайан Голдстин указывает на несколько социальных причин, объясняющих популярность городских легенд о способах передачи смертельных болезней. С одной стороны, легенда позволяет дистанцироваться от группы, которая рассматривается как наиболее подверженная болезни. С другой, создает комфортную для распространителя среду, предлагая простой и удобный способ профилактики [Goldstein 2004: 160].

Эпидемия Эболы или коронавируса за пределами России, Европы и США приводит к актуализации сюжета о фруктах, зараженных смертельной болезнью. Экзотическая болезнь заставляет людей испытывать тревогу и искать «народные» способы защиты. Одним из таких способов является отказ от экзотических фруктов, предположительно находившихся в контакте с источником заразы.

Легенда об опасных фруктах содержит в себе два основных мотива:

1. Фрукты заражены в результате контакта с источником инфекции (этническим другом). Этот мотив сопровождает тексты об эпидемии, возникшей далеко от распространителя текста, например, о вспышке Эболы в Западной Африке или коронавируса в Китае.
2. Заражение фруктов — акт сознательного вредительства. Этот мотив сопровождает болезни, которые происходят на родине распространителей текстов, например, ВИЧ или грипп. Легенда о зараженных фруктах позволяет дистанцироваться от опасности и выработать удобные для группы способы защиты.

В январе и феврале пользователи социальных сетей схожим образом реагировали на эпидемию коронавируса в Китае. Первыми паническими предупреждениями о болезни стали слухи о «коронавирусных» бананах. Пользователи выбрали простой способ профилактики болезни — отказ от продуктов или вещей, находившихся в реальном или мнимом соприкосновении с китайцами. Например, они призывали друг друга отказываться не только от китайских фруктов, но и от покупок в популярном китайском интернет-магазине AliExpress.

По мере распространения болезни в России падает и популярность сюжета о «коронавирусных» бананах. Теперь источник болезни находится находится рядом, и для того чтобы заразиться, не обязательно покупать «коронавирусные» бананы. Поэтому легенда теряет свою актуальность и заменяется другими паническими предупреждениями. Однако сюжет о «коронавирусных» бананах не исчезает: он продолжает распространяться в форме анекдота. Переход сюжета из легенды в анекдот свидетельствует о том, что по крайней мере для части пользователей эта объяснительная модель исчерпала себя. Подобные тексты не способны вернуть распространителю утраченное чувство безопасности.

Литература

- Бокадорова, Д. А. (2020). «Это как зараза»: канцерофобия в современной России. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 316–323.
- Пржецлавский, О. А. (1874). Воспоминания О. А. Пржецлавского 1818–1831 гг. *Русская старина*, 11(9), 665–698.
- Старостина, А. Б. (2020). Летучая мышь как мировое зло: фейковые новости о причине пандемии и их источники. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 203–213.
- Фрезер, Дж. (1980). *Золотая ветвь: исследование магии и религии*. М.: Политиздат.
- Ellis, B. (2002). Making a Big Apple crumble: The role of humor in constructing a global response to disaster. *New Directions in Folklore*, 2002(6). Retrieved from <http://www.temple.edu/isllc/newfolk/bigapple/>
- Fine, G. A. (1979). The Goliath effect. Corporate dominance and mercantile legends. *Journal of American Folklore* 98(87), 63–84.
- Fine, G. A., Turner, P. A. (2001). *Whispers on the color line. Rumor and race in America*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Goldstein, D. E. (2004). *Once upon a virus: AIDS legends and vernacular risk perception*. Logan: Utah State University Press.
- Kalmre, E. (2016). Salad rinsing and baby carrots: Mercantile rumors in contemporary legend. *Contemporary Legend. The Journal of the International Society for Contemporary Legend Research*, 6, 1–24.
- Morales, A. C., Fitzsimons, G. J. (2007). Product contagion: Changing consumer evaluations through physical contact with “disgusting”. *Products Journal of Marketing Research*, 44(2), 272–283.
- Shimizu, K. (2020). 2019-nCoV, fake news, and racism. *Lancet*, 395(10225), 685–686.

References

- Bokardova, D. (2020). “It’s like an infection”: Cancerophobia in contemporary Russia. *Urban Folklore & Anthropology*, III(1–2), 316–323. (In Russian).
- Ellis, B. (2002). Making a Big Apple crumble: The role of humor in constructing a global response to disaster. *New Directions in Folklore*, 2002(6). Retrieved from <http://www.temple.edu/isllc/newfolk/bigapple/>
- Fine, G. A. (1979). The Goliath effect. Corporate dominance and mercantile legends. *Journal of American Folklore* 98(87), 63–84.
- Fine, G. A., Turner, P. A. (2001). *Whispers on the color line. Rumor and race in America*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Frazer, J. (1980). *The Golden Bough: A study in magic and religion*. Moscow: Politizdat. (In Russian).
- Goldstein, D. E. (2004). *Once upon a virus: AIDS legends and vernacular risk perception*. Logan: Utah State University Press.
- Kalmre, E. (2016). Salad rinsing and baby carrots: Mercantile rumors in contemporary legend. *Contemporary Legend. The Journal of the International Society for Contemporary Legend Research*, 6, 1–24.
- Morales, A. C., Fitzsimons, G. J. (2007). Product contagion: Changing consumer evaluations through physical contact with “disgusting”. *Products Journal of Marketing Research*, 44(2), 272–283.
- Przhetslavsky, O. (1874). Memoirs of O. A. Przhetslavsky 1818–1831. *Russian Antiquity*, 11(9), 665–698. (In Russian).
- Shimizu, K. (2020). 2019-nCoV, fake news, and racism. *Lancet*, 395(10225), 685–686.
- Starostina, A. (2020). The bat as a universal evil. Fake news on the causes of the pandemic and their sources. *Urban Folklore & Anthropology*, III(1–2), 203–213. (In Russian).

Водка, сода и чеснок: «народные» лекарства против страхов

МАРИЯ ВЛАДИМИРОВНА ГАВРИЛОВА ^{[1]. [2]}

✉ MARI AVL.GAVRILOVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0003-0846-3408

^[1] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ, МОСКВА, РОССИЯ

^[2] МОСКОВСКАЯ ШКОЛА СОЦИАЛЬНЫХ И ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, МОСКВА, РОССИЯ

Для цитирования статьи: ГАВРИЛОВА, М. В. (2020). Водка, сода и чеснок: «народные» лекарства против страхов. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 224–260. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-224-260.

В статье рассматриваются вернакулярные способы профилактики и лечения коронавирусной инфекции — тексты с подобными советами активно распространялись в русскоязычном сегменте интернета с февраля по май 2020 года. Автор описывает наиболее популярные «народные» средства, объясняет логики наделяния тех или иных субстанций целебной силой и прослеживает происхождение отдельных текстов с «лечебными» советами. Среди таких средств «дыхательный тест» на коронавирус, «диагностика» коронавируса по типу кашля, горячая вода, сода и водка в качестве дезинфектантов, лечение пищевыми продуктами, такими как чеснок и лук, имбирь и лимон. Далее автор рассматривает структуру текстов с вернакулярными лечебными советами и те риторические приемы, которые позволяют им убеждать адресатов в действенности «народных» лечебно-профилактических средств и необходимости передать информацию о них дальше. Это, прежде всего, три риторических приема, которые можно обозначить «это вам ничего не стоит», «я обращаюсь к вам, жители Земли», «передай дальше — спаси чью-то жизнь». Анализ сообщений с «народными» и псевдомедицинскими советами, распространяющихся в связи с пандемией коронавируса, приводит к выводам о том, что «лечебные» рецепты против коронавируса восходят к традиционным средствам народной медицины или являются текстами, возникшими до нынешней пандемии и в связи с другими заболеваниями. Большинство рецептов являются международными, а на успешность продвижения рецептов влияет ряд внутренних и внешних факторов. «Народные» лечебные советы склонны объединяться в компиляции с другими вернакулярными рекомендациями, с советами из официальных источников, а также с конспирологическими теориями — судя по всему, одна информация «подтверждает» другую уже благодаря их соприсутствию.

Ключевые слова: коронавирус, COVID-19, пандемия, народная медицина, интернет-фольклор

VODKA, BAKING SODA AND GARLIC: “FOLK” REMEDIES AGAINST FEAR

Maria V. Gavrilova ^{[1]. [2]}

✉ MARI AVL.GAVRILOVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0003-0846-3408

^[1] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

^[2] MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

GA VRILOVA, M. (2020). VODKA, BAKING SODA AND GARLIC: “FOLK” REMEDIES AGAINST FEAR. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 224–260. (In Russian). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-224-260.

This article discusses vernacular methods of prevention and treatment of coronavirus infection — from February to May 2020, users of the Russian-speaking segment of the Internet were very active in sharing texts with such advice. The author describes the most popular “folk” remedies, explains the logic behind ascribing healing properties to certain substances, and traces the origins of some texts with “medical” advice. Among the latter one can find the so called “breathing test” for coronavirus, diagnosing COVID-19 by types of cough, hot water, baking soda and vodka as disinfectants, treatment with food such as garlic, onions, ginger and lemons. Furthermore, the author examines the structure of the texts with vernacular healing advice and the rhetorical techniques that enable them to convince people of the effectiveness of “folk” remedies and the need to disseminate information about them. These three rhetorical techniques can be described as “it will be no trouble to you”, “I address you, people of Earth”, “pass it on – save a life”. Analysis of messages with “folk remedies” and pseudo-medical advice spreading due to the COVID-19 pandemic demonstrates that “medical” remedies against COVID-19 trace back to traditional folk remedies or to texts generated before the current pandemic and in relation to other diseases. Most of the remedies are international, and the success of their transmission depends on certain internal and external factors. “Folk” remedies tend to compile with both medical advice from authorized sources and conspiracy theories – apparently, one piece of information “supports” another due to their copresence.

Keywords: coronavirus, COVID-19, pandemic, folk medicine, Internet folklore

ВВЕДЕНИЕ

Пандемия 2019–2020-х годов, вызванная вирусом COVID-19, стала причиной распространения в интернете большого количества сообщений с сомнительным содержанием — начиная с панических слухов и заканчивая конспирологическими теориями. Самым популярным видом таких сообщений — особенно на начальном этапе распространения коронавирусной инфекции — стали сообщения с псевдомедицинскими советами и рецептами «народных» средств профилактики, диагностики и/или лечения коронавирусной инфекции. Согласно данным сервиса «Медиа-логия»¹, с февраля по май 2020 года по количеству репостов в соцсетях именно вернакулярные лечебные, профилактические и диагностические средства в течение нескольких месяцев занимали первые места среди всех «фейков» (сообщений с недостоверными сведениями) [Радченко 2020]. В других странах наблюдается похожая картина: согласно выводам Уолтера Кватрочокки и его коллег, с начала пандемии первые пять мест по популярности в социальных сетях занимают советы по защите от коронавируса — в том числе, и такие, которые не соответствуют рекомендациям доказательной медицины [Cinelli, Quattrocchi et al. 2020].

Питательной средой для возникновения и распространения сообщений с недостоверными сведениями — в том числе и «лечебными» — стали негативные эмоции, вызванные как самой пандемией, так и принятыми в связи с ней мерами. Спектр этих эмоций весьма широк — начиная от страха за свою безопасность и заканчивая злостью в адрес тех, кто, по мнению людей, несет ответственность за происходящее — но результатом в любом случае оказывается социальный невроз, в условиях которого люди особенно восприимчивы к конспирологическим объяснениям и вернакулярным

¹ Были оформлены поисковые запросы в системе «Медиа-логия» [<https://www.mlg.ru/>], в которой индексируется свыше 2500 источников. Данные представляют собой 100% репостов за период с 1.02.2020 по 16.04.2020, доступных системе.

советам, причем они не только легче верят подобной информации, но и намного охотнее передают ее дальше.

С одной стороны, дефицит знаний о новом вирусе, отсутствие эффективных лекарств от него и повсеместная нехватка средств индивидуальной защиты от инфекции² вызывают беспокойство и чувство беспомощности. Согласно экспериментальным исследованиям психологов, люди проявляют большую склонность верить слухам, конспирологии и заведомо ложным новостям, если они находятся в состоянии стресса и ощущают, что теряют контроль над своей жизнью [Martel et al. 2020, Swami et al. 2016, Sullivan et al. 2010]. Когда от нас мало что зависит, естественно стремиться сделать «хоть что-то», чтобы вернуть себе контроль над ситуацией, даже если этот контроль будет иллюзорным. Людям очень хочется верить, что спасение близко, и что простые средства защиты и исцеления от коронавирусной инфекции уже существуют — их надо только найти.

С другой стороны, в чрезвычайных ситуациях очень часто возникает кризис доверия по отношению к властям: их могут обвинять как в том, что они «все это допустили» и/или плохо справляются с ситуацией, так и в том, что они имеют некие выгоды — не важно, реальные или мнимые — из-за сложившегося положения. В работах социологов неоднократно выявлялась корреляция между снижением доверия к властям и повышением доверия к слухам — что особенно характерно для обществ, столкнувшихся с катаклизмами [Fine 2007, Wood, Douglas, Sutton 2012, Prooijen, Douglas 2017, Prooijen, Douglas 2018]. В случае эпидемии официальная медицина выступает как один из видов обобщенно понимаемой «власти», поэтому информация из этого источника также может восприниматься с подозрением.

Цель этой статьи в том, чтобы обобщить первичные наблюдения, касающиеся тех «лечебных» советов, которые распространялись в Рунете с середины зимы до конца весны 2020 года, и сформулировать соображения о том, что может влиять на возникновение и популярность тех или иных рекомендаций. Я опишу наиболее популярные «народные» рецепты, сравнивая их варианты и, по возможности, прослеживая их происхождение и трансформации; я классифицирую вернакулярные лекарства от коронавируса и постараюсь показать логики назначения именно этих групп веществ «лечебными» и, наконец, опишу, как в текстах с вернакулярными лечебными советами решается вопрос подтверждения достоверности информации, и какие в них используются риторические приемы, чтобы «убедить» аудиторию начать применять это средство и/или репостить информацию о нем. После этого я проанализирую, как структурированы тексты с псевдомедицинскими и «народными» советами, объясняя, как это может влиять на успешность их распространения.

ЧЕМ В СОЦСЕТЯХ СОВЕТУЮТ ЛЕЧИТЬСЯ?

Высокая степень профессиональной специализации и сложность технологических процессов, характерная для многих современных индустрий — в

² Эти соображения иногда прямо артикулируются авторами фейков: «Вирус Короны... попадет в любую страну, ...во многих странах нет сложных диагностических наборов.... Пожалуйста, используйте как можно больше *натурального витамина С* для укрепления вашей иммунной системы» [сообщение от имени «Лайлы Ахмади», WhatsApp, Facebook, «Одноклассники»]; «В настоящее время медики всех стран соревнуются между собой, кто сделал больше тестов. А зачем их делать? Ну, определили, что больной заражен коронавирусом, и что? Вы же лечить коронавирусную болезнь не умеете: лекарств нет, вакцины нет и неизвестно, когда будет» [сообщение от имени «Геннадия Юдина», Telegram, Facebook].

том числе, для фармацевтической — приводят к тому, что люди в среднем очень смутно представляют себе, чем, как, а иногда и от чего их лечат³. Большинство из нас не понимает, из чего и как делают современные лекарства, на чем основаны принципы их действия, каким образом устанавливается степень их эффективности и т. д. То же самое относится и к гигиеническим рекомендациям и антиэпидемическим мерам. Последствием всего этого оказывается причудливая смесь веры в чудодейственность одних средств с тотальным недоверием по отношению к другим. Как правило, и вера, и недоверие к лекарствам обусловлены скорее эмоциями, чем рациональными доводами, в основе «народных» представлений о пользе или вреде тех или иных средств лежат мифологические логики.

Такое положение дел существовало и раньше, но пандемия его усугубила, поскольку, в дополнение ко всему, люди оказались крайне недовольны отсутствием простых и понятных ответов на вопросы «как спастись?» и «чем лечиться?». Меры профилактики, которые пропагандировали по официальным каналам, людей также не устраивали. Советы сидеть дома и мыть руки с мылом многими были восприняты как «несерьезные»⁴ и не имеющие отношения к медицине. Эти меры вводились без внятных объяснений и поддерживались исключительно полицейскими средствами — это оставило у людей ощущение, что угрозы заражения на самом деле нет, либо что «настоящая» угроза заключается не в коронавирусе, а в чем-то другом⁵.

С самого начала пандемии общим было знание о том, что лекарства и вакцины от коронавируса нет — их еще только предстоит найти и разработать. Попытки осмыслить и оценить эту информацию, вписать ее в свою картину мира и сделать из нее вывод приводили людей к ряду разнообразных умозаключений: что лекарство на самом деле уже существует, но доступно лишь избранным; что лекарства нет, потому что нет самой болезни⁶; что лекарства создаются, чтобы травить и/или «чипировать» людей и т. д. Полемика, сопровождавшая поиск лекарств против коронавируса, дополнительно подливала масло в огонь недоверия⁷: как можно верить тем, кто не пришел к согласию между собой?

В условиях стресса и на фоне подозрительного отношения к официальным рекомендациям, люди склонны доверять тому, что хорошо знают и к чему привыкли. В нашем случае — тем веществам, которые стоят у них на кухонной полке, и которыми их «мама в детстве лечила». Поэтому

³ В нашей стране это дополнительно усугубляется привычкой медиков выдавать назначения и совершать лечебные манипуляции, не вступая в коммуникацию с пациентами и их родственниками.

⁴ Авторы псевдомедицинских советов нередко прямо заявляют об этом: «Закрытие людей в гигантских резервациях, защитные маски и личная гигиена выглядят безнадежной пассивной защитой» [Пост от имени «врача в Израиле», «ВКонтакте»]; «Какие же великие достижения 21 века Вы, господа вирусологи, приготовили, чтобы оградить людей от этой напасти? Их три: мыть руки с мылом, носить маску и изолироваться от окружающих. Воистину, ваши заслуги перед людьми трудно переоценить» [сообщение от имени «Геннадия Юдина», Telegram, Facebook].

⁵ Не говоря уже о том, что официально предложенные меры профилактики были восприняты как униительные и несправедливые: необъявленный карантин многие называли «домашним арестом», медицинские маски — «намордниками», пропуск на прогулку — «аусвайсом» и т. д.

⁶ Один из слухов, популярных среди так называемых ковид-диссидентов (людей, отрицающих опасность вируса) — о том, что врачи предлагают родственникам деньги за то, чтобы они позволили записать людей, умерших от других причин, в умершие от коронавируса.

⁷ Ради ускорения процесса обмена данными между учеными авторитетные научные журналы дали возможность специалистам публиковать свои выводы, предположения и предложения без предварительной проверки и рецензирования. В результате некоторые из таких материалы служили пищей для слухов и паники. Например, в апреле распространился панический слух об опасности применения ибупрофена, а в мае — о том, что реанимация с помощью аппарата ИВЛ является «смертным приговором» пациенту.

лечебно-профилактическими средствами в соцсетях, как правило, объявляются самые обычные, широко распространенные продукты и субстанции: вода, сода, водка, чеснок, лук, лимон, имбирь, прополис, эфирные масла, лекарственные травы, — тем более что многие из них уже давно имеют репутацию «панацей». Практически все вернакулярные «лекарства» характеризуются дешевизной в сочетании со способностью помогать «от всего» при отсутствии побочных эффектов.

Недоверие к официальной информации и повышенная восприимчивость к «альтернативной» также приводят к тому, что те «народные» методы и паранаучные теории, которые существуют уже давно («лечение» содой по методу Ивана Неумывакина, история о «бактерии-убийце Синтии», «аюрведическая медицина» Олега Торсунова и даже дистанционные «лечебные» сеансы экстрасенса Анатолия Кашпиоровского, популярного еще в 1990-е годы), получают новый толчок к распространению: даже те люди, которые ничего о них не слышали, начинают если не пользоваться ими, то, по крайней мере, обсуждать их наряду с рекомендациями ВОЗ и национальных властей.

Сообщения, распространяемые в связи с пандемией коронавирусной инфекции, рассказывают о рецептах двух типов: первые касаются диагностики заболевания, а вторые — способов профилактики и лечения. Рецепты первого типа менее многочисленны, но более востребованы — это «дыхательный тест» и «диагностика коронавируса по кашлю». Рецепты второго типа можно разделить на две группы:

- (а) средства дезинфекции (горячая вода, водка и сода),
- (б) пищевые продукты (чеснок, лук, имбирь и лимон).

Деление достаточно условно, так как «народные дезинфектанты» используют не только наружно, но и внутренне, а описание механизма действия продуктов питания, «укрепляющих иммунитет», весьма схоже с описанием действия дезинфицирующих средств.

Сначала рассмотрим содержание и, по возможности, происхождение вернакулярных советов, касающихся диагностики, профилактики и лечения коронавирусной инфекции, а потом — структурные особенности текстов с подобными советами, используемые в них риторические приемы и то, как в них обосновывается достоверность передаваемой информации.

«НАРОДНАЯ» ДИАГНОСТИКА КОРОНАВИРУСНОЙ ИНФЕКЦИИ

«ДЫХАТЕЛЬНЫЙ ТЕСТ» НА КОРОНАВИРУС

Рецепт бесплатного «домашнего теста» на коронавирус распространяется в России и других странах с начала марта. Его авторы предлагают сделать глубокий вдох и задержать дыхание на 10 секунд: якобы вы здоровы, если не испытываете во время этого упражнения дискомфорта. В русскоязычном сегменте Facebook одна из самых ранних записей на эту тему датирована 1 марта 2020 года. Неестественные языковые обороты в этом тексте указывают на то, что перед нами, скорее всего, результат машинного перевода:

Тайваньские эксперты обеспечивают простой мониторинг, который мы можем делать каждое утро: Сделай глубокий вдох и держи дыхание более 10 секунд. Если вы можете сделать это успешно без кашля и без трудностей, без тревоги или герметичности груди, это показывает, что у вас нет фиброза и обычно указывает на отсутствие инфекций. Проверьте себя каждое утро в среде свежего воздуха⁸.

⁸ Пост на Facebook, 1.03.2020.

Помимо репостов в соцсетях, этот текст в отредактированном виде перепечатывали многие русскоязычные СМИ, включая, например, ресурс «Росбалт» [В Японии назвали... 2020, 5 марта] и сайт газеты «Аргументы и факты» [Как защитить себя... 2020, 15 марта] — вплоть до того, что 9 апреля этот рецепт появился в репортаже ТАСС, посвященном отчаянному положению с коронавирусом в Нью-Йорке:

Каждое утро нью-йоркцев теперь начинается с цифр — сколько заболевших, сколько умерло за ночь. От новостей становится тяжело дышать, подкрадывается уже знакомая многим паническая атака. Несколько раз глубоко вдыхаю, один вдох задерживаю на десять секунд, проверить работу легких — все в порядке [Хренова 2020, 9 апреля].

Очень похожий текст в начале марта распространялся в англоязычном интернете. Вот, например, один из таких текстов, размещенный на сайте любителей Болливуда:

... Taiwan experts provide a simple self-check that we can do every morning: Take a deep breath and hold your breath for more than 10 seconds. If you complete it successfully without coughing, without discomfort, stuffiness or tightness etc it proves there is no fibrosis in the lungs, basically indicating no infection. In critical times, please self-check every morning in an environment with clean air!⁹ [Taiwan Experts... 2020, March 4].

По-видимому, первоначально этот фейк запустил китайский кардиолог Минь Ин, сотрудник одной из пекинских больниц. 9 февраля 2020 года он разместил в своем видеоблоге ролик о «домашнем способе диагностики пневмонии». При этом коронавирус в его сообщении не упоминается — речь идет только о «нарушении функции легких» из-за «очага воспаления»:

Сначала глубоко вдохнем, потом на глубине вдоха задержим дыхание на 5–10 секунд. Если вам удалось все это проделать, и процесс не прервался из-за кашля, нехватки воздуха или дурноты, поздравляю вас, функция ваших легких не нарушена. Дело в том, что, когда мы дышим и задерживаем дыхание, если в наших легких присутствует воспаление, раздражение очага воспаления обязательно приведет к тому, что во время дыхания или его задержки возникнут проблемы. Если вы можете глубоко дышать и задерживать дыхание на 5–10 секунд, — поздравляю вас, функция ваших легких не нарушена, не стоит слишком беспокоиться [Минь 2020, 9 февраля].

Этот способ, со ссылкой на Минь Ина, тут же стали транслировать другие блогеры¹⁰, и уже на следующий день первое опровержение такой «самодиагностики» появилось на факт-чекинговом сайте (публикация от 10 февраля 2020)¹¹, а 13 февраля — в официальной прессе [Одышка может... 2020].

Во многих сообщениях как на русском, так и на других языках, «дыхательный тест» скомбинирован с другими рецептами, первоначально имеющими отсылки к разным авторитетам — например, «дыхательный тест» был приписан «тайваньским специалистам», а совет пить горячую воду каждые 15 минут — «японским врачам». В дальнейшем такие компиляции советов могут объединяться в единый более или менее связный текст, и тогда «источником» сразу

⁹ Тайваньские эксперты предлагают простую самопроверку, которую мы можем делать по утрам: сделайте глубокий вдох и задержите дыхание более чем на 10 секунд. Если вы успешно сделаете это, не кашляя, не испытывая дискомфорта, удушья, ощущения стесненности и т. п., это подтверждает, что в легких нет фиброза, что в основном указывает на отсутствие инфекции. В случае опасности, пожалуйста, проверяйте себя каждое утро на свежем воздухе!

¹⁰ Например, блогер Фань Вэй на платформе Weibo от 9.03.2020. [https://m.weibo.cn/status/4470160771851338].

¹¹ https://vp.fact.qq.com/article?id=1709a358b447a4366149369f3bd1486f

всех советов назначается какой-то один авторитет — «Стэнфорд»¹², «японские врачи» или (в русскоязычных версиях) «Юра Климов», вымышленный российский врач, который работает вирусологом в Китае¹³.

В то время как в других странах довольно быстро и в большом количестве стали появляться опровержения диагностической достоверности «дыхательного теста»¹⁴, в русскоязычной информационной среде таких опровержений крайне мало¹⁵. Возможно, в России с «дыхательным тестом» не спешили бороться из-за того, что для этого требовалось противопоставить ему настоящее — достоверное и доступное — тестирование, а с этим в нашей стране долгое время были проблемы.

«ДИАГНОСТИКА» КОРОНАВИРУСА ПО ТИПУ КАШЛЯ

Наряду с «дыхательным тестом» в конце февраля — начале марта распространялся другой «народный» способ диагностики коронавируса у заболевшего человека — по типу кашля. Одно из ранних сообщений от 26 февраля распространялось в Бийске в студенческой рассылке, в этом тексте рассказывалось о живущих в Ухане «дяде и племяннике одноклассника», которые позвонили и дали ряд советов по профилактике заражения:

...если у вас насморк и мокрота при простуде, вы не можете быть новым типом коронавирусной пневмонии, потому что коронавирусная пневмония — это сухой кашель без насморка. Это самый простой способ определить¹⁶.

Плохой русский язык, которым написано это сообщение, свидетельствует о том, что текст, скорее всего, является результатом машинного перевода. И действительно, на тайваньском ресурсе Taiwanus обнаруживается чрезвычайно похожий текст от 16 февраля, параллельно опубликованный на китайском и английском языках:

My classmate's uncle and nephew, graduated with a master's degree, and work in Shenzhen Hospital. He is being transferred to study Wuhan pneumonia virus. He just called me and told me to tell my friends: If you have a runny nose and sputum when you have a cold, you cannot be a new type of coronavirus pneumonia, because coronavirus pneumonia is a dry cough without runny nose. This is the simplest way to identify¹⁷ [Coronavirus prevention... 2020].

Большинство сообщений про «мокрый кашель» однотипны и, по-видимому, восходят к этому или аналогичному тексту. Загадочен персонаж, которому приписывается этот совет: вначале его представляют как двух человек «дядя и племянник моего одноклассника», но в дальнейшем

¹² Сотрудникам Стэнфорда пришлось публично выступать с опровержением многочисленных «советов» от их имени, см. публикацию на официальном аккаунте в Twitter от 13 марта 2020 [<https://twitter.com/Stanford/status/1238327187155156992>].

¹³ Судя по тому, что «тайваньские эксперты» в какой-то момент выпадают как из англоязычных, так и русскоязычных сообщений, их авторитет не сравним со «Стэнфордом», «японскими врачами» или «Юрой Климовым».

¹⁴ Сначала на фактчекинговых ресурсах [Drinking Water... 2020, March 7], а в дальнейшем в авторитетных СМИ [Dupuy 2020, March 12, Elassar 2020, March 17].

¹⁵ Те, что все-таки есть, имеют иностранное происхождение: 18 марта материал на русском языке на эту тему вышел на эстонском ресурсе [Вирусолог... 2020, 18 марта], а 8 апреля опровержение со ссылкой на ВОЗ вышло на сайте женского журнала Elle [Почему «тест на коронавирус»... 2020, 9 апреля].

¹⁶ Сообщение от имени «племянника из Уханя», WhatsApp.

¹⁷ Дядя и племянник моего одноклассника получили степень магистра и работают в больнице Шэньчжэня. Его переводят для изучения вируса пневмонии в Ухане. Он просто позвонил мне и сказал, чтобы я сообщил друзьям: если у вас насморк и мокрота при простуде, у вас не может быть новый тип коронавирусной пневмонии, потому что коронавирусная пневмония — это сухой кашель без насморка. Это самый простой способ определить.

речь явно идет об одном человеке: «он позвонил», «его переводят». Судя по всему, это результат какой-то ошибки при многократном переводе — англоязычный текст, с которого сделан русский перевод, тоже является переводом. По мере адаптации истории про «звонок врача» в русскоязычной и культурно близких средах источник совета переименовывают в «китайских врачей», просто «врачей», «итальянского гематолога Лидию Рота Вендер»:

Это разъяснение врача из РФ, который работает в больнице Шэньчжэня, переведен на изучение вируса пневмонии Ухань. «...» Если у вас насморк и мокрота при простуде, вы не можете быть носителем коронавирусной инфекции. Коронавирусная пневмония — это сухой кашель без насморка. Это самый простой способ определить, какая у вас инфекция¹⁸.

Коронавирусная инфекция НЕ вызывает простуду с насморком или мокрым кашлем. Сухой кашель — это отличительная особенность нового вируса¹⁹.

В конце концов совет начинают приписывать вымышленному «местному» персонажу — работающему в Китае молодому врачу из РФ, которому «дарят» биографию китайских «дяди и племянника», а в некоторых сообщениях он даже получает имя Юра Климов.

Молодой врач из РФ работает в Больнице Шэньчжэня, переведен на изучение вируса пневмонии Ухань. Позвонил близким и дал разъяснение²⁰.

Климов Юра — молодой врач из РФ, работает в больнице Шэньчжэня, переведен на изучение вируса пневмонии Ухань. Позвонил своим близким и дал разъяснение²¹.

Сообщения о том, что наличие коронавирусной инфекции можно определить по типу кашля, довольно активно распространялись до середины марта — т. е. в период, когда настоящих больных в России и соседних странах еще было мало. Подобные советы можно было встретить даже в СМИ:

...при ОРВИ кашель постепенно переходит в мокрый, а основным симптомом коронавируса, повторюсь — именно сухой продолжительный кашель [Жукова 2020, 18 февраля].

...в основном симптомами коронавируса являются высокая температура, общие признаки интоксикации, слабость в мышцах, боли в горле. Однако при коронавирусе не будет насморка и кашель сухой. «Если есть мокрота, то это не коронавирус...» [Как отличить... 2020, 16 марта].

Как вариант, в сообщениях описывались другие виды ощущений, по которым якобы можно самостоятельно диагностировать коронавирус:

Как вы узнаете, что у вас есть коронавирус? 1. Зуд в горле, 2. Сухость в горле, 3. Сухой кашель²².

При коронавирусной пневмонии появляется высокая температура и затрудненное дыхание. Заложенность носа не похожа на типичную заложенность, появляется ощущение, что вы тонете в воде²³.

Уже с середины марта появляются опровержения достоверности этого способа со ссылкой на совместный отчет ВОЗ и Китая²⁴, а в дальнейшем, когда в

¹⁸ Пост в Facebook, 11.03.2020.

¹⁹ Сообщение от имени «Лидии Рота Вендер», Telegram.

²⁰ Пост на Facebook.

²¹ Сообщение от имени «Юрия Климова», WhatsApp.

²² Сообщение от имени «журнала вирусологии», WhatsApp.

²³ Сообщение от имени «Юрия Климова», WhatsApp.

²⁴ В докладе, представленном еще в феврале, сообщается, что у примерно трети больных был мокрый кашель, а у 5% — насморк [Report of the WHO-China... 2020, February 16–24].

России становится больше зараженных, появляется возможность ссылаться непосредственно на рассказы лечащих врачей и самих пациентов [Никитина 2020, 17 марта, Чеповская 2020, 20 апреля]. Таким образом, к концу апреля — началу мая рецепт «диагностики по кашлю» теряет актуальность.

Одно из самых пугающих обстоятельств в вызванной коронавирусом пандемии — довольно долгий инкубационный период, когда невозможно понять, болен человек или нет, а также нехватка тестов на коронавирус и недостоверность результатов существующих тестов. Вдобавок в России долгое время невозможно было добиться тестирования на коронавирусную инфекцию по собственному желанию. В дальнейшем самостоятельно сдать тест на коронавирус стало возможно, но далеко не везде, за немалые деньги и, опять же, с неточным результатом.

Это объясняет то, почему самым большим спросом из всех «коронавирусных» рецептов пользуется именно «дыхательный тест»: по данным «Медиалоги», в период 1 февраля по 16 мая эта информация была перепощена русскоязычными пользователями интернета 301256 раз. Популярность «дыхательного теста» заметно выше, чем у большинства как «лечебных», так и всех остальных «фейков»²⁵ [Радченко 2020]. Популярность рецепта «диагностика по кашлю» оценить трудно, поскольку он распространялся в компиляциях с другими советами (пить горячую воду, бывать на солнце, мыть руки, носить маску) и рассуждениями о природе вируса (он большой и тяжелый, в течение 12-ти часов живет на металле). Но, судя по популярности истории про «Юру Климова из Уханя», в число советов которого часто входит «диагностика по кашлю», это один из самых востребованных рецептов нынешней пандемии — 298586 перепостов с февраля по май, что лишь незначительно уступает «дыхательному тесту» [Радченко 2020].

Помимо всего прочего, «дыхательный тест» и «диагностика по кашлю» являются «наиболее бесплатными» из всех предлагаемых рецептов — они не требуют буквально ничего, даже кипятить воду — что также способствует их популярности.

«НАРОДНЫЕ» СРЕДСТВА ПРОФИЛАКТИКИ И ЛЕЧЕНИЯ КОРОНАВИРУСА

ДЕЗИНФЕКТАНТЫ

Горячая вода. С самого начала вспышки коронавирусной инфекции в Китае и других странах по соцмедиа и СМИ распространялось сообщение о том, что горячие напитки или просто горячая вода способны защитить от заражения коронавирусом. Чтобы избавиться от уже полученной инфекции, авторы совета рекомендовали много пить, полоскать рот горячей водой и следить за тем, чтобы во рту и горле постоянно было влажно. Мотивировки, зачем это следует делать, различаются.

По одной версии, пить горячие напитки каждые 15 минут надо потому, что коронавирусу погибает в тепле:

Вирус не противостоит теплу и быстро умирает, если подвергается воздействию температур выше 26–27 градусов, поэтому горячие напитки, такие как настойки, бульоны или просто горячая вода нужно почаще употреблять в течение дня, эти горячие жидкости нейтрализуют вирус. Избегайте пить ледяную воду или напитки со льдом²⁶.

²⁵ По популярности «дыхательный тест» опережает только слух о том, что коронавирус на самом деле не опаснее гриппа [Гам же].

²⁶ Сообщение от имени «Лидии Рота Вендер», Telegram.

Прежде чем коронавирус достигнет легких, он 4 дня держится в горле. В это время у человека боли в горле и кашель. Если пить много воды и полоскать горячей соленой или подкисленной водой горло, это устранил вирус²⁷.

По другой версии, горячей водой можно «смыть» вирус в желудок, где его «добьют» желудочные кислоты — якобы до того, как попасть в легкие, вирус четыре дня живет на слизистых²⁸:

Каждый должен убедиться, что рот и горло всегда влажные. Пейте воду каждые 15 минут. Почему бы и нет? Даже если вирус попадет вам в рот, питьевая вода или другие жидкости помогут помыть его из пищевода в желудок. Когда вирус в желудке — соляная кислота в желудке убьет микробы. Если не пить достаточно воды регулярно, вирус может войти в воздушные пути и в ваши легкие, что очень опасно²⁹.

Третья версия состоит в том, что вода помогает «уменьшить зашлакованность» и «разогнать метаболизм»:

История номер раз: коронавирус не передается детям, потому что они менее зашлакованы. А взрослым нужно пить 2.5 литра воды с лимоном в день, чтобы разогнать метаболизм, вывести все токсины и вирус вместе с ними. Это аудиозапись, которую мне прислали в Вацап³⁰.

Один из самых ранних текстов о пользе горячей воды появился в середине февраля в Китае и на Тайване [Coronavirus prevention... 2020]. Сообщение представляло собой набор житейских советов, одним из которых было указание, что питье горячей воды «полезно для тела» и не является лекарством от коронавируса³¹. Ту же фразу можно встретить в компиляции советов от имени «Юрия Климова»:

Вирус Уханя не является термостойким и погибает при температуре 26–27 градусов. Поэтому пейте больше горячей воды. Чаще и дольше будьте под солнцем. Горячая вода не лекарство, но она полезна для здоровья и эффективна при всех вирусах³².

Однако в дальнейшем — особенно после перевода и пересказа на европейские языки — рецепт с горячей водой стал преподноситься в качестве «лекарства». Для большей убедительности совет о питье воды часто обрамляют ссылками на разного рода авторитеты — итальянского гематолога и президента АЛТ (Ассоциации по борьбе с тромбозами и сердечно-сосудистыми заболеваниями) Лидию Рота Вендер, «японских врачей», «ученых Стэнфордского университета», «Юрия Климова» и др.

В Рунете рецепт «горячая вода» является вторым по популярности после «дыхательного теста» — этот совет с февраля по май перепостили 175297 раз. А если учитывать популярность конкретно текста о «Юрии Климове из Уханя» (298586 перепостов), в котором совет пить воду тоже содержится, то популярность «водяного рецепта» еще выше и приближается к популярности «дыхательного теста». Такой успех может быть обусловлен двумя обстоятельствами.

Во-первых, вода — это почти такой же бесплатный «ресурс», как и дыхание, и ее применение также не требует почти никаких специальных усилий.

²⁷ Сообщение в WhatsApp.

²⁸ Эту версию озвучивало даже официальное лицо — министр здравоохранения Малайзии Адхам Бабу [Борисов 2020, 23 марта].

²⁹ Сообщение от имени «японского врача», Facebook.

³⁰ Личное сообщение от ж. 29 лет, Ростов-на-Дону.

³¹ Питье теплой воды — известное средство тибетской медицины, этот совет соответствует привычным местным практикам лечения вирусных заболеваний.

³² Сообщение от имени «Юрия Климова», WhatsApp.

Во-вторых, против воды ничего не имеют ни доказательная, ни одна из альтернативных медицины. Горячая вода — это базовый ингредиент многих других вернакулярных рецептов: она часто попадает в компиляции из множества разных советов и очень легко комбинируется с другими «народными» средствами. В ней удобно растворять соль, соду, сок лимона или имбиря, варить чеснок — получая таким образом «щелочную» или «чесночную» воду:

Второе средство — это горячая водичка, чай с малиной желательны, со смородиной, витамина С побольше... Коронавирус боится температур выше 40–50 градусов...³³

На примере «водяного рецепта» хорошо видно, что, с точки зрения «народной» медицины, жесткой границы между наружным и внутренним употреблением того или иного средства нет. Горячая вода хороша как для питья, так и полосканий, ингаляций, омовений в ванне или бане — во всех случаях «механизм действия» будет схожим: «вымывание» заразы из тела наружу, либо ее «убийство на месте» кипятком.

Совет обильно пить горячую или любую другую воду во время болезни — вполне разумная рекомендация при вирусных заболеваниях. Сомнительными являются мотивировки этого действия: коронавирус не живет на слизистых четыре дня, его нельзя «убить на месте» горячей водой или «смыть» в желудок. Поскольку все знают, что пастеризация и стерилизация предполагают нагревание и кипячение, людям легко вообразить, что то же самое средство может «сработать» и с человеческим организмом — отсюда советы принимать горячие ванны, ходить в баню несколько раз в неделю и пить горячие напитки. Кроме того, вирусные заболевания прочно ассоциируются у нас с переохлаждением и «простудой» — так что совет дополнительно «прогреться», чтобы не заболеть, может быть обусловлен еще и этим соображением. Роль также играет широко распространенное (и во много справедливое) представление о том, что сезонные вирусы исчезают с наступлением тепла — использование горячей воды может быть попыткой чем-то заменить сезонное тепло³⁴.

Сода. «Содовый рецепт» примечателен тем, что он специфичен для русскоязычной среды — об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что ВОЗ на странице с опровержениями международных «фейков» не удостоила соду своим вниманием³⁵. У нас «содовый рецепт» распространялся, по крайней мере, с конца января 2020 года как в социальных медиа, так и в СМИ³⁶. Один из самых ранних вариантов этого рецепта, опубликованный на сайте эмигрантов в Германию, сообщает:

Существует еще версия, что в качестве защиты от инфекции хорошо помогает всем нам известная сода. В нагретую до 60 градусов воду надо добавить 0,5 чайной ложки соды, хорошо размешать, остудить и пить два раза в день [Шевченко 2020, 31 января].

Рекомендуемые способы применения соды для профилактики и лечения коронавируса весьма разнообразны, как и мотивировки того, почему сода должна помогать. Можно назвать сразу несколько причин популярности «содового рецепта» именно в нашем культурном пространстве. Прежде

³³ Аудиосообщение от имени «Леонида Рошаля», WhatsApp, Youtube.

³⁴ На том же основаны опровергаемые ВОЗ советы использовать для защиты от инфекции солнечный свет, ультрафиолет, сушилки для рук [WHO 2020].

³⁵ В англоязычной части интернета у «содового рецепта» есть аналоги, реализующие похожие логики: полоскание слизистых соленой водой и попытки употреблять хлорсодержащие чистящие средства внутрь [WHO 2020].

³⁶ В том числе, и в официальных — например, в Беларуси [Русая 2020, 30 марта].

всего, сода имеется буквально в каждом постсоветском доме, причем спектр ее применения чрезвычайно широк — соду используют и в кулинарии³⁷, и как чистящее средство, и в домашней медицине: раствором соды принято полоскать горло при простуде и пить его, чтобы облегчить изжогу.

Кроме того, на постсоветском пространстве еще с конца 1980-х годов известна разработанная Иваном Неумывакиным³⁸ оздоровительная методика, в рамках которой сода является одним из универсальных средств улучшения самочувствия. Вера в эффективность соды основана на представлении о том, что причина всех болезней — сдвиг показателя pH в организме человека в «кислую» сторону. Сода, будучи щелочью, нейтрализует избыточную «кислоту» (как при изжоге) — т. е. «подщелачивает организм» — что якобы благотворно влияет на иммунитет. С точки зрения поклонников альтернативной медицины, прием раствора соды лечит все болезни, включая рак, помогает похудеть и оздоравливает организм³⁹. Благодаря коронавирусной угрозе теория «подщелачивания» сумела выйти за пределы своего «базового» сообщества и найти путь к более широкой аудитории.

Часть вариантов «содового рецепта» обосновывает эффективность соды как раз ее «подщелачивающим» действием. Один из таких советов объединен с сюжетом о хитром спасении от коронавируса народа Израиля⁴⁰:

Смешайте и пейте как горячий чай каждый день после обеда действие лимона с более горячей пищевой содой немедленно убивает вирус полностью выводит его из организма. Эти два компонента подщелачивают иммунную систему, так как с наступлением ночи система становится кислой и защитные силы снижаются. Вот почему народ Израиля спокойно относится к этому вирусу. Каждый человек в Израиле выпивает чашку горячей воды с лимоном и небольшим количеством пищевой соды на ночь, так как это, как доказано, убивает вирус⁴¹.

Более щадящим способом «подщелачивания» является употребление определенных пищевых продуктов (часть из которых кислые⁴²):

Это надо сообщить всем, что pH корона-вируса варьируется от 5,5 до 8,5. [...] Все, что нам нужно сделать, чтобы победить вирус короны, мы должны принимать больше щелочных продуктов, которые находятся выше уровня pH вируса. Некоторые из которых: Лимон — 9,9pH. Лайм — 8,2pH. Авокадо — 15,6 pH. Чеснок — 13,2pH. Манго — 8,7pH. Мандарин — 8,5pH. Ананас — 12,7 pH. Одуванчик — 22,7 pH. Апельсин — 9,2pH⁴³.

³⁷ В других странах в качестве разрыхлителя теста используют карбонат аммония.

³⁸ И. П. Неумывакин (1928–2018) по первоначальной специальности военный врач-хирург, доктор наук, профессор, один из создателей авиационной и космической медицины в СССР. В конце жизни прославился в качестве видного деятеля альтернативной медицины, частого гостя телепередачи «Малахов+» и других подобных информационных площадок. Согласно его учению, болезней как самостоятельных агентов не существует, а причина всех недугов — нарушение пищеварения. Наряду с содой он также рекомендовал лечиться голоданием, перекисью водорода, шалфеем, медом, лимоном, прополисом и т. п. Доказательная медицина не признает теорию профессора Неумывакина, а его методы считает научно необоснованными.

³⁹ В качестве авторитета также ссылаются на итальянского онколога Тулио Симончини. Согласно его учению, злокачественные новообразования — результат патологического размножения грибов *Candida* из-за снижения иммунитета; поскольку *Candida* не выживают в щелочной среде, рак, по его мнению, нужно лечить содой. В 2015 году Симончини был лишен лицензии и осужден на 5,5 лет за непреднамеренное убийство пациента, которому он делал инъекции соды.

⁴⁰ Такие сообщения распространялись в марте, когда смертность от коронавируса в Израиле действительно была низкой. В материковом Китае этот рецепт (и его опровержения) обнаруживаются не ранее конца марта [Слух: может ли лимон... 2020, 31 марта].

⁴¹ Сообщение от имени «народа Израиля», WhatsApp.

⁴² Поклонники этой теории не связывают «окисляющий» или «подщелачивающий» эффект вещества с его вкусом. Для «подщелачивания» они советуют пить не только соду, но и раствор перекиси водорода. Они называют «кислотообразующими» продуктами те, при расщеплении которых в организме образуется больше кислот, чем щелочей. Поскольку таких продуктов большинство, то в «кислую» сторону кислотно-щелочной баланс в организме, по их мнению, сдвинут почти у всех.

⁴³ Сообщение от имени «журнала вирусологии», WhatsApp.

Наконец, «содовый рецепт» удачным для себя образом встроился в популярную конспирологическую теорию о связи коронавируса с бактерией «Синтия». Первоначально совет пить соду распространялся без ссылки на медицинские авторитеты, но на рубеже марта и апреля эту идею подхватили самозванные эксперты, которые вложили в него собственные мотивировки. В конце марта Ирина Ермакова⁴⁴, известный борец против ГМО, дала интервью журналисту Андрею Караулову в эфире его Youtube-канала [Как победить... 2020]. В нем она рассказала, что коронавирус стал смертельно опасным заболеванием из-за того, что инфекция, обычно вызывающая лишь сезонные ОРВИ, обменялась генами с выведенной в американской лаборатории «бактерией-убийцей» под названием «Синтия»⁴⁵, которая была создана для ликвидации последствий разлива нефти в Мексиканском заливе 2010 году. «Съев» нефтяные пятна, бактерия будто бы принялась «пожирать» все живое: «Понимаете, “Синтию” интересует углерод. А живые организмы состоят из белков, которые, в свою очередь, состоят из аминокислот, состоящих из углерода и водорода. То есть мы для “Синтии” все та же нефть». Лекарства от «Синтии», как и от коронавируса, нет, но ее можно «обмануть» — «подсунув» ей раствор питьевой соды в качестве источника углерода и водорода.

В период с февраля по май 2020 года история про «Синтию» была третьей по популярности в русскоязычной среде конспирологической теорией о происхождении коронавируса⁴⁶: 24897 репостов против 13436-ти. Ее известность превышала популярность тех вариантов «содового рецепта», в которых «Синтия» не упоминалась. По всей видимости, включение «лечебного» рецепта в конспирологический нарратив делает информацию более привлекательной и убедительной и способствует ее передаваемости.

Как и в случае с водой, нет принципиальной разницы между наружным и внутренним использованием соды в лечебных целях. Поскольку сода популярна в качестве чистящего средства (которое к тому же считается безопасным и экологичным), очень легко возникает идея «почистить» ею организм, наряду с остальными бытовыми поверхностями⁴⁷ — так, в сообщении от имени «доктора восточной медицины» обработка санузлов и полоскание носоглотки перечисляется в одном ряду:

Мойте посуду пищевой содой. Делайте уборку дома особенно сан узлов пищевой содой. Ополаскивайте носоглотку пищевой содой. Принимайте солевые, содовые ванны⁴⁸.

Помимо мытья и полоскания, можно также попробовать применять содовые ингаляции по образцу традиционного «дыхания над кастрюлей с вареной картошкой»:

Врач инфекционного отделения «...» наливает в чайник 1 литр водопроводной холодной воды, насыпает в нее 1 столовую ложку питьевой соды, ставит чайник на газ и доводит до кипения. Затем наклоняет нос и рот над чайником и вдыхает пар в течение

⁴⁴ Ирина Ермакова, доктор биологических наук, психофизиолог по специальности, известна тем, что уже много лет распространяет разнообразные антинаучные представления, поэтому в 2016 году ей присудили научную антипремию «Академик ВРАЛ» [Демина 2016, 4 октября].

⁴⁵ История о «Синтии» появилась задолго до коронавируса: еще 26 ноября 2015 года главный санитарный врач РФ Геннадий Онищенко приводил ее в качестве примера того, как опасны технологии ГМО [Геннадий Онищенко... 2015, 26 ноября].

⁴⁶ Ее опережают только версии о связи коронавируса с Биллом Гейтсом и вышками 5G [Радченко 2020].

⁴⁷ В рамках похожей логики рассуждал, например, президент США Дональд Трамп, предположив, что коронавирус можно попробовать лечить инъекциями дезинфицирующих средств [Солнечный свет... 2020, 24 апреля].

⁴⁸ Сообщение от имени «доктора восточной медицины», WhatsApp.

15 минут. «...» ...сода растворяет липидную оболочку вируса, а горячий пар буквально «варит голенские вирусы» в горячей слюне и слизи⁴⁹.

Таким образом, согласно «содовым рецептам» бикарбонат натрия действует сразу в нескольких направлениях. При наружном применении сода очищает тело и бытовые поверхности, убивает вирус, растворяя его «липидную оболочку», при внутреннем — усиливает защиту организма при помощи его «подщелачивания» и отвлекает врага от «поедания» тела больного.

Водка. Советы спастись от коронавируса с помощью водки распространяются с самого начала пандемии (январь–февраль 2020 года) как в неформальной коммуникации (устное бытование, соцмедиа), так и в официальных СМИ. Водку советуют использовать в качестве антисептика (для мытья рук, протирания или опрыскивания предметов и поверхностей), дышать через пропитанную водкой ткань, а также пить алкоголь для обеззараживания «изнутри».

Слухи о пользе водки⁵⁰ начали распространяться еще до появления коронавируса в России. В Японии из-за нехватки антисептиков водка стала дефицитом уже в начале марта — особенно польская, крепостью 96% [В Японии водка... 2020, 2 марта]. Начиная со второй декады марта появилось большое количество опровержений совета лечиться водкой⁵¹ — в частности, на официальном сайте ВОЗ [WHO 2020].

В то время как в русскоязычной аудитории обычно не требуется доказывать идею, что водка помогает «от всего», в других странах авторы сообщений о пользе водки предпочитали ссылаться на медицинские авторитеты или чей-то практический опыт. Так, японский журналист Макото Хэсигава, давая своим соотечественникам совет использовать водку, счел нужным сослаться на «опыт» России, где в течение долгой зимы многие болеют ОРВИ и гриппом, но якобы исцеляются водкой⁵² [Хэсигава 2020, 8 марта]. В англоязычном интернете в начале марта распространялся фальшивый пресс-релиз с логотипом больницы Сент-Люк в Канзас-Сити о том, что употребление алкоголя уменьшает риск заражения коронавирусом⁵³. Обсуждение в англоязычных соцсетях водки как «внешнего» и «внутреннего» антисептика вынудило техасского производителя водки «Tito's» специально объяснить, что их водка от коронавируса не защищает [«Было бы жаль...» 2020, 6 марта].

ВОЗ однозначно заявила, что водка от коронавируса бесполезна или даже вредна, однако в России представители официальной медицины давали противоречивые сведения. Хотя никто из них не призывал пить водку против коронавируса, а внештатный нарколог Минздрава Евгений Брюн даже заявил, что «разрешенная доза алкоголя равняется нулю» [В Минздраве рассказали... 2020, 18 марта], некоторые авторитетные медики все-таки разрешали

⁴⁹ Сообщение от имени «Геннадия Юдина», Telegram, Facebook.

⁵⁰ На распространение слухов, помимо прочего, могли повлиять сообщения в китайской прессе, о том, что SARS-Cov-2 более уязвим к воздействию этилового спирта, чем SARS и MERS [Chen 2020, March 19].

⁵¹ Этиловый спирт эффективен против вирусов и бактерий, однако для наружного применения его концентрация должна быть 60% — в водке всего 40%. Что же касается «внутреннего обеззараживания», то алкоголь ослабляет защитные силы организма и, кроме того, есть не нулевой риск отравиться — как это произошло в Иране, где при попытке лечиться нелегальной водкой около 1000 человек отравилось метанолом, и 300 погибло [Karimi, Gambrell 2020, March 27].

⁵² Хэсигава даже предположил, что коронавирус на тот момент не так сильно распространился в России именно благодаря водке.

⁵³ 13 марта 2020 года сотрудникам этого учреждения пришлось выступить с официальными опровержениями [Больницы в США... 2020, 13 марта].

использовать водку в качестве антисептика⁵⁴. В то же время, в части регионов одновременно с карантинными мерами власти ввели ограничения на продажу алкоголя [В еще одном российском регионе... 2020, 2 апреля].

С одной стороны, вера в эффективность водки связана с ее реальными химическими свойствами антисептика и универсального материала для приготовления экстрактов. С другой стороны, знание о «целебности» этого продукта — часть нашей традиционной культуры: многие рецепты «народных» лечебных средств основаны на внутреннем или наружном применении водки. Коронавирус — это далеко не первый случай, когда водку рекомендовали в качестве лекарства во время эпидемии. Например, когда в 1970-м году в Крыму случилась вспышка холеры, главным народным «средством» борьбы с болезнью также называли алкоголь [Попов 2016].

Представление о том, что водка способна «лечить все», связано, прежде всего, с тем, что это едкое, жгучее и сильно пахнущее вещество: в народной медицине такого рода субстанциям очень часто приписывается способность «изгонять» болезни⁵⁵. По той же логике, «отпугивающими» свойствами обладают чеснок, лук, имбирь, эфирные масла и т. п.; в том же ключе — идея белорусского фермера лечить коронавирус «запахом козлов»⁵⁶.

Как раз на сильном запахе водки основан распространявшийся с начала мая рецепт, согласно которому водку надо вдыхать⁵⁷. Пользователи мессенджеров пересылали друг другу видео, на котором мужчина, представившийся врачом Александром Колосовым, который работает в Италии, рассказывал о том, как он вылечился от коронавируса за один день, «дыша водкой»:

Для того, чтобы элиминировать вирус, нужно в легких создать хорошую концентрацию алкоголя. Способ простой, заключается он в том, что водку нужно не пить, водкой нужно дышать. От слов — к действию. Марлевая повязка, 8–10 слоев, распылитель, водка. Итак, орошаем, ставим на масочку, прижимаем и дышим. Дышим 3–5 минут, час-полтора перерыв, и так целый день. Ночью обильно орошаю ... подушку, и так ложусь спать. Наутро — никаких клинических проявлений⁵⁸.

Другая логика приписывания водки «целебности» основана на ее психоактивных качествах: если едкое и пахучее вещество вдобавок обладает еще веселящим или расслабляющим действием, то оно кажется «целебным» вдвойне. С этой точки зрения понятно, почему иногда эффективными против коронавируса также называли курение табака и марихуаны, вдыхание кокаина — якобы они «обеззараживают» дыхательные пути.

Наконец, третья логика основана на том, что водка ассоциируется с чем-то «исконно русским»: связь с «корнями и традициями» как будто дает ей силу противостоять «чужому» и «пришлому» коронавирусу. В феврале — марте в российском сегменте Facebook распространялся юмористический видеоролик, в котором молодая женщина демонстрировала «наш» способ

⁵⁴ В частности, вирусолог Александр Чепурнов [«Не такой уж он летучий...» 2020, 19 февраля] и главный врач-инфекционист центрального административного округа Москвы столичного департамента здравоохранения Илья Акинфиев [Россиянам разрешили... 2020, 2 апреля].

⁵⁵ И нечистую силу тоже — что суть близкие действия.

⁵⁶ «...когда дети заболели корью, то их помещали в стойло с козлами, которые издают, как известно, сильный запах. И дети выздоравливали. Известно также, что запах козлов лечит коров от мастита. Вот я и подумал, что, может, в лечении коронавируса козлы тоже помогут» [Партизанский метод... 2020, 11 мая].

⁵⁷ По сообщению ведущего научного сотрудника ИНХ СО РАН Сергея Адонина, россиянка и ее дети попали в больницу с ожогом слизистых после того, как подышали через пропитанные спиртом самодельные медицинские маски [Что люди делали... 2020, 5 апреля].

⁵⁸ Видеосообщение от имени «Александра Колосова», WhatsApp, Telegram, мессенджер Facebook.

защиты от вируса: она протирала водкой руки, «освежалась», проводя ими за ушами, после чего выпивала залпом 50-граммовую стопку и произносила «заклинание» — «Китайская х...ня, отстань от меня!»

Похожая идея — победить «своим» средством пришедшую извне напасть — лежит в основе многих других «народных» рецептов против коронавирусной инфекции: лечение коровьими мочой и навозом в Индии [Уринотерапия... 2020, 16 марта], окуривание травой *хамала* (дикая рута) в Туркменистане [Травы, водка... 2020, 19 марта], поедание хаша и окуривания помещения ладаном в Армении [Хаш и ладан... 2020, 4 марта], поедание сала с луком и чесноком в Украине [Данілов розрядив... 2020, 28 марта], заваривание чабреца и молитва святому Никифору Прокаженному в Болгарии⁵⁹.

Как ни странно, рецепт «лечения» коронавируса водкой далеко не самый популярный в Рунете (лишь 2291 перепостов с февраля по май), более «здоровые» средства — горячая вода, сода, чеснок, лимон и имбирь — опережают его на порядки [Радченко 2020]. Впрочем, по одним этим цифрам сложно судить о реальной популярности водки как лечебно-профилактического средства, поскольку водка — это традиционное, привычное средство, которое в нашей стране не нуждается в дополнительной рекламе через интернет.

Но в то же время несомненно, что озвученный вслух совет лечиться водкой, является не столько собственно советом, сколько элементом определенных риторик. В русскоязычной информационной среде этот народный «метод» пропагандировали прежде всего те знаменитости, которые стремились подчеркнуть свой мажоризм: президент Беларуси Александр Лукашенко⁶⁰, актер Михаил Боярский⁶¹, писатель Захар Прилепин⁶², футболист Элвир Рахимич⁶³ — при этом многие из них заявляли, что водку они вообще-то не пьют. Кроме того, совет проводить «внутреннюю дезинфекцию» водкой содержит изрядную долю иронии. На раннем этапе (январь–март) его озвучивали те, кто не вполне верил в реальную опасность эпидемии — так, Александр Лукашенко, который не считал необходимым ввести в своей стране карантин, предлагал применять водку наряду с работой в поле на тракторе и походом в баню. А в конце января в соцсетях распространялся шуточный фальсификат — «приказ», в котором министр здравоохранения Вероника Скворцова якобы давала распоряжение:

...в целях недопущения завоза и распространения новой коронавирусной инфекции (...) утвердить ежесуточную норму потребления крепких алкогольных напитков для всех граждан Российской Федерации мужского пола от 18 до 75 лет на уровне от 250 мл до 1000 мл⁶⁴.

⁵⁹ Этот способ переняли православные верующие в России, но он не был популярен [Прп Никифор... 2020].

⁶⁰ «Я человек непьющий, но в последнее время в шутку говорю, что водкой надо не только руки мыть, но и, наверное, в день 40–50 грамм в пересчете на чистый спирт, травить этот вирус» [Лукашенко рассказал... 2020, 16 марта].

⁶¹ «Мой метод борьбы с коронавирусом — это старинный русский способ. Я пью водку» [Боярский... 2020, 20 марта].

⁶² «У меня появилась привычка — мне вечно дарили эти фунтырыки, бутылки железные, фляжки... (...) Сейчас я стал с собой носить — наливаю туда водку (...). Я не пью и не курю категорически, но я руки мою постоянно, протираю виски — там, как-то ощущение бодрости возникло» [Захар Прилепин... 2020, 24 марта].

⁶³ «Когда вступили в силу экстренные меры, в России запретили продавать алкоголь в магазинах. Но люди были настолько недовольны, называли водку лекарством, и властям пришлось пойти на уступки. (...) Никакой коронавирус ничего не может с ними сделать, в водке 60–70 градусов, она убивает любую инфекцию, и коронавирус в том числе» [Элвир Рахимич... 2020, 12 апреля].

⁶⁴ Пост-фотография, распространявшийся в юмористических группах на Facebook.

ПИЩЕВЫЕ ПРОДУКТЫ

Чеснок и лук. Сообщения о пользе чеснока и лука против «вируса Корона» стали распространяться в России и других странах с русскоязычным населением в конце марта — начале апреля. В большинстве случаев советы есть лук и чеснок для «поднятия иммунитета» включены в повседневные бытовые разговоры и редко оформляются в виде клишированных сообщений для перепостов. Тем не менее, устойчивые тексты о луке и чесноке все же есть, и один из них описывает приготовление «чесночной воды»:

По получении Вирус короны Ухани может вылечить себя чашей свежесваренной чесночной воды. Старый китайский доктор доказал свою эффективность. Многие пациенты также доказали его эффективность. РЕЦЕПТ: Возьмите восемь (8) нарезанных зубчиков чеснока, добавьте семь (7) чашек воды и доведите до кипения. Ешьте чеснок и пейте кипяченую воду, вирус вылечится за одну ночь⁶⁵.

Этот текст имеет китайское происхождение⁶⁶, и появился он практически одновременно с эпидемией коронавируса. В китайский новый год (25 января) некая женщина опубликовала видео, в котором поздравила всех с праздником и рассказала о том, как безымянный специалист по традиционной китайской медицине за три дня вылечился от коронавируса, заварив чеснок кипятком. 26 января это сообщение перепостили в китайском сегменте Twitter, сопроводив комментарием: почему бы не попробовать чеснок, раз от нового вируса все равно нет никакого лекарства⁶⁷. А уже 30 января китайский новостной агрегатор Sohu опубликовал информацию о том, что 28 января по жалобе нескольких интернет-пользователей женщина, записавшая видео про заваривание чеснока, была задержана полицией⁶⁸.

В другом рецепте, авторство которого приписывалось президенту НИИ неотложной детской хирургии и травматологии Леониду Рошалю, чеснок советовали глотать не жуя, как таблетки:

По утрам мелко нарезанные кусочки чеснока на ложку, в рот и с изрядным количеством водички глотаем, как таблетки. Ни запаха, ничего. Но что он делает? Он очищает кровь. Он — антивирус 150 железобетонных процентов⁶⁹.

Вскоре после появления этого аудиосообщения профессору Рошально пришлось выступать с опровержением как самого совета, так и того, что голос на записи принадлежит ему [Леонид Рошаль... 2020, 11 марта].

Лук фигурирует всего в одном клишированном рецепте, но зато очень примечательном. В анонимном сообщении, ссылаясь на авторитет некоего «китайского доктора», лук советуют использовать для «обеззараживания» воздуха в помещениях:

...поместите в миску несколько очищенных луковиц, поместите их в спальню и гостиную. Меняйте каждый день, тогда вы будете свободны от всех вирусов и бактерий, включая вирус Короны⁷⁰.

⁶⁵ Сообщение с «луковым рецептом», WhatsApp.

⁶⁶ Это не единственный способ «лечения» чесноком в Китае. По сообщению СМИ, некая китаянка попала в больницу с ожогом слизистых после того, как в профилактических целях съела 1,5 кг сырого чеснока [Что люди делали... 2020, 5 апреля].

⁶⁷ <https://twitter.com/wakeupfrog01/status/1221480016673771520>

⁶⁸ https://www.sohu.com/a/369600576_689494

⁶⁹ Аудиосообщение от имени «Леонида Рошалья» в WhatsApp, Youtube.

⁷⁰ Сообщение с «луковым рецептом», WhatsApp, Telegram.

Следуя этой «рекомендации», в марте некоторые люди — например, водители петербургских маршруток [Синц 2020, 19 марта] и некий житель многоквартирного дома в городе Камышин Волгоградской области [Смелов 2020, 31 марта]⁷¹ — действительно стали раскладывать в местах общего пользования нарезанный лук. Отметим, что в данном случае пищевой продукт используется даже не наружно, а для изгнания «врага» на дальних подступах.

Текст о том, что лук «впитывает» инфекции из воздуха, появился задолго до коронавируса — по меньшей мере, в 2009 году, во время эпидемии свиного гриппа⁷². Тот вариант, который активно циркулировал тогда в англоязычном интернете, очень похож на нынешний, однако в нем ссылались не на «открытие врачей в Китае», а на некоего доктора, который лечил фермеров от «испанки» в 1919 году, на парикмахершу из Аризоны, которая якобы предотвратила таким образом заражение своих коллег, и на «друга из Орегона», который с помощью лука за одну ночь выздоровел от пневмонии.

В Китай историю про лук, предположительно, запустил биолог Дуань Юаньфэн. В ноябре 2009 года он опубликовал текст про лук и «испанку» в своем блоге, переведя его на китайский язык⁷³. В дальнейшем этот перевод зажил в китайском сегменте интернета своей жизнью, время от времени «всплывая» во время сезонных всплесков заболеваемости гриппом. То, что официальные источники то и дело опровергали его, не мешало ему продолжать распространяться. После начала эпидемии зимой 2019–2020 годов, текст о луке легко «переквалифицировался» с лечения гриппа на профилактику коронавируса, тем более, что уже в тексте 2009 года упоминалась способность лука справляться, помимо «испанки», с пневмонией и даже чумой:

...onions and garlic placed around the room saved many from the black plague years ago. They have powerful antibacterial, antiseptic properties⁷⁴.

В более ранних версиях этого текста в Китае в качестве «авторитетов» и одновременно «свидетелей» успеха ссылались на «зарубежных» докторов⁷⁵, а к 2020-му году «владелица парикмахерской из Аризоны» превратилась в местную. 8 февраля 2020 года Sinchew, малазийская газета на китайском языке, опровергая слухи о луке, упоминает, что эта вымышленная история распространяется в виде аудиосообщения в мессенджерах, в котором рассказывается, что «в одной парикмахерской в Китае выставили много лука с красной шелухой, чтобы он впитал коронавирус из воздуха. В парикмахерской было много клиентов, все они были без масок и все они вполне здоровы, ничем не заразились»⁷⁶.

Чеснок и лук в качестве лечебно-профилактических «средств» имеют общие свойства с водкой: тот же «механизм действия» (отпугивание заболевания резким вкусом/запахом) и похожие репутация и риторический потенциал. Как и водка, лук и чеснок — это «суровый», «мужественный» и в то же время «свой исконный» продукт. В каком-то смысле, лук и чеснок — это «здоровый» заменитель водки для тех, кто хочет продемонстрировать свою маскулинность в сочетании со снисходительным отношением

⁷¹ В той же публикации упоминается, что «традиция расставлять тарелочки во время эпидемий гриппа и ОРВИ пришла из детских садов».

⁷² Опровержение старого «лукового» фейка на фактчекинговом сайте см.: [Do Onions... 2009, October 13].

⁷³ <http://blog.sciencenet.cn/blog-236900-274433.html>.

⁷⁴ ...много лет назад лук и чеснок, размещенные по комнате, многих спасли от черной чумы. Они обладают мощными антибактериальными, антисептическими свойствами.

⁷⁵ http://www.xinhuanet.com/science/2018-02/10/c_136955030.htm

⁷⁶ https://www.sinchew.com.my/content/content_2213571.html

к опасности заражения. Месседж, который передают при озвучивании «луково-чесночного рецепта» публичные фигуры — например, Рамзан Кадыров⁷⁷ и секретарь Совета национальной безопасности и обороны Украины Алексей Данилов⁷⁸ — практически совпадает с тем, который вкладывается в «водочный рецепт».

В последние годы широко распространились полумедицинские дискурсы, в которых представления о целебных свойствах пищевых продуктов типа лука и чеснока рационализируются. В рассуждениях об их пользе могут упоминаться «антисептические свойства эфирных масел», «фитонциды», то, что чеснок «содержит селен, который стимулирует активность клеток находить и деактивировать “непрошенных гостей”» [Чеснок и коронавирус... 2020, 23 марта] и т. п. О том, что перед нами именно рационализация, говорит тот факт, что фитонциды также содержатся в редисе и капусте, однако рецептов против коронавируса с этими ингредиентами нет — поскольку, несмотря всю свою на пользу, капуста и редис не обладают сильным запахом, а значит, и «отпугивающими» свойствами тоже.

Рецепты с луком и чесноком не относятся к числу самых популярных «народных» средств против коронавируса, хотя они в русскоязычном сегменте интернета намного популярнее той же водки (8653 перепоста против 2291). Это можно объяснить тем, что им традиционно приписывают способность укреплять здоровье и защищать от инфекций — многие из нас и так по привычке едят лук и чеснок в сезон простудных заболеваний и носят зубчики свежего чеснока на нитках — поэтому в дополнительной рекламе они не нуждаются. О том, что сравнительно низкая популярность в соцсетях не означает низкой популярности на практике, свидетельствует тот факт, что в начале апреля в российских магазинах вокруг него случился ажиотаж⁷⁹ [Чеснок подорожал... 2020, 26 февраля].

Имбирь и лимон. Сообщения о том, что имбирь помогает не заболеть коронавирусной инфекцией и/или быстрее выздороветь от нее, распространились онлайн и оффлайн в конце марта — начале апреля, и уже тогда эти слухи официально опровергала ВОЗ [WHO 2020]. В русскоязычных СМИ довольно активно публиковались рассуждения медицинских и околomedicalных экспертов о пользе имбиря, а также рецепты приготовления имбирных напитков, в том числе, в комбинациях с другими «народными» средствами: заваривать имбирь с лимоном в горячей воде, смешивать с медом для «поднятия иммунитета» и «подщелачивания организма» и т. д. После того, как в начале апреля имбирь сначала пропал с полок магазинов, а затем появился в несколько раз дороже [Бурлакова 2020, 5 апреля], на этот продукт обратили внимание буквально все.

В России и соседних странах взрывной рост популярности имбиря случился после того, как на Youtube распространился ролик, в котором известный парамедицинский деятель Олег Торсунов⁸⁰ довольно безапел-

⁷⁷ «Чтобы укрепить иммунитет, смешивайте в воде лимон с медом, пейте и сидите. Тогда не наступит вас. Ешьте чеснок, кровь чистая будет» [«Ешьте чеснок...» 2020, 14 марта].

⁷⁸ «Я вам могу сказать: лучшее лекарство от коронавируса — лук, сало и чеснок» [Данилов розрядив... 2020, 28 марта].

⁷⁹ В России это привлекло внимание Федеральной антимонопольной службы [ФАС получает жалобы... 2020, 6 апреля], а в Беларуси — к запрету до 30 июня вывозить из страны лук и чеснок [Из Беларуси запретили... 2020, 1 апреля].

⁸⁰ Торсунов, в частности, прославился тем, что «лечил» своих пациентов от СПИДа и рака прикладыванием к коже древесной коры и драгоценных камней [Торсунов... 2016, 24 июля].

ляционно заявляет, что человек, который жуёт имбирь, запросто может лизнуть вирус на палочке — и ему ничего от этого не будет:

Знаю точно, что именно этот коронавирус лечится очень просто, с помощью имбиря. <...> Несколько пластинок имбиря 3–4 раза в день будет достаточно. Один прием действует 4 часа. Если вы уже заболели вирусной инфекцией, то вы можете привязывать на левую руку и на левую ногу по маленькому кусочку имбиря просто в куске ткани. И это будет действовать еще сильнее, чем если бы вы сосали во рту. <...> Привязывать можно, как профилактику от вируса, чтоб не заразиться [Торсунов 2020, 24 июля].

Как в случае с водой и содой, нет разницы между употреблением имбиря внутрь и его привязыванием к ноге.

На укрепление версии об эффективности имбиря в некоторой степени также сыграло шутивное рассуждение врача-терапевта Ларисы Алексеевой в интервью бесплатной газете «Вечерняя Москва» — редакция не придумала ничего лучше, чем назвать материал «Имбирем с медом вылечим: российские врачи назвали главную ошибку Италии в борьбе с коронавирусом» [Белова 2020, 25 марта].

Употреблять лимон от коронавируса советуют по разным причинам. Польза от лимона, прежде всего, обосновывается «традиционными» мотивировками — такими, как содержание в нем витамина С, способность «разгонять метаболизм» и «выводить шлаки», укрепляя тем самым иммунитет:

Пожалуйста, используйте как можно больше *натурального витамина С* для укрепления вашей иммунной системы. <...> ...профессор Чэнь Хоринь, генеральный директор Пекинского военного госпиталя, сказал: «Нарезанный лимон в стакане теплой воды может спасти вам жизнь»⁸¹.

...нужно пить 2.5 литра воды с лимоном в день, чтобы разогнать метаболизм, вывести все токсины и вирус вместе с ними⁸².

Авторы сообщения от имени «Лайлы Ахмади», рекомендуя лимон, ссылаются на авторитет «профессора Чэнь Хориня, генерального директора Пекинского военного госпиталя». Сообщение с советами от того же вымышленного китайского профессора распространялось еще до 2019–2020 годов в связи с другим заболеванием — раком⁸³. В своем нынешнем виде оно по-прежнему содержит упоминания о «раковых клетках», которые будто бы убивает «горячий лимон», однако распространителям совета это не кажется странным:

Горячий лимон может убить раковые клетки! Разрежьте лимон на три части и поместите его в стакан, затем налейте горячую воду и трансформируйте ее в (щелочную воду), пейте ее каждый день, это определенно принесет пользу всем. Лечение этим экстрактом уничтожает только злокачественные клетки и не влияет на здоровые клетки⁸⁴.

Другая причина пользы лимона в том, что он «подщелачивает» организм — это якобы позволяет не заболеть и/или легче перенести инфекцию:

...действие лимона с более горячей пищевой содой немедленно убивает вирус полностью, выводит его из организма. Эти два компонента подщелачивают иммунную систему⁸⁵.

⁸¹ Сообщение от имени «Лайлы Ахмади», WhatsApp, Facebook, «Одноклассники».

⁸² Личное сообщение от ж., 29 лет, Ростов-на-Дону.

⁸³ Опровержение «лимонного рецепта» против рака, опубликованное в 2018 году, например, можно найти на нигерийском фактчекинговом сайте [Adongo 2018, October 16].

⁸⁴ Сообщение от имени «Лайлы Ахмади», WhatsApp, Facebook, «Одноклассники».

⁸⁵ Сообщение от имени «народа Израиля», WhatsApp.

Все, что нам нужно сделать, чтобы победить вирус короны, мы должны принимать больше щелочных продуктов, которые находятся выше уровня pH вируса. Некоторые из которых: Лимон — 9,9pH. Лайм — 8.2pH⁸⁶.

Третья причина, по которой рекомендуется употреблять лимон, входит в противоречие со второй: лимон кислый, поэтому он может убить вирус — так же, как желудочный сок из рецепта о «смывании» инфекции из носоглотки в желудок:

Если вирус уничтожается в желудке в кислом желудочном соке, почему бы не начать профилактическую обработку вируса COVID-19 кислотными растворами начиная с носоглотки? Простым и приемлемым способом такой обработки является периодически частое питье кислотосодержащих, в пределах Ph 2.5-3.5 жидкостей. К счастью, таковы являются соки лимона, апельсина, грейпфрута⁸⁷.

Наличие в лимоне кислоты не противоречит его «подщелачивающему» эффекту:

Разрежьте лимон на три части и поместите его в стакан, затем налейте горячую воду и трансформируйте ее в (щелочную воду), пейте ее каждый день, это определенно принесет пользу всем. <...> ...карбонная кислота в лимонном соке может регулировать высокое кровяное давление, защищать узкие артерии, регулировать кровообращение и уменьшать свертываемость крови⁸⁸.

Имбирь и лимон еще до коронавируса имели репутацию полезных продуктов. Употребление лимона и других источников витамина С «от простуды» является распространенной практикой⁸⁹. Жгучий имбирь вызывает ассоциацию с «согреванием» — что противопоставляется «простуде», которая, как считается, возникает из-за холода. Как и в случае с луком и чесноком, в качестве доказательств эффективности лимона и имбиря часто приводят рационализации. Доводы, продиктованные ассоциативным мышлением, излагаются наукообразным языком: имбирь «благодаря жгучему вкусу согревает, придает силы, ускоряет выздоровление», «горячий лимон убивает раковые клетки» и т. д.

По популярности имбирь в качестве средства от коронавируса заметно опережает все остальные «целебные» пищевые продукты (14717 репостов). Вероятно, в данном случае мог сыграть роль тот факт, что это «экзотический» продукт: и лимон, и имбирь растут в жарких странах и доставляются издалека — следовательно, они воспринимаются как более редкие и ценные, чем «обычные» лук и чеснок. Имбирь, помимо этого, ассоциируется с традициями восточной медицины — эту тему, в частности, эксплуатирует Олег Торсунов — что добавляет дополнительные очки к его репутации⁹⁰. Если сам коронавирус пришел к нам с Востока, то от него, по идее, должно помогать «восточное» же средство — тем более, что во многих странах Азии с этой инфекцией уже справились.

Примечательно, что в самом Китае ажиотажа спроса на имбирь не наблюдалось — наоборот, китайцы смеялись над индонезийцами, русскими

⁸⁶ Сообщение от имени «Журнала вирусологии», WhatsApp.

⁸⁷ Пост от имени «врача в Израиле с 1973 г.», «ВКонтакте».

⁸⁸ Сообщение от имени «Лайлы Ахмади», WhatsApp, Facebook, «Одноклассники».

⁸⁹ Например, еще до пандемии в продаже можно было встретить готовые наборы для заваривания, состоящие из имбиря и лимона. Однако уже довольно давно доказано, что употребление витамина С не оказывает заметного влияния на течение вирусных заболеваний [Помогает ли витамин С... 2018, 20 февраля].

⁹⁰ В том же контексте упоминается популярная индийская специя куркума.

и прочими европейцами, которые лихорадочно скупали этот корень. Опровержения слухов об эффективности имбиря выходили в китайской прессе уже 5 января⁹¹.

Что делает фейковые советы убедительными?

В начале статьи говорилось о том, что востребованность слухов диагностирует дефицит доверия к официальным авторитетам и к поступающей от них информации. В связи с этим возникает вопрос: как проблема доверия и авторитетности решается в разбираемом нами типе сообщений? В какой-то степени источником «убедительности» информации является сам факт того, что она распространяется по «неофициальным» каналам: во время кризиса люди отказываются в доверии властям в пользу «низовых» связей. Но очевидно, что этого мало для того, чтобы информация была признана убедительной, а ее источник — заслуживающим доверия.

При устной форме распространения «народные» и псевдомедицинские советы зачастую не нуждаются в специальном обосновании — достаточно бывает личного авторитета советчика (мамы, друга/подруги, знакомого медика), иногда подкрепленного указанием на то, что так делали «испокон веку» или «мне помогло — попробуй и ты». Сообщение в соцсети или в мессенджере, полученное непосредственно от родственника или друга, в некоторой степени имитирует устную коммуникацию, но не в полной мере. Как правило, мы понимаем, что наш друг/родственник не является автором данного сообщения, а получил его откуда-то извне и просто сделал репост. Автор сообщения нам, как правило, лично не знаком и не имеет у нас «кредита доверия». Наконец, в соцсетях мы довольно часто получаем сообщения от тех, с кем мы мало общаемся или знакомы лишь виртуально, поэтому мы не можем доверять им так же, как мы доверяем своему «ближнему кругу».

Поэтому для симуляции убедительности авторам фейков приходится прибегать к различным приемам. Очень часто, чтобы вызвать доверие, они ссылаются на разные медицинские организации — но только не на ВОЗ и национальный Минздрав, а на такие, которые, как им кажется, не имеют в нынешней пандемии «прямого интереса»⁹². Авторитетные организации и учреждения могут быть реальными (ЮНИСЕФ, Стэнфордский университет, южно-корейская больница «Северанс», больница Сент-Люк в Канзас-Сити) или вымышленными («Пекинский военный госпиталь»), но это не так уж важно: скорее всего, если автор сообщения помнит какое-нибудь настоящее название, то он использует его, а если не помнит — выдумывает из головы нечто, что кажется ему заслуживающим доверия. С точки зрения авторов псевдомедицинских советов, наибольшей убедительностью обладают иностранные авторитеты («японские/китайские/израильские врачи», «тайваньские специалисты») — особенно из тех стран, которые славятся своей медициной или где коронавирус уже побежден. Примечательно, что в русскоязычных текстах известные местные больницы в качестве «высшего» авторитета не используются⁹³.

⁹¹ От доктора наук, работающего в пищевой промышленности [<https://new.qq.com/omn/20200205A0KQAY00.html>], и от пекинской газеты «Синь цзин бао» [<http://www.bjnews.com.cn/travel/2020/02/05/684564.html>].

⁹² Т. е. те, кого не винят в «создании» вируса и не подозревают в коварных планах по поводу вакцин.

⁹³ Единственным исключением является фейк от имени Рошала, но, во-первых, речь идет о личности, а не институции, а во-вторых, это лишь один совет (чеснок), да и то далеко не самый популярный.

Помимо организаций, авторы фейков также ссылаются на авторитетные личности. Иногда ими оказываются специалисты с именем — реально существующие (Лидия Рота Вендер, Леонид Рошаль) или вымышленные (профессор Чэнь Хоринь), иногда — безымянный и неизвестно где работающий «один врач», или множественные обезличенные «японские/китайские/тайваньские доктора». При этом специалисты в области альтернативной медицины — вымышленные («старый китайский доктор», «доктор восточной медицины хаджам умм Абдульнурым») или реальные (Олег Торсунов) — не менее авторитетны, чем те, кто работает в больницах и госпиталях.

Помимо использования чужого авторитета, трансляторы вернакулярных лечебных советов нередко приписывают соответствующий статус самим себе. При этом наибольшей степени доверия, с их точки зрения, заслуживает врач-практик (чаще мужчина), который, с одной стороны, является нашим бывшим соотечественником, а с другой — живет и работает за рубежом, причем именно в «успешных» в медицинском смысле странах («Юрий Климов из Уханя», «Александр Колосов из Италии», «врач в Израиле»). Показательно, что «трансплантолог Геннадий Юдин», от чьего имени распространяется совет о содовых ингаляциях, первоначально был «приписан» к городу Иваново, но в одном из последующих вариантов оказался живущим в Израиле.

В сообщениях с «народными» лечебными советами используются три типа авторитетных подтверждений:

(а) «Высший (медицинский или религиозный) авторитет». В сообщении говорится, что применять данное лекарство велел «Стэнфорд», «Леонид Рошаль», «Никифор Прокаженный» и т. п. Такой авторитет иногда рассказывает нам о «механизме действия» данного лекарства, но не всегда:

Оказывается, лук всасывает вирусы и микробы, затем фокусирует их во внутренней клетке, затем переваривает в вакуоли и убивает⁹⁴.

Обдумывая задним числом свое лечение лимонным соком и медом, я понял, что в сущности мне удалось «промыть» свою инфицированную носоглотку раствором с повышенной кислотностью. Очевидно, этого оказалось достаточно, чтобы критически уменьшить количество внедрившихся там вирусов⁹⁵.

Стал рассуждать: итак, коронавирус. В основном, локализация — легкие. Имеются большие запасы липопротеидов... липопротеидную оболочку. В липопротеидах, как известно, хорошо растворяется алкоголь. Оптимальная концентрация — 40 градусов. Итак, для того, чтобы элиминировать вирус, нужно в легких создать хорошую концентрацию алкоголя⁹⁶.

(б) «Свидетельство очевидца». Сообщается, что персонаж или сам говорящий засвидетельствовал случаи чудесного выздоровления:

Когда разразилась эпидемия вируса Короны, появилась семья, которая была совершенно не затронута этим вирусом. Доктор, который был удивлен этим, посетил семью и обнаружил, что эта семья каждый день кладет очищенный лук в миску и помещает их в каждую комнату в доме⁹⁷.

⁹⁴ Сообщение с «луковым рецептом», WhatsApp.

⁹⁵ Пост от имени «врача в Израиле с 1973 г.», «ВКонтакте».

⁹⁶ Видеосообщение от имени Александра Колосова, WhatsApp, Telegram, мессенджер Facebook.

⁹⁷ Сообщение с «луковым рецептом», WhatsApp.

За прошедшее с этого случая время я предложил это лечение еще шести «пациентам» — жене, взрослой старшей дочери, друзьям. Патент действовал безотказно и также почти мгновенно⁹⁸.

(в) «Личный опыт». Сообщается, что говорящий успешно испытал действие данного средства на себе:

В ночь с 16 на 17 марта 2020 года «...» я проснулся от того, что у меня сдавило грудную клетку и я не могу глубоко вдохнуть воздух. «...» Все это сопровождалось сухим, частым «надсадным» кашлем. «...» Придя домой, я не долго думая проделал привычный сеанс описанной содовой ингаляции, повторив его в обед и вечером. Состояние заметно улучшилось. 17 марта я трижды повторил ингаляции. К вечеру симптомы исчезли и я об этом неприятном событии забыл⁹⁹.

Собственное вирусное заболевание верхних дыхательных путей мне удалось устранить быстро и просто. Для этого мне случилось промыть рот и носоглотку, а попросту выпить, раствор повышенной кислотности¹⁰⁰.

А теперь мой случай — как я за один день излечился от инфицирования коронавирусом. «...» На второй день отпуска ощущаю я в себе присутствие всех классических ярких признаков инфицирования коронавирусом. «...» ...для того, чтобы элиминировать вирус, нужно в легких создать хорошую концентрацию алкоголя. «...» Марлевая повязка, 8–10 слоев, распылитель, водка. Итак, орошаем, ставим на масочку, прижимаем и дышим. «...» Ночью обильно орошаю ... подушку, и так ложусь спать. Наутро — никаких клинических проявлений¹⁰¹.

Ссылка на «высший авторитет», на первый взгляд, самодостаточна и не нуждается в дополнительных свидетельствах. Такой тип подтверждения часто использовался в сообщениях на ранних этапах «инфодемии» (для России это февраль — начало марта). К нему прибегают авторы сообщений с новыми рецептами — теми, которые возникли во время нынешней вспышки инфекции («дыхательный тест» и «горячая вода»). Проблема в том, что авторитет этого типа легче всего ниспровергнуть — для этого достаточно показать, что упоминаемый в сообщении реальный эксперт этого не говорил («Стэнфорд», «Леонид Рошаль»), или что такого эксперта не существует («Юрий Климов»)¹⁰².

Поэтому в старых текстах, появившихся еще до пандемии коронавируса, а также в текстах, возникших на следующем этапе «инфодемии» (апрель–май), «высший авторитет» дополнительно подкрепляют «свидетельства» и «личный опыт»¹⁰³. Все три типа подтверждения — «высший авторитет», «свидетельство» и «личный опыт» — могут быть совмещены в одном лице: некий врач дает совет, рассказывая, что средство уже помогло выздороветь ему самому и его пациентам. Это характерно для сообщений, появляющихся в апреле и мае («врач в Израиле», «Александр Колосов», «Геннадий Юдин»). Речь от первого лица, рассказ о событиях, пережитых конкретным человеком,

⁹⁸ Сообщение от имени «врача в Израиле с 1973 г.», «ВКонтакте».

⁹⁹ Сообщение от имени «Геннадия Юдина», Telegram, Facebook.

¹⁰⁰ Сообщение от имени «врача в Израиле с 1973 г.», «ВКонтакте».

¹⁰¹ Видеосообщение от имени «Александра Колосова», WhatsApp, Telegram, мессенджер Facebook.

¹⁰² Впрочем, это не касается религиозных авторитетов вроде «афонских старцев» и Никифора Прокаженного.

¹⁰³ Ту же картину мы видим в старых (а значит, в наиболее «живучих») текстах — в частности, в тексте о том, что лук «впитывает» инфекцию из воздуха. В варианте, который был переведен на китайский в 2009 году, присутствуют: (1) врач-исследователь, который сначала замечает действие чудесного средства, а потом обосновывает его с помощью изучения лука под микроскопом — «высший авторитет», он же «очевидец»; (2) «парикмахерша из Аризоны», подтверждающая эффективность лука опытным путем — «очевидец»; (3) «друг из Орегона», который испытывает лук на самом себе — «личный опыт».

может распространяться в форме видеозаписи («Александр Колосов») — что максимально близко имитирует коммуникацию лицом к лицу и таким образом усиливает убедительность, основанную на «личном опыте».

КАК ОДНА «ЛЕЧЕБНАЯ» ИНФОРМАЦИЯ СОЧЕТАЕТСЯ С ДРУГОЙ

Помимо ссылок на авторитеты и личные свидетельства, тексты с псевдомедицинскими советами имеют ряд других особенностей, способствующих «продвижению» информации по коммуникативным каналам. Для того, чтобы действительно подробно и аргументированно описать эти особенности, необходимо провести более продолжительные исследования, в идеале подкреплённые количественными данными и результатами экспериментов. Тем не менее, я рискну высказать здесь на правах гипотез некоторые свои наблюдения.

На «передаваемость» сообщения может влиять уже само то, как в нем скомбинированы сведения: одна информация может помогать продвижению другой. Как можно видеть на примерах сообщений от имени «Стэнфорда» и «Юры Климова», «народные» и псевдомедицинские советы часто бывают перемешаны с рекомендациями, официально одобренными ВОЗ. При такой подаче люди попросту не видят разницы между полезными, бессмысленными или даже вредными рекомендациями: им кажется, что советы пить горячую воду с лимоном и содой или дышать через пропитанную водкой ткань ничуть не противоречат советам мыть руки и носить маску, а дополняют их¹⁰⁴. При этом авторы и реципиенты сообщений не обращают внимание на то, что советы иногда плохо согласуются или даже противоречат друг другу. Возможно, кто-то из них подозревает, что имбирь и чеснок — не панацея, но они следуют фейковым рекомендациям наряду с разумными по принципу «а вдруг поможет»¹⁰⁵ — в любом случае оказывается, что псевдомедицинская рекомендация все-таки достигла успеха.

«Народные» и псевдомедицинские рецепты также могут выступать в сочетании друг с другом, причем некоторые средства образуют устойчивые комплексы:

- «горячая вода» и «дыхательный тест»,
- лук, чеснок и водка,
- лимон с содой и имбирем.

В сочетаемости различных «субстанций» можно проследить определенные закономерности — так, водка не встречается в сочетании с лимоном и имбирем, а «дыхательный тест» не встречается с продуктами питания и дезинфектантами. Как кажется, дело тут не только в культурных традициях и вкусовой сочетаемости продуктов, но и в каких-то других соображениях.

¹⁰⁴ Тем более, что многие фейки — результаты творческого переосмысления полезных советов. Идея «дезинфицировать» организм изнутри — это логическое продолжение вполне разумных требований проводить санобработку поверхностей. Регулярно пить, промывать нос и горло, есть лук, чеснок, лимон и имбирь не вредно — другое дело, что эти действия не дают реальной защиты.

¹⁰⁵ Вот как этот принцип сформулировал депутат Госдумы Андрей Свинцов в интервью программе FakeNews на телеканале «Дождь» о том, зачем он носит «блокатор вирусов»: «В сегодняшней ситуации любой блокатор, если он, по крайней мере, дает надежду, то это уже хорошо. Я готов использовать всё, даже если кто-то порекомендует носить охапку чеснока или имбирь вот этот сыпать себе на голову — я буду это делать. Часть моих родственников переболели, и три бабушки из трех умерли. Мне не до шуток. (...) Хочется верить, что блокатор помогает, и хочется верить, что и витамин Д помогает, и корень женьшеня и все остальные любые, как говорится, иден — они помогают. Пока вот я не заболел. Я использую всё: и маску, и перчатки, и имбирь, и женьшень (...), и лимон, и зарядку делаю каждое утро с гантелями» [Борзунова 2020].

«Субстанции» могут «тяготеть» друг к другу по принципу «местное vs экзотическое», «соответствующее vs не соответствующее принципам ЗОЖ», «идеологически маркированное vs нейтральное», «мужское vs женское». Объединяясь друг с другом, они образуют цельные смысловые комплексы, в каждом из которых к собственному значению ингредиентов присоединяется дополнительное общее значение.

В сообщениях с «народными» и псевдомедицинскими рецептами нередко можно встретить упоминание или даже изложение конспирологических теорий. В сообщении от имени «Лайлы Ахмади» одновременно советуют пить «горячий лимон» и утверждают, что «заболевание... вызвано слиянием гена между змеей и летучей мышью» — якобы из-за этого от него нет лекарства. «Китайский врач Лю Хуншен» из футбольного клуба «Спартак», с одной стороны, советует лечиться имбирем, а с другой — сообщает, что коронавирус создали американские военные, чтобы «сломать китайскую экономику» [Барабаш 2020, 17 марта]. Таким образом получается, что вернакулярный рецепт и конспирологическая теория служат друг для друга обоснованием и подтверждением.

Возможно, дело в том, что к «народным» рецептам и конспирологии тяготеют люди одного и того же склада — те, кто не доверяет властям и официальной медицине. Но не исключено, что от сочетания совета с теорией возникает кумулятивный эффект, из-за которого сообщение делается более привлекательным, из-за чего его «передаваемость» усиливается. Когда Ирина Ермакова объединила «содовый рецепт» с историей про «Синтию», это позволило обеим «историям», ни одна из которых не является новой, получить в разы больше внимания, чем они имели до того. Впрочем, далеко не все авторы и распространители фейков готовы, как Ермакова, идти на прямой конфликт с официальной картиной мира и официальными рекомендациями. Чтобы такой рецепт «сработал», нужна опора на какую-то цельную альтернативную картину мира, но в таком случае круг потенциальных реципиентов «совета» может быть ограничен только теми, кто готов стать в явную оппозицию по отношению к официальной точке зрения.

КАК «ЛЕЧЕБНЫЕ» СООБЩЕНИЯ ЗАСТАВЛЯЮТ ЛЮДЕЙ СЕБЯ РАСПРОСТРАНЯТЬ?

Авторы сообщений с вернакулярными рецептами чаще всего используют три риторических приема, чтобы побудить людей их распространять. По-видимому, эти приемы соответствуют изначальным установкам большинства — чувству собственной важности и стремлению кого-то спасти, не совершая при этом лишних усилий — и поэтому они оказываются эффективными.

«Это вам ничего не стоит». Во многих случаях успех «народных» лечебных советов, по-видимому, основан на том, что следование им не требует особых жертв: чем рецепт «бесплатнее» и проще в исполнении, тем охотнее люди им пользуются. Самые популярные из предлагаемых средств — «горячая вода» и «дыхательный тест» — одновременно являются и самыми дешевыми. Доступность, необременительность и, конечно же, безвредность средства часто используется в сообщениях с «лечебными» советами в качестве довода, чтобы убедить реципиента его попробовать:

Пейте воду каждые 15 минут. Почему бы и нет?¹⁰⁶

Способ научно обоснован, дешев, прост и может выполняться любым человеком в домашних условиях¹⁰⁷.

Метод надежный, дешевый, доступный, эффективный. Все, кто просмотрел мое видео, имеет шанс выздороветь и не заболеть. Все гениальное — просто¹⁰⁸.

Ясно, что подобная процедура [питье соков цитрусовых] не может причинить никакого вреда. А если она способна привести к дезинфекции носоглотки и верхних дыхательных путей, речь идет о том, что нам удалось найти метод прямого разрушающего действия на вирус¹⁰⁹.

«Я обращаюсь к вам, жители Земли». Как было показано выше, потенциальная аудитория сообщений с вернакулярными лечебными советами с большим подозрением относится к общественным институтам, но при этом склонна доверять отдельным специалистам (особенно практикам), если они говорят лично от своего имени. На этом основан еще один риторический прием, характерный для такого рода текстов — прямая апелляция «эксперта» к «простым людям»:

Люди мира! После получения данной информации не откладывая подышите над чайником паром над кипящим водно-содовым раствором 15 минут, а далее — по обстоятельствам¹¹⁰.

Не знаю сколько еще понадобится времени высоколобым и олимпийски амбициозным корифеям искать черного кота в огромной темной комнате. Но вас, простых, разумных и достаточно интеллигентных жителей Земли я приглашаю выпить трижды — четырежды на дно по пятьдесят грамм свежавыжатого лимонного или другого цитрусового сока. При этом скромненько пожелать себе На здоровье¹¹¹.

«Передай дальше — спаси чью-то жизнь». Как уже говорилось, критическая ситуация провоцирует в людях не только панику и недоверие к «властям», но и «низовую» солидарность. На это опирается третий — пожалуй, самый популярный — риторический прием, убеждающий людей распространять сообщение с «лечебным» советом — призыв «спасти чужие жизни», а не только свою:

Поэтому, что бы вы ни делали, посмотрите на это сообщение и передайте его другим людям!!

...тот, кто получит это сообщение, по крайней мере гарантированно спасет чью-то жизнь¹¹².

Поделись, чтобы люди знали, потому что ты можешь спасти чью-то Жизнь!¹¹³

Распространите эту новость среди друзей, родственников, родственников, чтобы они также могли нейтрализовать вирус Короны¹¹⁴.

¹⁰⁶ Сообщение от имени «японских врачей», Facebook.

¹⁰⁷ Сообщение от имени «Геннадия Юдина», Telegram, Facebook.

¹⁰⁸ Видеосообщение, распространявшееся в WhatsApp, Telegram и мессенджере Facebook.

¹⁰⁹ Пост от имени «врача в Израиле с 1973 г.», «ВКонтакте».

¹¹⁰ Сообщение от имени «Геннадия Юдина», Telegram, Facebook.

¹¹¹ Пост от имени «врача в Израиле с 1973 г.», «ВКонтакте».

¹¹² Сообщение от имени «Лайлы Ахмади», WhatsApp, Facebook, «Одноклассники».

¹¹³ Сообщение в WhatsApp.

¹¹⁴ Сообщение с «луковым рецептом», WhatsApp, Facebook, Telegram.

Пожалуйста, поделитесь со всеми вашими контактами может помочь спасти жизни¹¹⁵.

Не храните эту информацию только для себя. Передайте это всей вашей семье и друзьям¹¹⁶.

Общая структурированность текста, по-видимому, также помогает «продвижению» псевдомедицинской информации. Многие сообщения, особенно появившиеся в конце апреля и в мае, строятся по общей композиционной модели: сначала идет зачин-приветствие и презентация «авторитета», затем изложение «совета» с рассказом о действии средства, и, наконец, завершает все это финальная формула с благопожеланием и посылом «передай дальше»¹¹⁷:

Прочитав сообщение, передайте его любимому человеку и позаботьтесь о своем здоровье. <...> Боже, благослови нас¹¹⁸.

Мир вам и милость Аллаха...¹¹⁹

Все, кто просмотрел мое видео, имеет шанс выздороветь и не заболеть. <...> Мир вашему дому!¹²⁰

Судя по всему, «сюжетность» текстов — включение в них каких-то персонажей и действий — также помогает «продвижению» рецептов. Сообщения с «народными» лечебными советами обычно прибегают к сюжетам двух типов:

(а) «историям успеха» предлагаемых средств и

(б) «этиологическим нарративам», рассказывающим о происхождении угрозы («слияние гена между змеей и летучей мышью», история о «Синтии» и т. п.) и/или о том, как в конкретном случае произошло заражение:

Однажды <...> я проснулся утром, ощущая жжение, сухость и боль в горле. Начался сухой, без мокроты, беспокоящий кашель...¹²¹

В ночь с 16 на 17 марта 2020 года, когда о пандемии появились только первые слухи, я проснулся от того, что у меня сдавило грудную клетку и я не могу глубоко вдохнуть воздух. Утром я оделся и пошел в аптеку (500 м). Была такая одышка, что я останавливался раз пять и туда и обратно. Все это сопровождалось сухим, частым «надсадным» кашлем. При этом отсутствовали такие симптомы, как насморк, повышенная температура, головная боль¹²².

Где-то 23 или 24 апреля в монастырь приехали «космонавты» в костюмах, распылили некое вещество, а затем взяли тесты, после чего вдруг оказалось, что чуть ли не весь монастырь заражен. <...> 29 апреля я выехал в центральную госаптеку, чтобы купить бинтов для своей 72 летней мамы. <...> Когда я выходил из машины, то увидел «космонавта», который направил шланг в мою сторону и щедро опрыскал каким-то газом мои штаны с ботинками. <...> Сразу же после опрыскивания моих штанов, газ поднялся вверх, и я ощутил удушающий кашель, буквально сложивший меня пополам. <...> Дома я понял, что температура тела стремительно поднимается, а в горле присутствуют боли, которые обычно возникали у меня при ангине. Кашель был довольно сух и противен... [Откуда в Дивеево... 2020, 11 мая].

¹¹⁵ Сообщение с рецептом «чесночная вода», WhatsApp, Facebook, «ВКонтакте».

¹¹⁶ Сообщение от имени «журнала вирусологии», WhatsApp.

¹¹⁷ Эта формула роднит такие сообщения с «письмами счастья» — правда, в отличие от «писем счастья», в них нет угрозы тем, кто не передаст информацию дальше.

¹¹⁸ Сообщение от имени «Лайлы Ахмади», WhatsApp, Facebook, «Одноклассники».

¹¹⁹ Сообщение от имени «доктора восточной медицины», WhatsApp.

¹²⁰ Видеосообщение от имени Александра Колосова, WhatsApp, Telegram, мессенджер Facebook.

¹²¹ Сообщение от имени «врача в Израиле с 1973 г.», «ВКонтакте».

¹²² Сообщение от имени «Геннадия Юдина», Telegram, Facebook.

Те тексты, которые появились задолго до пандемии («луковый рецепт» против «испанки»/пневмонии/чумы коронавируса и сообщение от имени «Лайлы Ахмади» о лечении рака коронавируса «горячим лимоном»), более структурированы (зачин, финал, сюжет), если сравнивать их с новыми («дыхательным тестом» и рецептом с «горячей водой»). То же самое можно сказать и о более поздних вариантах одних и тех же вернакулярных рецептов против коронавируса по сравнению с более ранними.

Выводы

Анализ сообщений с «народными» и псевдомедицинскими советами, распространяющихся в связи с пандемией коронавируса, приводит к следующим выводам.

Во-первых, «лечебные» рецепты против коронавируса в большинстве своем являются не новыми. Многие из них восходят к традиционным средствам народной медицины, а часть является текстами, возникшими до нынешней пандемии и в связи с другими заболеваниями. Собственно, новых рецептов, появившихся именно в связи с коронавирусом, немного: это «диагностика по кашлю», «дыхательный тест» и совет пить горячую воду каждые 15 минут. Поскольку эти рецепты пытаются «компенсировать» две самые насущные во время нынешней пандемии потребности — в доступной диагностике и профилактике заражения — они являются самыми популярными.

Во-вторых, большинство рецептов являются международными, и «пришли» они в русскоязычный сегмент интернета одновременно с самим коронавирусом. Все новые для нынешней пандемии рецепты — «дыхательный тест», «диагностика по кашлю» и «горячая вода» — появились в Китае, хотя часто распространяются без ссылки на Китай. Единая информационная среда и доступность машинного перевода текстов с одного языка на другой делает такое заимствование еще более легким, чем раньше. Похоже, что российским локально популярным рецептом является применение соды — возможно, тут сыграла роль привычность и доступность этого вещества в постсоветском культурном пространстве, а возможно, повлияло наследие Ивана Неумывакина и объединение «содового рецепта» с конспирологической теорией про бактерию «Синтия».

В-третьих, на успешность продвижения рецептов влияет ряд внутренних и внешних факторов. Популярности рецепта, несомненно, способствует дешевизна и доступность действующих веществ и простота манипуляций с ними. Помимо этого, продвигать советы помогают ссылки на «авторитеты» — особенно если те снисходят до прямого обращения к «простым жителям Земли». Другими способами усилить убедительность являются ссылки на «свидетельства очевидцев», «личный опыт». Для того, чтобы побудить аудиторию распространить сообщение, используются риторические приемы вроде вопросов «что вы теряете?» и призывов «спасти чью-то жизнь».

«Народные» лечебные советы склонны объединяться в компиляции с другими вернакулярными рекомендациями, с советами из официальных источников, а также с конспирологическими теориями — судя по всему, одна информация «подтверждает» другую уже благодаря их соприсутствию. Наконец, текст с советом более «успешен» и «живуч», если он структурирован (зачин — совет/рецепт — финальная формула), и/или если в этом тексте есть сюжет — «история успеха» или «этиологический нарратив».

Литература

- «Было бы жаль переводить продукт» Техасской компании пришлось объяснять, что их водка не защитит от коронавируса. (2020, 6 марта). *Meduza*. Режим доступа: <https://meduza.io/shapito/2020/03/06/bylo-by-zhal-perevodit-produkt>
- «Ешьте чеснок, кровь чистая будет»: Кадыров — о борьбе с коронавирусом. (2020, 14 марта). *НТВ*. Режим доступа: <https://www.ntv.ru/novosti/2305500/>
- «Не такой уж он летучий и боится водки»: вирусолог объяснил, почему отступает коронавирус. (2020, 19 февраля). *Комсомольская правда*. Режим доступа: <https://www.kaluga.kp.ru/daily/27093/4166613/>
- Барабаш, Т. (2020, 17 марта). Доктор Лю Хуншен: китайский секрет от коронавируса — имбирь, ешьте его. *РИА Новости-Спорт*. Режим доступа: <https://rsport.ria.ru/20200317/1568636989.html>
- Белова, Н. (2020, 25 марта). «Имбирем с медом вылечим»: российские врачи назвали главную ошибку Италии в борьбе с коронавирусом. *Вечерняя Москва*. Режим доступа: <https://vm.ru/health/788891-my-vse-uzhe-pereboleli-koronavirusom-doktor-mysanikov-rasskazal-chem-novyy-virus-otlichaetsya-ot-obychnogo-orvi>
- Больницы в США назвали совет лечиться от коронавируса водкой фейком. (2020, 13 марта). *РИА Новости*. Режим доступа: <https://ria.ru/20200313/1568578276.html>
- Борзунова, М. (2020). Путин работает на Навального. Смертность от коронавируса в России. COVID-19 заразил и FakeNews? (видео). *Канал телепередачи FakeNews на Youtube*. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=WudYMyblhB8>
- Борисов, Е. (2020, 23 марта). Помогает ли вода защититься от коронавируса? Медики спорят. *МедикФорум*. Режим доступа: <https://www.medikforum.ru/health/91426-promogaet-li-voda-zaschititsya-ot-koronavirusa-mediki-sporyat.html>
- Боярский: «Мой метод борьбы с коронавирусом — водка». (2020, 20 марта). *Eurosport*. Режим доступа: https://www.eurosport.ru/football/russian-premier-league/2019-2020/story_sto7708014.shtml
- Бурлакова, Е. (2020, 5 апреля). Цены на имбирь и лимоны стали жертвами коронавируса. *Ведомости*. Режим доступа: <https://www.vedomosti.ru/business/articles/2020/04/05/827172-tseni-na-imbir>
- В еще одном российском регионе к самоизоляции добавили сухой закон. (2020, 2 апреля). *Lenta.ru*. Режим доступа: <https://lenta.ru/news/2020/04/02/suh/>
- В Минздраве рассказали о влиянии водки на коронавирус. (2020, 18 марта). *Lenta.ru*. Режим доступа: https://lenta.ru/news/2020/03/18/teen_spirit/
- В Японии водка стала дефицитным товаром из-за коронавируса. (2020, 2 марта). *Nippon.com*. *Современный взгляд на Японию*. Режим доступа: <https://www.nippon.com/ru/news/yjj2020022900475/>
- В Японии назвали способ самостоятельной проверки на коронавирус. (2020, 5 марта). *Росбалт*. Режим доступа: <https://www.rosbalt.ru/world/2020/03/05/1831197.html>
- Вирусолог: 80% зараженных коронавирусом об этом не знали. (2020, 18 марта). *ERR*. Режим доступа: <https://r4.err.ee/1065695/virusolog-80-zarazhennyh-koronavirusom-ob-jetom-ne-znali>
- Геннадий Онищенко: Имеет ли право человек брать на себя функцию творца жизни и ускорять эволюцию в миллионы раз? (2015, 26 ноября). *Союзное государство. Официальный сайт Постоянного комитета союзного государства*. Режим доступа: <https://www.postkomsg.com/science/205732/>
- Данілов розрядив обстановку: Найкращі ліки від коронавірусу — цибуля, сало і часник. (2020, 28 марта). *Українська правда*. Режим доступа: <https://www.pravda.com.ua/news/2020/02/28/7242002/>
- Демина, Н. (2016, 4 октября). Ирина Ермакова — академик ВРАЛ. *Троицкий вариант. Наука*. Режим доступа: <https://trv-science.ru/2016/10/04/irina-ermakova-akademik-vral/>
- Жукова, А. (2020, 18 февраля). «Перепутать коронавирус с простудой невозможно». Врач-терапевт отвечает на некоторые вопросы о китайской заразе и привычных болезнях. *Комсомольская правда. Крым*. Режим доступа — <https://www.crimea.kp.ru/daily/27093/4165861/>

- Захар Прилепин: наблюдаю за коронавирусом и мою руки водкой. (2020, 24 марта). *Радио.Sputnik*. Режим доступа: <https://radiosputnik.ria.ru/20200324/1569090866.html>
- Из Беларуси запретили вывозить гречку, чеснок и лук из-за коронавируса. (2020, 1 апреля). *НВ*. Режим доступа: <https://nv.ua/world/countries/koronavirus-belarus-vlasti-zapretili-vyvozit-grechku-chesnok-i-luk-poslednie-novosti-50079427.html>
- Как защитить себя от коронавируса и как его распознать. (2020, 15 марта). *Аргументы и факты (АиФ-Приморье)*. Режим доступа: https://vl.aif.ru/health/kak_zashchitit_sebya_ot_koronavirusa_i_kak_ego_raspoznat_instrukciya_medikov
- Как отличить коронавирус от гриппа. Симптомы COVID-19. (2020, 16 марта). *Kaktus.media*. Режим доступа: https://kaktus.media/doc/408022_kak_otlichit_koronavirys_ot_grippa_simptomy_covid_19.html
- Как победить этот вирус? Ирина Ермакова, доктор биологических наук, одна из крупнейших ученых планеты (видео). (2020). *Официальный канал Андрея Караулова на Youtube*. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=U-Wo0krriQ0>
- Леонид Рoshаль опроверг совет есть чеснок для профилактики коронавируса. (2020, 11 марта). *Новые известия*. Режим доступа: <https://newizv.ru/news/society/11-03-2020/leonid-roshal-oproverg-sovet-est-chesnok-dlya-profilaktiki-koronavirusa>
- Лукашенко рассказал, как «травить» коронавирус. (2020, 16 марта). *РИА Новости*. Режим доступа: <https://ria.ru/20200316/1568700174.html>
- Минь, Ин. (2020, 9 февраля). *Будучи обеспокоены пневмонией, попробуйте сделать глубокий вдох* (видео). Режим доступа: <https://v.qq.com/x/page/b3063curbs2.html>. (На китайском языке).
- Никитина, О. (2020, 17 марта). Главврач Боткинской больницы: При коронавирусе может быть «мокрый» кашель. *Взгляд. Деловая газета*. Режим доступа: <https://vz.ru/news/2020/3/17/1029151.html>
- Одышка может измерить пневмонию за 10 секунд? Пахнущий лук может предотвратить инфекцию? Слух! (2020, 13 февраля). *Bijie-China*. Режим доступа: http://www.bijie.gov.cn/yw/bjyw/202002/t20200213_48886742.html. (На китайском языке).
- Откуда в Дивеево коронавирус? Им заражают! Письмо в Редакцию. (2020, 11 мая). *С нами Бог! Москва III Рим*. Режим доступа: <https://3rm.info/>
- Партизанский метод. Житель деревни под Минском задумался о лечении коронавируса запахом козлов. (2020, 30 апреля). *Kurjer.info*. Режим доступа: <https://kurjer.info/2020/04/30/koronavirus-40/>
- Помогает ли витамин С против простуды? (2018, 20 февраля). *Популярная механика*. Режим доступа: <https://www.popmech.ru/science/411422-pomogaet-li-vitamin-s-protiv-prostudy/>
- Попов, А. Д. (2016). «Не конец ли Крыму?»: интерпретации катастроф XX в. в фольклоре и медиа. *Антропологический форум*, 2016(31), 155–179. Режим доступа: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/031/popov.pdf>
- Почему «тест на коронавирус» с задержкой дыхания на 10 секунд — опасное заблуждение? (2020, 9 апреля). *ELLE.ru*. Режим доступа: <https://www.elle.ru/krasota/zdorove/pochemu-test-na-koronavirus-s-zaderzhkoi-dyhaniya-na-10-sekund-opasnoe-zabluzhdenie-id6864202/>
- Прп Никифор помогает против коронавируса. (2020). *Издательство «Благословение»*. Режим доступа: http://blagoslovenie.ru/novosti/prp_nikifor_pomogaet_protiv_koronavirusa/
- Радченко, Д. А. (2020). *Что случилось, кто виноват и что делать: инфодемия в цифрах* (в печати).
- Россиянам разрешили использовать водку против коронавируса. (2020, 2 апреля). *Lenta.ru*. Режим доступа: <https://lenta.ru/news/2020/04/02/greenlight/>
- Русая, Я. (2020, 30 марта). Обнаружено простое средство против коронавируса. Этот продукт есть в каждом доме. *Белновости*. Режим доступа: <https://www.belnovosti.by/obshchestvo/obnaruzheno-prostoe-sredstvo-protiv-koronavirusa-etot-produkt-est-v-kazhdom-dome>

- Синц, И. (2020, 19 марта). Водители петербургских маршруток «отпугивают» коронавирус луком и чесноком. *78.ru*. Режим доступа: https://78.ru/news/2020-03-19/voditeli_peterburgskih_marshrutok_otpugivayut_koronavirus_lukom_i_chesnokom
- Слух: может ли лимон и пищевая сода убить новый вирус короны? (2020, 31 марта). *Kknews*. Режим доступа: <https://kknews.cc/health/6rmaajl.html>
- Смелов, Л. (2020, 31 марта). В подъезде камышинской многоэтажки с коронавирусом борются луком. *Инфокам*. Режим доступа: <https://infokam.su/v-podezde-kamyshinskoj-mnogoetazhki-s-koronavirusom-boryutsya-lukom.html>
- Солнечный свет и химикаты: как Трамп хочет лечить коронавирус. (2020, 24 апреля). *Газета.ru*. Режим доступа: https://www.gazeta.ru/science/2020/04/24_a_13061557.shtml
- Торсунов О. Г. — веданутый доктор. (2016, 24 июля). *Навигатор инфобизнеса. Разоблачаем инфопоучеро!* Режим доступа: <http://allcoaches.ru/eksperty/torsunov-o-g-vedanutyj-doktor.html>
- Торсунов, О. Г. (2020). Коронавирус COVID-19 — как защититься народными средствами? *Youtube*. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=Oc5LAJL0nqg>
- Травы, водка и сауна: как главы государств дают неэффективные советы для борьбы с коронавирусом. (2020, 19 марта). *Крым.Реалии*. Режим доступа: <https://ru.krymr.com/a/neeffektivnye-sovety-dlya-borby-s-koronavirusom/30497547.html>
- Уриноотерапия vs Коронавирус (видео). (2020, 16 марта). *Youtube*. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=gzQSgeFwl3c>
- ФАС получает жалобы на рост цен на имбирь, лимоны и чеснок из-за коронавируса. (2020, 6 апреля). *Коммерсантъ*. Режим доступа: <https://www.kommersant.ru/doc/4315605>
- Хасэгава, М. (2020, 8 марта). Viewpoint (Япония): победим коронавирус водкой! *Иносми.ру*. Режим доступа: <https://inosmi.ru/social/20200308/247004024.html>
- Хаш и ладан в помощь: как коронавирус изменил ритм жизни в Ереване. (2020, 4 марта). *Sputnik*. Режим доступа: <https://ru.armeniasputnik.am/society/20200304/22273104/Khash-i-ladan-v-pomosch-kak-koronavirus-izmenil-ritm-zhizni-v-Erevane.html>
- Хренова, М. (2020, 9 апреля). Нью-Йорк: как город мечты стал городом страха. *ТАСС*. Режим доступа: <https://tass.ru/opinions/8198433>
- Чеповская, А. (2020, 20 апреля). «Легкие хрустят, как будто кто-то мнет бумагу или пакет». Истории переболевших коронавирусом от первого лица. *Известия*. Режим доступа: <https://iz.ru/1001192/anastasiia-chepovskaia/legkie-khrustiat-kak-budto-kto-mnet-bumagu-ili-paket>
- Чеснок и коронавирус. Диетолог объяснила, как правильно питаться в изоляции. (2020, 23 марта). *Главком*. Режим доступа: <https://glavcom.ua/ru/news/chesnok-i-koronavirus-dietolog-obyasnila-kak-pravilno-pitatsya-v-izolyacii-667811.html>
- Чеснок подорожал из-за коронавируса. (2020, 26 февраля). *Retail&Loyalty*. Режим доступа: <https://retail-loyalty.org/news/chesnok-podorozhal-iz-za-koronavirusa/>
- Что люди делали для «профилактики» коронавируса и почему нельзя следовать их примеру? (2020, 5 апреля). *News.am*. Режим доступа: <https://med.news.am/rus/news/25736/chto-lyudi-delali-dlya-profilaktiki-koronavirusa-i-pochemu-nelzya-sledovat-ikh-primeru.html>
- Шевченко, С. (2020, 31 января). 10 практических рекомендаций, как защитить себя и своих близких от коронавируса. *Переселенческий Вестник*. Режим доступа: <https://aussiedlerbote.de/2020/01/kak-zashitit-sebya-ot-koronavirusa/>
- Элвир Рахимич: коронавирус бессилен против русских, водка всё убивает. (2020, 12 апреля). *Bobsoccer*. Режим доступа: <https://bobsoccer.ru/user/4079/blog/?item=537968>
- Adongo, T. (2018, October 16). The not-so-magical lemon water. *Dubawa*. Retrieved from <https://dubawa.org/healthcheck-the-not-so-magical-lemon-water/>
- Chen, S. (2020, March 19). Why whisky could kill the coronavirus (but drinking it won't work). *South China Morning Post*. Retrieved from <https://www.scmp.com/news/china/science/article/3075971/why-whisky-could-kill-coronavirus-drinking-it-wont-work>

- Cinelli, M., Quattrocioni, W., Galeazzi, A., Valensise, C. M., Brugnoti, E., Schmidt, A. L., Zola, P., Zollo, F., Scala, A. (2020). *The COVID-19 social media infodemic* (preprint). Retrieved from <https://arxiv.org/abs/2003.05004>
- Coronavirus prevention. (2020, February 16). *Taiwanus.net*. Retrieved from <https://taiwanus.net/news/press/2020/202002111613151675.htm>
- Drinking water and garlic don't provide coronavirus protection. (2020, March 7). *Rationable*. Retrieved from <https://www.berationable.com/rationable-blog/2020/3/4/fwd-fact-check-drinking-water-and-garlic-dont-provide-coronavirus-protection>
- Do onions fight off the flu virus? (2009, October 13). *Snopes*. Retrieved from <https://www.snopes.com/fact-check/onions-fight-flu-myth/>
- Dupuy, B. (2020, March 12). Ability to hold your breath 10 seconds is not a test for coronavirus. *Associated Press*. Retrieved from <https://apnews.com/afs:Content:8635070312>
- Elassar, A. (2020, March 17). One dangerous coronavirus «self-check test» is circulating on social media. Here's why you should avoid it. *CNN*. Retrieved from <https://edition.cnn.com/2020/03/16/us/coronavirus-myths-debunking-holding-breath-10-seconds-trnd/index.html>
- Fine, G. A. (2007). Rumor, trust and civil society: Collective memory and cultures of judgment. *Diogenes*, 54(1), 5–18. Retrieved from <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0392192107073432>
- Karimi, N., Gambrell, J. (2020, March 27). In Iran, false belief a poison fights virus kills hundreds. *Associated Press*. Retrieved from <https://apnews.com/6e04783f95139b5f87a5febe28d72015>
- Martel, C., Pennycook, G., Rand, D. G. (2020). *Reliance on emotion promotes belief in fake news* (preprint). Retrieved from <https://psyarxiv.com/a2ydw/>
- Prooijen van, J-W., Douglas, K. M. (2017). Conspiracy theories as part of history: The role of societal crisis situations. *Memory Studies*, 10(3), 323–333. Retrieved from <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1750698017701615>
- Prooijen van, J-W., Douglas, K. M. (2018). Belief in conspiracy theories: Basic principles of an emerging research domain. *European Journal of Social Psychology*, 48(7), 897–908. Retrieved from <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6282974/>
- Report of the WHO-China joint mission on coronavirus disease 2019 (COVID-19). (2020, February 16–24). Retrieved from <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/who-china-joint-mission-on-covid-19-final-report.pdf>
- Sullivan, D., Landau, M. J., Rothschild, Z. K. (2010). An existential function of enmity: Evidence that people attribute influence to personal and political enemies to compensate for threats to control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 98(3), 434–449. Retrieved from <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/20175623>
- Swami, V., Furnham, A., Smyth, N., Weis, L., Ley, A., Clow, A. (2016). Putting the stress on conspiracy theories: Examining associations between psychosocial stress, anxiety, and belief in conspiracy theories. *Personality and Individual Differences*, 2016(99), 72–76. Retrieved from <https://doi.org/10.1016/j.jpaid.2016.04.084>
- Taiwan experts provide a simple self-check that we can do every morning. (2020, March 4). *Bolyy*. Retrieved from <http://archive.vn/lloqF>
- WHO (2020). Coronavirus disease (COVID-19) advice for the public: Myth busters. *World Health Organization*. 2020. Retrieved from <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/myth-busters>
- Wood, M. J., Douglas, K. M., Sutton, R. M. (2012). Dead and alive: Beliefs in contradictory conspiracy theories. *Social Psychological and Personality Science*, 3(6), 767–773. Retrieved from <https://doi.org/10.1177/1948550611434786>

References

- Adongo, T. (2018, October 16). The not-so-magical lemon water. *Dubawa*. Retrieved from <https://dubawa.org/healthcheck-the-not-so-magical-lemon-water/>
- Barabash, T. (2020, March 17). Dr. Liu Hongsheng: The Chinese secret remedy against coronavirus is ginger, eat it. *RIA Novosti-Sport*. Retrieved from <https://rsport.ria.ru/20200317/1568636989.html> (In Russian).

- Belova, N. (2020, March 25). "We will cure it with ginger and honey": Russian doctors named Italy's main mistake in fighting the coronavirus. *Vechernyaya Moskva*. Retrieved from <https://vm.ru/health/788891-my-vse-uzhe-pereboleli-koronavirusom-doktor-myasnikov-rasskazal-chem-novyj-virus-otlitsaetsya-ot-obychnogo-orvi> (In Russian).
- Borisov, E. (2020, March 23). Can water help you protect yourself against coronavirus? This is still disputed by medics. *MedikForum*. Retrieved from <https://www.medikforum.ru/health/91426-pomogaet-li-voda-zaschititsya-ot-koronavirusa-mediki-sporyat.html> (In Russian).
- Borzunova, M. (2020). Putin works for Navalny. Coronavirus death rate in Russia. Has COVID-19 infected "FakeNews" too? (video). *Youtube*. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=WudYMyblhB8> (In Russian).
- Boyarsky: "My coronavirus response is vodka". (2020, March 20). *Eurosport*. Retrieved from https://www.eurosport.ru/football/russian-premier-league/2019-2020/story_sto7708014.shtml (In Russian).
- Burlakova, E. (2020, April 5). The prices of ginger and lemons have fallen victim to the coronavirus. *Vedomosti*. Retrieved from <https://www.vedomosti.ru/business/articles/2020/04/05/827172-tseni-na-imbir> (In Russian).
- Can shortness of breath assess pneumonia in 10 seconds? Can smelling onions prevent infection? A rumour! (2020, February 13). *Bijie-China*. Retrieved from http://www.bijie.gov.cn/yw/bjyw/202002/t20200213_48886742.html. (In Chinese).
- Chen, S. (2020, March 19). Why whisky could kill the coronavirus (but drinking it won't work). *South China Morning Post*. Retrieved from <https://www.scmp.com/news/china/science/article/3075971/why-whisky-could-kill-coronavirus-drinking-it-wont-work>
- Chepovskaya, A. (2020, April 20). "The lungs crunch like someone's crushing a plastic bag or paper". Firsthand testaments of coronavirus patients. *Izvestiya*. Retrieved from <https://iz.ru/1001192/anastasiia-chepovskaia/legkie-khrustiat-kak-budto-kto-mnet-bumagu-ili-paket> (In Russian).
- Cinelli, M., Quattrociochi, W., Galeazzi, A., Valensise, C. M., Brugnoli, E., Schmidt, A. L., Zola, P., Zollo, F., Scala, A. (2020). *The COVID-19 social media infodemic* (preprint). Retrieved from <https://arxiv.org/abs/2003.05004>
- Coronavirus prevention. (2020, February 16). *Taiwanus.net*. Retrieved from <https://taiwanus.net/news/press/2020/202002111613151675.htm>
- Danilov defused the situation: The best cure for the coronavirus are onions, bacon and garlic. (2020, March 28). *Ukrainskaya pravda*. Retrieved from <https://www.pravda.com.ua/news/2020/02/28/7242002/> (In Ukrainian).
- Demina, N. (2016, October 4). Irina Ermakova – academician of LIES. *Troitskiy variant. Nauka*. Retrieved from <https://trv-science.ru/2016/10/04/irina-ermakova-akademik-vral/> (In Russian).
- Drinking water and garlic don't provide coronavirus protection. (2020, March 7). *Rationable*. Retrieved from <https://www.berationable.com/rationable-blog/2020/3/4/fwd-fact-check-drinking-water-and-garlic-dont-provide-coronavirus-protection>
- Do onions fight off the flu virus? (2009, October 13). *Snopes*. Retrieved from <https://www.snopes.com/fact-check/onions-fight-flu-myth/>
- Does vitamin C help against colds? (2018, February 20). *Popular mechanics*. Retrieved from <https://www.popmech.ru/science/411422-pomogaet-li-vitamin-s-protiv-prostudy/> (In Russian).
- Due to the coronavirus, it is forbidden to export buckwheat, garlic and onions from Belarus. (2020, April 1). *NV*. Retrieved from <https://nv.ua/world/countries/koronavirus-belarus-vlasti-zapretili-vyvozt-grechku-chesnok-i-luk-poslednie-novosti-50079427.html> (In Russian).
- Dupuy, B. (2020, March 12). Ability to hold your breath 10 seconds is not a test for coronavirus. *Associated Press*. Retrieved from <https://apnews.com/afs:Content:8635070312>
- "Eat garlic and your blood will be clean": Kadyrov talks about coronavirus response. (2020, March 14). *NTV*. Retrieved from <https://www.ntv.ru/novosti/2305500/> (In Russian).
- Elassar, A. (2020, March 17). One dangerous coronavirus «self-check test» is circulating on social media. Here's why you should avoid it. *CNN*. Retrieved from <https://edition.cnn.com/2020/03/16/us/coronavirus-myths-debunking-holding-breath-10-seconds-trnd/index.html>

- Elvir Rahimich: The coronavirus is powerless against Russians, vodka kills everything. (2020, April 12). *Bobsoccer*. Retrieved from <https://bobsoccer.ru/user/4079/blog/?item=537968> (In Russian).
- Fine, G. A. (2007). Rumor, trust and civil society: Collective memory and cultures of judgment. *Diogenes*, 54(1), 5–18. Retrieved from <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0392192107073432>
- Garlic and coronavirus. The nutritionist explained how to eat well in isolation. (2020, March 23). *Glavkom*. Retrieved from <https://glavcom.ua/ru/news/chesnok-i-koronavirus-dietolog-obyasnila-kak-pravilno-pitatsya-v-izolyacii-667811.html> (In Russian).
- Garlic has risen in price due to coronavirus. (2020, February 26). *Retail&Loyalty*. Retrieved from <https://retail-loyalty.org/news/chesnok-podorozhal-iz-za-koronavirusa/> (In Russian).
- Gennady Onishchenko: Do humans have the right to take the role of the creator of life and accelerate evolution millionfold? (2015, November 26). *Union State [of Russia and Belarus]. Official site of the Standing Committee of the Union State [of Russia and Belarus]*. Retrieved from <https://www.postkomsg.com/science/205732/> (In Russian).
- Guerilla methods. A local from a village not far from Minsk is thinking about curing the coronavirus with goat smell. (2020, April 30). *Kuryer.info*. Retrieved from <https://kurjer.info/2020/04/30/koronavirus-40/> (In Russian).
- Hasegawa, M. (2020, March 8). Viewpoint (Japan): We will defeat the coronavirus with vodka! *Inosmi.ru*. Retrieved from <https://inosmi.ru/social/20200308/247004024.html> (In Russian).
- Herbs, vodka and saunas: How heads of state give ineffective advice to fight coronavirus. (2020, March 19). *Krym.Realii*. Retrieved from <https://ru.krymr.com/a/neeffectivnye-sovety-dlya-borby-s-koronavirusom/30497547.html> (In Russian).
- Hospitals in the United States said the advice to treat coronavirus infection with vodka is fake. (2020, March 13). *RIA-Novosti*. Retrieved from <https://ria.ru/20200313/1568578276.html> (In Russian).
- How to defeat this virus? Irina Ermakova, Dr. Sci. (Biology), one of the planet's top scientists (video). (2020). *YouTube*. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=U-Wo0krriQ0> (In Russian).
- How to distinguish the coronavirus from the flu. Symptoms of COVID-19. (2020, March 16). *Kaktus.media*. Retrieved from https://kaktus.media/doc/408022_kak_otlichit_koronavirys_ot_grippa_simptomy_covid_19.html (In Russian).
- How to protect yourself from the coronavirus and how to recognize it. (2020, March 15). *Argumenty i fakty (AiF-Primorye)*. Retrieved from https://vl.aif.ru/health/kak_zashchitit_sebya_ot_koronavirusa_i_kak_ego_raspoznat_instrukciya_medikov (In Russian).
- In yet another Russian region, a prohibition law was added to self-isolation. (2020, April 2). *Lenta.ru*. Retrieved from <https://lenta.ru/news/2020/04/02/suh/> (In Russian).
- In Japan, a method for self-testing for the coronavirus was named. (2020, March 5). *Rosbalt*. Retrieved from <https://www.rosbalt.ru/world/2020/03/05/1831197.html> (In Russian).
- In Japan, vodka has become a scarce commodity due to the coronavirus. (2020, March 2). *Nippon.com. A modern view of Japan*. Retrieved from <https://www.nippon.com/ru/news/yjj2020022900475/> (In Russian).
- "It's not so volatile and is afraid of vodka": The virologist explained why the coronavirus is receding. (2020, February 19). *Komsomolskaya pravda*. Retrieved from <https://www.kaluga.kp.ru/daily/27093/4166613/> (In Russian).
- Karimi, N., Gambrell, J. (2020, March 27). In Iran, false belief a poison fights virus kills hundreds. *Associated Press*. Retrieved from <https://apnews.com/6e04783f95139b5f87a5febe28d72015>
- Khash and church incense to the rescue: How the coronavirus changed the pace of living in Yerevan. (2020, March 4). *Sputnik*. Retrieved from <https://ru.armeniasputnik.am/society/20200304/22273104/Khash-i-ladan-v-pomosch-kak-koronavirus-izmenil-ritm-zhizni-v-Erevane.html> (In Russian).
- Khrenova, M. (2020, April 9). New York: How the city of dreams became the city of fear. *TASS*. Retrieved from <https://tass.ru/opinions/8198433> (In Russian).

- Leonid Roshal disproved advice to eat garlic to prevent the coronavirus disease. (2020, March 11). *Novyye izvestiya*. Retrieved from <https://newizv.ru/news/society/11-03-2020/leonid-roshal-oproverg-sovet-est-chesnok-dlya-profilaktiki-koronavirusa> (In Russian).
- Lukashenko revealed how to “poison” the coronavirus. (2020, March 16). *RIA Novosti*. Retrieved from <https://ria.ru/20200316/1568700174.html> (In Russian).
- Martel, C., Pennycook, G., Rand, D. G. (2020). *Reliance on emotion promotes belief in fake news* (preprint). Retrieved from <https://psyarxiv.com/a2ydw/>
- Ming, Ying. (2020, February 9). If you are concerned about pneumonia, try taking a deep breath (video). Retrieved from <https://v.qq.com/x/page/b3063curbs2.html>. (In Chinese).
- Nikitina, O. (2020, March 17). The chief physician of the Botkin hospital: With coronavirus, there might be chesty cough. *Vzglyad. Delovaya gazeta*. Retrieved from <https://vz.ru/news/2020/3/17/1029151.html> (In Russian).
- Popov, A. (2016). “Isn’t this the end for Crimea?”: Interpretations of the 20th century disasters in folklore and media. *Forum for Anthropology and Culture*, 2016(31), 155–179. Retrieved from <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/031/popov.pdf> (In Russian).
- Prooijen van, J-W., Douglas, K. M. (2017). Conspiracy theories as part of history: The role of societal crisis situations. *Memory Studies*, 10(3), 323–333. Retrieved from <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1750698017701615>
- Prooijen van, J-W., Douglas, K. M. (2018). Belief in conspiracy theories: Basic principles of an emerging research domain. *European Journal of Social Psychology*, 48(7), 897–908. Retrieved from <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6282974/>
- Radchenko, D. A. (2020). What happened, who is to blame and what to do: Infodemia in numbers (in print). (In Russian).
- Report of the WHO-China joint mission on coronavirus disease 2019 (COVID-19). (2020, February 16–24). Retrieved from <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/who-china-joint-mission-on-covid-19-final-report.pdf>
- Reverend Nicephorus helps against the coronavirus. (2020). “*Blagosloveniyе*” publishing house. Retrieved from http://blagoslovenie.ru/novosti/prp_nikifor_pomogaet_protiv_koronavirusa/ (In Russian).
- Rumor: Can lemon and baking soda kill the new coronavirus? (2020, March 31). *Kknews*. Retrieved from <https://kknews.cc/health/6rmaajl.html> (In Chinese).
- Rusaya, J. (2020, March 30). A simple remedy for the coronavirus has been discovered. We have this product in every home. *Belnovosti*. Retrieved from <https://www.belnovosti.by/obshchestvo/obnaruzheno-prostoe-sredstvo-protiv-koronavirusa-etot-produkt-est-v-kazhdom-dome> (In Russian).
- Russians were allowed to use vodka against the coronavirus. (2020, April 2). *Lenta.ru*. Retrieved from <https://lenta.ru/news/2020/04/02/greenlight/> (In Russian).
- Shevchenko, S. (2020, January 31). 10 practical tips on how to protect yourself and your loved ones from the coronavirus. *Pereselencheskiy Vestnik*. Retrieved from <https://aus-siedlerbote.de/2020/01/kak-zashitit-sebya-ot-koronavirusa/> (In Russian).
- Sints, I. (2020, March 19). St. Petersburg shuttle-van drivers “scare off” the coronavirus with onions and garlic. *78.ru*. Retrieved from <https://78.ru/news/2020-03-19/voditeli-peterburgskih-marshrutok-otpugivayut-koronavirus-lukom-i-chesnokom> (In Russian).
- Smelov, L. (2020, March 31). In a Kamyshin apartment block of flats, people are fighting the coronavirus with onions. *Infokam*. Retrieved from <https://infokam.su/v-podezde-kamyshinskij-mnogoetazhki-s-koronavirusom-boryutsya-lukom.html> (In Russian).
- Sullivan, D., Landau, M. J., Rothschild, Z. K. (2010). An existential function of enmity: Evidence that people attribute influence to personal and political enemies to compensate for threats to control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 98(3), 434–449. Retrieved from <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/20175623>
- Sunlight and chemical disinfection: How Trump wants to cure the coronavirus. (2020, April 24). *Gazeta.ru*. Retrieved from https://www.gazeta.ru/science/2020/04/24_a_13061557.shtml (In Russian).

- Swami, V., Furnham, A., Smyth, N., Weis, L., Ley, A., Clow, A. (2016). Putting the stress on conspiracy theories: Examining associations between psychosocial stress, anxiety, and belief in conspiracy theories. *Personality and Individual Differences*, 2016(99), 72–76. Retrieved from <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.04.084>
- Taiwan experts provide a simple self-check that we can do every morning. (2020, March 4). *Bol'yy*. Retrieved from <http://archive.vn/lloqF>
- The Federal Antimonopoly Service receives complaints about the rise in prices for ginger, lemons and garlic due to the coronavirus. (2020, April 6). *Kommersant*. Retrieved from <https://www.kommersant.ru/doc/4315605> (In Russian).
- The Ministry of Health spoke about the effect of vodka on the coronavirus. (2020, March 18). *Lenta.ru*. Retrieved from https://lenta.ru/news/2020/03/18/teen_spirit/ (In Russian).
- Torsunov O. G. – the doctor who went Vedic crazy. (2016, July 24). *Navigator infobiznesa. Razoblacham infokouchero!* Retrieved from <http://allcoaches.ru/eksperty/torsunov-o-g-vedanutyj-doktor.html> (In Russian).
- Torsunov, O. (2020). Coronavirus COVID-19 – how to protect yourself with traditional remedies? *YouTube*. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=Oc5LAJL0nqg> (In Russian).
- Urine therapy vs Coronavirus (video). (2020, March 16). *YouTube*. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=gzQSgeFwl3c> (In Russian).
- Virologist: 80% of the people infected with the coronavirus did not know about it. (2020, March 18). *ERR*. Retrieved from <https://r4.err.ee/1065695/virusolog-80-zarazhen-nyh-koronavirusom-ob-jetom-ne-znali> (In Russian).
- “We wouldn’t want to waste the product”. The Texas company had to explain that their vodka would not protect against the coronavirus. (2020, March 6). *Meduza*. Retrieved from <https://meduza.io/shapito/2020/03/06/bylo-by-zhal-perevodit-produkt> (In Russian).
- What people did for coronavirus “prevention” and why you shouldn’t follow their example. (2020, April 5). *News.am*. Retrieved from <https://med.news.am/rus/news/25736/chto-lyudi-delali-dlya-profilaktiki-koronavirusa-i-pochemu-nelzya-sledovat-ikh-primeru.html> (In Russian).
- Where does the coronavirus come from in Diveyevo? We are being infected with it! Letter to the editor. (2020, May 11). *S nami Bog! Moskva Tretiy Rim*. Retrieved from <https://3rm.info/> (In Russian).
- WHO (2020). Coronavirus disease (COVID-19) advice for the public: Myth busters. *World Health Organization*. 2020. Retrieved from <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/myth-busters>
- Wood, M. J., Douglas, K. M., Sutton, R. M. (2012). Dead and alive: Beliefs in contradictory conspiracy theories. *Social Psychological and Personality Science*, 3(6), 767–773. Retrieved from <https://doi.org/10.1177/1948550611434786>
- Why is the “coronavirus test” with holding your breath for 10 seconds a dangerous misconception? (2020, April 9). *ELLE.ru*. Retrieved from <https://www.elle.ru/krasota/zdorove/pochemu-test-na-koronavirus-s-zaderzhkoi-dyhaniya-na-10-sekund-opasnoe-zabluzhdenie-id6864202/> (In Russian).
- Zakhar Prilepin: I monitor the coronavirus situation and wash my hands with vodka. (2020, March 24). *Radio.Sputnik*. Retrieved from <https://radiosputnik.ria.ru/20200324/1569090866.html> (In Russian).
- Zhukova, A. (2020, February 18). “It is impossible to confuse COVID-19 with a cold”. The general practitioner answers some questions about the Chinese infection and common diseases. *Komsomol'skaya pravda. Krym*. Retrieved from <https://www.crimea.kp.ru/daily/27093/4165861/> (In Russian).

ПАНИЧЕСКИЕ НАРРАТИВЫ ОБ «ОПАСНЫХ МИГРАНТАХ»: ВОЗНИКНОВЕНИЕ И БЫТОВАНИЕ В УСЛОВИЯХ ЭПИДЕМИИ COVID-19 в России

БОРИС СЕРГЕЕВИЧ ПЕЙГИН ^[1]

✉ BSPEIGIN@GMAIL.COM

^[1] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ, МОСКВА, РОССИЯ

Для цитирования статьи: Пейгин, Б. С. (2020). Панические нарративы об «опасных мигрантах»: возникновение и бытование в условиях эпидемии COVID-19 в России. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 261–279. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-261-279.

С приходом пандемии COVID-19 в Россию в русскоязычных соцмедиа возникло и распространилось большое количество слухов и панических сюжетов. Одной из тем таких сюжетов был страх перед мигрантами. С одной стороны, утверждалось, что в условиях экономического спада и безработицы, которые влечет за собой эпидемия, мигранты будут вынуждены перейти к агрессивным действиям — кражам, грабежам и даже канибализму. С другой стороны, мигрантов обвиняли в «заразности» и распространении болезни. Важно, что факты и предположения, изложенные в таких текстах, не соответствуют действительности. Такие панические нарративы (авторский термин) не являются, однако, порождением текущей эпидемиологической ситуации. Они существуют в общем контексте мигрантофобии в России, которая имеет длительную историю. Однако во время эпидемии COVID-19 эти нарративы пережили второе рождение. Поскольку во время чрезвычайной ситуации возникают практики дивергенции, размежевания, подобные тексты также являются их воплощением. Во-первых, они позволяют отделить «своих» от «чужих» и сглаживают страх того, что все равны перед болезнью. Во-вторых, они позволяют возложить на «чужаков» вину за потерю коренными жителями привилегий, которыми они обычно пользуются. В статье приводится анализ истории возникновения таких панических нарративов, а также их типологии и структуры.

Ключевые слова: мигранты, пандемия, панические нарративы, ксенофобия, практики дивергенции

Автор выражает глубокую благодарность Александре Архиповой, Дарье Радченко и другим коллегам по группе «Мониторинг актуального фольклора» за неоценимую помощь в работе над статьей. Исследование выполнено при поддержке фонда Михаила Прохорова (программа «Карамзинские стипендии»).

PANIC NARRATIVES ABOUT THE “DANGEROUS MIGRANTS”: EMERGENCE AND EXISTENCE DURING THE COVID-19 EPIDEMIC IN RUSSIA

Boris S. Peigin ^[1]

✉ BSPEIGIN@GMAIL.COM

^[1] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

PEIGIN, B. (2020). PANIC NARRATIVES ABOUT THE "DANGEROUS MIGRANTS": EMERGENCE AND EXISTENCE DURING THE COVID-19 EPIDEMIC IN RUSSIA. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 261–279. (IN RUSSIAN). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-261-279.

With the arrival of the COVID-19 pandemic in Russia, a lot of rumors and panic stories have arisen and have been spreading in Russian-speaking social media. One of the topics of such stories was the fear of migrants. On the one hand, it was argued that due to economic recession and unemployment brought by the epidemic, migrants would be forced to switch to aggressive actions — theft, robbery and even cannibalism. On the other hand, migrants were accused of being "contagious" and spreading the disease. It is important that the facts and assumptions stated in such texts do not correspond to reality. However, such panic narratives (the author's term) are not a product of the current epidemiological situation. They exist in the general context of xenophobia in Russia, which has a long history. However, during the COVID-19 epidemic, these narratives experienced a rebirth. Since during an emergency practices of divergence and delimitation are present, such texts are a form of their embodiment. Firstly, these texts enable separating of "us" from "strangers" and smoothing out the fear of everyone being equally vulnerable to the illness. Secondly, they enable blaming the outsiders for the loss of the privileges that the citizens normally enjoy. The article analyzes the history of the emergence of such panic narratives, as well as their typology and structure.

Keywords: migrants, pandemic, panic narratives, xenophobia, divergence practices

В апреле 2020 года жители Москвы (и других крупных городов) часто обменивались предупреждениями о том, что нужно соблюдать осторожность при совершении покупок, поскольку в ситуации пандемии оставшиеся без работы мигранты собираются небольшими группами и нападают на горожан, отбирая продукты:

Ну что началось, сегодня у магазина Лента около 23:00 группа гастарбайтеров отжали тележку с продуктами у женщины с ребенком когда они перекладывали продукты в машину! Будьте внимательны и не ходите поодиночке!¹

...так на парковке у гипермаркета «Ашан» двое мужчин азиатской внешности показали 29-летней жительнице Подмоскovie отвертку и потребовали отдать пакеты с продуктами, купленными на 8200 рублей. Ранее в столице были арестованы пятеро узбеков, которые напали на улице на отца с сыном и жестоко избили их, отобрав 2000 рублей. Разумеется, всех уже поймали, но! Скоро такого будет еще больше — люди реально выходят на промысел, потому что им нечего есть. На допросах преступники сообщили, что они остались без работы и им нужны были деньги на пропитание и проживание...²

Тема о нападениях «голодных» мигрантов интенсивно муссировалась и в федеральных СМИ. Так, «Московский комсомолец» статью с характерным названием «Кочуют из магазина в магазин: голодные мигранты грабят московские супермаркеты»³ начинает с утверждения: «Слухи о росте преступности в Москве в связи с экономическим кризисом и закрытием многих предприятий из-за коронавируса все же не лишены оснований...». И далее: «...Речь шла не о тихих "крадунах", а о классических разбойниках» [Свешникова, Корсак 2020, 29 апреля].

¹ https://pikabu.ru/story/golodnyie_gastarbayteryi_ograbili_zhenshchinu_s_produktami_na_vyikhode_iz_magazina_7346324

² <https://vitalidrobishev.livejournal.com/7535921.html>

³ Интересно в этой связи, что одна из публикаций на уже упоминавшемся ресурсе pikabu.ru на ту же тему носит заголовок «Всё-таки не фейк» [https://pikabu.ru/story/vsetaki_ne_feyk_migrantyi_napali_na_ottsa_i_syina_v_moskve_i_izbili_ne_naydya_nichego_tsennogo_7383141].

Несмотря на то, что эти тексты воспроизводятся разными людьми и часто — в спонтанных речевых ситуациях, они являются реализацией одного и того же панического нарратива об «опасных мигрантах». В статье мы рассмотрим, как формируется панический нарратив об опасных мигрантах и как он связан с переживаниями во время эпидемии.

ЧТО ТАКОЕ ПАНИЧЕСКИЕ НАРРАТИВЫ И КАК ОНИ СВЯЗАНЫ С ПРАКТИКАМИ ДИВЕРГЕНЦИИ?

В короткой формулировке «панический нарратив» — это совокупность утверждений, которые выражают страх рассказчика перед некоторыми внешними обстоятельствами. Но не только. Фраза «я боюсь, что гаджеты опасны и интернет вредит детям» представляет собой набор утверждений, но не является паническим нарративом. Как правило, в паническом нарративе рассказчик утверждает валидность своего страха за счет приведения каких-то историй, которые становятся для него аргументом. Эти истории обычно распространяются по каналам grassroots. Высказывание «я боюсь, что гаджеты опасны и интернет вредит детям» превращается в панический нарратив в тот момент, когда рассказчик произносит что-то вроде: «Я боюсь, что гаджеты опасны и интернет вредит детям: я слышал, как детей заманивают в интернет-секты и убивают их таким образом».

Более того: такие тексты возникают в момент наличия опасности как реакция на эту опасность, поэтому рассказчик находится внутри незавершенного события. Панический нарратив и его составляющие являются текстами «с открытым концом» и не предполагают определенного финала. Выражением страха является именно эта неизвестность или неопределенность. Поэтому фраза «прошлым летом я слышал, как детей заманивали в интернет-секты и убивали их таким образом» не является паническим нарративом, а является *рассказом о паническом нарративе*.

Лингвист Тен ван Дейк, изучая процессы порождения спонтанных текстов, пришел к вводу (как и вся когнитивистика), что за порождение текста в повседневном разговоре ответственны макроструктуры, или когнитивные модели ситуации. Эти модели ситуации интегрируют в себя опыт и знания людей об предыдущих ситуациях, и ориентированы «на интерпретацию дискурса, а не фрагментов реального мира» [ван Дейк 2000: 161–169]. Другими словами, какой простой или спонтанный текст не произносил бы человек, за наполнение этого текста ответственны существующие в мозгу «модели ситуации». Это «прокрустово ложе» для любого спонтанного текста. Именно за счет «моделей ситуации» мы все произносим, сами того не желая, похожие тексты.

Панические нарративы об опасных мигрантах возникают спонтанно, то есть они не «читаются с листа», но при этом они клишированы и наполнены повторяющимися паттернами. Это и есть свойство модельной ситуации в терминах ван Дейка, которая отвечает за их разворачивание. При этом, повторимся еще раз, это «разворачивание» ощущается как спонтанное речевое действие, в отличие, например, от выученного заранее наизусть стихотворения.

Утверждения, входящие в панический нарратив, могут в каждом конкретном сюжете и отдельном тексте комбинироваться в любой логической последовательности, поскольку выражением страха является не взаимосвязь этих элементов, а сама их совокупность. Эти утверждения и истории, которые зачастую получают рассказчиком по неформальным каналам

коммуникации, могут являться *непроверенными* в частном случае или *непроверяемыми* в принципе, то есть представляют собой разновидность слухов.

Нужно понимать, что панический нарратив обладает важной социальной функцией: он может вовлекать людей в коллективные действия. Социолог Шаун Томас показал это на примере белого американского пригорода, куда эвакуировали людей после урагана «Катрина» [Thomas 2007]. Но это не просто коллективные действия — подобные панические нарративы приводят к возникновению практик отмежевания (то есть дивергенции, см. [Архипова 2020]), когда люди с помощью панических нарративов указывают на врага — для того, чтобы указать на источник опасности и научиться, как ее избегать (в ситуации эпидемии COVID-19 люди предупреждали друг друга, что надо осторожно ходить в магазин, за нами следят мигранты). К этому стоит добавить, что в условиях неизвестности и ослабления контроля над ситуацией, конструирование врага, посягающего на жизнь, имущество и общее спокойствие, является способом (иллюзорным) восстановить утерянный контроль [Sullivan, Landau, Rothschild 2010].

МИГРАНТОФОБИЯ В РОССИИ НА МОМЕНТ 2020 ГОДА

В категорию «мигрантов» как опасных чужаков в традиционном российском восприятии включаются как выходцы из республик Кавказа, так и мигранты из Средней Азии, а также другие «чужаки», например, цыгане. С точки зрения Сергея Абашина, всплеск ксенофобских настроений является способом создания новой идентичности в России после распада СССР. Он же указывает, что восприятие человека как мигранта определяется тем, какое количество социальных и культурных границ разделяют места его проживания и работы. В некотором роде, по выражению Сергея Абашина, правильнее говорить о «воображаемых мигрантах» [Абашин 2012]. Поэтому в панических нарративах, которые разбираются в нашей статье, как правило, речь идет о мигрантах вообще, без уточнения национальностей. По контексту понятно, что это прежде всего трудовые мигранты.

По результатам социологических опросов, если в период 2013–2015 годов происходил резкий спад общей мигрантофобии, то по состоянию на август 2019 года вопрос о мигрантах вернулся в российскую публичную повестку. В 2018–2019 годы все больше россиян признавали проблему мигрантов одной из самых важных. К 2019 году значительно выросла доля тех, кто считает, что приток в страну трудовых мигрантов надо ограничить [Левада-центр 2019]. Елена Данилко в своем исследовании указывает, что к началу 2019 года в российском сегменте YouTube существовал сложившийся образ трудового мигранта как опасного субъекта, претендующего на ресурсы коренного населения, а с помощью лингвистических средств «наша» территория описывается как оккупированная («Москвабад»). Более того, всякий раз после освещения в медиа событий, связанных с насилием со стороны мигрантов, возникает множество видеороликов, в которых этот негативный образ заново конституируется [Данилко 2019]. В наших терминах, любой медийный повод становится причиной нового перерождения панического нарратива об «опасных мигрантах».

Роль видеоконтента в распространении панических нарративов очень важна. Множество панических нарративов, которые появляются в сети, обязаны своим появлением «эффекту онлайн-растормаживания» [Suler 2004]. Согласно Джону Сулеру, есть 6 признаков, отличающих коммуникацию в сети от коммуникации лицом к лицу и способствующих усилению

выражения эмоциональных составляющих в онлайн-дискуссии: диссоциативные анонимность и воображение, невидимость собеседника, его асинхроничность, солипсическая интроекция (дистраивание визуального образа в рамках «не-живой» коммуникации) и минимизация власти над высказыванием собеседника. Эта особенность сетевой коммуникации облегчает распространение высказываний, в которых преувеличены панические и «хейтерские» элементы.

МАТЕРИАЛЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Материалом для данного исследования стали тексты, собранные исследовательской группой «Мониторинг актуального фольклора», в составе которой работал и автор этой статьи⁴. Группа собирала — количественными и качественными методами — разного рода низовые (то есть распространяемые по неофициальным каналам коммуникации) нарративы, связанные с эпидемией, среди которых ложные предупреждения, псевдомедицинские советы и конспирологические слухи (как правило, такие тексты одни исследователи называют фейками, другие слухами, третьи — misinformation [подробнее см. Архипова 2020]. Всего на момент 15 июня 2020 года зафиксировано 149 микросюжетов (1 микросюжет способен образовать один нарратив). Объем этой информации в социальных сетях с 1 февраля по 1 мая составил более 1,6 млн цитирований (репостов). Сетевой анализ проводился следующим образом⁵: сначала мы выделяли микросюжет и искали его вариации, затем в микросюжеты выделялись ключевые слова, по которым велся поиск в «Медиалогии» — на выходе мы имеем количество текстов, в которых были упомянуты эти ключевые слова.

Таким образом во время пандемии мы зафиксировали несколько типов панических нарративов об этнических чужаках (об их типологии речь пойдет далее). С начала пандемии, в феврале-марте 2020 года, с усилением антикитайской риторики во всем мире, страх перед китайцами появился и в России. Он выражался в слухах о зараженных посылках с китайскими товарами и зараженных бананах (эти слухи были разобраны в отдельной статье [Белянин 2020]). Однако довольно быстро эти слухи сошли на нет, и появились панические нарративы другого рода — об «опасных мигрантах». Именно эти нарративы и являются предметом нашего исследования.

В целом панические нарративы об опасных мигрантах значительно уступают по популярности главным «хитам» — псевдомедицинским сюжетам и конспирологическим слухам о чипировании, тем не менее это не единичные случаи. Самыми популярными в социальных сетях оказываются «предупреждения» о готовящихся нападениях мигрантов: в период с 1 февраля по 1 мая всего они были процитированы более 11 тысяч раз, 257 раз на форумах, 255 раз в блогах, а также 203 в рассылках. Тексты об «автоподставах» гораздо более редкие — 267 раз в социальных сетях, 14 раз в блогах, однократно на форумах, 8 раз в рассылках⁶. Тексты о каннибализме «оголодавших» мигрантов зафиксированы в социальных сетях 10 раз, в блогах — 3 раза, и не зафиксированы в рассылках мессенджеров. Что касается текстов о «заразности» мигрантов, они в период с

⁴ В ходе работы над статьей автор являлся приглашенным исследователем Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС по программе «Карамзинские стипендии 2020»

⁵ Методика сетевого анализа сюжетов слухов о коронавирусе разработана Дарьей Радченко, членом исследовательской группы «МАН».

⁶ «Рассылкой» мы называем пересылаемые по цепочке сообщения в мессенджерах (WhatsApp и т. д.) и сами эти цепочки. В отличие, к примеру, от постов в социальных сетях, у нас нет возможности предоставить ссылку на эти сообщения.

1 марта по 17 июня 2020 года фиксируются в социальных медиа 5948 раз, что делает этот сюжет достаточно частотным.

СТРАХ ПЕРЕД ЧУЖАКОМ ИЛИ НАРУШЕНИЕМ СОЦИАЛЬНОГО БАЛАНСА: ТИПЫ НАРРАТИВОВ ОБ ОПАСНЫХ МИГРАНТАХ

Панический нарратив об «опасных мигрантах», как мы для простоты предлагаем его называть, является, конечно, не порождением эпохи пандемии COVID-19, но воскрешением гораздо более старых и устойчивых представлений. Процесс конструирования этнического врага в период опасности, в том числе и во время эпидемий, имеет многочисленные исторические параллели. Так, в средневековых городах во время эпидемий чумы эту роль зачастую «исполняли» евреи, которые представлялись ответственными и за сами эпидемии, и за их последствия [Cohn 2007]. Аналогичным образом, во время эпидемии холеры 1830–1831 годов в России, в качестве врага в массовом сознании фигурировали немцы, французы и поляки [Егоров 2016]. Гастарбайтеры, которых в современной России регулярно обвиняют в совершении самых разных преступлений, являются, таким образом, удобным «врагом», которого можно обвинить в ухудшении жизни.

Можно выделить три современных панических нарратива, посвященных исходящей от мигрантов опасности. Первый из них (можно назвать его «Опасный чужой») описывает опасность столкновения с культурными практиками чужого на своей или нейтральной территории. Этот панический нарратив исследован достаточно хорошо, но, главное, он известен очень давно. К примеру, Билл Эллис описывает относящийся к 1910 году панический сюжет о «похищениях» белых женщин, посещающих кафе, где продают мороженое — подобные заведения в то время принадлежали главным образом мигрантам-итальянцам, а само мороженое было кулинарной экзотикой, связанной в представлении людей с чуждой им культурой [Ellis 2009]. Из примеров более нового времени к этому же типу панического нарратива относятся разнообразные слухи о мигрантах-мусульманах, возникшие в связи с терактами 11 сентября 2001 года, в том числе и о том, что все мигранты-мусульмане — другие в своих проявлениях эмоций: они не сочувствуют горю, но радуются гибели иноверцев, более того — они знали о теракте заранее [Fine, Ellis 2010].

Здесь важно отметить, что хотя триггером появления этих слухов послужили катастрофические события, события эти не сопровождалось коллапсом институтов, то есть не вывели общество из привычного «режима» функционирования. Второй тип панического нарратива описывает опасность от внешней группы, связанную с утратой традиционных для нее источников дохода. Такой нарратив только опосредованно связан с тем, что они являются носителями иной культуры, однако он сопряжен с ненормальным, «нештатным» режимом функционирования общества и его институтов, к примеру, со стихийными бедствиями. В панических нарративах второго типа представители чужой группы начинают добывать средства к существованию преступным путем и тем самым представляют для «нас» проблему (эта группу нарративов можно назвать «Вторжение чужих»). Социолог Шон Томас исследует подобные слухи среди жителей в богатом «белом» пригороде Батон-Руж, возникшие в отношении беженцев с территорий, пострадавших от урагана «Катрина» в 2005 году [Thomas 2007].

Наконец, третий тип панического нарратива описывает опасность, исходящую от *культурно чуждых* мигрантов, длительное время проживающих на территории рядом с нами и при этом потерявших средства к существованию в связи с катаклизмом. Этот тип (его можно назвать «Нарушение социального баланса») сочетает в себе, таким образом, признаки двух предыдущих, заимствуя от первого критерий культурной чуждости («дикости») мигрантов, а от второго — экстраординарные условия, в которых он возникает. Но, в отличие от второго типа, речь идет не о людях, вновь появившихся на территории, а существующих *in situ*, то есть в некотором смысле уже ставших «своими». Именно этот, третий, тип панического нарратива появляется в слухах об «опасных мигрантах» в условиях эпидемии COVID-19 в России весной 2020 года. Разумеется, панические нарративы всех типов существуют не сами по себе, а в рамках общего мигрантофобского контекста, который не является стабильным и меняется с течением времени.

Во всех сюжетах, порождаемых рассматриваемым нами паническим нарративом, мигранты предстают как некоторый обобщенный объект — но именно объект, лишенный собственной воли. Мигранты «совершают преступления» не потому, что они плохи сами по себе — обстоятельства таковы, что они могут только совершать преступления (но не поступать иначе), мигранты разносят заразу, потому что живут в антисанитарных условиях, и не могут ее не разносить. Это лишение мигрантов субъектности тоже, вероятно, является признаком панического генезиса анализируемых текстов, поскольку неявно, но четко противопоставляет лишенного воли (по сути, души) мигранта читателю, который, очевидно, ее имеет.

В рамках исследуемого нами третьего типа панического нарратива можно выделить два подтипа сюжетов. Первый подтип связан с описанием опасности от активных, агрессивных, «наступательных» действий со стороны мигрантов в период действия карантинных ограничений, и сюжеты этого подтипа мы располагаем в последовательности от меньшей опасности, которая приписывается мигрантам, к большей. Второй подтип связан с пассивно причиняемым вредом, который выражается в «заразности» мигрантов. Заметим, что эти риски — как риск существенного роста преступности, так и риск вспышек коронавируса в мигрантской среде — назывались в числе вероятных и некоторыми экспертами, на что указывают в своем исследовании «Положение мигрантов в России во время пандемии коронавируса (COVID-19): результаты опроса» Е. А. Варшавер, Н. С. Иванова и А. Л. Рочева [Варшавер, Иванова, Рочева 2020].

Ниже мы попробуем привести анализ выявленных нами сюжетов обоих подтипов.

Подтип 1: АГРЕССИЯ СО СТОРОНЫ МИГРАНТОВ

Предупреждение о грозящей опасности

На рубеж марта–апреля 2020 года в России, в особенности в Москве, пришел пик карантинных ограничений. С 30 марта в Москве был введен всеобщий режим самоизоляции⁷, с 13 апреля — пропускной режим⁸, с 12 мая — масочно-перчаточный режим. Таким образом, в течение очень короткого времени подавляющее большинство привычных социальных практик оказалось разрушено — к примеру, нельзя было гулять, в том числе в парках

⁷ <https://ria.ru/20200329/1569323145.html>

⁸ <https://echo.msk.ru/news/2624254-echo.html>

и зеленых зонах, перемещаться на общественном транспорте. Этому разрушению сопутствовали и экономические потери, связанные с эпидемией (приостановка работы и закрытие предприятий и т. д.): по словам вице-премьера Татьяны Голиковой, только официальное число безработных в России к середине мая выросло вдвое по сравнению с 1 марта 2020 года⁹.

На этом фоне в медийном пространстве и мессенджерах возникало и распространялось большое число «панических» текстов, в том числе такая их форма, как панические предупреждения — то есть ложные предупреждения об опасностях и негативных событиях (изменениях социальной реальности), которые «ожидают» всех в будущем. Например, в последних числах марта в мессенджерах массово распространялся следующий текст (орфография, пунктуация и пробелы сохранены):

ВАЖНО!!! С понедельника 23 марта, за распространение в ватсап, телеграмм, инстаграм и др соцсетях про коронавирус(шуточки;картинки с приколами) будут взиматься штрафы до 20 МРП, и арест до 15 суток Коллеги, предупредите всех своих. Это официально¹⁰.

Однако источниками опасности в рамках таких предупреждений могли выступать не только власти, а различные агенты, в том числе преступники, нападающие на людей в период эпидемии. Вот пример подобного текста (как и предыдущий, он циркулировал в рассылках мессенджеров в начале апреля 2020 года):

Пожалуйста предупредите своих знакомых!!! Предупреждение! Новая вещь происходит сейчас. Люди ходят от двери к двери, раздавая маски. Они говорят, что это новая инициатива местных властей. * Они просят вас надеть маску, чтобы посмотреть, подходит ли она вам. Это * пропитано химикатами с наркотическим действием * После этого они грабят тебя !! Пожалуйста, не принимайте маски от посторонних лиц *. Помните, друзья, это критическое время, люди отчаялись, уровень преступности будет расти. * Пожалуйста, будьте осторожны¹¹.

Очевидно, что, помимо собственно предупреждения, подобные тексты объединяют и другие черты: отсутствие указания на источник информации, высокая эмоциональность (краткие восклицательные предложения), а также призыв распространять информацию дальше. Этими же чертами обладают и тексты об «опасных мигрантах» и возможных (или уже случившихся) нападениях с их стороны. Так, например, портал moslenta.ru приводит (23.04.2020) слова руководителя фонда «Развитие миграции» Гульзины Маматахуновой [Войцеховский 2020: 23 апреля]:

А сколько еще таких ситуаций [преступлений], кто знает? Но что еще делать человеку, если он не кушает по три-четыре дня, когда не может накормить своих детей! Конечно, он пойдет грабить! «...» Я живу в Люблино, а здесь проживает более миллиона мигрантов¹²! Если их не кормить, они будут нападать на всех подряд «...» Думаю, что пройдет еще максимум дней десять и в Москве могут начаться беспорядки... Мне приходят сообщения и такого содержания: мол, если вы не будете нам помогать, если не пришлете хотя бы гречку, яйца и масло, любые другие дешевые продукты, если нам не поможет государство, мы пойдем воровать, потому что иначе не выжить¹³.

⁹ <https://futurerussia.gov.ru/nacionalnye-proekty/golikova-zaavila-o-dvukratnom-roste-bezrobotnyh-v-rossii>

¹⁰ <https://don24.ru/rubric/zdorove/donskoe-mvd-oprovergo-lo-informaciyu-o-shtrafah-za-shutki-pro-koronavirus.html>

¹¹ <https://nplus1.ru/material/2020/04/08/coronarumors>

¹² Население района Люблино на 2019 год составляло 172054 чел. Цит. по: [http://www.gks.ru/free_doc/doc_2019/bul_dr/mun_obr2019.rar]

¹³ <https://moslenta.ru/city/golod-krazhi-i-samoubiistva-do-chego-dovel-migrantov-koronavirus.htm>

Одновременно в социальных медиа фиксируются многочисленные тексты (посты, комментарии) о том, что мигранты *уже* нападают. Вот, например, текст поста в Facebook от 27.04.2020:

Друзья, ходят довольно достоверные слухи, что в Москве стало небезопасно выходить из дома вечером. Люди, потерявшие работу, но не успевшие уехать на родину, нападают на москвичей. Преступников быстро ловят, но жертвам таких нападений от этого не легче. Берегите себя, будьте осторожны!¹⁴

Обратим внимание на две особенности данного текста. Во-первых, автор четко противопоставляет «чужих» нападающих и жертв нападения, «москвичей», и это противопоставление, как мы покажем ниже, прослеживается во многих других текстах об «опасных мигрантах». Во-вторых, интересен сам эвфемизм «люди, потерявшие работу, но не успевшие уехать на родину», которым, очевидно, обозначаются мигранты. Показательны и комментарии к посту, например, такие: «Позавчера на подругу напал на Большой Грузинской нерусский, в маске, под видом бегуна» (здесь очевидна параллель с уже упомянутым сюжетом о грабителях и медицинских масках) или «...Страшно думать, что приехало большое количество одиноких сильных мужчин». Таким образом, перечень благ, на которые покушается чужак-мигрант, здесь расширяется и включает в себя не только продукты или деньги, но и «честь», неприкосновенность женщин. Отметим еще, что помимо собственно стигматизации мигрантов такие тексты способны через предупреждение об «опасности» оказать влияние на складывающиеся в условиях карантина социальные практики (совместные походы в магазин и т. п.).

Интересно также, что подобные тексты не конкретизируют, о мигрантах с каких территорий идет речь (применяются общие определения «нерусский», «гости столицы»). Определить обозначаемого в них опасного чужака можно только косвенно, через утверждения о готовности нападать вследствие потери работы, то есть в первую очередь речь идет о выходцах из Средней Азии.

Однако из всех вариантов панического нарратива об «опасных мигрантах» самым заметным и клишированным хронологически (появляется в начале апреля 2020 года) стал текст-инструкция о росте уличной преступности в Москве. Ответственными за этот «рост» объявляются мигранты-гастарбайтеры, оставшиеся без средств к существованию из-за приостановления строительных работ и готовые в буквальном смысле «убивать за еду».

1. Криминогенная обстановка по Москве и области неуклонно усугубляется. В первую очередь потому, что закрываются стройки и бывшие рабочие (практически все гости страны) начинают искать денег и чего пожрать.

1.2 В связи с этим вам могут попытаться дать по башке за пакет с едой.

1.3 Если вы ездите в гипермаркеты, имейте ввиду: у «гиперов» стали появляться «экипажи наблюдения» в виде 3–4 гостей на каршеринге. Выпасают по выносимому, внешнему виду и поведению. Дальше — сами понимаете.

1.4 Не светите деньгами, если есть возможность (а где ее в Москве сейчас нет), перейдите на целиком безналичный расчет.

1.5 Режим самоизоляции и потенциальный комендантский час (это вопрос ближайшего времени) сильно срежет кривую уличной и квартирной преступности, но, все равно, попытки будут.

1.6 После отмены всё далеко не сразу вернется на круги своя. Как минимум, пару недель угроза будет сохраняться (тут всё зависит от продолжительности карантинных мер). Так что, имейте в виду: расслабляться сразу после отмены всего не стоит.

¹⁴ https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=3224707194259149&id=100001597015344

2. Будьте очень внимательны.

2.1 Внезапно образовавшиеся компании во дворе/в подъезде/на районе — это повод для обращения в органы (не надо ждать, лучше перебдеть).

2.2 Человек подозрительной наружности, следующий за вами от магазина, — это повод поискать полицейского.

2.3 Выбитая/выкрученная лампочка в/у подъезда — это повод позвонить домой/соседям, попросить встретить.

2.4 Старайтесь встречать и провожать родных, близких, друзей.

2.5 Отправляясь куда-либо на такси, скидывайте своим близким данные по машине водителю, маршрут и предполагаемому времени в пути. Делайте это так, чтобы водитель этого слышал.

2.5 Не стоит выбегать на улицу, если у вас дома заорал брелок авто-сигнализации. Посмотрите в окно, если собрались выходить: это классическая схема работы по наводке, когда на машину выманивают человека с ключами от квартиры.

2.6 Курьеров и прочих вызванных гостей (за исключением врачей) лучше не пускать дальше прихожей, а все расчеты проводить в дверях. Истории, когда курьеры оказывались наводчиками, не такая уж и редкость.

2.7 Будьте особенно внимательны в своих дворах и подъездах. Не забывайте, что большая часть нападений происходит именно там. Двор — знакомая территория, подъезд — знакомая территория и замкнутое пространство.

3. Положите в карман или в сумку газовые баллончики, лучше струйные, лучше несколько. Также держите баллон дома под рукой — на тумбочке или у входной двери.

3.1 Если дома есть травматическое огнестрельное оружие, держите его в быстром доступе. Напоминаем, речь не о «профессиональных хищниках», а о людях, которые пытаются по легкому срубить денег. На лязг затвора они не попрут.

4. Будьте внимательны при выходе из квартиры. Как показывает практика, большая часть нападений с последующим проникновением в жилище происходит именно при входе/выходе из квартиры. И вообще, обострите внимание в замкнутых пространствах (подъездах), при незнакомом человеке или группе в подъезд лучше не заходить (а также в лифты).

5. Любых представляющихся кем-либо (полицейскими, врачами, электриками, сантехниками и прочими) проверяйте при попытке не только проникнуть в квартиру, но и в подъезд. Напомним, вы имеете право проверить документы, записать номер телефона, по которому можно уточнить, работает ли там такой человек. Если что-то не так, не стесняйтесь вызывать полицию.

6. Почтальоны и прочие курьеры, если не вы их вызвали, отправляются прямо по домофону нахер.

7. Запишите все номера экстренных служб. Участкового, местного ОВД/РОВД, пожарных, жилищников, поликлиники, больницы. Это нужно для того, чтобы вы могли уточнить данные по возможному визитеру или же при необходимости обратиться напрямую, а не через центральный коммутатор.

8. Если вдруг все-таки что-то произошло, и у вас нет возможности оказать грамотное сопротивление (оружие, ГБ, любые средства самозащиты которыми вы профессионально владеете), то не оказывайте сопротивления. Имущество не стоит жизни, а тормозов в плане затыкать ножом в случае такового у «гостей» столицы нет.

Текст первоначально распространялся, по-видимому, в рассылках мессенджеров, а с вечера 01.04.2020 (московского времени) он также фиксируется в территориальных группах правой направленности «ВКонтакте» («Москва — не Содом!»¹⁵, «ЮАО ЗА ЧИСТЫЙ ВОЗДУХ»¹⁶) и группе в Facebook «Социальный центр святителя Тихона»¹⁷. В дальнейшем этот же текст или

¹⁵ https://vk.com/moskva_ne_sodom?w=wall-57326650_57600

¹⁶ <https://vk.com/protivtpu>

¹⁷ <https://www.facebook.com/socdonskoy/posts/3381241688558287> Дата обращения 12.05.2020. Данный источник — единственный, в котором текст имеет указания на авторство, обозначенное как «Юлия Павлюченкова, многодетная мама». Подобная атрибуция выглядит достаточно характерной в смысле практик социальной дивергенции, в том числе по отношению к мигрантам, которые сформировались и бытовали в России, в особенности в столицах, в течение длительного времени.

выдержки из него стали фиксироваться и в региональных группах иных субъектов РФ (в Мурманской области с 02.04.2020¹⁸, в Сахалинской области с 03.04.2020¹⁹), а со второй половины апреля — и в русскоязычном пространстве за пределами РФ (Одесса, 21.04.2020²⁰). О широком распространении текста свидетельствует, например, тот факт, что уже 10.04.2020 он фиксируется в одном из антифашистских блогов под вполне недвусмысленным заглавием «Как жителям московской агломерации уберечься от нападения оголодавших мигрантов?»²¹.

В этом тексте отсутствуют маркеры «высокой» панической эмоциональности — многочисленные восклицательные знаки, призывы немедленно распространять текст дальше и т. д. Через исключение повышенной эмоциональности и структурированность текст неявным образом маскируется под экспертный, и это также повышает доверие к нему.

Отсутствуют в тексте и характерные для рассылок-предупреждений ссылки на неназванный авторитетный источник и иную инсайдерскую информацию. Еще одна характерная черта текста — ясная рубрикация и структура, а также своеобразная, но стройная логика изложения. Наконец, самая важная особенность — строгая таргетированность адресата текста: этим адресатом является житель Москвы, причем не всякий житель, а располагающий деньгами на приобретение продуктов питания (которые, по сюжету, и представляют интерес для «голодающих мигрантов») ²². Это само по себе встраивает его в контекст масштабного социального отчуждения (дивергенции), набравшего силу в связи с карантинными мероприятиями как в России, так и за рубежом, однако генетическая связь такого подхода шире. Образ враждебного чужака распространяется здесь не только на национальный (мигранты), но и на территориальный («гости столицы») и социальный (курьеры, таксисты) признаки.

Можно предположить, что столь широкое определение «чужих» хорошо коррелирует с практиками дивергенции, «огораживания» (закрытие дворов, подъездов, детских площадок, повсеместное внедрение консьержей и охранников), которые были распространены в Москве задолго до эпидемии COVID-19 и в значительной степени являлись инициативой снизу²³. В основе текста лежит четкое противопоставление адресата текста (представителя московского среднего класса, то есть носителя привилегий) чужаку, страдающему от неудовлетворения самых базовых потребностей — голода, безденежья, отсутствия крова. Это же противопоставление мы отмечали выше в текстах о нападениях мигрантов, зафиксированных в социальных сетях.

Характерно, что текст, рассчитанный на «стихийно правого» читателя, не только воспроизводился именно в группах правой направленности, но и несколько предшествовал по времени аналогичным по смыслу высказываниям политических деятелей. В частности, независимый кандидат на выборах 2019 года в Московскую городскую думу Роман Юнеман в посте в социальной сети «ВКонтакте» указал, что «Идеальный вариант — расселить их [мигрантов] в специальных лагерях, которые можно организовать, например,

¹⁸ <https://vk.com/@arctic51-vasha-bezopasnost-v-koronavirusnyi-period>

¹⁹ https://vk.com/wall-37161543_127386

²⁰ <http://slovo.odessa.ua/news/42608-poshagovaya-instrukciya-kak-vyzhit-v-usloviyah-koronavirusnogo-karantina.html> Дата обращения 12.05.2020

²¹ <https://antifashistcom.livejournal.com/1682570.html>

²² Хотя, как мы уже отмечали выше, это не помешало тексту распространиться в регионах и даже за пределами РФ.

²³ <https://zen.yandex.ru/media/id/5aec7aa4799d9d0760153880/zachem-nado-ogorajivat-dvor-5e653e3cc7b0b32c09201603>; <https://zadolba.li/story/25691>

на базе неработающих санаториев, детских оздоровительных лагерей, производственных площадок. На базе этих лагерей можно развернуть фабрики по пошиву дефицитного товара: медицинских масок. Сейчас их критически не хватает, как и других средств защиты. Особенно в регионах»²⁴.

Особенности, которые мы изложили выше, отличают этот текст от прочих панических предупреждений. Эти же особенности демонстрируют не только «подстраивание» под читателя, но и эволюцию подобного рода текстов. Все эти обстоятельства могут способствовать повышению уровня доверия достаточно образованного читателя к изложенным в тексте фактам.

Отметим, что рассмотренный нами текст описывает некоторый «базовый» сюжет, и наилучшим образом иллюстрирует этот нарратив, позволяя ясно вычленив составляющие его суждения, которые мы попробуем изложить.

1. В связи с эпидемией COVID-19 и принятыми карантинными мерами большие массы мигрантов из ближнего зарубежья потеряли работу.
2. Из-за потери работы и отсутствия социальных гарантий даже базовые жизненные потребности остаются для этих мигрантов неудовлетворенными.
3. Исходя из изложенного, мигранты представляют высокую опасность.

Во всех последующих сюжетах, порождаемых анализируемым нами паническим нарративом, эти суждения либо: а). повторяются, либо б). подтверждаются некоторыми фактами (действительными или вымышленными), либо с). их правдивость подразумевается как очевидная для читателя.

МИГРАНТЫ И «АВТОПОДСТАВЫ»

В двадцатых числах апреля в социальных медиа фиксируются тексты об «автоподставах», устроенных мигрантами. Данные посты восходят к видео, впервые опубликованному в группе «ВКонтакте» «ЧП ДТП Златоуст». На нем запечатлены несколько автомобилей с выбитыми и оцарапанными окнами, а также записка следующего содержания (орфография, пунктуация и пробелы сохранены):

Дорогой мой АВТО ВЛАДЕЛЕЦ!

Я паникую твою злость и абиду за свою машину но терять мне особо не чего. Жрать осталось дня на 2 и дальше денег нет. Так вот если ты не хочешь чтоб твоя машина была облита кислотой или внезапно сгорела и были порезаны шины то отправь на этот номер карты 2 тысячи рублей (приводится номер банковской карты)

Выбери сам удобный способ оплаты. В комментарии к платежу ОБЯЗАТЕЛЬНО УКАЖИ номер машины и тебя трогать не буду.

Времени на оплату даю сутки. Далее пеняй на себя²⁵.

Впоследствии подобный сюжет фиксировался и в других городах и регионах, в частности, в Уссурийске²⁶, о нем также упоминал ряд электронных²⁷ и традиционных²⁸ СМИ.

Очевидно, что речь в данном случае идет не о тексте, проистекающем из

²⁴ https://vk.com/roman_yuneman?w=wall22357297_9433%02Fall

²⁵ https://vk.com/chp_dtp

²⁶ https://www.instagram.com/p/B_UCM5Ol3X1/

²⁷ Например, портал u24.ru [<https://u24.ru/news/52751/90-mi-pahnulo-moshenniki-ugrozhayut-yuzhnoural-skim>]

²⁸ Например, Вести-Новосибирск [https://m.nsktv.ru/news/obshchestvo/zhrat-ostalos-dnya_na_dva-novosibirsk-napugala-zapiska_o_podzhogakh-avtomobiley_230420201535/]

панического сюжета в строгом смысле этого слова, а о сознательной фальсификации, призванной воспроизвести в сознании читателя рассматриваемый нами панический нарратив. Здесь обращают на себя внимание нарочитые ошибки в записке, родственные передаче русской речи нерусскоязычных народов (например, кавказцев) в пародиях и анекдотах («абыдно, слющай»); при этом ошибок нет, например, в далеко не самом обиходном выражении «пеняй на себя». Таким образом, можно предположить, что приведенное видео свидетельствует об обыкновенном случае вымогательства, причем виновные пытаются заставить потерпевших предположить, что преступления совершено мигрантами, ориентируясь, очевидно, на распространенное представление о голоде и нищете среди последних. Отметим при этом, что именно Златоуст, где этот вариант сюжета был зафиксирован впервые, стал эпицентром вспышки COVID-19 в Челябинской области и наиболее пострадал от эпидемии. Кроме того, именно в день появления видео (23.04.2020) появилась новость, что в городе может быть введен пропускной режим²⁹ в связи с резким ростом числа заболевших. Эти обстоятельства могли косвенно способствовать нарастанию как страха перед инфекцией, так и социальной напряженности, и способствовать снижению критического восприятия у потенциального читателя, чем и воспользовались преступники. Заметим при этом, что хотя некоторыми пользователями социальных медиа текст воспринимался именно как написанный малограмотным мигрантом (характерный комментарий: «...по-любому чурка какой-то писал со стройки»³⁰), СМИ, даже традиционно правые (например, телеканал «Царьград»³¹) интерпретировали его именно как попытку вымогательства, сознательно маскируемую под совершенную мигрантами. В таком же ключе появление текста комментировали и представители правоохранительных органов (например, в Самарской области) [Филиатова 2020, 29 апреля].

Подобные сценарии вымогательства, связанные с угрозой насилия со стороны маргинальных групп, были известны и раньше. По крайней мере, в 2015 году в Ростовской области был отмечен схожий случай: размещение под дворником припаркованного автомобиля записки с требованием заплатить написавшему и с угрозой в противном случае повредить транспортное средство³². В отличие от вышерассмотренного текста с имитацией «неграмотной» письменной речи, тогда автор записки утверждал, что является лицом, освободившимся из мест лишения свободы, которое не может из-за этого устроиться на работу, и по этой причине ему нечего терять. Таким образом, один и тот же сценарий совершения преступления (который в восприятии адресата является паническим сюжетом) в разных случаях восходит к двум разным паническим нарративам. В первом случае речь идет о более *ситуативном* страхе перед мигрантами, речь которых нарочито имитирует записка, во втором — о более *постоянном* страхе перед преступным миром вообще. Объединяет же эти панические нарративы то, что «враг» в обоих случаях является маргиналом, чужаком.

МИГРАНТЫ И КАННИБАЛИЗМ

Еще один сюжет, производный от панического нарратива об опасных мигрантах — сюжет о каннибализме среди них:

²⁹ <https://ura.news/news/1052428839>

³⁰ https://vk.com/wall-20845272_4543244

³¹ https://yandex.ru/turbo?text=https%3A%2F%2Ftsargrad.tv%2Fnews%2Fest-nechego-na-oplatu-dva-dnja-rossijskim-avtomobilistam-grobjat-mashiny-i-vymogajut-dengi_249811

³² Драйв2

Дочери несколько дней назад, когда она гуляла с собакой, незнакомая женщина на улице сказала про «чурок», которые затащили женщину в подвал, избили и съели...³³

Хотя официально этот слух никем не опровергался, тем не менее, весьма вероятно, что, произошли подобное преступление в реальности, оно породило бы большой общественный резонанс. А. С. Архипова и А. А. Кирзюк указывают в этой связи, что, поскольку каннибализм является для западного человека табу, утверждения о нем являются четким способом установления символической границы между «нами» и «ними», т. е. своими и чужими [Архипова, Кирзюк 2020: 250]. Таким образом, можно предположить, что подобные слухи могут быть еще одним воплощением — более «наивным», но и более «явным» — идеи дивергенции, аналогичной той, которую воплощает текст об «опасных приезжих, готовых грабить и убивать за еду». А. С. Архипова и А. А. Кирзюк также приводят в своей книге многочисленные примеры слухов о каннибализме, в котором обвиняли представителей чуждой этнической группы в случаях, когда в обществе имела место межэтническая напряженность [Архипова, Кирзюк 2020: 251].

Подтип 2: пассивное причинение вреда

«Заразные» мигранты

Еще один тип панического нарратива об «опасных мигрантах» повествует об их «заразности». Мигранты, как стигматизируемая группа, обвиняются в том, что они разносят инфекцию. Такого рода тексты возникли не в связи с пандемией COVID-19, они были известны и раньше. Например, во время эпидемии свиного гриппа американцы обвиняли в распространении заразы мексиканских мигрантов [Fine, Ellis 2010: 75–77].

Двойное представление о чужаке — как зле агрессивном или пассивно-опасном, заразным своим телом, весьма характерно для позднесоветских слухов и легенд о «гостях из африканских стран», которые способны заражать своим прикосновением и являются, например, переносчиками личинок под кожей [Архипова, Кирзюк 2020: 307–374]. Эти слухи были настолько сильны накануне Олимпиады-80, что проблемой заражения от африканских гостей озаботились на самом высоком уровне [Архипова, Кирзюк 2020: 370].

Тексты 2020 года о «заразности» мигрантов достаточно частотны; частота их появления сопоставима с таковой текстов об «агрессивных» мигрантах (см. выше). Динамика появления этих текстов имеет три четко выраженных пика, которые хорошо коррелируют с внешними событиями, способствующими нарастанию паники. Первый — между 25 марта и 6 апреля 2020 года, когда в Москве вводился режим всеобщей самоизоляции. Второй пик пришелся на время приблизительно с 15 по 18 апреля 2020 года, что соответствует времени введения пропускного режима в Москве (о времени введения ограничений также см. выше). Обе этих меры привели, очевидно, к грубому искажению привычных для людей социальных практик.

Тексты этого типа, которые мы фиксировали в социальных медиа, постулировали повышенную «заразность» мигрантов, также, как тексты предыдущего подтипа — их повышенную «агрессивность». Вот примеры таких текстов:

При этом на сегодня они завозят заразных мигрантов и ничего их абсолютно не смущает³⁴.

³³ Н. К., ж., г. Москва, записано А. Архиповой 27.03.2020.

³⁴ https://www.facebook.com/groups/716563881756785/permalink/3137434179669731/?comment_id=3138822069530942

А губернатор не хочет себя штрафнуть за киргизов, за то что что все косу хотелось приехали в районы и заразили даже глубинки³⁵.

Однако несколько иной посыл имели тексты, приуроченные к третьему «пику», который пришелся на 10–12 мая 2020 года. В это время все введенные в Москве карантинные ограничения оставались в силе, о чем мы писали выше. При этом с 12 мая 2020 года в Москве возобновили работу промышленные предприятия и стройки [Мелешенко, Рыбникова 2020, 7 мая]. Мы не можем утверждать ни того, что главной причиной такого действия властей послужил страх перед «оголодавшими мигрантами», ни обратного, хотя панический нарратив безусловно проник в речь официальных спикеров. Гораздо важнее, что в логике этого панического нарратива возобновление экономической активности (строек) должно представлять желательным событием, поскольку оно, очевидно, возвращает мигрантов к их традиционным занятиям и, таким образом, нивелирует исходящую от них опасность.

Однако реакция на это событие оказалась вовсе не такой, как можно было бы спрогнозировать. В тот же день (07.05.2020), когда стало известно о возобновлении работ в строительстве, политик, бывший депутат Государственной думы Дмитрий Гудков указывает в своем блоге: «То ли дело здоровая атмосферастроек с их “социальной дистанцией” в бытовках. Где логика?»³⁶. В таком же духе (и в тот же день) это решение прокомментировал и политик Алексей Навальный: «Как моя утренняя пробежка (где я бегу один на расстоянии нескольких метров от других людей) может быть опаснее с точки зрения эпидемии, чем стройка, где 200 мигрантов живут в вагончиках в условиях скученности, антисанитарии и едят из одного котла»³⁷.

Хотя обе предыдущих цитаты принадлежат оппозиционным политикам, критически настроенным по отношению к действиям властей, комментарии такого же рода поступали и от провластных спикеров. Так, «Парламентская газета» приводит комментарий первого зампреда Комитета Госдумы по охране здоровья Натальи Саниной: «Могу сказать жестко: такие опасения реальны. Потому что никто особенно мигрантов не обследовал, они не учтены так, как бы того хотелось... Я, как медик, естественно боюсь за других людей и не хочу новых вспышек заболеваемости» [Третьякова 2020, 11 мая]. Тексты аналогичного рода порождала и практика раздачи продуктовых наборов, предпринятая некоторыми национальными общинами³⁸.

В отличие от вышеприведенных постов и комментариев в социальных медиа, которые не идут дальше констатации «заразности» мигрантов, в текстах, появившихся в начале мая 2020 года, приводится «причина» этой «заразности»: «мигранты живут в антисанитарии, а потому являются источником заразы³⁹, следовательно, возобновлениестроек опасно». Кроме того, именно в этих текстах прямо говорится о «привилегиях», которые мигранты, выходя на работу, «незаслуженно» получают — в особенности

³⁵ <https://vk.com/plnpsk>

³⁶ <https://echo.msk.ru/blog/dgudkov/2638645-echo/>

³⁷ <https://echo.msk.ru/blog/corruption/2638431-echo/>

³⁸ См., напр., <https://varlamov.ru/3888573.html>

³⁹ Показательное в этом смысле требование жительницы района Сабурово Галины Розвадовской, которое приводит ИА FederalCity: «Запретить строителям во время работы ходить в магазины жилых районов, а также после работы, так как условия, в которых они живут, — антисанитарные...». Цит. по источнику [https://zen.yandex.ru/media/city/v-moskve-vozobnovili-rabotu-stroiki-kak-ocenivaiut-eto-reshenie-meri-deputaty-i-aktivisty-stolicy-Sebaa613f5177f4668b8cf55].

свободу перемещения. В представлении авторов таких текстов, мигранты не только «заразны», но и сама ситуация, когда они могут свободно ходить по улице, а «коренные» жители — нет, несправедлива. Этот вопрос о привилегиях роднит эти тексты с текстами об «агрессивных» мигрантах.

Сравнивая эти два подтипа панического нарратива об «опасных мигрантах», заметим также следующее. Утверждение о наличии опасности, исходящей от потерявших работу мигрантов, и утверждение о наличии опасности от мигрантов, которые вновь вышли на работу, очевидно, противоречат друг другу. «Общим знаменателем» этих двух нарративов оказывается стигма: в них мигранты представляются источником опасности в любом случае, какие бы действия в отношении них не совершались.

ФАКТИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ПАНИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ

При всем разнообразии рассмотренных нами сюжетов, во всех этих нарративах рост преступности со стороны мигрантов представляется как наличный факт. Говорить о таком росте в то время, как эпидемия и карантинные мероприятия еще не завершились, вообще преждевременно, а имеющиеся выборочные данные свидетельствуют в большей степени об обратном.

Утверждение о выросшем количестве безработных, включая мигрантов, действительно скорее верно (так, по данным телеграм-канала «Социология кризиса»⁴⁰, только в Москве работы лишились 1,5 млн мигрантов), но данный факт сам по себе еще не предопределяет рост числа преступлений. Кроме того, как указывает Ирина Ивахнюк, многие мигранты продолжают работать, поскольку задействованы в сфере жизнеобеспечения (ЖКХ и т. д.) [Ivakhnyuk 2020]. Хотя на момент написания этой статьи мы еще не имеем данных об уровнях преступности в России за второй квартал (апрель — июнь) 2020 года, на который пришлось основные карантинные ограничения, статистика по итогам первого квартала свидетельствует не о росте преступности среди иностранных граждан и лиц без гражданства в РФ, а, напротив, о ее снижении. В этой связи показательна сама формулировка, в которой об этом сообщает пресс-центр МВД РФ 23 апреля:

Некоторые эксперты высказывали опасения, что введенные ограничительные меры могут спровоцировать рост числа уличных преступлений, в частности, совершаемых мигрантами. Эти прогнозы не оправдались. Количество преступлений, совершенных на улицах, площадях, в парках и скверах, уменьшилось на 7,1%. А количество преступлений среди иностранных граждан снизилось на 1,2%, в том числе по убийствам — на 2%, разбоям — на 8,1%, грабёжам — на 9,4%, кражам — на 5,5%⁴¹.

Таким образом, предъявляя эти данные, МВД тем самым оказалось не только вовлечено в дискуссию об «опасных мигрантах», но и сам характер этого предъявления можно интерпретировать как попытку «стерилизовать» общественное мнение, что косвенно свидетельствует о широком распространении этой дискуссии. Заметим, что аналогичные по существу заявления МВД делало и в течение апреля [Петров 2020, 23 апреля]. Это демонстрирует устойчивость страха перед мигрантами на протяжении времени.

Не удастся обнаружить и данных о массовых вспышках COVID-19 среди мигрантов. Хотя в отдельных общежитиях и хостелах, в которых проживали мигранты, были выявлены очаги заражения [Аптекарь 2020, 27 апреля],

⁴⁰ t.me/sociocrisis/68

⁴¹ <https://mvdmedia.ru/news/official/kriminogennaya-situatsiya-v-rossiyskoy-federatsii-ostaetsya-stabilnoy/>

в целом эпидемиологическая обстановка в этой среде не отличалась от обычной на окружающей территории. Как указывают авторы доклада «Положение мигрантов в России во время пандемии коронавируса (COVID-19): результаты опроса», «коронавирус не стал «болезнью мигрантов»» [Варшавер, Иванова, Рочева 2020]. Возможная причина этого заключается в страхе самих мигрантов потерять работу или не получить медицинской помощи, что предопределяет готовность соблюдать установленные ограничения, а также зачастую в отсутствии необходимого медицинского страхования. Та же «Парламентская газета» приводит слова главы Федерации мигрантов России В. В. Коженова относительно масочного режима: «...никто не готов иметь проблемы с полицией из-за того, что у него нет маски... Так что если сказать мигранту: у тебя будет работа, ты начнешь зарабатывать, только нужно носить маску — он будет в ней даже спать» [Мелешенко, Рыбникова 2020, 7 мая].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ТЕКСТЫ О МИГРАНТАХ — СТРАХ ПОТЕРИ ПРИВИЛЕГИЙ

На фоне эпидемии COVID-19 в России в апреле-мае 2020 года возникает два особых типа панического нарратива о мигрантах. В обоих страх опирается на «объективные» основания, не связанные с разницей религиозных или культурных особенностей. Иными словами, мигранты опасны не потому, что они носители других ценностей. В одном из этих типов представлен страх перед мигрантами, потому что они нападут, так как им нечего есть, а во втором — потому что они могут нас заразить. Таким образом, в обоих текстах мигранты покушаются на «наше» благополучие и «наши» привилегии, поскольку равенство людей перед болезнью (и карантином) лишает преимуществ те группы, которые ими в обычной жизни обладают.

Оба типа панических нарративов говорят о вине мигрантов перед привилегированными жителями городов. Когда карантин всеобщий, то от мигрантов ждут нападений и других преступлений. Когда карантин начинает ослабляться, представление о вине мигрантов в нашем социуме меняется — теперь это их повышенная заразность.

Таким образом, возникающий страх перед голодными и/или заразными мигрантами становится практикой дивергенции — способом, во-первых, выделить и обозначить понятную опасность, во-вторых, дать внятную инструкцию, что надо делать (и поэтому текст-инструкция о том, как избежать нападения мигрантов, так популярен!). И наконец, этот страх — это способ отделить «меня» от «них» и, одновременно, способ объединить «нас». Именно поэтому левые и правые политики начинают произносить по сути одни и те же тексты.

Литература

- Абашин, С. Н. (2012). Среднеазиатская миграция: практики, локальные сообщества, транснационализм. *Этнографическое обозрение*, 2012(4), 3–13.
- Аптекарь, П. (2020, 27 апреля). Пандемия против чужих. *Ведомости*. Режим доступа: <https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2020/04/27/829122-pandemiya-chuzhih>
- Архипова, А. С. (2020, 16 апреля). Пандемия: взгляд социального антрополога. *Архэ-фип*. <https://www.youtube.com/watch?v=u5XK7oezXjk>
- Архипова, А. С., Кирзюк, А. А. (2020). *Опасные советские вещи: городские легенды и страхи в СССР*. М.: НЛЮ.
- Белянин, С. В. (2020). Бойтесь бананов, болезнь приносящих: легенды о зараженных фруктах. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 214–223.

- Варшавер, Е. А., Иванова, Н. С., Рочева, А. Л. (2020). Положение мигрантов в России во время пандемии коронавируса (COVID-19): результаты опроса. Режим доступа: https://www.ranepa.ru/documents/06-07-2020-varshaver_.pdf?fbclid=IwAR0XZwutkUrveqL0jeW-FgVr5MY90Ti3EtrR4Y_YZ-KQXXJkpIU1KismFeo
- Войцеховский, Б. (2020, 23 апреля). Голод, кражи и самоубийства: до чего довел мигрантов коронавирус. *Мослента*. Режим доступа: <https://moslenta.ru/city/golod-krazhi-i-samoubiistva-do-chego-dovel-migrantov-koronavirus.htm>
- Данилко, Е. (2019). Конфликты, связанные с мигрантами, на Youtube.com. *Этнографическое обозрение*, 2012(3), 10-23.
- Дейк, ван Т. А. (2000). Когнитивные модели этнических ситуаций. В Т. А. ван Дейк. *Язык. Познание. Коммуникация*, 161-190. Благовещенск: БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ.
- Егоров, А. К. (2016). «Это, видно, Польша подкупила докторов так морить...»: к вопросу об источниках возникновения агрессивных слухов во время эпидемии холеры 1830/1831 гг. в России. *Научный журнал*, 8(9), 32-34.
- Левада-центр. (2019). Мониторинг ксенофобских настроений, 2019 г. Режим доступа: <https://www.levada.ru/2019/09/18/monitoring-ksenofobskih-nastroenij-2/>
- Мелешенко, А., Рыбникова, И. (2020, 7 мая). Приглашают на выход. В Москве и области зарабатывают стройки и промпредприятия. *Российская газета – столичный выпуск*. Режим доступа: <https://rg.ru/2020/05/07/reg-cfo/v-moskve-i-oblasti-zarabotaiut-strojki-i-prompredpriatiia.html>
- Петров, И. (2020, 23 апреля). Криминал не растет. Всплеска преступлений мигрантов не выявлено. *Российская газета*. Режим доступа: <https://rg.ru/2020/04/23/mvd-vspleska-prestuplenij-so-storony-migrantov-ne-zafiksirovano.html>
- Свешникова, Е., Корсак, Л. (2020, 29 апреля). Кочуют из магазина в магазин: голодные мигранты грабят московские супермаркеты. *Московский комсомолец*. Режим доступа: <https://www.mk.ru/incident/2020/04/29/kochuyut-iz-magazina-v-magazin-golodnye-migranty-grabyat-moskovskie-supermarkety.html>
- Третьякова, М. (2020, 11 мая). Мигранты возвращаются на московские стройки: стоит ли ждать всплеск COVID-19? *Парламентская газета*. Режим доступа: <https://www.pnp.ru/politics/migranty-vozvrashhayutsya-na-moskovskie-stroyki-stoit-li-zhdat-vspyshk-covid-19.html>
- Филатова, А. (2020, 29 апреля). Кислота, поджог или порезанные шины: самарцы обсуждают в соцсетях записку с угрозами на автомобилях. *Комсомольская правда – Самара*. Режим доступа: <https://www.samara.kp.ru/online/news/3849569/>
- Cohn, S. K. Jr. (2007). The Black Death and the burning of Jews. *Past & Present*, 196(1), 3-36.
- Ellis, B. (2009). Whispers in an ice cream parlor: Culinary tourism, contemporary legends, and the urban interzon. *Journal of American Folklore*, 122(483), 53-74.
- Fine, G. A., Ellis, B. (2010). *The global grapevine. Why rumors of terrorism, immigration, and trade matter*. Oxford: Oxford University Press.
- Ivakhnyuk, I. (2020). Coronavirus pandemic challenges migrants worldwide and in Russia. *Population and Economics*, 4(2), 49-55.
- Suler, J. (2004). The online disinhibition effect. *CyberPsychology & Behavior*, 7(3), 321-326.
- Sullivan, D., Landau, M. J., Rothschild, Z. K. (2010). An existential function of enemyship: Evidence that people attribute influence to personal and political enemies to compensate for threats to control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 98(3), 434-449.
- Thomas, S. 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.

References

- Abashin, S. (2012). Central Asian migration: Practices, local communities, transnationalism. *Этнографическое обозрение*, 2012(4), 3-13. (In Russian).
- Aptekar, P. (2020, April 27). The pandemic versus outsiders. *Vedomosti*. Retrieved from <https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2020/04/27/829122-pandemiya-chuzhikh> (In Russian).
- Arkhipova, A., Kirzyuk, A. (2020). *Dangerous Soviet things: Urban legends and fears in the USSR*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

- Arkhipova, A. (2020, April 16). The pandemic: A view of a social anthropologist. *Arkhefir*. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=u5XK7oezXjk> (In Russian).
- Belyanin, S. (2020). Beware of bananas bringing disease: Legends of infected fruit. *Urban Folklore & Anthropology*, III(1-2), 214-223. (In Russian).
- Cohn, S. K. Jr. (2007). The Black Death and the burning of Jews. *Past & Present*, 196(1), 3-36.
- Danilko, E. (2019). Migrant conflicts on Youtube.com. *Etnograficheskoye obozreniye*, 2012(3), 10-23.
- Dijk, van, T. A. (2000). Cognitive models of ethnic situations. In T. A. van Dijk. *Language. Cognition. Communication*, 161-190. Blagoveshchensk: BGK im. I. A. Boduena de Kurtene. (In Russian).
- Egorov, A. (2016). "It is evident that Poland bribed doctors to do this...": On the question of the sources of aggressive rumors during the cholera epidemic of 1830/1831. *Science Journal*, 8(9), 32-34. (In Russian).
- Ellis, B. (2009). Whispers in an ice cream parlor: Culinary tourism, contemporary legends, and the urban interzon. *Journal of American Folklore*, 122(483), 53-74.
- Filatova, A. (2020, April 29). Acid, arson or cut tires: On social networks, Samara residents discuss a note threatening cars. *Komsomolskaya Pravda – Samara*. Retrieved from <https://www.samara.kp.ru/online/news/3849569/> (In Russian).
- Fine, G. A., Ellis, B. (2010). *The global grapevine. Why rumors of Terrorism, immigration, and trade matter*. Oxford: Oxford University Press.
- Ivakhnyuk, I. (2020). Coronavirus pandemic challenges migrants worldwide and in Russia. *Population and Economics*, 4(2), 49-55.
- Levada Center. (2019). Monitoring of xenophobic sentiments, 2019. Retrieved from <https://www.levada.ru/2019/09/18/monitoring-ksenofobskih-nastroenij-2/> (In Russian).
- Meleshenko, A., Rybnikova, I. (2020, May 7). They invite you to leave. Construction projects and industrial enterprises will resume working in Moscow and the region. *Rossiyskaya gazeta – stolichnyy vypusk*. Retrieved from <https://rg.ru/2020/05/07/reg-cfo/v-moskve-i-oblasti-zarabotaiut-strojki-i-prompredpriatiia.html>. (In Russian).
- Petrov, I. (2020, April 23). Crime is not growing. No surge in crimes committed by migrants has been noted. *Rossiyskaya gazeta*. Retrieved from <https://rg.ru/2020/04/23/mvd-vspleska-prestuplenij-so-storony-migrantov-ne-zafiksirovano.html>. (In Russian).
- Suler, J. (2004). The online disinhibition effect. *CyberPsychology & Behavior*, 7(3), 321-326.
- Sullivan, D., Landau, M. J., Rothschild, Z. K. (2010). An existential function of enemyship: Evidence that people attribute influence to personal and political enemies to compensate for threats to control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 98(3), 434-449.
- Sveshnikova, E., Korsak, L. (2020, April 29). They wander from store to store: Hungry migrants rob Moscow supermarkets. *Moskovskiy komsomolets*. Retrieved from <https://www.mk.ru/incident/2020/04/29/kochuyut-iz-magazina-v-magazin-golodnye-migranty-grabyat-moskovskie-supermarkety.html>. (In Russian).
- Thomas, S. 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.
- Tretyakova, M. (2020, May 11). Migrants return to Moscow construction sites: Should we expect COVID-19 outbreaks? *Parlamentskaya gazeta*. Retrieved from <https://www.pnp.ru/politics/migranty-vozvrashhayutsya-na-moskovskie-stroyki-stoit-li-zhdat-vspyshek-covid-19.html>. (In Russian).
- Varshaver, E., Ivanova, N., Rocheva, A. (2020). Predicament of migrants in Russia during the coronavirus (COVID-19) pandemic: Survey results. Retrieved from https://www.ranepa.ru/documents/06-07-2020-varshaver_.pdf?fbclid=IwAR0XZwutkUrveqL0jeWFgVr5MY90Ti3EtrR4Y_YZ-KQXXJkpIU1KismFeo (In Russian).
- Voitsehovskiy, B. (2020, April 23). Hunger, theft and suicide: What the coronavirus has brought migrants to. *Moslenta*. Retrieved from <https://moslenta.ru/city/golod-krazhi-i-samoubiistva-do-chego-dovel-migrantov-koronavirus.htm> (In Russian).

«НАМ НЕ СТРАШЕН ГРИПП СВИНЯЧИЙ, ПОТОМУ ЧТО МЫ СИНЯЧИМ»: ШУТКИ ОБ ЭПИДЕМИИ КАК СИМПТОМ ОБЩЕСТВЕННОЙ НАПРЯЖЕННОСТИ

ДАРЬЯ АЛЕКСАНДРОВНА РАДЧЕНКО ^{[1], [2]}

✉ DARRADCHENKO@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-9298-7783

^[1] ЦЕНТР ГОРОДСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ КБ СТРЕЛКА, МОСКВА, РОССИЯ

^[2] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ, МОСКВА, РОССИЯ

Для цитирования статьи:

Радченко, Д. А. (2020). «Нам не страшен грипп свинаячий, потому что мы синячим»: шутки об эпидемии как симптом общественной напряженности. *Фольклор и антропология города*, II(1–2), 280–304. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-280-304.

Фольклор является важным способом реакции общества на кризисные ситуации (в том числе эпидемии). Может ли он, однако, стать диагностическим признаком, по которому можно судить об уровне общественной напряженности? С опорой на эксперименты П. Макгроу в статье предлагается измерять динамику распространения трех тем шуток — о воспринимаемой остроте опасности, близости опасности и способах избегания или преодоления. На материалах фольклорной реакции на пандемию свиного гриппа в 2009 году демонстрируется, что новые шутки о свином гриппе появлялись тогда, когда опасность воспринималась как умеренная (представление о том, что можно заразиться гриппом, но не умереть от него), а дистанция до нее как средняя (источник заражения — соотечественники в общественных пространствах города). Соответственно, спад или рост шуток могут свидетельствовать об отклонении от баланса в сторону уменьшения или увеличения воспринимаемой опасности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС «Фольклорные идеологии и поведенческие стратегии в современном городе».

Ключевые слова: актуальный фольклор, юмор, шутки о катастрофах, ньюслор, фольклорная реакция

“WE ARE NOT AFRAID OF FLU ‘CAUSE WE’RE DRINKING ALL DAY THROUGH”: EPIDEMY JOKES AS A SYMPTOM OF SOCIAL TENSION

Daria A. Radchenko ^{[1], [2]}

✉ DARRADCHENKO@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-9298-7783

^[1] CENTRE FOR URBAN ANTHROPOLOGY, STRELKA KB, MOSCOW, RUSSIA

^[2] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

RADCHENKO, D. (2020). “WE ARE NOT AFRAID OF FLU ‘CAUSE WE’RE DRINKING ALL DAY THROUGH”: EPIDEMY JOKES

AS A SYMPTOM OF SOCIAL TENSION. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 280–304. (In Russian). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-280-304.

Folklore is an important form of social response to crisis situations (including epidemics). Can it, then, become a diagnostic symptom for analyzing social tensions? Basing on experiments of Peter McGraw, we propose a model to measure dynamics of three joke topics: perceived strength of danger, distance from danger and ways to deal or avoid danger. On the data from folklore reaction to the “swine flu” pandemics of 2009 we show that new jokes about the swine flu appeared in accordance with McGraw model, in the situation when the danger was perceived as mild (it seemed possible to catch the flu but not die from it), and the distance as medium (shown in the idea that the source of contamination were the people in public spaces rather than the agents from overseas). Hence, growth or reduction of quantity of jokes may suggest symmetrical change in the perception of epidemics. The paper was written as part of a scientific research project within the RANEPa state assignment “Folklore ideologies and behavioral strategies in contemporary city”.

Keywords: contemporary folklore, humor, disaster jokes, newslore, folklore reaction

Эта статья имеет, по сути, исторический характер — она построена на наблюдениях 2009 года за онлайн-обсуждениями пандемии гриппа H1N1 (в обиходе известного как свиной грипп) и анализе порожденных этими обсуждениями юмористических фольклорных текстов. За прошедшие десять лет и ландшафт онлайн-взаимодействий, и методология его изучения серьезно изменились. Например, наиболее востребованный сервис блогов Livejournal.com утратил популярность и уступил место социальным медиа, Яндекс закрыл свой удобный поисковый инструмент «Поиск по блогам» как мало востребованный продукт. В этот период были написаны тысячи статей о распространении информации в интернете и разработаны более точные методы сбора и изучения онлайн-фольклора (в том числе, группой «Мониторинг актуального фольклора», в которую входит автор этих строк). Исследователи интернета нередко сокрушались, что статьи про объект их изучения устаревают быстрее, чем выходят — что уж в таком случае говорить про неопубликованный десять лет назад материал, собранный по устаревшей методологии?

Читатель вправе спросить — почему же, в таком случае, мы возвращаемся к этой «археологии неактуального фольклора» сейчас? Во-первых, тексты актуального фольклора (будь то анекдоты, слухи, песни или любые другие жанры) могут воспроизводиться в случае новых аналогичных проблем без каких-либо изменений или переделываться для того, чтобы соответствовать этой новой ситуации — то есть становиться моделью для осмысления новой проблемы (см. напр.: [Lee 2014]). Во-вторых, такой ретроспективный взгляд поможет увидеть общие для разных пандемий страхи и способы их проживания, отраженные в фольклоре. Поэтому в 2020 году, во время эпидемии COVID-19, стоит вернуться к анекдотам 2009 года — хотя бы для того, чтобы увидеть сходства и различия переживания эпидемий.

Пандемия свиного гриппа началась весной 2009 года. 25 апреля была опубликована информация о вспышке эпидемии в Мексике, в последующие несколько дней были зафиксированы случаи заражения в США, Великобритании, Новой Зеландии, Германии, и ВОЗ объявила о ситуации глобальной угрозы. В течение мая — июля новый штамм гриппа бурно распространился по планете, и к августу случаи заболевания

были зафиксированы в 168 странах мира, включая Россию. На протяжении этих месяцев российские власти реагировали на происходящее ситуативно и несистемно: то сообщая об инвестициях в борьбу с вирусом, то публично предполагая, что лечения от него нет, то закрывая поставки в страну мексиканской свинины или предлагая закрыть границы государства и продлить школьные каникулы. В сентябре заболеваемость в РФ и, соответственно, борьба с вирусом перешли в активную фазу — к концу сентября в стране было зафиксировано 457 случаев¹, а в октябре появились первые летальные исходы. В некоторых регионах были закрыты на карантин образовательные учреждения, в октябре в стране была официально зарегистрирована вакцина, а 9 ноября началась вакцинация (при этом главный санитарный врач страны в том же месяце публично объявил о том, что никакой эпидемии на самом деле нет, а речь идет об одном из обычных штаммов гриппа²). К декабрю тон СМИ, пишущих об эпидемии, изменился радикально — они стали сообщать, что угроза была преувеличена ради выгоды фармацевтических компаний.

В результате этих колебаний медиа и власти в течение восьми месяцев сохранялась ситуация неопределенности, когда не ясно ни существует ли угроза, ни как от нее защищаться. На подобные ситуации неопределенности люди нередко реагируют, в том числе, и юмором. Такие фольклорные тексты, в англоязычной исследовательской традиции обозначаемые как «шутки о катастрофах» (disaster jokes), хорошо изучены³: существует целый пласт работ о юмористическом фольклоре, связанном с техногенными катастрофами, природными катаклизмами, войнами, преступлениями или гибелью известных людей и т. д. Ключевой вопрос для исследований этого типа текстов заключается в том, почему люди шутят о трагедии — какова функция этих шуток для сообщества, почему в них происходит кажущееся нарушение нормы реакции на гибель людей, как юмористическая реакция разворачивается во времени и пространстве.

Отчасти в соответствии с этой традицией, мы поставим вопрос следующим образом: как реагирует юмористический фольклор на эти колебания неопределенности в ситуации эпидемии свиного гриппа и какие страхи отражаются в фольклорных текстах в первую очередь?

Методология исследования

Для ответа на этот вопрос в декабре 2009 года был предпринят сплошной ретроспективный сбор юмористических текстов о свином гриппе, которые циркулировали в соцсетях, блогосфере, на форумах, а также были размещены в пополняемых пользователями онлайн-коллекциях (например, на сайтах-сборниках анекдотов). Сбор охватывал весь период эпидемии — с апреля по декабрь 2009 года, но был ограничен только текстами на русском языке. При помощи сервиса «Яндекс. Поиск по блогам» был проведен двухуровневый поиск. Сначала по запросу «свиной грипп» были найдены все тексты, упоминающие об эпидемии в Livejournal.com (всего около 20 000 текстов), и затем прокодированы вручную (результаты отражены ниже на *Графике 1*). В ходе этой работы из массива были по формальному критерию выделены юмористические тексты. В качестве формального критерия

¹ <https://ria.ru/20090927/186620235.html>

² <https://www.rbc.ru/society/11/11/2009/5703d77b9a7947733180c6b0>

³ См. некоторые статьи и обзоры из этого ряда в: [Narvaez 2003, Frank 2011, Blank 2013].

выступило наличие внутренней неконгруэнтности текста (наличие двух и более противоречащих друг другу контекстов, столкновение которых производит когнитивный диссонанс и его неожиданное разрешение) [Ritchie 2014: 54–55]. Приведем в качестве примера шутку, построенную на очень характерной для «юмора о катастрофах» модели⁴:

И о погоде: завтра ожидается влажная погода с обильными соплями, температура — до 40 градусов, порывы кашля могут достигать 5–7 метров⁵.

В этой шутке контекст «выраженный клишированным языком прогноз погоды» сталкивается с контекстом «описание симптомов болезни». Ожидание слова «осадки» после слова «обильный» нарушается включением слова «сопли» из другого контекста, создавая первую неконгруэнтность, а затем возникшее недоумение разрешается второй подменой благодаря двойному значению слова «температура», которое может быть применено и к атмосфере, и к человеку.

Тексты были затем внесены в базу данных. Для того, чтобы дополнить полученный корпус, был произведен поиск на сайтах-агрегаторах юмористических текстов и поиск по изображениям в Яндексе. Следующим шагом производился поиск найденных вербальных текстов, чтобы определить наиболее вероятную дату первого цитирования онлайн.

Результатом этой работы стал закрытый корпус текстов, разделенный на две группы: вербальные тексты (шутки, анекдоты — всего 160 текстов) и визуальные тексты (фотожабы, демотиваторы и т. д. — 80 текстов, не включая варианты). Каждый текст сопровождался метаданными — прямой ссылкой на первое найденное цитирование и дату размещения онлайн. Итоговое исследование проводилось на основании вербального корпуса, а визуальные тексты служили скорее иллюстративным материалом.

Здесь важно сделать две оговорки исторического характера о том, как был устроен «пользовательский» интернет в России в 2000-е годы. Во-первых, его аудитория, несмотря на бурное развитие и технологий, и разнообразия платформ и контента, все еще была достаточно ограниченной. По данным отраслевого доклада Управления телерадиовещания и средств массовой коммуникации, на 2009 год аудитория интернета в России составила около 37% населения старше 18 лет, причем 89% выходов в онлайн совершалось с десктопа. 77% пользовались интернетом для чтения новостных сайтов, 41% — читал блоги и форумы (на начало 2010 года регулярно обновлялось примерно 1,2 млн блогов). Аудитория «Одноклассников» и «ВКонтакте» составляла 45 и 40 млн человек соответственно [Лебедев и др. 2010]. Итак, в конце десятилетия интернет, в том числе соцмедиа, был активным поставщиком новостей менее чем для половины населения, причем существенную часть пользователей — особенно пользователей социальных сетей — составляли молодые люди. При этом на протяжении первой половины 2000-х годов государственный контроль за онлайн-ресурсами был относительно слабым (хотя он постепенно нарастал), а «креативное ядро» Рунета позиционировало себя как контркультурное или оппозиционное [Кратасюк 2009: 63]. В сочетании с высокой связностью Рунета, которая ощущалась исследователями как «коммунальность» [Конрадова и др. 2009: 14], эти факторы поддерживали возникновение и активное распространение фольклорных текстов как в самом этом «креативном ядре», так и за его пределами.

⁴ См. аналоги, возникшие в связи с аварией на АЭС Три-Майл-Айленд 1979 года, в [Blank 2013: 30].

⁵ Здесь и далее в приведенных фольклорных текстах сохраняется орфография и пунктуация оригинала.

Во-вторых, русскоязычный сегмент интернета («Рунет») не совпадал — и не совпадает — с государственными границами России: русским языком в онлайн-общении пользуются и жители других стран. Более того, в описываемый период «Рунет» отличался заметно большей трансграничностью, чем на момент публикации этой статьи. Энрика Шмидт и Кати Тойбинер отмечали, что «Рунет» в это время описывался пользователями и как территория формирования особой национальной (русской) культуры интернета, и, наоборот, как средство преодоления границ [Шмидт, Тойбинер 2009]. Например, в конце 2000-х годов украинские пользователи гораздо чаще, чем сегодня, пользовались русским языком для создания постов и гораздо активнее общались с российскими пользователями. Теснота связей и общность языка приводила к тому, что тексты легко распространялись среди русскоязычных пользователей — особенно в странах с высокой долей русскоязычного населения. Поэтому из корпуса были исключены только тексты на других языках, которые вряд ли могли бы циркулировать в исключительно русскоязычных регионах, но не были исключены тексты об украинской повестке на русском языке, распространявшиеся и украинскими, и российскими пользователями (в том числе и потому, что интерес к ней в российских медиа был достаточно велик для того, чтобы стимулировать создание и распространение соответствующих анекдотов).

ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ ЮМОРИСТИЧЕСКОЙ РЕАКЦИИ

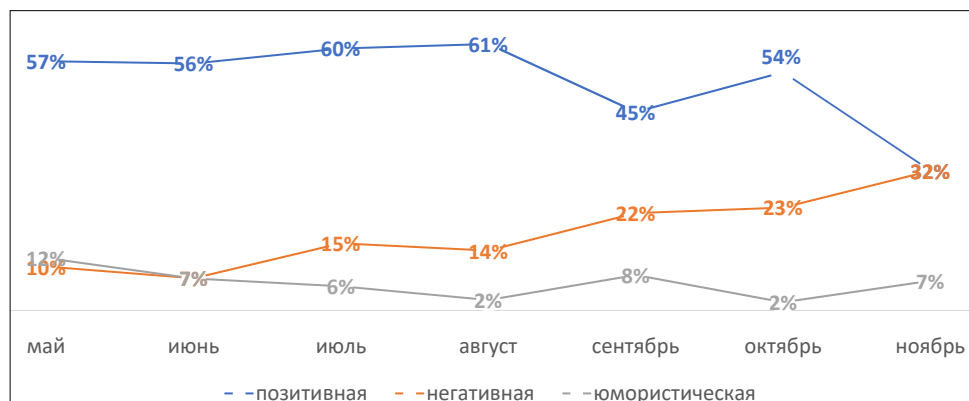
Реакция соцмедиа на свиной грипп в русскоязычном сегменте опередила новостные сообщения СМИ: например, на сервисе блогов Livejournal.com резкий всплеск производства текстов возник в мае 2009 года, когда Россию эпидемия еще практически не затронула, и официальные медиа упоминали о ней только в единичных случаях. Точно так же разворачивалась реакция на пандемию и в Китае [Zhang 2017] — сначала отреагировали соцмедиа, и только потом — официальные каналы коммуникации. Исследовательская команда под руководством Лисы Сингх [Singh et al. 2019] полагает, что это общая закономерность реакции соцмедиа на эпидемию: в каждой конкретной стране рост числа пользовательских сообщений о происходящем опережает динамику заболеваемости. По мнению авторов этой статьи, такое опережение происходит из-за особенностей статистического учета больных (люди чувствуют себя плохо, еще не будучи диагностированы). Но вполне возможно, что быстрая реакция соцмедиа скорее связана с уровнем тревожности, не всегда напрямую соотносимым с числом медийных публикаций или уровнем заболеваемости.

Чтобы проверить это предположение, нужно рассмотреть содержание текстов пользователей блогосферы. На *Графике 1* представлены три типа реакций на происходящее: позитивная (согласие с позицией медиа, признание опасности эпидемии), негативная («эпидемиологическое диссидентство», конспирологические предположения о том, что эпидемии не существует, она выдумана некими организациями в своих целях) и юмористическая (производство и трансляция текстов юмористического характера).

Мы видим, что в мае 2009 года тревожность довольно высока. В начале эпидемии пользователи в основном были согласны с тем, что свиной грипп опасен, но в то же время и иронизировали над этой опасностью. Во время второго пика обсуждений (октябрь–ноябрь 2009 года, когда свиной грипп становится непосредственной угрозой для россиян) нарастает скепсис по отношению к проблеме. Однако объем юмористических текстов в общем

потоке реакции даже в период максимального скепсиса не превышает 10% — проблема, по-видимому, все же воспринимается слишком серьезной, чтобы над ней смеяться.

График 1. Три типа реакций на эпидемию в % к общему числу текстов о свином гриппе в Livejournal.com за каждый период (по данным «Яндекс. Поиск по блогам»)



Как показывают предыдущие исследования, в похожих англоязычных массивах текстов доля юмора, как правило, существенно выше. Например, проанализировав 7678 англоязычных твитов о свином гриппе, команда исследователей из Великобритании и Австралии выделила среди них 17%, содержащих юмор, а в таком же корпусе текстов про эпидемию Эбола (5695 твитов) юмор составил уже 24,41% [Ahmed et al. 2018]. К сожалению, авторы не описывают принципы выделения юмористических текстов и их (весьма неяршейливой) классификации, но бросается в глаза, что такие тексты составляют от одной пятой до четверти всех твитов об эпидемии. В статье, посвященной анализу визуальных текстов, размещенных в Instagram и Flickr, Эмили Зельтцер с коллегами [Seltzer et al. 2015] сообщают, что из 1217 изображений, помеченных хэштегом #ebola, 23% (то есть также почти четверть массива) составили шутки.

Однако в работе той же группы исследователей 2017 года [Seltzer et al. 2017], посвященной изучению визуальных текстов о вирусе Зика, показано, что доля юмористических изображений в инстаграме на эту тему составила всего 8,2% от проанализированного массива. Различие в доле юмора, по-видимому, объясняется тем, что, хотя лихорадка Эбола существенно опаснее и контагиознее гриппа, большинство англоговорящих стран вспышка 2014 года не затронула: эпидемия прошла по странам Западной Африки (не считая одного случая в Испании и четырех в США), где к концу 2014 года по данным ВОЗ зафиксировано 7588 летальных случаев (то есть 39% заболевших). Для сравнения, свиной грипп был отмечен в 140 регионах мира, на 27 августа 2009 года было зафиксировано 2627 смертей (около 0,8% заболевших), а число заразившихся вирусом Зика в США составило 5282 случая (на июнь 2017 года).

Для того, чтобы шутить о проблеме, необходима некоторая дистанция. Это может быть социальная удаленность от события, отсутствие непосредственного ощущения угрозы. Например, по наблюдениям Дайан Голдстин,

шутки про СПИД начали выходить из обихода по мере того, как болезнь стала угрожать не только маргинализированным группам (ЛГБТ, наркоманам), но и всем вообще — когда умирает кто-то из ближайшего окружения, это не смешно [Goldstein 2004: 6]. Аналогичную закономерность отмечает и Билл Эллис: после террористической атаки на World Trade Center 11 сентября 2001 года волна шуток в удаленной от событий и географически, и культурно Британии началась раньше, чем на месте событий: когда в Британии уже бурно распространялись шутки, в США все еще длился «латентный период» фольклорной реакции, во время которого шутить кажется неуместным [Ellis 2002].

Итак, мы видим, что шутки возникают при наличии дистанции (социальной, географической или хронологической) от происходящего. Однако эта дистанция не должна быть слишком большой — если угроза или катастрофа не имеет к нам никакого отношения, то и шутки о ней не появятся [Frank 2011: 106].

В своей статье о «чернобыльском фольклоре» Лариса Фиалкова дискутирует о роли этой дистанции с Джеймсом Моррисоном. Моррисон зафиксировал рост шуток о чернобыльской катастрофе среди поляков во время первых признаков снижения уровня паники (то есть в соответствии с моделью, позднее описанной Биллом Эллисом), в то время как киевляне, по наблюдениям самой Ларисы Фиалковой, шутили о ней все время, пока сохранялось напряжение, на протяжении 1986 и 1987 годов [Fialkova 2001]. Оказывается, что возникновение и распространение юмористических текстов может снижаться и по мере усиления опасности, и по мере ее исчезновения.

Это качественное наблюдение подтверждается экспериментально. Группа исследователей-психологов под руководством Питера Макгроу [McGrow et al. 2012] провела серию тестов того, как люди воспринимают юмористическое в зависимости от физической, хронологической, социальной дистанции от угрозы и от степени гипотетичности события. Результаты исследования показали, что на появление юмора совокупно влияют оба автономных фактора: дистанция с объектом, которому грозит опасность, и степень остроты раздражителя. Например, люди больше склонны смеяться над шутками о трагедиях, которые далеки от них, и над шутками о мелких неприятностях, которые актуальны для них. Иными словами, дистанция увеличивает комичность острого раздражителя (и при этом смягчает его остроту), но снижает комичность мягких раздражителей (они перестают восприниматься как раздражители).

Можно предположить, что юмор оказывается симптомом тревожности в той фазе эпидемии, когда угроза уже ощущается, но еще не воспринимается как непосредственная («эпидемия реальна для территории, где я живу, но я и мои близкие вне опасности»). Судя по нашим данным и данным приведенных исследований, можно выдвинуть гипотезу о том, что по доле шуток по отношению к общему числу текстов об эпидемии можно судить об уровне страха перед болезнью — разумеется, принимая во внимание и локальную культурную специфику, и особенности пользования теми или иными социальными сетями в исследуемый период, и аудиторию той или иной платформы соцмедиа. Рост доли шуток о болезни в потоке сообщений свидетельствует о достижении баланса между средним уровнем ощущения опасности и средней дистанции от нее, в то время как спад может сигнализировать либо о росте тревожности, либо о прекращении угрозы. Однако рост шуток в абсолютном выражении свидетельствует о возрастании общего интереса к теме.

В качестве примера рассмотрим, как распространялся один из самых популярных юмористических текстов о свином гриппе, описывающий предполагаемый механизм развития медиापаники вокруг эпидемии. Автором юморески считается пользователь платформы блогов Livejournal.com segal (Сергей Галёнкин), но вскоре после начала распространения текст утратил авторство и дальше активно циркулировал уже на правах «фольклорного». Приведем его целиком в том виде, в котором он был опубликован на странице segal:

Свиным гриппом наваяло:

Пациент в Зимбабве: Доктор, у меня отваливаются уши.

Врач в Зимбабве: Да это какая-то хуйня! А что вы делали?

Пациент: Ебал гусей.

Доктор: Так у вас гусиная хуйня!

Пациент: Спасибо, доктор! (умирает)

Доктор (записывает в журнал): Пациент умер от гусиной хуйни.

Пресс-служба минздрава Зимбабве: За прошедшую неделю в Зимбабве умерло две с половиной тысячи человек от голода, пять тысяч четыреста от отравления протухшими бананами и один человек от гусиной хуйни.

Журналист (записывает): Гусиная хуйня вошла в список трех главных причин смертности в Зимбабве.

Новостное агентство: В Зимбабве участились случаи заболевания неизлечимой гусиной хуйней.

Телеканал: Неизвестное ранее заболевание гусиной хуйней выкашивает население Зимбабве. Министерство здравоохранения Зимбабве призывает не паниковать.

Научное светило А: Да, гусиная хуйня не известна науке и в этом ее главная угроза.

Авиакомпания Конго Эйр: Мы прекращаем все полеты в Зимбабве до разрешения эпидемии гусиной хуйни.

Научное светило Б: Власти скрывают! На самом деле гусиная хуйня уже проникла в Европу — в Амстердаме видели чихающего негра с гусем под мышкой.

Пресса (публикует фотографии гусей): Гагающие убийцы рядом!

Политик: Для борьбы охватившей мир эпидемией гусиной хуйни крайне необходимо истребить всех гусей.

Милиция (kozyряет): Будет сделано.

Владельцы гусиных ферм: Да вы что, охуели? (Красиво дерутся с милицией под щелканье вспышек прессы)

Пресса: Заговор владельцев гусиных ферм угрожает национальной безопасности!

Министр здравоохранения Монголии: Для спасения страны от эпидемии гусиной хуйни, которая вплотную подобралась к нашим границам, нам крайне необходимо выделить сто миллионов долларов на переоснащение лаборатории по борьбе с утиной хуйней.

Премьер-министр Монголии: Да вы охуели!

Президент Монголии: Премьер-министр слишком погрязла в финансовых махинациях, договорах с Китаем о поставках хлеба и нагло игнорирует реальную угрозу населению свободолубивой Монголии!

Бывший премьер-министр Монголии: Наша партия срочно требует спасти население от вируса гусиной хуйни. Ну или по крайней мере население восточной Монголии.

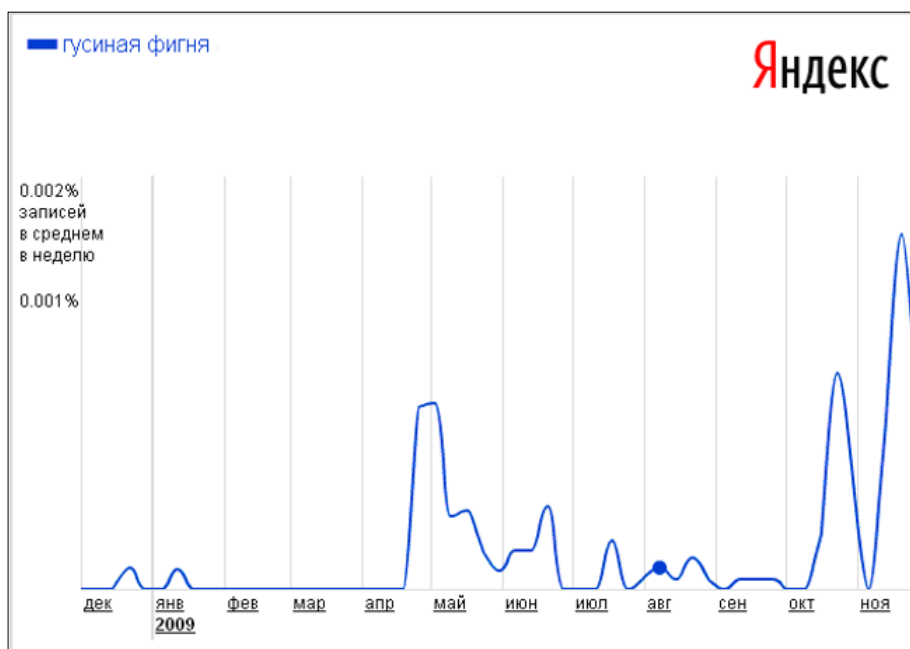
Кандидат в президенты Монголии: Единственный способ спасти страну — прекратить отношения с загнивающим западом, откуда пошла гусиная хуйня, а вместо этого уплотнить сотрудничество с Китаем и войти в его состав на правах автономии. Китай нас спасет!

Избиратели Монголии: Да вы охуели!⁶ (28.04.09)

⁶ <http://segal.livejournal.com/704669.html>

Этот текст и появившийся в результате мем «гусиная хуйня (*вар.: фигня*)» появляется и становится востребованным в конце апреля — начале мая на волне обсуждения проблемы свиного гриппа, а затем резко реактуализируется в октябре — ноябре, когда эпидемия проникает на территорию России и Украины и приводит к соответствующим мерам правительств и росту напряженности среди населения (*График 2*). В эти же периоды, как мы увидим позже, распространяются и все остальные тексты. Всего за период эпидемии мем был воспроизведен не менее 5981 раза по выдаче Yandex (7930 раз по данным Google), став самым популярным мемом о свином гриппе.

График 2. Мем «Гусиная фигня»: динамика распространения (по данным «Яндекс. Поиск по блогам»)



Мы видим, как мем, выражающий неприкрытый скепсис по отношению к эпидемии, оказывается востребован именно тогда, когда об угрозе заражения медиа говорят интенсивнее всего. Если следовать модели Макгроу, в которой увеличение числа шуток об угрозе свидетельствует о том, что она в это время не воспринимается как очень серьезная, возникает противоречие: максимальный рост репостов «гусиной фигни» происходит именно тогда, когда угроза приближается к нам максимально — эпидемия приходит в российские города. По-видимому, есть какой-то фактор, который увеличивает дистанцию между пользователями соцмедиа и эпидемией.

Как полагает Гиселин Койперс, важная роль «юмора катастроф» заключается в том, что он «доставляет удовольствие за счет трансгрессии границ (то есть нарушения моральной нормы, навязываемой медиа — Д. Р.) и блокирует чувство вовлеченности» [Kuipers 2005: 81]. Кристи Дэвис определяет это явление как протест против «эмоциональной гегемонии» медиа [Davies 2003: 26] — люди смеются над катастрофой потому, что медиа создают слишком сильное давление информационного потока (снова и снова повторяя кадры катастрофы или сведения о погибших), и к тому же задают

жесткую моральную рамку того, как следует на это реагировать (как следует выразить горе).

Джон Мейер в своей работе о четырех функциях юмора показал, что в качестве риторического приема юмор нередко используется для того, чтобы объединить слушателей или построить барьер между ними и группой, занимающей противоположную позицию по отношению к чему-то; эта функция вполне характерна и для «фольклора эпидемий». Юмор также является способом почувствовать превосходство над кем-то (например, над чьими-то неадекватными высказываниями или действиями) [Meyer 2000: 314]. В нашем случае это может означать стремление надстроиться над воображаемыми «другими», например, излишне доверчивыми паникерами, или почувствовать себя сильнее самой угрозы, например, Оливия Маркус и Меррилл Сингер описывают, как шуточная антропоморфизация болезни Эбола (изображение ее в виде девушки из аниме по имени Эбола-тян) позволяет пользователям почувствовать свое превосходство над болезнью: власть желать ее как сексуальный объект, восхищаться ей, призывать ее на помощь (исследователи приводят примеры того, как пользователи — в шутку или всерьез — писали под такими изображениями «Эбола-тян, помоги нам с польским правительством» или «когда же ты дойдешь до Венгрии?») или наоборот — выплескивать на нее и ее фанатов свою агрессию [Marcus, Singer 2016: 350]. Шутки работают как способ отстроиться от угрозы, задать дистанцию между собой и событием или «группой риска» [Goldstein 2004: 5]. Кроме того, юмор помогает укрепить собственную групповую солидарность (о «юморе висельников» как способе солидаризации писал, в частности, Антонин Обрдлик, отмечая, что насмешка над общей угрозой поднимает дух группы и помогает ей почувствовать себя единым целым [Obrdlik 1941–1942]).

Текст о «гусиной фи́гне» (равно как и большинство шуток о свином гриппе, которые будут разобраны ниже) распространяется в период острой фазы эпидемии именно потому, что позволяет дистанцироваться от угрозы, от верящих в эту угрозу людей и от морального давления СМИ, и в то же время (а вернее — за счет этого) укрепить солидарность между шутящими над эпидемией. В этом смысле шутки об эпидемии имеют некоторое психотерапевтическое значение: когда болезнь оказывается ближе, чем хотелось бы, шутки помогают создать ощущение безопасности — то есть за счет эффекта острашения увеличить дистанцию между собой и эпидемией.

СТРАХИ В ЮМОРЕ ОБ ЭПИДЕМИИ

В предыдущем разделе мы видели, что шутки сложным образом реагируют на медийную повестку. Но у этого явления есть и обратная сторона. Официальные медиа (по крайней мере, сетевые) охотно комплектуют и публикуют подборки таких текстов в качестве своеобразного среза общественного мнения. Такие подборки затем активно распространяются в социальных сетях. Таким образом, медиа не только поставляют пользователям соцмедиа новостной материал для фольклорной обработки, но и являются активным агентом распространения фольклорных текстов, способствуют реактуализации старых шуток и самим фактом своего внимания стимулируют создание новых. Шутки оказываются важной частью медийного ландшафта, влияют на дальнейшее восприятие происходящего, и именно поэтому важно понимать, какие именно раздражители привели к их возникновению. Как замечает Ян Хованец, «медийные катастрофы дают

людям, которые могут быть физически или когнитивно далеки от самих событий, возможность рассказать о своей неудовлетворенности другими вещами» [Chovanec 2019: 206].

Проблема заключается в том, что типологии юмора о болезнях обычно строятся исследователями *ad hoc*, и в результате оказываются довольно неряшливыми — в одном перечне нередко сочетаются типы, выделенные и по содержанию текстов, и по механизму образования комического, и по прагматике. Что еще хуже, такие типологии невозможно сопоставить между собой. Вместе с тем, что-то общее в шутках об эпидемиях безусловно есть: в таких разных работах, как [Zhang 120], [Seltzer et al. 2015], [Анцибор 2012], в типологии шуток включаются не только, например, «шутки над паникой», но и «политические шутки» и т. д.

Поэтому этот раздел носит экспериментальный характер: в нем мы попробуем выстроить типологию шуток об эпидемиях, валидную для любого подобного события, и посмотрим, как она работает на собранном нами небольшом корпусе текстов.

Мы будем исходить из того, что юмор об эпидемиях проявляет страхи, связанные с этими эпидемиями, подтверждая или опровергая их. Опираясь на высказанный выше тезис о том, что юмор является функцией дистанции от опасности и силы опасности, можно предложить следующую типологию тем шуток (в терминологии Эллиота Оринга — базовых значений [Oring 1992]), которая затем позволит нам оценивать уровень напряженности сообщества. Это тексты о: (1) степени опасности эпидемии; (2) дистанции до источника заражения; (3) возможностях защититься от эпидемии (то есть увеличить дистанцию и/или уменьшить опасность). Каждую из этих тем мы разделили на несколько подтем, создав шкалу восприятия опасности и дистанции до нее.

Здесь необходимо сделать несколько оговорок. Во-первых, в каждом конкретном тексте может присутствовать как всего одна тема, так и несколько из них (поэтому сумма текстов, в которых упоминается каждая из тем, превышает 100%). Во-вторых, каждая из этих тем может разворачиваться как позитивно, так и негативно (например, шутки о страхе заразиться могут и выражать этот страх, и высмеивать его). В-третьих, данные корпуса позволяют только оценить, когда вводится в оборот та или иная тема, но не ее востребованность в тот или иной период (для этого требуется анализ не только самих текстов, но и их репостов [Архипова и др. 2018], но получить ретроспективный материал такого рода сейчас уже не представляется возможным). Впрочем, некоторое влияние на состав корпуса уровень востребованности все же оказал: мы не включали в корпус тексты, которые встречались только один раз. Далее мы покажем, как эти темы разворачиваются в корпусе шуток о свином гриппе.

1. Острота опасности: бояться ли эпидемии?

Довольно большое число фольклорных юмористических текстов (10% собранного корпуса) посвящено тому, что эпидемии не существует, она целиком вымышлена. В том числе, такие шутки могут строиться на конспирологических теориях о том, что медиапаника — это продукт деятельности определенных агентов в своих интересах (власти, чтобы усилить контроль за гражданами, фармацевтических компаний для повышения продаж и т. д.). Это представление о том, что никакой угрозы не существует, мы обозначим как нижний уровень восприятия опасности.

«Птичий грипп», «свиной грипп»... Чушь собачья!⁷

Доктор Хаус, что вы думаете о ситуации со свиным гриппом? — Все лгут⁸.

Украина — единственная страна мира, где грипп распространяется через средства массовой информации⁹.

В Киеве новая эпидемия: на одного чихнувшего — двадцать обделавшихся¹⁰.



Илл. 1. Опасность отсутствует¹¹

В эту же категорию попадают и шутки о том, что свиной грипп — это на самом деле всего лишь похмелье после того, как человек «насвинячился».

Главные симптомы свиного гриппа: головная боль, слабость, боль в мышцах, головокружение и желание насвинячиться¹².

Симптомы свиного гриппа: Ужасно тошнит, болит голова, не держат ноги, непреодолимо тянет лечь в лужу и уснуть¹³.

Второй уровень восприятия опасности представляют шутки о том, что эпидемия ничем не отличается от предыдущих, успешно пережитых, и поэтому особенно бояться ее не стоит (эта подтема присутствует в 17% текстов корпуса).

Какой в следующем году вирус гриппа по китайскому календарю?¹⁴

Свиной грипп — куриному насмех!¹⁵

⁷ <https://www.anekdot.ru/an/an0905/j090502.html>

⁸ https://vk.com/topic-7591742_20062931?offset=40

⁹ <https://anekdotov.me/nacionalnosti/4008-ukraina-edinstvennaya-strana-mira-gde-gripp.html>

¹⁰ <http://old.duma.tomsk.ru/page/14421/>

¹¹ <https://74.ru/forum/theme.php?id=466495>

¹² <https://newizv.ru/news/society/01-11-2009/116756-svinym-grippom-pugajut-turistov-i-smeshat-ljubitelej-anekdotov>

¹³ <https://www.anekdot.ru/id/596867/>

¹⁴ <https://www.diary.ru/~NightWolf66/p85268659.htm>

¹⁵ <https://www.anekdot.ru/an/an0911/j091116.html#3>

В этой категории часто встречаются клишированные тексты, выстроенные по модели «перечня» (см. об этом жанре интернет-фольклора [Yelenevskaya 2012]). В таких шутках предполагается, что люди каждый год сталкиваются с эпидемией гриппа и медиапаникой по поводу нее, а впоследствии оказывается, что опасность гриппа сильно преувеличена.

Коровье бешенство, птичий грипп... Что дальше? Нас ждет свиная чихотка, рыба эпипепия, паучья шизофрения, пчелиный бронхит, инфузориная подагра!¹⁶

Лучше свиной грипп, чем медвежья болезнь!¹⁷

Птичий, свиной, козий...

Вот бы к нам завезли Чиновничий грипп!¹⁸

Третий уровень восприятия опасности — представление о том, что текущая эпидемия отличается от предыдущих, необычна, но при этом опасность болезни и ее последствий преувеличены (9% текстов).

Доктор, хрю-хрю, как отличить свиной грипп, хрю-хрю, от обычного? — Голубчик, хрю-хрю, свиной грипп от обычного практически, хрю-хрю, не отличается!¹⁹

Объявление по больнице: «Заболевшие свинным гриппом переводятся на усиленный рацион питания с повышенным содержанием комбикормов»²⁰.

Наконец, на четвертом уровне пользователи предполагают, что эпидемия действительно опасна, может привести к тяжелым последствиям и смерти, и игнорировать ее нельзя (5%).

Армянское радио спрашивают: — Плохо или хорошо, что 30% россиян считают свиной грипп выдумкой? — Главное, чтобы свиной грипп не посчитал выдумкой 30% россиян.

Формула гриппа H1N1 звучит как «морской бой»: H1 — попал, N1 — убит!²¹

Если вы почувствовали первые признаки недомогания, не торопитесь к врачу — вспомните сначала о своем начальстве, о недругах и о тех, кто до сих пор не вернул вам долги.²²

Мы видим, что наибольшее число шуток построено на умеренном скепсисе относительно эпидемии: грипп существует, но это всего-навсего очередная волна сезонного гриппа, которая не требует специальных мер. Если мы посмотрим, как изменяется восприятие опасности по ходу эпидемии, то увидим, что в первые месяцы (когда текстов производилось немного) свиной грипп не воспринимается как опасный, но и не игнорируется (Табл. 1). «Крайние» позиции шкалы появляются в ноябре, в период развития эпидемии в России максимального медийного давления. В это время создаются тексты, демонстрирующие как доверие к медиа (и, соответственно, страх перед эпидемией) и тексты радикальных «грипп-диссидентов», предполагающих, что никакой эпидемии на самом деле нет.

¹⁶ <https://forums.drom.ru/garazh/t36257.html>

¹⁷ <https://www.anekdot.ru/an/an0906/j090603.html#3>

¹⁸ <https://www.anekdot.ru/an/an0912/j091215.html>

¹⁹ <https://www.anekdot.ru/id/420698/>

²⁰ <http://www.kchetverg.ru/forum/index.php?topic=1388.5;wap2>

²¹ https://vk.com/topic-12851149_21933661?offset=40

²² https://vk.com/topic-12851149_21933661?offset=40



Илл. 2. Высокая опасность гриппа²³

Табл. 1. Появление текстов об опасности свиного гриппа по месяцам 2009 года

	апр.	май	июнь	июль	авг.	сент.	окт.	нояб.	дек.
эпидемия вымышлена	2	1						13	1
эпидемия не отличается от других	3	7	2			1	1	11	
опасность болезни преувеличена			1		1			8	
эпидемия очень опасна					1			5	1
ВСЕГО ТЕКСТОВ ЗА МЕСЯЦ	8	21	5	0	4	2	2	100	7

2. Дистанция: кто виноват в заражении?

По утверждению Андреа Китта, большинство городских легенд о заражениях обвиняют в нем стигматизированного аутсайдера [Kitta 2019: 27]: это может быть мигрант, приезжий, представитель маргинализованной группы — одним словом, любой «чужак». Иными словами, в заражении обычно обвиняется некоторый внешний источник. Но в случае с эпидемией вирусного заболевания наименьшая степень угрозы связана с максимальной дистанцией до такого внешнего источника заражения (и, соответственно, ситуацией, когда его легче всего избежать: не ездить в Мексику, не пускать иностранцев в страну и т. д.). Таких текстов в корпусе шуток о свином гриппе 6,5%.

Глядя на распространение свиного гриппа в мире, становится понятно кто ближе к свиньям в эволюционном ряду...²⁴

Село на Западной Украине. В хату больного свиным гриппом стучит кум.
— Кума, як там Петро?

²³ http://www.ljplus.ru/img4/g/o/govna_telegra/Swine.jpg

²⁴ <http://www.anekdot.ru/id/403339/?amp>

- Та поїхав до Москви!
- Як до Москви?! Він же дуже хворий! Може багато людей заразити!
- От і Петро те ж саме сказав!²⁵

Слышал, в связи с эпидемией свиного гриппа Гондурас решил закрыть границу с Украиной?

- Он же от нас далеко.
- Ты даже не представляешь, как Гондурас к нам близко!²⁶.

Однако, как показывает Андреа Китта, в корпусе городских легенд встречаются и тексты о распространении болезни среди «своих». Например, тексты про эпидемию кори, которая началась с посетителей Диснейленда. По мнению исследовательницы, этот случай породил вал текстов именно потому, что эпидемия разразилась в месте, воспринимаемом как безопасное — это территория, ассоциирующаяся с детством, беззаботностью и отдыхом, где люди расслабляются и снижают контроль за происходящим вокруг [Kitta 2019: 40]. Можно допустить, что второй уровень восприятия опасности — страх заражения в общественных местах, когда неизвестно, кто именно может стать источником угрозы, но и избежать ее тоже довольно легко: не посещать публичные пространства или носить маску (тексты, содержащие эту подтему, составляют 12% корпуса). Строго говоря, описанный Андреа Китта «чужак» тоже находится внутри такого общественного пространства. Александра Архипова и Анна Кирзюк высказали предположение о том, что жесткое разграничение «своего» («домашнего», «чистого», «безопасного») и «чужого» («городского»/«общественного», «грязного» и потому опасного) пространств и связанная с этим «городская ипохондрия» особенно характерна для постсоветских стран в силу истории санитарии региона [Архипова, Кирзюк 2020: 243–246]; возможно, именно поэтому в нашем корпусе о свином гриппе наиболее частотны шутки про этот уровень опасности. Особую тревожность, судя по этому корпусу, вызывает общественный транспорт.

Сегодня в больницу скорой помощи в Киев был доставлен гражданин Д. Диагноз: закрытая черепно-мозговая травма, гематома в области правого глаза, множественные ушибы и ссадины на теле и лицевой части. Перелом левой кисти.

Комментарии больного: Я всего лишь кашлянул в маршрутке²⁷.

Маршрутка:

Сидят все, напряженные такие, дышат неглубоко, через 4 слоя марли.

Заходит на остановке чахлик с красными глазами и судорожно начинает кашлять.

— ?!?!?!?!?!?!?!?!?

— Да не волнуйтесь, это не грипп, это туберкулез!

— А-аа.²⁸

На третьем уровне опасность представляет кто-то из ближайшего окружения: член семьи, коллега, друг (этих текстов в корпусе 9%). Как мы уже отмечали выше, болезнь в фольклорной картине мира привносится извне — а шутка призвана задать дистанцию между рассказчиком и «группой риска». Но обратной стороной этого явления оказываются шутки, распространяемые внутри этой стигматизированной группы: в этом случае

²⁵ https://vk.com/note867942_9567488

²⁶ <https://www.anekdot.ru/an/an0911/j091110.html>

²⁷ <https://censor.net.ua/jokes/all/page/1/hero/0/category/135/archive/2009-11-03/author/0/sortby/hits>

²⁸ <https://pablito79.livejournal.com/594806.html>

они посвящены социальным рискам болезни, страху быть отверженными из-за нее [Goldstein 2004: 6]. Это соображение во многом объясняет и шутки о свином гриппе. Начиная шутить о названии гриппа и ища в своем культурном ландшафте подходящее воплощение «опасной свиньи», люди обращаются, в том числе, к текстам для детей. В этих текстах свиньи встречаются в качестве членов дружеской группы — в России это, например, мультфильм и книга про Винни-Пуха, сказка про трех поросят, телепередача «Спокойной ночи, малыши». Тревожность, связанная с риском передачи вируса в ближайшем окружении, воспринимаемом как безопасное, хорошо соотносится с представлением о «детском»/ «безопасном» внутри этих текстов.

— Дорогая дети! Ваша любимая передача «Спокойной ночи, малыши!» закрыта, так как у Фили и Степаши обнаружен свиной грипп, а Хрюша случайно выпал из окна, сволочь²⁹.

Каркуша и Хрюша на похоронах дяди Вовы.

— Каркуша, а ты не помнишь, с кем дядя Вова последний разговаривал?

— С тобой, Хрюша. Он тебе сказал — «Будь здоров!»³⁰

Жили были три брата, три поросёнка — Ниф-Ниф, Нуф-Нуф и Наф-Наф. Приехал как-то к ним в гости дальний родственник из Мексики по имени Чих-Чих. Собственно на этом сказка и закончилась...³¹

Винни-Пух говорит Пятачку: — Блин, да как же вы меня все задолбали... то Сова со своим птичьим гриппом, то ты, свинья, со своим H1N1³².



Илл. 3. Угроза внутри группы

В русскоязычном фольклоре такая позиция нормирована корпусом анекдотов о Винни-Пухе, в котором Винни-Пух проявляет агрессивную или доминирующую позицию по отношению к Пятачку [Архипова 2001]. Сравним, например, два текста, первый из которых распространялся до свиного гриппа, а второй появился во время эпидемии.

²⁹ <https://zvezda-forever.livejournal.com/112152.html?thread=2754840>

³⁰ <https://www.anekdot.ru/an/an0905/j090507.html>

³¹ [whitemen.livejournal.com](https://www.whitemen.livejournal.com)

³² <https://www.anekdot.ru/id/414524/>

— Винни, а куда мы идем?
— Ко мне в гости, Пятачок.
— А что мы там будем делать?
— Холодец³³.

В гости к Вини-Пуху приходит Пятачок. Вини-Пух его встречает в марлевой повязке и недобро так косится.

Пятачок: Вини, ты что, заболел?

Вини-Пух: Я то здоров. А вот по поводу тебя, свинья (достаёт из комода разделочный тесак) есть у меня ба-а-а-альшие сомнения...³⁴

Наконец, еще один уровень близости опасности — это распространение вируса через субстанции, от которых непосредственно зависит наша жизнь и которые контактируют с телом (воздух, вода, пища). В нашем корпусе встречаются исключительно шутки про пищу (подтема присутствует в 13% текстов). В текстах этой, самой большой группы выделяются два ключевых мотива: (1) шутки о том, что свинина (не) может быть заразной, и (2) свиньи, распространяя грипп, мстят украинцам за проverbsальную любовь к салу. Иными словами, в корпусе о свином гриппе интересно разворачивается характерный для городской легенды конспирологический мотив о целенаправленном заражении — свиньи оказываются не только носителями заразы, но и акторами, осуществляющими заговор против человечества.

Двое друзей в ресторане. Один заказывает жареную свинину.

Второй:

— А ты не боишься заразиться свиным гриппом?

Первый:

— Если этой свинье вздумается на меня покашлять, то мне грозит не грипп, а инфаркт³⁵.

У вас свининка свежая? — Да! Вчера еще кашляла...³⁶

Марьяванна:

— Вовочка, о чем нам рассказывает Николай Гоголь в своей повести «Страшная месть»?

Вовочка:

— Об эпидемии свиного гриппа на Украине!³⁷

Зараженные свиньи для атаки выбрали Украину. Зуб за зуб³⁸.

По мере развития эпидемии предполагаемый источник заразы меняется — если в первые месяцы главным предметом шуток (и, возможно, опасений) о гриппе были еда и ближайшее окружение, то в ноябре фокус сдвигается к опасности заражения в общественных пространствах города, особенно в транспорте, и связанной с этой опасностью массовой панике.

³³ <https://www.anekdot.ru/tags/%D0%92%D0%B8%D0%BD%D0%BD%D0%B8-%D0%9F%D1%83%D1%85>

³⁴ <http://whitemen.livejournal.com/2009/05/14/>

³⁵ <https://newizv.ru/news/society/01-11-2009/116756-svinym-grippom-pugajut-turistov-i-smeshat-ljubitelej-anekdotov>

³⁶ <https://www.anekdot.ru/id/403512/?amp>

³⁷ <https://www.anekdot.ru/an/an0912/j091215.html>

³⁸ <http://anekdot.eu/29879/>

Табл. 2. Появление текстов о «дистанции от опасности» по месяцам 2009 года

	апр.	май	июнь	июль	авг.	сент.	окт.	нояб.	дек.
еда/вода/воздух	1	5	1		1			10	2
член коллектива		6				2		5	
общественные места								18	1
внешняя угроза		2	1					7	
ВСЕГО ТЕКСТОВ ЗА МЕСЯЦ	8	21	5	0	4	2	2	100	7

3. Средства защиты: можно ли обезопасить себя от угрозы?

Тексты о защите от опасности также можно условно разделить на три группы по уровню беспокойства: (1) внешняя защита («нас защищает государство, мне самостоятельных мер предпринимать не надо»); (2) медицинская защита («существуют официальные средства лечения и профилактики, мне достаточно приобрести нужное»); (3) самозащита («я должен сам искать способы защититься от болезни, государство и медицина бессильны»). На первом уровне оценивается, насколько власть контролирует происходящее, адекватно оценивает ситуацию и принимает адекватные меры по ее разрешению на государственном уровне. Таких текстов в корпусе о свином гриппе 9,1%, и все они остро критичны по отношению к правительственным мерам борьбы с эпидемией.

Вирус свиного гриппа до России не дойдет! — уверенно сказал нам в интервью Самый главный санитарный врач России. — У вирусов нет ножек и ходить они не могут!³⁹

А почему есть только два типа животного гриппа, свиной и птичий, спросили у главврача России господина Онищенко. «Да не знаю я» — пробурчал Онищенко, потом обиженно нахохлился и хрюкнул⁴⁰.

Сегодня в Москве прошел Марш несогласных с массовой вакцинацией. ОМОН применил к демонстрантам запах чеснока изо рта и закидал таблетками ремантадина. 15 задержанных будут подвергнуты принудительной вакцинации из шприцов 50 мл⁴¹.

На втором уровне оценивается доступность и эффективность медицинских средств профилактики и лечения (вакцинация, барьерные средства защиты, медицинские услуги, лекарственные средства и т. д.). В текстах периода свиного гриппа, как правило, проявляется представление о том, что индивидуальные средства становятся дефицитными и, соответственно, недоступными — либо из-за отсутствия их в аптеках, либо из-за высокой стоимости (таких шуток в корпусе 21,4%).

В связи с эпидемией свиного гриппа в аптеки завезена партия марлевых повязок с вырезом под пяточек⁴².

Из женского бюстгальтера можно сделать 2 маски от гриппа⁴³.

³⁹ mushroom777.livejournal.com
⁴⁰ <https://www.anekdot.ru/an/an0910/j091021.html#9>
⁴¹ <https://www.anekdot.ru/authors/?a1=%D0%A2%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D1%82%D0%BE%D0%B2&page=4>
⁴² <http://www.liveinternet.ru/users/2203716/post113605060/>
⁴³ <https://www.anekdot.ru/id/420558/>

Объявление:

Меняю стопку повязок на лицо и начатый тюбик оксолины на BMW седьмой модели не старше 2004 года⁴⁴.

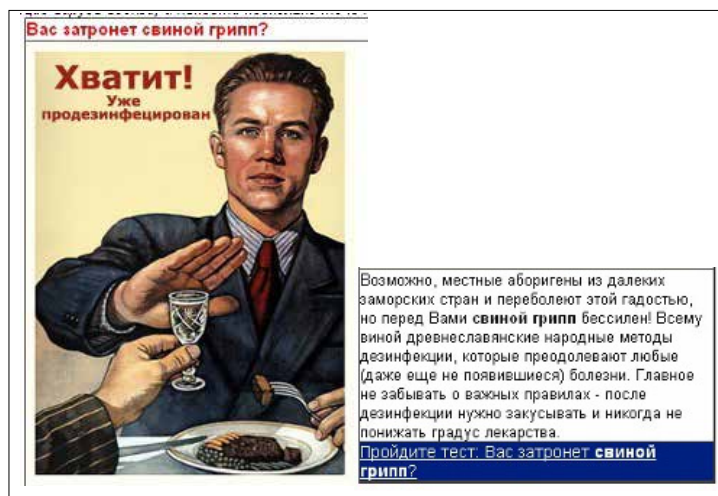
Минздрав РФ предупреждает: для эффективного лечения свиного гриппа необходимо обращаться за медицинской помощью не менее чем за пять суток до появления первых признаков заболевания!⁴⁵

Наконец, на третьем уровне оказывается, что единственным ресурсом, доступным человеку и эффективным в период эпидемии, оказываются средства народной медицины, например, чеснок — самое популярное средство профилактики ОРВИ, алкоголь и т. д. (5,8%).

Лучшая профилактика от гриппа — чеснок, да и в транспорте ехать свободнее⁴⁶.

Из советов ветеринара: Напившись до поросычьего визга, Вы приобретете стойкий иммунитет от свиного гриппа⁴⁷.

На Илл. 4 представлен скриншот результатов шуточного теста «Вас затронет свиной грипп?», содержащий именно этот месседж.



Илл.4. Свиной грипп и россияне⁴⁸

Как видно из Таблицы 3 (Табл. 3), способы защититься от эпидемии не очень интересовали пользователей русскоязычного сегмента соцмедиа вплоть до периода острого всплеска в ноябре. В этот момент оказалось, что наибольшее внимание пользователей привлекает дефицит лекарственных средств и средств защиты (особенно масок и противовирусных средств, которые были почти повсеместно раскуплены в начале ноября, а на оставшиеся запасы цены выросли в два и более раза⁴⁹), а вовсе не критика действия властей и не насмешка над людьми, возлагающими надежды на действенность народной медицины.

⁴⁴ <http://taragorod.ru/forum/49-17-1>

⁴⁵ <https://www.anekdot.ru/an/an0911/j091103.html#5>

⁴⁶ <https://www.anekdot.ru/tags/%D0%B3%D1%80%D0%B8%D0%BF%D0%BF/2>

⁴⁷ <https://www.anekdot.ru/tags/%D0%B3%D1%80%D0%B8%D0%BF%D0%BF/3>

⁴⁸ http://www.infocrisis.ru/test_gripp.html

⁴⁹ https://www.dp.ru/a/2009/11/09/Svinoj_gripp_vizval_defic2

Табл. 3. Появление текстов о защите от эпидемии по месяцам 2009 года

	апр.	май	июнь	июль	авг.	сент.	окт.	нояб.	дек.
действия власти	1	1					2	9	
медсредства (доступность/эффективность)	1	2	0	0	1	0	0	26	2
народные средства	1	1						5	1
ВСЕГО ТЕКСТОВ ЗА МЕСЯЦ	8	21	5	0	4	2	2	100	7

ЮМОР И ОБЩЕСТВЕННАЯ НАПРЯЖЕННОСТЬ

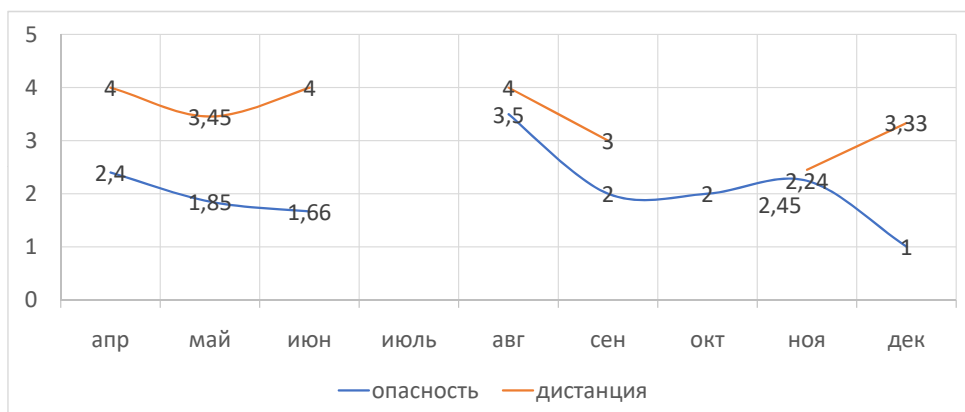
По юмористическим текстам складывается довольно целостное отображение восприятия свиного гриппа: по отношению к нему пользователи были настроены довольно скептически (относятся скорее как к одному из «сезонных» гриппов), смеясь в основном над паническими опасениями заразиться в общественных пространствах и, соответственно, исчезновением из продажи средств барьерной профилактики.

Однако для нас гораздо важнее другое: что мы можем сказать об уровне напряженности судя по этим (напомню — фрагментарным) данным?

На основе полученных данных создадим рейтинги по каждой теме (где наименьшим угрозе или расстоянию будет соответствовать 1, а наибольшим — 4) и затем получим средневзвешенное значение рейтинга для каждого показателя каждого месяца (например, если по теме «уровень опасности» в апреле три текста соответствуют рейтингу 2, а два текста — рейтингу 3, то средневзвешенное значение составит 2,4). Рейтинг по теме «защита от опасности» мы в этот анализ не включаем, во-первых, из-за большого числа лакун в данных, а во-вторых, потому, что в течение всего периода наблюдений он составляет примерно равные значения (около 2), и влияния на результат не окажет.

На *Графике 3* видно, как соотносились между собой в течение эпидемии тексты об уровне опасности и о дистанции от нее. В апреле, когда обсуждение свиного гриппа только началось, дистанция воспринималась как максимальная, а угроза как средняя. В мае дистанция снижается, но угроза. В это же время идет активное текстопорождение. В июне угроза отходит на второй план, а дистанция опять возрастает — неудивительно, что и текстов на протяжении всего лета довольно мало (угроза слишком незначительная, а расстояние слишком велико, чтобы вызывать интерес русскоговорящей аудитории). Но начиная с сентября ситуация меняется. В ноябре, во время пика эпидемии, наблюдаемый корпус демонстрирует ситуацию, идеально соответствующую концепции Макгроу: и дистанция, и опасность соответствуют среднему уровню — неудивительно, что в ноябре возникает всплеск текстопорождения, растет доля юмора в обсуждениях (Табл. 1–3). В декабре дистанция опять увеличивается, а уровень опасности резко падает — и параллельно снижается и число вновь возникающих фольклорных юмористических текстов.

График 3. Рейтинги уровня опасности и дистанции до нее в течение года



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Шутки о конкретных эпидемиях (и в разных локальных контекстах) могут на первый взгляд очень различаться между собой. Во время свиного гриппа шутят о сале, в ходе эпидемии болезни Эбола — о зомби, атипичная пневмония порождает шутки о компартии КНР, и т. д. Неудивительно, что это богатство мотивов привлекает внимание и журналистов, и пользователей соцмедиа, и, конечно, исследователей. В изучении эпидемического фольклора возникают две крайности: либо исследователи, замороженные этим разнообразием, производят бесконечные несопоставимые между собой работы об отдельных кейсах, либо весь юмор об эпидемиях (и не только о них) описывается через понятие дистанции: дистанцирование от угрозы, от маргинальных групп, от паникеров, от эмоциональной гегемонии СМИ, от действий властей и так далее.

Однако, как мы видели, разнообразие мотивов можно свести к простой модели описания юмора, созданной на основании экспериментов Макгроу. Такая модель потенциально может быть применена к шуткам о любой эпидемии (а возможно, и о других типах опасности). Она включает три основные темы: степень остроты опасности, дистанция до опасности и способы защиты от опасности.

Шутки об остроте опасности показывают, насколько она актуальна для группы, которая распространяет эти тексты: считается ли, например, что эпидемия выдумана, а заразность или летальность вируса преувеличены (в таких шутках проявляются актуальные конспирологические представления), или, наоборот, что риск заболеть и получить тяжелые последствия очень высок. В текстах о свином гриппе доминировало представление, что обсуждаемый вирус — всего лишь один из вариантов сезонного гриппа: опасность, которую не стоит игнорировать, но не стоит и преувеличивать.

В шутках о дистанции до опасности речь идет о том, насколько близок к каждому из нас источник заражения — находится ли он в другой стране или в собственном доме. Эти тексты особенно важны для нас еще и потому, что в них ярко проявляются фобии, связанные с теми или иными социальными группами, городскими пространствами, субстанциями; иными словами, шутки рассказывают не только о том, кого или чего боятся люди непосредственно в связи с болезнью, но и кого они могут обвинять в заражении. В случае свиного гриппа оказалось, что если возникает угроза

с неожиданной стороны — внутри собственной группы, то новый страх может «упаковываться» в неожиданные фольклорные модели. Для эпидемии 2009 года такой моделью оказались шутки о персонажах массмедийных текстов для детей.

Наконец, в шутках о способах защиты от болезни проявляются ожидания относительно того, смогут ли уберечь от заразы меры и средства, разработанные официальными институциями, можно ли на них положиться — или же каждому придется спасаться самостоятельно. Это шутки о доверии и недоверии к государству и институциональной медицине.

Построив рейтинг степени опасности, мы даже на имеющемся ограниченном массиве данных, увидели, что шутки об эпидемии возникают преимущественно в соответствии с идеей Макгроу о балансе остроты опасности и дистанции до нее. Новые шутки о свином гриппе появлялись тогда, когда опасность воспринималась как умеренная (гриппом можно заразиться, но вряд ли можно умереть от него), а дистанция до нее — средняя (источник заражения — соотечественники в общественных пространствах города).

При этом во время эпидемии 2009 года наибольшую озабоченность у пользователей вызывал дефицит индивидуальных средств лечения и профилактики, рекомендованных медицинскими институциями (а не системные действия государства, касающиеся всех, и не вернакулярные стратегии выживания во время эпидемии). Наибольшие надежды, по-видимому, возлагались на официальную медицину и предлагаемые ею средства — и, если они не оправдывались, возникала острая фольклорная реакция.

Вполне вероятно, что юмор об эпидемии может стать диагностическим признаком того, как воспринимается опасность этой эпидемии. И сама модель, и высказанные предположения, разумеется, требуют верификации на материалах других «эпидемиологических» фольклорных циклов, например, шуток о пандемии коронавируса 2020 года — хотя каждый из нас не устает надеяться на то, что жизнь будет поставлять нам как можно меньше исследовательского материала такого рода.

Литература

- Анцибор, Д. (2012). Природа сміху в чорнобильському та епідемічному фольклорі. *Література. Фольклор. Проблеми поетики*, 2012(36), 366–371.
- Архипова, А. С. (2001). Ролевые структуры детских анекдотов. В К. А. Богданов, А. А. Панченко (Сост.). *Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах: Материалы научной конференции 19–21 февраля 2001 г.*, 298–338. СПб.: Алетейя.
- Архипова, А. С., Кирзюк, А. А. (2020). *Опасные советские вещи: Городские легенды и страхи в СССР*. М.: НЛО.
- Архипова, А. С., Радченко, Д. А., Белянин, С. В., Кирзюк, А. А., Доронин, Д. Ю., Югай, Е. Ф. (2018). О чем мы на самом деле шутим: количественный анализ анекдотов 2017 года. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 180–202.
- Конрадова, Н., Тойбинер, К., Шмидт, Э. (2009). Вступление. В Н. Конрадова, К. Тойбинер, Э. Шмидт (Ред.). *Control+Shift. Публичное и личное в русском интернете: Сборник статей*, 9–17. М.: Новое литературное обозрение.
- Кратасюк, Е. (2009). Конструирование реальности в российских СМИ: новости на телевидении и в интернете. В Н. Конрадова, К. Тойбинер, Э. Шмидт (Ред.). *Control+Shift. Публичное и личное в русском интернете: Сборник статей*, 45–70. М.: Новое литературное обозрение.
- Лебедев, П. А., Паутина, Л. Н., Барабанов, В. М., Худолей, А. С., Макарова, А. А., Сидоренко, А. Н. (2010). *Интернет в России. Состояние, тенденции и перспективы развития. Отраслевой доклад*. Режим доступа: <https://adindex.ru/files/47676/internet.pdf>

- Шмидт, Э., Тойбинер, К. (2009). «Наш Рунет»? Культурная идентичность и современные медиа. В Н. Конрадова, К. Тойбинер, Э. Шмидт (Ред.). *Control+Shift. Публичное и личное в русском интернете: Сборник статей*, 21–28. М.: Новое литературное обозрение.
- Ahmed, W., Bath, P.A., Sbaffi, L., Demartini, G. (2018). Moral panic through the lens of Twitter: An analysis of infectious disease outbreaks. In *SMociety '18: Proceedings of the 9th international conference on social media and society*, 217–221. New York: Association for Computing Machinery.
- Blank, T. J. (2013). *The last laugh: Folk humor, celebrity culture, and mass-mediated disasters in the digital age*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Chovanec, J. (2019). Early Titanic jokes: A disaster for the theory of disaster jokes? *HUMOR*, 32(2), 201–225.
- Davies, C. (2003). Electronic humor about disasters. In P. Narváez (Ed.). *Of corpse: Death and humor in folklore and popular culture*, 15–34. Logan: Utah State University Press.
- Ellis, B. (2002). Making a Big Apple crumble: The role of humor in constructing a global response to disaster. *New Directions in Folklore*, 2020(6). Retrieved from <http://www.temple.edu/isllc/newfolk/bigapple/>
- Frank, R. (2011). *Newslore. Contemporary folklore on the Internet*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Fialkova, L. (2001). Chernobyl's folklore: Vernacular commentary on nuclear disaster. *Journal of Folklore Research*, 38(3), 181–204.
- Goldstein, D. E. (2004). *Once upon a virus: AIDS legends and vernacular risk perception*. Logan: Utah State University Press.
- Kitta, A. (2019). *The kiss of death. Contagion, contamination, and folklore*. Logan: Utah State University Press.
- Kuipers, G. (2005). “Where was King Kong when we needed him?” Public discourse, digital disaster jokes, and the functions of laughter after 9/11. *The Journal of American Culture*, 28(1), 70–84.
- Lee, J. D. (2014). *An epidemic of rumors: How stories shape our perception of disease*. Logan: Utah State University Press.
- Marcus, O., Singer, M. (2016). Loving Ebola-chan: Internet memes in an epidemic. *Media, Culture & Society*, 39(3), 341–356.
- McGraw, A. P., Warren, C., Williams, L. E., Leonard, B. (2012). Too close for comfort, or too far to care? Finding humor in distant tragedies and close mishaps. *Psychological Science*, 23(10), 1215–1223.
- Meyer, J. (2000). Humour as a double-edged sword: Four functions of humour in communication. *Communication Theory*, 10(3), 310–333.
- Narvaez, P. (Ed.). (2003). *Of corpse: Death and humor in folklore and popular culture*. Logan: Utah State University Press.
- Obdlik, A. J. (1941–1942). “Gallows humor”: A sociological phenomenon. *American Journal of Sociology*, 47(5), 709–716.
- Oring, E. (1992). *Jokes and their relations*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Ritchie, G. (2014). *The linguistic analysis of jokes*. London, New York: Routledge.
- Seltzer, E. K., Jean, N. S., Kramer-Golinkoff, E., Asch, D. A., Merchant, R. M. (2015). The content of social media's shared images about Ebola: A retrospective study. *Public Health*, 129(Sep.), 1273–1277.
- Seltzer, E. K., Horst-Martiz, E., Lu, M., Merchant, R. M. (2017). Public sentiment and discourse about Zika virus on Instagram. *Public Health*, 150(Sep.), 170–175.
- Singh, L., Bansal, Sh., Bode, L., Budak, C., Chi, G., Kawintiranon, K., Padden, C., Vanarsdall, R., Vraga, E., Wang, Y. (2020). A first look at COVID-19 information and misinformation sharing on Twitter. *Social and Information Networks (cs.SI)*. Retrieved from <https://arxiv.org/pdf/2003.13907.pdf>
- Yelenevskaya, M. (2012). “You’ve lived in X too long, when...”: A view of the world through comic lists (Expatriates’ Humour on Ru.net). *Folklore E/JF*, 50, 29–48.
- Zhang, H. (2017). SARS humor for the virtual community: Between the Chinese emerging public sphere and the authoritarian state. In D. Davis, H. Siu (Eds.). *SARS. Reception and interpretations in three Chinese cities*, 119–146. London: Routledge.

References

- Ahmed, W., Bath, P.A., Sbaffi, L., Demartini, G. (2018). Moral panic through the lens of Twitter: An analysis of infectious disease outbreaks. In *SMSociety '18: Proceedings of the 9th international conference on social media and society*, 217–221. New York: Association for Computing Machinery.
- Antsibor, D. (2012). The nature of laughter in Chornobyl and epidemic folklore. *Literature. Folklore. Problems of poetics*, 2012(36), 366–371. (In Ukrainian)
- Arkhipova, A., Radchenko, D., Belyanin, S., Kirzyuk, A., Doronin, D., Yugaĭ, E. (2018). What we really joke about: A quantitative analysis of 2017 anecdotes. *Urban Folklore & Anthropology*, 1(1), 180–202. (In Russian).
- Arkhipova, A. (2001). Role structures of children's anecdotes. In K. Bogdanov, A. Panchenko (Comp.). *Mythology and everyday life: Gender approach in anthropological disciplines*, 298–338. Saint-Petersburg: Aleteya. (In Russian).
- Arkhipova, A., Kirzyuk, A. (2020). *Dangerous Soviet things: Urban legends and fears in the USSR*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Blank, T. J. (2013). *The last laugh: Folk humor, celebrity culture, and mass-mediated disasters in the digital age*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Chovanec, J. (2019). Early Titanic jokes: A disaster for the theory of disaster jokes? *HUMOR*, 32(2), 201–225.
- Davies, C. (2003). Electronic humor about disasters. In P. Narváez (Ed.). *Of corpse: Death and humor in folklore and popular culture*, 15–34. Logan: Utah State University Press.
- Ellis, B. (2002). Making a Big Apple crumble: The role of humor in constructing a global response to disaster. *New Directions in Folklore*, 2020(6). Retrieved from URL: <http://www.temple.edu/isllc/newfolk/bigapple/>
- Fialkova, L. (2001). Chornobyl's folklore: Vernacular commentary on nuclear disaster. *Journal of Folklore Research*, 38(3), 181–204.
- Frank, R. (2011). *Newslore. Contemporary folklore on the Internet*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Goldstein, D. E. (2004). *Once upon a virus: AIDS legends and vernacular risk perception*. Logan: Utah State University Press.
- Kitta, A. (2019). *The kiss of death. Contagion, contamination, and folklore*. Logan: Utah State University Press.
- Konradova, N., Teubener, K., Schmidt, E. (2009). Introduction. In N. Konradova, K. Teubener, E. Schmidt (Eds). *Control+Shift. Public and personal on Russian Internet: Collected papers*, 9–17. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Kratasyuk, E. (2009). Constructing reality in Russian mass media: News on television and on the Internet. In N. Konradova, K. Teubener, E. Schmidt (Eds). *Control+Shift. Public and personal on Russian Internet: Collected papers*, 45–70. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Kuipers, G. (2005). "Where was King Kong when we needed him?" Public discourse, digital disaster jokes, and the functions of laughter after 9/11. *The Journal of American Culture*, 28(1), 70–84.
- Lebedev, P., Pautina, L., Barabanov, V., Khudoley, A., Makarova, A., Sidorenko, A. (2010). *The Internet in Russia. Current status, tendencies and development prospects. Industry report*. Retrieved from <https://adindex.ru/files/47676/internet.pdf>
- Lee, J. D. (2014). *An epidemic of rumors: How stories shape our perception of disease*. Logan: Utah State University Press.
- Marcus, O., Singer, M. (2016). Loving Ebola-chan: Internet memes in an epidemic. *Media, Culture & Society*, 39(3), 341–356.
- McGraw, A. P., Warren, C., Williams, L. E., Leonard, B. (2012). Too close for comfort, or too far to care? Finding humor in distant tragedies and close mishaps. *Psychological Science*, 23(10), 1215–1223.
- Meyer, J. (2000). Humour as a double-edged sword: Four functions of humour in communication. *Communication Theory*, 10(3), 310–333.
- Narvaez, P. (Ed.). (2003). *Of corpse: Death and humor in folklore and popular culture*. Logan: Utah State University Press.

- Obdlik, A. J. (1941–1942). "Gallows Humor": A Sociological Phenomenon. *American Journal of Sociology*, 47(5), 709–716.
- Oring, E. (1992). *Jokes and their relations*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Ritchie, G. (2014). *The linguistic analysis of jokes*. London, New York: Routledge.
- Schmidt, E., Teubener, K. (2009). "Our Runet"? Cultural identity and contemporary media. In N. Konradova, K. Teubener, E. Schmidt (Eds.). *Control+Shift. Public and personal on Russian Internet: Collected papers*, 21–28. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Seltzer, E. K., Horst-Martz, E., Lu, M., Merchant, R. M. (2017). Public sentiment and discourse about Zika virus on Instagram. *Public Health*, 150(Sep.). 170–175.
- Seltzer, E.K., Jean, N.S., Kramer-Golinkoff, E., Asch, D.A., Merchant, R.M. (2015). The content of social media's shared images about Ebola: A retrospective study. *Public Health*, 129(Sep.), 1273–1277.
- Singh, L., Bansal, Sh., Bode, L., Budak, C., Chi, G., Kawintiranon, K., Padden, C., Vanarsdall, R., Vraga, E., Wang, Y. (2020). A first look at COVID-19 information and misinformation sharing on Twitter. *Social and Information Networks (cs.SI)* Retrieved from <https://arxiv.org/pdf/2003.13907.pdf>
- Yelenevskaya, M. (2012). "You've lived in X too long, when...": A view of the world through comic lists (Expatriates' Humour on Ru.net). *Folklore EJF*, 50, 29–48.
- Zhang, H. (2017). SARS humor for the virtual community: Between the Chinese emerging public sphere and the authoritarian state. In D. Davis, H. Siu (Eds.). *SARS. Reception and interpretations in three Chinese cities*, 119–146. London: Routledge.

ДЕТАЛИ ГОРОДА



ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ

В цыганском таборе под Санкт-Петербургом. 2013 год

РАССКАЗЫ О РЕПРЕССИЯХ И ДОНОСЧИКАХ НА БЕЛОМ МОРЕ

НАТАЛЬЯ ГЕННАДЬЕВНА КОМЕЛИНА ^[1]

✉ KOMLNG@MAIL.RU

^[1] ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ) РАН, САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, РОССИЯ

Для цитирования статьи:

Комелина, Н. Г. (2020). Рассказы о репрессиях и доносчиках на Белом море. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 306–313. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-306-313.

В заметке публикуются архивные и полевые материалы, собранные на Зимнем и Летнем берегах Белого моря. Анализируются нарративы о доносчиках и доносительстве — практике, существовавшей в СССР не только в крупных городах, но и в сельских сообществах. Рассказы о том, как советская власть отразилась на жизни поморских деревень, делятся на несколько тематических групп: о запретах религиозных практик, о наказании за политическое высказывание, о доносах. Показано, как крестьянство реагировало на вмешательство государства: одной из ведущих эмоций был страх, а реакцией — молчание.

Ключевые слова: донос, частушка, страх, фольклор, политика

Статья написана при поддержке гранта РНФ № 17-78-20194 «Фольклор Белого моря в современных записях: исследования и тексты».

TALES OF REPRESSION AND INFORMERS IN THE WHITE SEA REGION

Natalia G. Komelina ^[1]

✉ KOMLNG@MAIL.RU

^[1] INSTITUTE OF RUSSIAN LITERATURE (PUSHKIN HOUSE), RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, ST. PETERSBURG, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

KOMELINA, N. (2020). TALES OF REPRESSION AND INFORMERS IN THE WHITE SEA REGION. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 306–313. (In Russian). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-306-313.

The archival and field materials collected on the Summer and Winter shores of the White Sea are published in this essay. Narratives about informers and reporting on others — the practice that existed not only in large cities of the USSR but in rural communities as well — are analyzed. The tales of how the Soviet regime affected the life of Pomor villages can be categorized into several thematic groups: narratives about bans on religious practices, about punishment for political statements, and about reporting. The author demonstrates how the peasants reacted to interventions from the state, and how the primary emotion was fear and the primary reaction was silence.

Keywords: criminal information, chastushka, fear, folklore, politics

В 2007–2019 годы состоялось несколько экспедиций ИРЛИ РАН на Зимний и Летний берега Белого моря. Кроме традиционного фольклора, исследователей интересовали и рассказы о советском времени. Одной из причин такого интереса было стремление записать рассказы о Марфе Крюковой, сказительнице из д. Нижняя Зимняя Золотица. Она стала известной медийной персоной в 1937 году, когда создавала произведения на советскую тематику, поэтому беседы о ней неотделимы от разговоров о советском прошлом, о Сталине и репрессиях. В других поселениях рассказы о советском времени также возникали, хотя и не были предметом специального интереса собирателей. Так, в с. Койда рассказы о репрессиях были тематически связаны с преследованием старообрядцев и в большинстве случаев являлись ответами на вопросы о бывших наставниках и о существовании общины в советское время. В других случаях на вполне традиционные вопросы о праздновании Рождества, Святков, Пасхи и пр. мы получали ответы о запрещениях, слежке и наказании за празднование в советское время религиозных праздников. Жители д. Летняя Золотица сами стали рассказывать нам о спецпоселках как о прошлом деревни. Еще задолго до нашего приезда сотрудники администрации собирали материалы о спецпереселенцах, вели переписку с жителями бывших спецпоселков и участвовали в установке памятных знаков на их местах. Возможно, этот интерес был подогрев близостью Соловецких островов, на которых расположен музей ГУЛАГа. При этом в деревнях, расположенных на Зимнем берегу Белого моря, нам ни разу не сказали о существовании спецпереселенцев, хотя в 1930-е годы их размещали по домам местных жителей — здесь мы сталкиваемся с тем, как пережитый травмирующий опыт подвержен умолчанию. Можно сказать, что в интервью, записанных в 2010-е годы, советское прошлое стало предметом рефлексии как самих информантов, так и исследователей¹. Мы столкнулись с опытом травмы и насилия, опытом переживания страшных обстоятельств, отразившегося в фольклорных нарративах.

Память о репрессиях и раскулачивании в этих местах довольно устойчива. Мы беседовали, в основном, с потомками поморов, живших здесь еще в начале XX века. События российской истории являются для наших информантов одновременно семейной и местной памятью. Рассуждая о раскулачивании, разрушении церкви, войне, наши информанты говорят не о большой истории, а о себе, своих родственниках и соседях. Одной из ведущих эмоций их рассказов является страх.

В этой заметке мы представим некоторые результаты указанных экспедиций — нарративы о репрессиях, раскулачивании и спецпереселенцах на Летнем и Зимнем берегах Белого моря. Рассказы о том, как советская власть отразилась на жизни поморских деревень, делятся на три тематических группы: о запретах религиозных практик, о наказании за политическое высказывание и о доносах.

Рассказы о запретах религиозных практик. Общим местом многих интервью является упоминание запретов на празднование религиозных и, более широко, традиционных праздников. От пожилой женщины, жительницы д. Лопшеньга Летнего берега Белого моря, записано несколько таких историй:

Советская власть была, так *все запрещали*. Церковное вспоминать. Иконы были все убраны.

¹ В последнее время исследования исторической памяти и устной истории довольно успешно осуществляются в том числе и методами фольклористики, см., например, [Дранникова 2019].

Благовещенье. Птичка гнезда не вьет, девица косы не плетет. Мы в школу пришли, все распушены. У нас всех из класса выгнали, всем по единице поставили.

Советская власть была, было *всё запрещено*. Паньюшками [паньюшки — «баские», «красивые» ряженые] пойдешь, говорили, *поаккуратней*, а то вас погонят, изорвете (здесь и далее курсив мой. — Н. К.)².

В некоторых рассказах говорится о том, что эмоциональным сопровождением подобных запретов был страх: «Все было запрещено, *боялись и рот раскрыть*»³.

Другим способом борьбы большевиков с «предрассудками» было объявление дней больших религиозных праздников рабочими. Так об этом вспоминает бывшая уставщица старообрядческой общины с. Койда Мезенского района Архангельской области⁴:

А всё... *вредили, вредили* в советское-то. Я вот слыхала, что, например, вот эта Пасха тогда, да Рождество, эти великие праздники, да вот на Пасху... за эти.. *Властички заставляли* людей-то вот выходить на работу, вот песок волочить, эти дороги песчаные, всё какую-нибудь тяжелую работу выгоняли работать, а раньше-то очень соблюдали это, чтобы и хоть... соблюсти праздника, а вот выгоняли их, праздник — пускай работают⁵.

На Зимнем берегу в одном из домов информантка показывала нам свои иконы, хранящиеся на повети. Рядом с иконами на чердаке стояли портреты вождей.

Вот Дедушка Ленин, знаете, наверное. [А он у вас висел?] Висел. [А где висел?] В простенках висел. [Ясно. А иконы убирали? Вешали Ленина? Или как? Или и то и другое одновременно висело?] Здесь-то иконы ведь в углу. А эти-то между окон. [Понятно. А за иконы не ругали в домах? Что иконы?] Так. *Опасались*, конечно. Заставляли убирать, чтобы их не было. Кто как смог. *Прятали. Ну и лишнего не показывали.* Да и местные-ти ведь еще презирали. [Что?] Местные-ти презирали, чтобы убирали, не было икон. Не было икон. Как могли прятали. Которые сжигали да иконы ти. [Хозяева сжигали иконы?] Не хозяева, а вот кто найдет, да так. Забирали. Сжигали. *Ну такой закон был. Закон такой. Боялись ведь тогда*⁶.

В интервью не указываются конкретные года, когда в доме могли одновременно висеть портрет Ленина в простенке и иконы в углу. В этом фрагменте можно проследить логику взаимодействия местных жителей с властью. По закону запрещалось вешать иконы, но их можно было прятать и не показывать. Местная власть, которая «презирала», выполняла контролирующую функцию, в случае обнаружения икон их сжигала, о более тяжелых последствиях в интервью не сообщалось.

В беседе с бывшей уставщицей речь зашла о репрессиях в отношении религиозных лидеров. Она назвала по именам тех, кто пострадал за веру, и говорила о существовании доноительства.

² ППА, ж., 1934. Зап. в д. Лошпенье Приморского района Архангельской области. Соб. Н. Г. Комелина, Я. В. Зверева. Запись от 18.07.2012.

³ КЛИ, ж., 1932. Зап. в д. Яреньга Приморского района Архангельской области. Соб. Н. Г. Комелина, Я. В. Зверева. Запись от 21.07.2012.

⁴ На Русском Севере, территории в основном беспоповства, в начале XX века стали строиться и храмы РПСЦ (белокриничского согласия). Никольская церковь в с. Койда была построена в 1912–1914 годы и закрыта в 1930-е годы. Священник И. М. Сахаров был репрессирован, в 1950–1970-е годы с ним поддерживали связь жителями деревни, матери наших информантов.

⁵ МКМ, ж., 1933. Зап. в с. Койда Мезенского района Архангельской обл. Соб. А. Ю. Балакин, А. И. Васкул. Запись от 28.07.2014.

⁶ ДГН, ж., 1930. Зап. в д. Мегра Приморского района Архангельской области. Соб. Н. Г. Комелина, А. Ю. Балакин. Запись от 23.07.2013.

Закрыли церковь, всех увезли, дак, кто будет заниматься. Даже вот до того запрещали, что, может, даже местные власти перегиб делали. Вот, например, тех все увезли, так заставляли очень, так те у нас такие богобоязливы были, дак. Вот, например, человек умрет, дак, панихиду да сослужить ли, лампадку ли засветить, *вот были домишки, окошечки маленькие, вплотну закрывали, чтоб доносчики тоже были, да это следили, дак, чтобы не увидели да донесли*. Потом, когда попроще стало, у нас панихиды вот Анна Анкифовна увезена, тоже она знала панихиды. <...> Только за то, что она была верующа. Она много сидела в тюрьме. <...> Она всю панихиду знала. Голос у нее был очень хороший. А потом Надежда Ивановна у нас служила. Надежда Ивановна после Анны Анкифовны. Надежда Ивановна она тоже училась так. <...> [Училась она у Анны Анкифовны?] Нет, Надежда Ивановна она сама знала, сама знала. [А после Надежды Ивановны Нина Алексеевна?] Нина Алексеевна. [Мне еще называли М-на Ивана Андреевича, который был после Ивана Михайловича?] Не знаю, нет. Не слыхала, чтобы мама называла. <...> После Ивана Михайловича все тут было очень запрещено все <...> Тайная милиция подслушивала, не говорят ли чо <...> Им, говорят, за это денежку платили. А придут да ночью, да увезут и все. [А местные приходили и увозили?] Да не знаю, да, нет, наверно, неместные. [Когда стало полегче? Когда стало можно иконы достать?] Я пацанкой была, мама уж лампадки засвечала и все тут. И уже, бегали уже, на Рождество бегали. Вот это вот в Рождество, например, славили, колядки те пели. Наверно, уже не запрещали <...> Тогда уже это очень, еще следили только, кто, это, говорит о Боге, дак *подслушивали, предатели тоже были, дак подслушивали под окнами да все*, про венчание ничего не помню. Ничего не говорили. [Вы вот говорили, что репрессировали кого-то за веру, да? <...>] Ну вот да... Был у нас один Алексей Филиппович тоже старообрядец, тут-там... теперь нет уже его. Он говорит: «*Меня тут приведут на допрос: — «Дедушка, скажи, что Бога нет, отпустим тебя сразу», — «Нет, ребятушки, Бог есть», — и опять меня в камеру, опять в камеру поведут, опять в камеру*». [Но возвращались люди после...] Да-да... Вот Алексей Филиппович приехал, отпустили, но, говорю, он там [нрзб.] сидел. Бабушка тоже, вот, Анисия тоже в Лебёдке жила, так долго сидела... это... за веру. *Тоже что, допрашивали, что скажи, что Бога-то нет*. Потом была отпущена на дом здесь, в деревне была, в деревне умерла, старообрядка, тоже старообрядка⁷.

Каздоя Максимовна описала атмосферу страха. С одной стороны, безбожная государственная власть запрещала отправление церковных обрядов, с другой — собственные религиозные представления (*страх Божий*) не позволяли их не соблюдать: «...там-то худо-то время да... панэхиду-то никак, страшно все-таки покойного без молитвы положить в землю. Дак... и это..., закрывали, все закрывались»⁸. Способом избегания наказания Советской власти было тайное проведение панихиды.

Рассказы о наказании за политическое высказывание. Можно выделить также рассказы о том, как людей забирали за публичное политическое высказывание. Можно предположить, что важным для уголовного преследования является именно публичность такого высказывания (сельсовет, столовая, собрание и пр.). В этом случае антисоветское высказывание адресовано власти и ее представителям. На наш взгляд, наиболее интересны сюжеты с исполнением политического фольклора и последовавшими за ним репрессивными мерами [Комелина 2014].

В д. Лопшеньга на Летнем берегу Белого моря записано такое воспоминание: «“Ешь вода и пей вода, / Срать не будешь никогда” — сказала одна девушка в столовой на войне. Ее забрали. *Вокруг граяли, что такая смела, сказала. Может, ничего ей и не сделали*»⁹.

⁷ МКМ, ж., 1933. Зап. в с. Койда Мезенского района Архангельской обл. Соб. А. Ю. Балакин, А. И. Васкул. Запись от 28.07.2014.

⁸ Там же.

⁹ ЯАЕ, ж., 1924. Зап. в д. Лопшеньга Приморского района Архангельской области. Соб. Н. Г. Комелина, Я. В. Зверева. Запись от 21.07.2012.

Рассказы о доносах. Атмосфера подозрения приводила к тому, что любые чужие, приезжие воспринимались как шпионы. В полевом дневнике 1963 года этнограф Т. А. Бернштам пишет: «Койдяне — народ осторожный. Здесь работали художники — дипломники из Москвы, их принимали долгое время за шпионов. Ходили следом. Мешали. Приставали. Зачем они рисуют или фотографируют (для многих это одно и то же)»¹⁰.

В 1930–1960-е годы на Летнем берегу Белого моря существовали поселки спецпереселенцев — Кега, Лопатка, Жижгин, Кислуха, Сосновка и Конюхово. Во фрагменте интервью и в выдержке из письма бывшей жительницы одного из поселков говорится о практике доносительства, существовавшей в 1930-е годы. Александр Панченко в статье «Беглецы и доносчики: “военные нарративы” в современной новгородской деревне» пишет: «...широко распространенная тема рассказов об оккупации — это мотив доноса. Формула “на нас (или — на них) доказали” (т. е. донесли) — одна из самых частых в описании взаимоотношений между односельчанами. При этом “доказать” могут как и немецкой администрации, так и советским властям, вернувшимся после освобождения села» [Панченко 2013: 129]; см. о доносительстве [Нерар 2011]. Для объяснения практики доносительства А. А. Панченко использует концепцию «образа ограниченного блага» Дж. Фостера¹¹. Ханна Арендт в «Истоках тоталитаризма» говорит о тайной полиции и ее функциях в тоталитарном государстве. Она пишет, что «“подозреваемые” в условиях тоталитаризма включают в себя все население; всякая мысль, которая отклоняется от официально предписанной и постоянно изменяющейся линии, уже подозрительна, в какой бы области человеческой деятельности она ни родилась» [Арендт 1996: 559].

В настоящей публикации представлено несколько выдержек из интервью и фрагмент письма спецпереселенца. Материалы собраны в селе Койда Мезенского района, деревнях Зимняя Золотица, Лопшеньга, Яреньга, Летняя Золотица Приморского района Архангельской области.

Кроме того, в качестве любопытного сравнительного материала в статье представлены два архивных документа, относящихся к этому же региону. Первый (№ 4) — своего рода обрядовый текст, который говорится «слушательнику-подокошельнику». Контекст исполнения исследовательницей Э. Г. Бородиной-Морозовой не обозначен. Вероятно, этот текст произносился на Святки, когда молодые люди гадали — «слушали под окнами». Но можно предположить, что «слушать под окнами» можно было не только в гадательных целях. Второй архивный документ (№ 5) прислан в редакцию сборника «Творчество народов СССР» как пример современного фольклора, но не вошел в издание [Горький, Мехлис, Стецкий 1937]. Верифицировать этот текст сложно. Упомянутые в нем имена в базах данных кадрового состава органов ОГПУ пока не обнаружены. Текст представляет собой классический пример мифологического рассказа, только разворачивающийся в страшных реалиях советского Большого террора. Пример мифологического рассказа с советским персонажем-коммунистом описан в статье «Чорт родился» В. И. Смирнова [Смирнов 1923, Панченко 2018]. В 1990–2000-е годы

¹⁰ Научный архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. № 871. Научный архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. № 871. Дневник № 1 с. Койда, д. Майда, Нигжа и др. (к/з «Освобождение»). Т. А. Бернштам. 1963 г. Всего страниц 118. Запись от 26 июля 1963 года.

¹¹ Наблюдая за жизнью маленького мексиканского городка, американский антрополог Джордж Фостер сформулировал принцип «образа ограниченного блага» (image of limited good), согласно которому ограниченность экономических ресурсов сообщества влияет на восприятие мира и поведение членов этого сообщества. Если кто-то из группы становится богаче другого, то, значит, он отнял благо у ближнего. Это рождает страх и подозрительность, желание «счастливчика» скрыть достаток, не хватать и пр. [Foster 1965]. См. перевод этой статьи Дж. Фостера в данном выпуске журнала. — Прим. ред.

в большом количестве записываются рассказы о святотатцах, где героями также нередко являются коммунисты (см., например: [Штырков 2006]).

1. Дед мой Иван Власович, видите, как пострадал. Вы находитесь в доме врага народа. Вас сейчас арестуем и отправим на Соловки. Будете там жить, вот тогда замуж не выйдете. А дед в 1937 году зашел на собрание в клубе, а шел с пирушки от товарища. Ну, собрание шло, на собрании решался вопрос о пайках, в каком плане, я не знаю, что они там решали тогда. Но я помню, что пайки давали. Вот тут амбар был, вот какая-то норма была. Все это значит. И он говорит: «Россиюшка до чего дожила, что раньше хлебом торговала, а теперь пайки». Все. Репрессировали. Протокол. Вот. Просил, чтобы мне разрешили познакомиться в Архангельске. Не знаю, теперь дадут или нет.... Не всем дают посмотреть эти архивы. Мне было отказано. Но, когда я обратился после 86 года. Это пошла перестройка-та. Обратился в комиссию. Ну и приезжал сюда, приходил майор из КГБ Мартынов, запомнил, что такая фамилия у него была. Он это. Блокнотик достал, значит. Зачитал. Поп Никифоров был, который приехал сюда из Пинеги, Пинежского района, там что-то было его тоже на три года посадили были. Ну а после того, как он закончил три года, отсидел, сюда. Кто его тут отправил. Ну и того расстрелять тройка, а моего деда по 58 в Ухтлаг Коми ССР. В 1938 году уже он там умер. Мне тоже сообщили. Он же был у меня рождения 1861 года. Это у него считай от отмены крепостного права в России. Ну какой он мог быть враг, если ему уже 76 лет было когда тогда. А у него нога была досажена, он с палкой ходил. И то был членом колхоза и в эти июльские дни 37-го приехали и пришли к дому два начальники это НКВД. Я не знаю, какие тут кубаря были тут. Сенокос шел. Моя мать на сенокосе. Колхоз. Бабушка, которая здесь была. Она тоже на сенокосе. А дед изготовлял орудия лова для колхоза. Вот там амбар был на угоре колхозный. Спрашивают: «Здесь Иван Власович живет?» — «Здесь». — «А где?» А вот там. Один остался на крыльце стоять. А этого я повел туда. Привел. Вот как сейчас помню. Двери открытые на реку, спросил: «Вы Иван Власович Пономарев?» Тот сказал: «Я». Ну дедка растерялся, сразу понял, что это за ним эти урядники. Хотя у него несколько раз такие были моменты, когда он встречался с такими урядниками. Его хотели конфисковать, раскулачить, как называли раньше. Дом большой, хозяйство¹².

2. [Разговор шел о том, что в Лопшеньге люди разговорчивые, а в Яренге слова не вытянешь] Ну, в основном, ходили часто, в деревне-то не ночевали инспектора. Ходили там проверяли. Например, мать овцу убили. Приходит товарищ: «Аксинья Степановна, Вы вчера овечку убили, надо бы шкуру-то сдать». А откуда узнал. А население-то было большое в деревне. [Доносили, что убили овцу?] Да, наверное. Друг по другу как-то. Узнавали. Доносительства-то может быть в наши годы и не было, а в те то годы, в 1930-е было. И некоторые хозяева и сидели по 10 лет в тюрьме за одно слово только. [Здесь такое было?] Да было. Вот там раньше, когда еще колхоза-то не было. Колхоз ведь начал организовываться в 1933-м году. А до того был кооператив здесь. Кооператив. Вот здесь дом был здесь. Значит, был богатый типа предпринимателя, дядька. Он содержал, значит, у него судно было. Он закупал все материалы там. Рыбакам раздавал. А вот тут большой склад был, высочайший склад. В позапрошлом году разворачали. Он раздавал все эти материалы, они рыбу ловили. Сдавали ему, он вез в Архангельск, там купцам сдавал, сюда продукты привозил, деньги привозил, расплачивался. Ну и в 30-е гг. тоже как-то что-то. Он-то сам уехал. Его не репрессировали. Репрессировали здесь два мужика. Значит, вот один как раз в кооперативе работал. Пришел тоже товарищ тоже оттуда, ну-ка как мужики живете, то се. За разговором, рыба как ловится-то, тот булькнул «для советской власти много рыбы надо». И 10 лет значит получил. Отсидел полностью. [В лагерях?] В лагерях. Но он видимо в лагерях работал и деньги, наверное, неплохие платили. Там он много денег привез с собой. Потом сын рассказывал евонный. Говорит, деньги спрятал на чердаке. Бадья такая была. И закрыл. И сын каким-то образом полез. А там полно денег.

Тогда много репрессированных было, особенно с тех районов, где немцы поволжские были <...> Военногленные частью строили лесокмбинат. Репрессированных так этих ссылали, начиная с 1929 года, там с 28 или 29, везли их сюда с Астраханской, Волгоградской областей. Они организовали Сосновку, Кислуху. Вот, действительно, хозяева были. У нас

¹² ПНМ, м., 1929. Зап. в д. Верхняя Зимняя Золотица Приморского района Архангельской области. Соб. А. Б. Бильдюг, А. И. Васкул. Запись от 19.07.2010 г.

переселенцы были, которых в войну выселяли, были наверное с голодных мест, наверное с Кировской области, наверное с тех областей. Их эвакуировали сюда с Кировской области. Кировчан у нас много было. Так вот видимо так люди были заморенные, что крапиву, все ели, что попало под рукой. А здесь то ведь у нас рыбы-то полно. Вот мойва тогда ловилась, привозят карбасами трехтонниками становятся. А их целый теплоход привезли. Большой грузопассажирский теплоход развозил по деревням. К нам тоже много. Вот старая церковь была. Так их заселили полная. Потом по домам по нашим. Придут, так они горстями эту мойву так сырой ели. Говорят, берите, сколько хотите. Вот карбас привезен, так берите. Но сырой-то вроде у нас не заведено. А потом они быстро. Жили-пожили. Когда вот и репрессированных-то начали уже в конце 50-х годов тоже отпускать на свободу. Кто поехал на родину. Кто в Архангельск, кто в Пертоминск. Дома у них уже свои были. Привезены были народ работающий. Сразу дома настроили. Сначала может бараки, потом свои дома. Клуб у них в Кислухе был. Такой у них клуб был здоровый. Так вот у нас же место болотистое. Они сразу наделали, чтобы лес рубить гати. На машинах можно было ездить. Там они очень быстро развернулись это дело. И у них колхоз тоже рыболовецкий был¹³.

3. В то время доносы были почетом. Однажды мама ехала с Жижина от брата Николая Ив[ановича] и ехали на ботике два солдата и старший. Набежал ветер и заштормило одного солдатика укачало и оттошнило он наклонился за борт и в это время ботик от качки тоже накренился на ту же сторону и солдатик пошел юзом за борт. Мама схватила за ноги и вытащила, фуражка утонула, а сам такой бледный стал. Все сидели на палубе под брезентом, потом этот солдатик отошел и подсел к маме. Спросил, куда едем. А сам говорит, что мы сейчас едем на Конюхово, а ночью будем на Лопатке брать людей. Маму высадили, и она пошла домой. По пути зашла в дом на берегу, там жили и работали два брата. Она им сказала все. Они ответили, а у нас вроде бы и некого брать. На утро этих братьев не стало. Люди тужили по ним, очень хорошие люди были, здоровые, сильные и на все руки мастера¹⁴.

4. Слушателю-подокошельнику:

Мешок с уздами,
Мешок с пиздами,
Девка с пухом,
Баба с брюхом,
Мешок с уздами,
Другой с пиздами.

Покют тем, кто слушает под чужим окном¹⁵.

5. Вот интересный был случай. Это было в 1920 году, не помню, в каком месяце, я работал чекистом. Мы расстреливали белых офицеров, ну, кажется, было человек пять. Мы их отвели в лес, вырыли яму и расстреляли. А когда мы шли, то один из них говорил: «Вы не бойтесь, я не убегу». Когда мы расстреляли и сели закурить, то вдруг получился взрыв из лощины и офицер, который говорил: «Вы меня не бойтесь», выходит. Мы трухнули, но не растерялись (в машинописи: расстрелялись. — *Н. К.*) и стали его колоть. Снова зарыли в яму и засыпали. Снова взрыв. И снова он выходит. Мы снова колоть его куда попало и снова зарыли его. Вдруг третий взрыв и он снова выходит. Мы подумали, что это, как раньше говорили, колдун, но этому я не верил. Давай его снова колоть. Искололи всего. Так он выходил три раза, а потом не выходил. Я до сих пор это не могу объяснить. Этот факт знает много чекистов, с которыми я в то время работал. Помню фамилию одного, он кажется сейчас на Украине, его фамилия — Лариощенко, а звать Тимофей Андреевич. Последние известия о нем имел в 1927 году¹⁶.

¹³ ПЕИ, м., 1936. Зап. в д. Лошненьга Приморского района Архангельской области. Соб. А. И. Васкул, Я. В. Зверева, Н. Г. Комелина, Г. Н. Щупак (Мехнецова). Запись от 17.07.2012.

¹⁴ Фрагмент из письма 2008 г. бывшей жительницы одного из спецпоселков, скопированный в ходе экспедиции 2019 г. в администрации д. Летняя Золотница Приморского района Архангельской области.

¹⁵ Плакуева Авдотья Васильевна, 71 г. д. Зимняя Нижняя Золотница, Приморского района Архангельской области. Записала Э. Г. Бородина 6/IX 1938 г. (РО ИРАИ. Р. V. Колл. 146). Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Р. V. Колл. 146. Бородина-Морозова Э. Г. Б/п.

¹⁶ Рязанов Александр Яковлевич, член партии с 1918 г. Красноармеец. Сейчас работает начальником жилотдела при заводе им. Дзержинского г. Перми. Записал Попов Павел Степанович 30/09 — 1935 г. (РГАЛИ. Ф. 1521. П. 3. № 93. Л. 82). Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1521. Редакция «Творчество народов СССР». П. 3. № 93. Л. 82.

Литература

- Арендт, Х. (1996). *Истоки тоталитаризма*. М.: ЦентрКом.
- Дранникова, Н. В. (2019). «Нас везли целый месяц в телячьих вагонах»: воспоминания потомков спецпереселенцев в повествовательной традиции архангелогородцев. *Ученые записки Петрозаводского государственного университета*, 3, 8–16.
- Горький, А. М., Мехлис, Л. З., Стецкий, А. И. (Ред.). (1937). *Творчество народов СССР. [XX лет Великой Октябрьской социалистической революции в СССР. 1917–1937]*. М.: Правда.
- Комелина, Н. Г. (2014). Фольклористы как чекисты: почему записывали политический фольклор? В А. С. Архипова, С. Ю. Неклюдов, Д. С. Николаев (Сост.). *Фольклор в поле и кабинете: знание информанта и интерпретация антрополога. Тезисы и материалы международной школы-конференции*. Москва – Переславль-Залесский 30 апреля – 7 мая 2014 г., 67–70. М.: РГГУ.
- Нерар, Ф.-К. (2011). *Пять процентов правды. Разоблачение и доноительство в сталинском СССР (1928–1941)*. М.: РОССПЭН.
- Панченко, А. (2013). Беглецы и доносики: «военные нарративы» в современной новгородской деревне. В А. Панченко (Ред.). *Русский политический фольклор: Исследования и публикации*, 120–132. М.: Новое издательство.
- Панченко, А. (2018). Почему родился черт: сюжет о коммунисте-святоотатце, новорожденные монстры и границы религиозной дидактики. *Studia litterarum*, 3(2), 252–287.
- Смирнов, В. И. (1923). Чорт родился (творимая легенда). *Труды Костромского научного общества исследователей местного края*, 1923(29), 17–20.
- Штырков, С. А. (2006). Рассказы об осквернении святынь. *Традиционный фольклор Новгородской области*, 2006(3), 208–230.
- Foster, G. (1965). Peasant society and the image of limited good. *American Anthropologist*, 67(2), 293–315.

References

- Arendt, H. (1996). *The origins of totalitarianism*. Moscow: CentreCom. (In Russian).
- Drannikova, N. (2019). “We were being transported in cow cars for the whole month”: Recollections of the special migrants’ descendants in Arkhangelsk narrative tradition. *Works of Petrozavodsk State University*, 3, 8–16. (In Russian).
- Foster, G. (1965). Peasant society and the image of limited good. *American Anthropologist*, 67(2), 293–315. (In Russian).
- Gorky, A., Mekhlis, L., Stetsky, A. (Eds.). (1937). *Creativity of the peoples of the USSR. [The 20th anniversary of the Great October Socialist Revolution in the USSR. 1917–1937]*. M.: Pravda. (In Russian).
- Komelina, N. (2014) Folklorists as chekists: Why was political folklore recorded? In A. Arkhipova, S. Neklyudov, D. Nikolayev (Eds.). *Folklore in the field and the study: The informant’s knowledge and the anthropologist’s interpretation. Materials of International Conference School. Moscow – Pereyaslov-Zallessky, April 30 – May, 7 2014*, 67–70. Moscow: RSUH. (In Russian).
- Nerar, F.-K. (2011). *Five percent truth. Exposure and informing in Stalin’s USSR (1928 – 1941)*. Moscow: ROSSPEN. (In Russian).
- Panchenko, A. (2013). The runaways and the informers: “War narratives” in contemporary novgorodian village. In A. Panchenko. *Russian Political Folklore: Research and Publications*, 120–132. Moscow: Novoe izdatel’stvo. (In Russian).
- Panchenko, A. (2018). Why was the devil born: The legend of a blasphemous communist, newborn monsters, and the limits of religious didactics. *Studia Litterarum*, 3(2), 252–287. (In Russian).
- Shtyrkov, S. (2006). Stories of desecration of sacred objects. *Traditional Folklore of the Novgorod Region*, 3, 208–230. (In Russian).
- Smirnov, V. (1923). The devil is born (creation of a legend). *Works of Kotsroma Research Society for Local Studies*, 29, 17–20. (In Russian).

«ЭТО КАК ЗАРАЗА»: КАНЦЕРОФОБИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

ДАРЬЯ АЛЕКСЕЕВНА БОКАДОРОВА ^[1]

✉ DBOKADOROVA@STRELKA-KB.COM

^[1] ЦЕНТР ГОРОДСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ КБ СТРЕЛКА, МОСКВА, РОССИЯ

Для цитирования статьи:

Бокардова, Д. А. (2020). «Это как зараза»: канцерофобия в современной России. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 314–321. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-314-321.

В статье рассматриваются представления жителей России об онкозаболеваниях, зафиксированные в январе — июле 2018 года в рамках полевой работы, прошедшей в два этапа в г. Москве и Омской области. Приводятся тексты, отражающие страхи и мнения респондентов, связанные с возникновением онкозаболеваний, их профилактики, формами протекания и прогнозами. Полевой материал был собран в рамках исследования представлений жителей России об онкозаболеваниях. Анализ этих представлений показал, что большинство респондентов опасаются темы онкозаболеваний, испытывают страх или неприязнь к онкобольным, часто испытывают страх заболеть раком. В статье представлены тексты, разделенные на четыре блока, каждый из которых соответствует формам канцерофобии, выделенным в ходе работы с респондентами. Первый блок содержит тексты, которые отражают боязнь респондентов получать и обсуждать информацию, связанную с онкозаболеваниями. Во втором блоке представлены тексты, связанные происхождением рака, его опасностью. В третьем блоке собраны представления респондентов о возникновении рака, его возможности передаваться от человека к человеку. Четвертый блок содержит представления о том, что онкозаболевания неизлечимы.

Ключевые слова: рак, фобия, канцерофобия, страх, представление о болезни, заражение, лечение, профилактика, медицинская антропология

“IT’S LIKE AN INFECTION”: CARCINOPHOBIA IN CONTEMPORARY RUSSIA

Daria A. Bokardova ^[1]

✉ DBOKADOROVA@STRELKA-KB.COM

^[1] CENTRE FOR URBAN ANTHROPOLOGY, STRELKA KB, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

BOKADOROVA, D. (2020). “It’s like an infection”: CARCINOPHOBIA IN CONTEMPORARY RUSSIA. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 314–321. (IN RUSSIAN). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-314-321.

The article presents the opinions of Russian residents about cancer as well as their concerns related to cancer based on field work conducted from January 2018 to July 2018 in Moscow and the Omsk Region. The texts reflect the concerns and opinions of the respondents on contraction, prevention and treatment of cancer. The field material was collected in the context of general ideas of Russian residents about cancer, the analysis of which demonstrated that the majority of the respondents are afraid to talk about cancer, fear or dislike cancer patients, and are often afraid of getting cancer. The article divides the texts into four sections, each of which corresponds to the forms of carcinophobia identified while working with the respondents. The first section contains the texts that reflect the respondents’ fear of receiving and

discussing information related to cancer. The second section contains the texts on the origins of cancer and its danger. The third section contains the respondents' views on contraction of cancer and transmission of the disease through person-to-person contact. The fourth section contains the idea that cancer is incurable.

Keywords: cancer, phobia, carcinophobia, fear, perception of disease, infection, treatment, prevention, medical anthropology

Я часто перечисляю то пятьдесят, то сто рублей деткам. Я надеюсь, что Боженька все видит, и меня, и семью мою от этого защитит. Нет ведь никакой другой защиты от этого рака. Детки ведь кушают хорошо, все сейчас для них, а болеют часто, как и алкаши, и наркоманы, и старики. Очень этого боюсь. Только добрые дела меня успокаивают, Боженька все видит¹.

Представления о раке среди людей как непосредственно связанных с онкозаболеваниями, так и не имеющих прямого к ним отношения, в течение многих лет являются предметом исследований антропологов. Большинство исследований такого рода сконцентрированы на социальных и культурных особенностях, способствующих или препятствующих диагностике и лечению онкозаболеваний ([Boehmer, White 2012, Bell, Kazanjian 2011] и др.): боязни медицинских услуг и персонала медицинских учреждений, запретов, связанных с телом, страхов, связанных с заболеваниями, лечением и выздоровлением.

Например, Лео Чавес и его коллеги установили, что раннее диагностирование рака шейки матки у мигранток-латиноамериканок и местных жительниц штата Джорджия в США зависит от их культурных представлений об этой болезни и о ее связи с сексуальным поведением и образом жизни женщины. Многочисленные интервью показали, что латиноамериканкам чаще диагностируют рак шейки матки на 3 и 4 стадиях развития рака, хотя местные жительницы успешно начинают лечение на 1 и 2 стадиях. Исследователи считают, что позднее диагностирование у мигранток связано с их религиозными представлениями о наготы: женщины не посещают гинекологов из-за необходимости раздеваться перед незнакомым человеком [Chavez et al. 1995]. Группа датских исследователей под руководством Сары Офферсен, собирая нарративы о страхах, связанных с онкозаболеваниями, выявила связь между доступностью медицинских услуг, возрастом, финансовым обеспечением респондентов и их представлениями о раке, его лечении и диагностировании. Пожилые жители сел и деревень в Дании имеют ограниченный доступ к медицинским услугам и в целом отрицательно относятся к медицине. Это, по мнению авторов, негативно влияет на своевременные диагностику и лечение [Offersen et al. 2018].

Как устроен страх перед онкозаболеваниями у россиян? Чтобы ответить на этот вопрос, в 2018 году было проведено исследование, полевые материалы которого представлены в этом очерке.

Сбор данных проходил в два этапа. На первом этапе в январе — апреле 2018 года в Москве было проведено 54 глубинных интервью. В ходе

¹ Ж., старший продавец. Здесь и далее — записано Д. А. Бокадоровой.

исследования были выделены распространенные представления жителей Москвы о раке, методах его лечения и профилактики, а также о выздоровлении. Чтобы получить сравнительный материал, на втором этапе были проведены интервью с жителями малых городов и сел. Этот этап был проведен в июне 2018 года, было опрошено 16 респондентов в Черлакском районе Омской области. Информанты представляют четыре возрастных группы: от 25 до 34 лет, от 35 до 49 лет, от 50 до 64 лет и от 65 до 85+ лет.

Полевой материал разделен на четыре тематических блока, в которых представлены разные типы страхов, связанных с раком. В первом собраны тексты, отражающие страх перед самим обсуждением темы онкозаболеваний. Некоторые люди отказывались от интервью из-за того, что не хотели говорить о раке. В Москве количество информантов, согласившихся ответить на вопросы, составило 55 человек, а отказавшихся — 12, большинство которых были людьми в возрасте от 55 до 70 лет. В Омской области на 16 согласившихся приходилось 6 отказавшихся от участия в интервью в возрасте 40–55 лет. Участники исследования говорили о чувстве неприязни к теме, страхе «накликать» или «притянуть» к себе болезнь, если они будут говорить о ней дольше, чем следовало бы. Страх «притянуть» рак большинство связывало с идеей психосоматических заболеваний и визуализацией мысли, однако ритуализованное поведение («сдуть» с ладоней болезнь, плюнуть через плечо, постучать по дереву) показывает, что причина избегания связана также с традиционными представлениями о болезни. Особым индикатором страха и неприязни, вызванных темой интервью, была неготовность респондентов не только говорить самим, но и узнавать новую информацию об онкозаболеваниях, больных, благотворительности в сфере онкологии и паллиативной помощи.

Во втором блоке представлены тексты, в которых рак описывается если не как новая болезнь, то как болезнь, представляющая опасность для современного человека. В ходе интервью респондентам было предложено рассказать об их знаниях о раке. В текстах часто встречаются сравнения рака с эпидемиями, потрясавшими мир в разные периоды его истории (чума, грипп, холера, оспа и пр.). Респонденты связывают такие ассоциации с массовым распространением болезни. На вопрос о том, давно ли существуют онкозаболевания, абсолютное большинство респондентов ответили, что рак существует «очень давно». Однако все участники исследования подразумевали под словом «давно» разные промежутки времени: от нескольких десятков лет до периода существования человека как вида. В частности, респонденты от 20 до 35 лет отмечали, что от рака люди умирали всегда, а опрошенные в возрасте от 35 до 65 рассказывали о том, что в своем детстве и юности они не слышали о раке, и с онкозаболеваниями начали сталкиваться только их старшие родственники, причем в глубокой старости: бабушки, дедушки, прабабушки, прадедушки.

В третьем блоке собраны представления о причинах возникновения онкозаболеваний и тексты о боязни «получить» рак или заразиться им. Среди причин возникновения онкозаболеваний были названы наследственность, плохая экология, нездоровый образ жизни, стресс. Некоторые респонденты (преимущественно из Москвы) считают, что рак и ВИЧ/СПИД — это разные формы одной болезни. Их взаимосвязь респонденты связывали со схожим, по их мнению, физическим состоянием и обликом больных: крайне болезненная худоба, слабость, необходимость носить медицинскую маску и пр. Респонденты, которые сталкивались с раком среди своих близких или занимались благотворительной помощью

онкобольным, несмотря на то, что знали о неспособности рака передаваться от человека к человеку, все равно опасались заразиться: меняли одежду после контакта, не пили и не ели в присутствии больного или из одной с ним посуды, опасались долгих прикосновений, старались глубоко не дышать рядом с ним.

В четвертом блоке представлены тексты о неизлечимости рака. Многие респонденты как в Москве, так и в Омской области уверены, что онкозаболевания либо вообще не поддаются даже сложному лечению химиотерапией и прочими методами, либо могут быть вылечены только на ранней стадии. Многие говорили, что предпочли бы не знать о диагнозе, если бы были больны раком. Они считают, что знание о неизбежной смерти так же пугающе, как и боль и болезненное лечение, и предпочли бы оставаться в неведении до конца, не подвергая себя физическому и эмоциональному вреду. С другой стороны, некоторые респонденты отмечают, что отсутствие эффективного лечения — проблема ближайших 50–100 лет, они считают, что человечество в скором времени найдет эффективное лекарство от рака.

Исследование выявило ряд распространенных страхов, связанных с онкозаболеваниями: страх «накликать» болезнь, страх новой эпидемии, представление о «заразности» рака, представление о неотвратимости смерти от рака. Определяющим фактором распространенности тех или иных страхов среди респондентов оказались возраст и место жительства, доступность медицинских услуг, реже пол. К примеру, жители Москвы часто имеют расплывчатые представления о природе онкозаболеваний, многие не знают, как протекает болезнь, что означают стадии, каких видов бывает рак. При этом респонденты хорошо представляют, как выглядят онкобольные, как тяжело организм реагирует на химиотерапию, и считают, что от рака нет действенного лечения, что рак — это смертный приговор. Можно предположить, что подобный образ онкобольных и страх перед неизлечимым раком связаны с тем, как тема онкозаболеваний освещена в кинематографе, литературе и СМИ. Например, респонденты отмечали, что в телевизионных и интернет-роликах помощи онкобольным никогда не показывают результаты успешного лечения. В свою очередь, жители Черлакского района скорее обеспокоены большим количеством местных жителей-онкобольных. Среди респондентов из Черлака распространен страх эпидемии рака, спровоцированный плохим уровнем экологии, выбросами тяжелых металлов в воду из металлургического завода в Омске, близким соседством с космодромом Байконур.

Блок 1. Про рак не говорю, на всякий случай

1. Я к этому никак не отношусь. Меня, слава Богу, эта зараза стороной обходит. Меня и семью, и друзей моих. Так что никаких мне, меня и я. Прости, Господи. [На вопрос «Как Вы к этому относитесь?» отвечать отказалась]².

2. А зачем про это говорить? Тема, прямо скажем, не самая приятная. Мысли и слова материализуются, не слышали такого? Я вот как считаю: пока все хорошо, не надо думать о плохом, а когда все плохо, то думать уже поздно. Но торопить судьбу не буду, ну его³.

3. Я бы предпочла вообще об этом не разговаривать, но раз Вы пришли, то

² Ж., 62 года, журналист. Черлакский район Омской области, п. Черлак. Архив полевых исследований УНЦСА РГГУ [DashaB180621-02.WMA]. Запись: Бокадорова Д. А.

³ М., 25 лет, учитель музыки (ударные). Москва.

давайте. Мне просто кажется, что лучше о таких вещах думать, ну, в смысле, что нужно думать поменьше, да и говорить тоже. Еще накаркаешь⁴.

4. Я стараюсь как можно меньше вспоминать о том времени. Надеюсь, больше никогда не увижу, как моя мама медленно тает вместе со мной, лучше судьбу лишним словом не искушать. [Респондент был болен раком, успешно прошел все стадии лечения и на момент интервью был на шестом году ремиссии]⁵.

5. Это как зараза, все сейчас болеют. Смотришь телевизор, а там деткам маленьким деньги собирают. Не могу эти ролики смотреть, сразу за своего страшно. И за себя, вдруг со мной что, а у меня семья. Я такие вещи не смотрю, не читаю и не слушаю. На всякий случай⁶.

6. Я как вот думаю: рак — это чума, только в наше время. Когда-нибудь найдут от него лекарство, только сколько до этого людей [умрут и сколько] его дождется? Правильно. Не нравится мне про болезни говорить, сразу все на себя проецируешь. Так и договориться недолго⁷.

7. Умирать, конечно, страшно. Но все когда-нибудь умрут. Для меня страшно, когда я читаю или в новостях вижу, как люди от него лечатся. У меня, слава Богу, все здоровы. Но эти бедные люди. Лечатся — им больно от игло-лок, операций, от терапий этих зверских, не лечатся — рак их съедает. Подруга рассказывала, что от болей люди на стенку лезут и кулаки разбивают о спинки кровати. Я об этом думать не хочу, лучше думать о хорошем, тогда и все хорошо, и все здоровы⁸.

Блок 2. Рак — новая угроза

8. Я, когда маленьким рос, никогда о раке не слышал, никто о нем не слышал и не говорил. Его не было вовсе. Мне было лет пятнадцать, когда я это слово страшное впервые услышал. У моей крестной тогда отец заболел. Вот, наверное, в то время он как раз и появился, все резко о нем говорить начали, в газетах о нем писали⁹.

9. Раньше никакого рака не было. У нас никто раком раньше не болел. Отцы все на войне, конечно, умерли, но матери все дожили до самой старости. Моей мамочке было 98 лет, ее не стало когда. И все здоровые бегали. Мой брат вот работать стал на заводе, пить стал, курил всякое. Вот у него рак начался, он тогда у всех вдруг сразу появился. За себя-то уже не страшно, за детей боюсь. Малышей особенно, но не буду про них говорить, типун мне на язык. Лет 50 рак существует¹⁰.

10. Мне кажется, что рак всегда был, но условия жизни были лучше и им толком не болел никто. Сейчас вокруг нас одни токсины, тут кури — не кури, а легкие всякой дрянью забиты. Это же свои же клетки перерождаются. Мне кажется, что люди активно начали болеть лет 50–60 назад, когда поднялась тяжелая промышленность. Человечеству пора понять, что мы что-то не так делаем, раз с двадцатого века нас всех эта дрянь косит¹¹.

⁴ Ж., 30 лет, банковский служащий. Москва.

⁵ М., 34 года, специалист по работе с медицинским оборудованием. Москва.

⁶ Ж., 33 года, менеджер по продажам. Москва.

⁷ Ж., 36 лет, учитель. Черлакский район Омской области, с. Южно-Подольск. Архив полевых исследований УНЦСА РГГУ [DashaB180621-03.WMA]. Запись: Бокадорова Д. А.

⁸ М., 30 лет, коммерческий директор. Москва.

⁹ М., 71 год, пенсионер. Москва.

¹⁰ Ж., 82 года, пенсионерка. Черлакский район Омской области, п. Черлак.

¹¹ Ж., 51 год, домохозяйка. Москва.

11. Ну, вот раньше какие беды были у людей? Голод, да войны, ну чума, ну холера. Людей немного было по естественным причинам. А теперь есть лекарства, с войнами разобрались как-то, колбаса у всех в холодильнике. Мне кажется, что после Великой Отечественной природа новую для людей опасность придумала, чтоб ей дышалось легче. Это, конечно, ужасно страшно, когда человека изнутри разъедает. Такого не было раньше¹².

12. Может, это связано с тем, что раньше диагноз такой не ставили или больному не говорили, не помню. Что-то я слышал такое, мама рассказывала. Но люди-то не дураки, заметили бы, что человек болеет как-то странно. Я думаю, что рак несколько тысяч лет назад появился, мне кажется, что уровень просто радиации повышается на Земле, он такой кошмарный сбой в теле и провоцирует, так в Чернобыле было. Вот с каждым десятилетием все больше заболевших¹³.

13. Рак существует, я думаю, с начала времен. Им болеют не только люди, но и животные. Мне кажется, что сегодня это стало такой большой проблемой, потому что людей перестали убивать другие болезни, например, инфекционные. Человек просто начал доживать до рака, ведь чаще все же старики болеют¹⁴.

Блок 3. Заразный рак

14. Я могу быть неправ, но они передаются в утробе ребенку, насколько я знаю, через открытые порезы, раны, необработанные инструменты. Недавно я читал, что в одной парикмахерской так хорошо постригли человека, что заболевание передалось¹⁵.

15. Я десять лет при детском онкологическом отделении работаю волонтером. Я просто знаю, что он передается. Знаете, сколько в этом отделении хирургов уже сами раком заболели? Двое! Не знаю, как, может общее состояние людей вокруг как-то на организмы влияет, не могу сказать. Но ведь и родители детей болеть начинают. Или, наоборот, дети заражаются от родителей. Я бы подумала, что это генетика, но врачи-то. Я пока не замужем, но чувствую, что пора уходить. Такую болезнь в семью нести нельзя. Беременной к ним тоже ходить нельзя. Если еще пару лет там буду, сама заболею¹⁶.

16. Моя мама болеет. Мы ее сейчас в хоспис в Подмоскowie направили. Ей там вроде полегче, я тоже отдыхаю, очень устаю за ней ухаживать. Знаете, у любого человека бывает плохое настроение, а когда ты болен, когда знаешь, что тебя ждет, настроение не улучшается. С больным человеком общаться сложно, ты хочешь ему помочь, но не знаешь, как. А я еще и не могу, стараюсь, конечно, но не все в моих силах. Брезгую ей и боюсь сама заболеть. Так что я уверена, что рак передается. Моя мама живет в загородном доме, у нее собака была. Когда мама уже болела, я как чувствовала, уже тогда вместе с ней не ела, аппетит у нее уже плохой был, и я остатки отдавала собаке. Год назад, наверное, у пса на животе выросла шишка, стал вялым, лежал все время. Муж его в клинику отвез — рак желудка, а у мамы рак пищевода. Я теперь никогда у нее не пью и не ем. Домой приеду, сразу

¹² Ж., 60 лет, домохозяйка. Москва.

¹³ М., 38 лет, автоинструктор. Москва.

¹⁴ Ж., 31 год, банковский служащий. Москва.

¹⁵ М., 22 года, студент, получает высшее техническое образование, работает в сфере IT, Москва.

¹⁶ Ж., 27 лет, диспетчер, Москва.

в душ бегу, а вещи стираю. Вещи, кстати, всегда к ней одни и те же надеваю, другие не ношу. Очень стыдно бояться мамы, но болеть, как она, я очень не хочу и боюсь¹⁷.

17. У меня дед был болен. Рак мозга, я тогда была маленькая. Только помню, что шишка у него росла с одной стороны, и, мне кажется, шишка эта все синела и синела. Я деда боялась, у нас еще тогда медсестры с уколами не ездили, и когда дед уже кричать начал, меня к тете жить отвезли на другой берег Иртыша. Я помню, мама его стригла, а меня заставляла волосы выметать. Я жутко этих волос боялась, веник через край рукава держала даже. Я бы и сейчас боялась, мне кажется, что все-таки это заразно, просто не доказали насколько¹⁸.

18. Ну, эта болезнь через кровь передается. И от матери к детям, и от партнеров, конечно. Ой, извините, это не то, не та зараза. Это же СПИД, а Вы про рак спрашивали. Ну, рак, я считаю, тоже передается. Генетически он передается, т. е. от матери к ребенку тоже может передаться, когда она беременна только. Да, вот так¹⁹.

19. Хороший, говорят, мужичок. Руками он лечит, и от рака лечит. Мой друг юности к нему с раком глаза ходил, так тот ему вокруг головы все водил и ребром ладони по бровям прочерчивал. Не знаю только, помогло это или нет. Я слышал, что костоправ тот вроде как сам раком болеет, причем болят у него кости. Через руки вытянул, а к нему прилипло. Никого он, рак этот, стороной не обходит. [Респондент из поселка Черлак рассказывал о лекаре-костоправе, который живет в поселке Нововоршавка]²⁰.

Блок 4. Нет средств от рака

20. Я слышал, что Стив Джобс отказался от лечения, тогда подумал, что зря, мир потерял такого человека. Потом Хворостовский умер, Фриске. Они люди при деньгах, Джобс не глупый человек. Наверное, они больше нас знали, у них такие возможности: и финансы, и связи. Но никто из них не выжил, наверное, просто нельзя от этого избавиться. Значит, нет лекарства. Это страшно²¹.

21. Вы знаете, столько этих просьб помочь молодым парням и девочкам, детям в интернете, им перечисляют деньги. Вы видели этих людей на фото? Нельзя даже представить, какими они были до болезни. Я ни разу не видела, чтобы потом писали, как эти люди поправились. У меня в семье тоже родственники от рака умирали, я не знаю случаев, чтобы люди с этим диагнозом выживали. Слышала, что, если на ранних стадиях его заметить, то лет 20 протянуть возможно. Но я бы предпочла не знать, с ума бы сошла, секунды бы считала²².

22. Человек может проснуться завтра и узнать, что болен, и неизвестно, сможет ли он выздороветь. Как это может быть не страшно? Я даже не знаю, что делать. Ко врачу ходить? Говорят, что лечат на ранних стадиях. А если

¹⁷ Ж., 48 лет, начальник отдела кадров, Москва.

¹⁸ Ж., 34 года, работник магазина косметики, Черлакский район Омской области, п. Черлак. Архив полевых исследований УНЦСА РГГУ [DashaB180618-01.WMA]. Запись: Бокадорова Д. А.

¹⁹ М., 25 лет, банковский служащий, Москва.

²⁰ Мужчина, 80 лет, пенсионер, Черлакский район Омской области, п. Черлак. Архив полевых исследований УНЦСА РГГУ [DashaB180614-01.WMA]. Запись: Бокадорова Д. А., Гриценко И. В.

²¹ М., 22 года, студент, получает высшее техническое образование, работает в сфере IT, Москва.

²² Ж., 58 лет, библиотекарь, Черлакский район Омской области, п. Черлак. Архив полевых исследований УНЦСА РГГУ [DashaB180614-01.WMA]. Запись: Бокадорова Д. А., Гриценко И. В.

опухоль найдут, а она метастазы уже пустила — это ведь конец. И живи с мыслью, что жить-то осталось. Я не люблю ходить по врачам, там никогда ничего хорошего не скажут. Вы знаете, как говорят? Ерунда сама пройдет, а, ну, Вы поняли, уже не лечится²³.

23. Я, честно говоря, даже не знаю, что такое опухоль. В смысле, знаю слово, но не представляю, как она выглядит, откуда берется. Знаю, что даже если ее вырезают, то это не значит, что рак вылечили, и химии не помогают, только еще хуже делают. Мне кажется, что рак вообще не лечится, я не знаю никого, кто бы выздоровел²⁴.

24. В новостях столько разных статей о раке, и в них никогда нет чего-то о выздоровлении. Есть же термин «ремиссия» — это пауза, период в жизни человека, когда ему становится лучше и болезнь отступает. Но она возвращается же всегда, от рака нельзя вылечиться, можно только его замедлить. Для нас это, конечно, ужасная реальность, но надеюсь, что лет через сто онкологию смогут побороть²⁵.

Литература/References

- Bell, K., Kazanjian, A. (2011). PSA testing: Molecular technologies and men's experience of prostate cancer survivorship. *Health, Risk & Society*, 13(2), 183–198.
- Boehmer, U., White, J. L. (2012). Sexual minority status and long-term breast cancer survivorship. *Women & Health*, 52(1), 71–87.
- Chavez, L. R., Hubbell, F. A., McMullin, J., Martinez, R. G., Mishra, S. I. (1995). Structure and meaning in models of breast cancer and cervical cancer risk factors: A comparison of perceptions among Latinas, Anglo women, and physicians. *Medical Anthropology Quarterly*, 9(1), 40–74.
- Offersen, S. M. H., Risør, M. B., Vedsted, P., Andersen, R. S. (2018). Cancer-before-cancer: Mythologies of cancer in everyday life. *Medicine Anthropology Theory*, 5(5), 30–52.

²³ М., 48 лет, учитель музыки (гитара), Москва.

²⁴ М., 25 лет, учитель музыки (ударные), Москва.

²⁵ М., 26 лет, автомобильный инженер, Москва.

ДЕТСКИЕ СТРАШНЫЕ ИСТОРИИ XXI ВЕКА: ПРАГМАТИКА И БЫТОВАНИЕ

ТАТЬЯНА ВИКТОРОВНА САВЕЛЬЕВА ^[1]

✉ TATJANA-SAVELJEVA2010@YANDEX.RU
ORCID: 0000-0003-3257-2655

^[1] ЧЕЛЯБИНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ (МИАССКИЙ ФИЛИАЛ), МИАСС, РОССИЯ

Для цитирования статьи:

САВЕЛЬЕВА, Т. В. (2020). ДЕТСКИЕ СТРАШНЫЕ ИСТОРИИ XXI ВЕКА: ПРАГМАТИКА И БЫТОВАНИЕ. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 322–330. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-322-330.

Детские страшные истории и в XXI веке остаются продуктивным фольклорным жанром, привлекающим значительный интерес фольклористов, антропологов, культурологов и психолингвистов. В настоящей работе исследуются материалы регионального полевого исследования в горно-заводской зоне Челябинской области, собранные во время студенческой практики Миасского филиала ЧелГУ. Нашей целью было дать ответ на следующие вопросы: чего боятся современные дети или же, напротив, чего они стараются не бояться с помощью детских страшных историй? Есть ли у таких нарративов региональный компонент? Как меняются традиционные мотивы и персонажи под влиянием популярной культуры? В ходе работы удалось прийти к следующим выводам:

Зафиксировано множество упоминаний традиционных мифологических персонажей: людоедов, зомби («зомбаков»), ходячих покойников, домовых, водяных, Пиковой дамы, привидений – в порядке убывания числа вхождений.

Современные реалии, к примеру, мобильные телефоны, навигаторы и компьютеры, вошли в детские истории в число «предметов-убийц».

В текстах, рассказывающих о нарушении запрета, главный антагонист – покойник, а действие происходит на кладбище. Образы вампиров, колдунов и ведьм утрачивают негативные коннотации благодаря литературе и кино; они становятся привлекательными для детей и подростков и исчезают из детских страшных историй. Локальный фактор в детских страшных историях на Южном Урале представлен инопланетянами и людьми в лабораторных халатах, выходящими из горного хребта; эта тема реактуализировалась после падения Чебаркульского (Челябинского) метеорита 15 февраля 2013 года.

Ключевые слова: детские страшные истории, мифологические персонажи, ассоциативно-оценочный образ, региональный компонент

CHILDREN'S SCARY STORIES OF THE 21ST CENTURY: PRAGMATICS AND EXISTENCE

Tatjana V. Savelyeva ^[1]

✉ TATJANA-SAVELJEVA2010@YANDEX.RU
ORCID: 0000-0003-3257-2655

^[1] CHELYABINSK STATE UNIVERSITY (MIASS BRANCH), MIASS, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

SAVELYEVA, T. (2020). CHILDREN'S SCARY STORIES OF THE 21ST CENTURY: PRAGMATICS AND EXISTENCE. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 322–330. (In Russian). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-322-330.

Children's scary stories remain a productive genre in the 21st century and attract a lot of interest from folklorists, anthropologists, scholars of culture, and psycholinguists. Our work examines the materials of regional field research in the mining and factory zone of the Chelyabinsk Region, collected during practical trainings with students of the Miass branch of Chelyabinsk State University. Our goal was to answer the following questions: what are contemporary children afraid of or, on the contrary, what are they trying to not be afraid of with the help of children's scary stories? Is there a local factor to such narratives? How do traditional motives and characters change when influenced by popular culture? Our conclusions came to be as follows:

We have recorded a lot of mentions of traditional mythological characters: cannibals, zombies ("zombaki"), undead, house spirits, water spirits, the Queen of Spades, ghosts — in order of decreasing number of mentions.

Contemporary realities, e.g. mobile phones, GPS navigators and computers, are now listed as "killer objects" in children's stories.

In the texts that dwell on violation of a ban, the main antagonist is an undead person and the scene takes place in a cemetery. Vampires, warlocks and witches lose their negative connotations due to literature and cinema; they become attractive to children and teenagers and disappear from children's scary narratives. The local factor in children's scary stories in the Southern Urals is represented by extraterrestrials and people in lab coats appearing from the mountain range; the theme was reactualized after the fall of the Chebarkul (Chelyabinsk) meteorite on February 15, 2013.

Keywords: children's scary stories, mythological characters, associative-evaluative image, local factor

Детские страшные истории стали объектом изучения отечественной науки с последней трети XX века, однако и спустя почти полвека среди исследователей нет единства в определении жанра, нет единой признанной жанровой классификации и методологии изучения, что осложняется междисциплинарностью подхода к явлению. Детское страшное изучают психолингвисты, психологи, фольклористы, социологи и другие представители гуманитарной науки. Данное явление обозначено М. В. Осориной и О. Н. Гречиной как «страшилки» [Гречина, Осорина 1981: 96–106], «жутким детским фольклором» и «ужасным фольклором советских детей» называют его Э. Успенский и А. Усачев [1998], «страшным фольклором» — К. А. Рублев [1992], «страшным детским повествовательным фольклором» — В. А. Шевцов [2006]. Мы будем пользоваться термином М. Лойтер «детские страшные истории», определяемым как «мифологические рассказы [детей] о страшном» [Лойтер 1998]. Жанрообразующими признаками при этом являются сюжетность, устойчивая структура, прагматика (вызвать переживание страха для самоутверждения личности).

В настоящее время накоплено внушительное количество работ, исследующих различные аспекты обозначенного фольклорного явления. Так, О. Ю. Трыкова и К. А. Рублев рассматривают взаимосвязь детских страшных историй и литературы, как классической, так и современной [Рублев, Трыкова 1992]; А. С. Мутина [2002: 7] показывает региональное бытование детского страшного на примере удмуртского фольклора; Т. А. Мирвода пишет о неоднородности и жанровом многообразии детских страшных историй и предлагает свою классификацию данного явления, а также модель указателя [Мирвода 2018: 38–48]; Н. И. Белозубова и К. А. Титова [2015: 123–128] сопоставляют детские страшные истории в русской и китайской картине мира, Э. Г. Матвеева рассматривает маркеры страха в детских историях в сопоставлении с мифологическими рассказами [Матвеева 2017:

120–129]; сопоставляет систему жанров детских страшных историй с традиционной мифологией и Е. Е. Левкиевская [2006: 24–34].

Наше исследование представляет собой синхронический срез детских страшных историй 2018–2019 годов, собранных в ходе собственного наблюдения за живой традицией. Тексты записаны в детских оздоровительных лагерях Челябинской области, в основном, горно-заводской зоны, в начальных школах Миасского городского округа, в интернет-чатах этого же региона. В непосредственной обстановке рассказывания историй детьми своим сверстникам было записано 16 текстов (как полноценных сюжетов, так и слухов, толков) из 89, остальные являются пересказом взрослому в ходе интервью. Возраст информантов ограничивался интервалом от 7 до 11 лет. Соответственно, мы оставили за границами исследования криппипасту в силу того, что там обычно пишут авторы более старшего возраста, а нарративы, публикующиеся на подобных ресурсах, по семантике и прагматике далеко стоят от детских страшных историй, хотя не исключают присутствие последних.

Анализируя сюжеты страшных историй, их персонажей и детские страхи, мы попытались найти ответы на вопросы: какие из традиционных мифологических существ, предметов со сверхъестественными свойствами продолжают бытовать в современных детских нарративах о страшном? Насколько повлияла на структуру, семантику и коннотацию данных текстов массовая культура? Присутствуют ли в изучаемых текстах этнокультурные особенности, и насколько они важны?

Одна из возможных классификаций детского страшного в основе содержит вопрос: кого/чего боятся дети? Она включает в себя тематические группы, ядром при этом служит страшный персонаж, подобно указателям по демонологии. Сверхъестественными свойствами в тексте могут быть наделены существа, предметы или явления. Чего же боятся современные дети?

Из традиционных мифологических существ в записанных нами текстах зафиксированы людоеды, зомби («зомбаки»), покойники, домовые, водяные, Пиковая дама, привидения — в порядке уменьшения количества упоминаний. Все они в детских страшных историях являются абсолютными антагонистами человека, без часто встречающейся в мифологических рассказах, быличках и бывальщинах взрослой амбивалентности. Большинство нарративов бытуют в качестве фабулатов, они заканчиваются смертью главного героя — ребенка, нарушившего какой-либо запрет: не выходить ночью на улицу, не садиться в машину к незнакомым, не подходить к воде, не включать телевизор, не открывать дверь и др. Главным по распространенности антагонистом в подобных текстах служит *покойник*, а местом действия — кладбище.

Поехал мальчик как-то летом в сад. А ему лень было ждать автобуса, а тут останавливается машина черная, в ней женщина красивая с черными волосами. Если бы мужик, мальчик не поехал бы, а тут женщина красивая — он и сел в машину, а там сиденья черные кожаные, руль черный и маникюр у женщины тоже черный. Проезжают они сад, а машина не останавливается. Мальчик говорит: «Вы меня куда везете?» А женщина поворачивается и говорит: «На кладбище» [*информант старается произнести это как можно страшнее*]. И губы у нее при этом страшно шевелятся, и они тоже черные. А когда на кладбище приехали, она подвела мальчика к могиле разрытой и говорит: «Раньше я тут лежала, а теперь ты будешь лежать», — и жутко смеялась: «Ха-ха-ха». И зарыла мальчика живьем, с тех пор его больше никто не видел¹.

¹ Глеб, 10 лет, Миасс, записано в ДОЛ «Космос» Т. В. Савельевой 12.07.2018.

Мы видим здесь типичное наказание за нарушение запрета. Структура полная, включая косвенное проговаривание запрета — «если бы мужик, мальчик не поехал бы». Типичным является и место наказания — кладбище, оно включает в себя региональный компонент, так как в Миассе Северное кладбище находится как раз за садами, следующая остановка автобуса, что должно придавать истории большую правдоподобность. Слово «черный» повторяется 4 раза, так как черный цвет ассоциируется со злом, смертью. Других лексических маркеров страха в сюжете нет.

Необходимо отметить, что региональный компонент встретился нам и в других детских страшных историях, прежде всего, записанных в детских лагерях. Э. Г. Матвеева уже писала о вероятной связи практики рассказывания страшных историй с появлением детских пионерских лагерей в 1920-е годы [Матвеева 2017: 120–129]. Сегодня самый обширный пласт подобных текстов мы также записываем в детских оздоровительных лагерях. Это связано, прежде всего, с тем, что именно в летнем оздоровительном лагере есть детский коллектив, как одновозрастный, так и разновозрастный, позволяющий передавать какие-то истории из поколения в поколение. Тогда как в обычной жизни дети все меньше общаются «вживую»: в школе мало возможности для неформального общения, дворовые компании вымирают как вид, даже дни рождения и праздники родители стараются организовывать, регламентировать, приглашать аниматора, лишая детей возможности самим придумать свой досуг. Именно в детском оздоровительном лагере были записаны страшные истории, связанные с «ложной могилой». Несколько поколений детей из старших отрядов или вожатых ДОЛ «Космос» водили к ней младших в сон-час, пугая различными историями. Приведем часть одной из них:

Вот сюда не наступайте, видите, огорожено камушками. Это могила. Ну не знаю, настоящая или нет. Может, ты хочешь проверить, есть ли там кости? Сначала слушай сюда, потом наяривать будешь. 10 лет назад в нашем лагере была девочка, она очень хотела домой, все время плакала, а мама не приезжала. Тогда она ночью как-то взяла и сбежала. Думала, до города же близко, дойду быстренько. Но ночью в лесу она заблудилась, а потом из-под земли вышло что-то такое страшное, что она замертво упала. Ну и умерла. А похоронили ее здесь, потому что мама сказала, что это не ее дочь, что у нее вообще никогда не было дочери. Только все лето каждую ночь кто-то приносит к могиле цветы, видишь, лежат?²

Налицо вновь прагматическая функция запугивания, профилактика нарушения запрета, в данном случае — возможного побега из лагеря. Это один из наиболее развернутых нарративов о «ложной могиле», но нами записано и несколько текстов без полного сюжета, в качестве слухов о ней, воспоминаний о том, что на «могилу» водили, показывали ее, хотя, судя по указанию каких-либо ориентиров, это были разные места.

К региональному компоненту мы бы отнесли и распространенность в детских страшных историях Южного Урала образа *инопланетян*. После падения 15 февраля 2013 года Чебаркульского (Челябинского) метеорита в регионе реактуализировались мифологические рассказы об инопланетянах, внеземных цивилизациях, что нашло отражение и в детских страшных историях:

За НПО [Научно-производственное объединение электромеханики — предприятие оборонно-промышленного комплекса, находится в лесной зоне Миасса] ходить нель-

² Данила, 15 лет, Миасс, ДОЛ «Космос», записано Т. В. Савельевой 12.07.2018.

зя. Ну, если дурак совсем, то можешь идти, потому что туда только дураки ходят. А мне старшаки [старшие дети] рассказывали: там открывается гора, и из нее выходят зеленые фигуры... конечно, инопланетяне, а кто еще-то! И забирают тебя с собой, у них там вход на космодром. А ты не можешь сопротивляться, потому что они гипнотизируют. Ну, они не убивают, они тебя для опытов берут, тоже приятного мало. К тому же неизвестно, когда отпустят, вдруг к этому времени все твои друзья уже умрут. И родителей жалко, они же волноваться будут³.

Есть еще один вариант этого же сюжета, не связанный с инопланетянами, там фигурируют люди в зеленых халатах и масках. Как мы видим, здесь маркером зла выступает не черный, а зеленый цвет.

На наш взгляд, появление инопланетян в детских страшных историях — отголосок разговоров взрослых после падения метеорита. Записывая устные рассказы об этом явлении в 2013 году, мы фиксировали различные версии события: инопланетный корабль, американская ракета, неудавшиеся учения нашей армии. Но и сегодня, спустя семь лет, многие из этих версий бытуют в обиходе местных жителей, и связано это с недоверием к официальным источникам информации. Это недоверие один из информантов выразил следующим образом: «Правду нам все равно никогда не скажут»⁴. Люди же в зеленых халатах и масках могли войти в нарративы еще после атомной катастрофы 1956 года на «Маяке», после которой проводились работы по очищению территории и переселению попавших под атомный след деревень.

Слово *дурак*, зафиксированное в данном нарративе, единственное грубое в тех историях, которые информанты рассказывают как страшные. Напротив, грубая и ненормативная лексика встречается в историях, над которыми сами дети смеются, несмотря на страшный с виду сюжет.

Потерялся мальчик в кукольном магазине, и вдруг ему на спину прыгает кукла Чаки и говорит на ухо: «Я тебе отрежу х..р». Мальчик испугался, потерял сознание. А тут пришла его мама, но кукла Чаки вошла в мальчика, и он очнулся, и они пошли домой⁵.

Правила поведения при встрече со страшным персонажем нам встретились только в одном сюжете, где герой-антагонист — живой *злодей* и не обладает никакими сверхспособностями:

Один мужик разрезал жене губы по бокам; она надела маску, подходила к людям и спрашивала: «Я красивая?» Если отвечали «да», она и у них разрезала губы, если «нет» — она их убивала; и самое главное — если ты ее встретишь, надо спросить: «А я красивая?» — и пока она будет думать над ответом, у тебя будет время для того, чтобы убежать⁶.

Среди записанных нами детских страшных историй не встретились сюжеты с *вампирами, ведьмами и колдунами*. Одно из объяснений этому, на наш взгляд, может быть следующим. Вампир в фольклорном сознании всегда был исключительно отрицательным персонажем, ведьма и колдун могли быть амбивалентными, могли быть вредителями и помощниками, дарителями. Однако сегодня массовая культура, литература и кинематограф 2000-х заполнены произведениями, меняющими коннотацию данных персонажей. Сага «Сумерки», семь книг Джоан Роулинг о Гарри Поттере, фэнтези Ника Перумова и «дозоры» Сергея Лукьяненко привели к тому,

³ Марина, 9 лет, записано М. Уфимцевой 09.07.2019.

⁴ А. П., водитель, 44 г., записано Т. В. Савельевой 09.03.2013.

⁵ Зоя, 8 лет, записано Д. Дружловой 10.08.2019.

⁶ Кира, 8 лет, записано М. Горевой 12.01.2020.

что ассоциативно-оценочный образ самих слов меняется, как меняется и отношение к таким персонажам. Они перестают быть абсолютным злом, приобретая человеческие качества: доброту, сострадание, умение любить, и вызывают не страх, а скорее зависть — вампиры очень красивы, умны, обладают многими сверхъестественными способностями и бессмертны. Такой герой не пугает, а восхищает. То же с колдунами и ведьмами. Из разговора с мальчиком 11 лет:

Это был самый грустный мой день рождения. [Почему?] Потому что мне не пришло письмо из Хогвартса, значит, я не волшебник и никогда не научусь колдовать⁷.

А Слендерман, на самом деле он не плохой, а одинокий, поэтому похищает детей, чтоб потом с ними играть⁸.

Боятся ли дети детских страшных историй?

О следующей истории нам рассказала мама девочки, столкнувшаяся со страхом дочки-первоклассницы, которая перестала спать одна, она все время повторяла: «Чарли придет и меня убьет». После расспросов выяснилось, что в школе дети *вызывали духов*. В последние пару десятков лет вызываниям посвящено не одно исследование отечественных ученых, например, «Пиковая дама в детском фольклоре» А. Л. Топоркова и «Детские “вызывания” в Пудожском районе» А. А. Соловьевой [Топорков 1998, Соловьева 2005].



Илл. 1–2. Вызывание Чарли

По словам девочки, было совсем не страшно, пока вызывали Пиковую даму. А потом кто-то из мальчиков предложил вызвать Чарли. На вопрос «кто это?» девочка пояснила, что это дух злого подростка, появляется нигде, «из воздуха», увидеть его невозможно, только «почувствовать холодок» от присутствия и поговорить с ним. Откуда пришла игра, она не знает, мальчику, предложившему ее, показали третьеклассники. На листке бумаги чертится квадрат: в левом верхнем углу и правом нижнем пишется слово «да», в левом нижнем и правом верхнем — слово «нет» (Илл. 1–2). В центр кладутся два карандаша крест-накрест, и устанавливается равновесие верхнего карандаша. Потом произносятся ритуальные слова.

⁷ Сапа, 11 лет, записано Т. В. Савельевой 22.02.2012.

⁸ Зося, 8 лет, записано Д. Дружиловской 10.08.2019.

Надо говорить: «Чарли, приди к нам» — 3 раза. Потом: «Чарли, ты здесь?» Холодок по затылку и неприятные мурашки означают, что Чарли пришел и ему можно задавать любые вопросы. Но последним обязательно должен быть вопрос: «Чарли, ты убьешь нас?» Мы когда вызвали, то у нас вышло, что Чарли придет и нас убьет⁹.

Кейтлин Дьюи, журналистка Washington Post, в статье «Полная и правдивая история Чарли-Чарли, “демонической” подростковой игры, обошедшей интернет» [Dewey 2015, May 26] исследовала феномен популярности этой игры и предположила, что она ведет свое происхождение от испанской Juego de la Lapicera (Набор ручек). Но, повторюсь, маленький информант знает ее как школьное вызывание духов, не зная о шести миллионах результатов в поисковике Яндекс по запросу «вызываем Чарли» и четырех тысячах видео в Яндекс.Видео.

При вызывании Чарли участники стараются соблюдать запреты, ранее уже зафиксированные фольклористами при описании вызываний других духов (Пиковой дамы, Гоголя и т. п.): нельзя разговаривать никому, кроме проводящего ритуал, нельзя смеяться, оглядываться, отпускать руки (в варианте вызывания, где дети держатся за руки, образуя круг вокруг листка с карандашами), нельзя присутствовать детям младше семи лет, нельзя присутствовать тем, кто не верит в ритуал. Несмотря на то, что 92% информантов, рассказывающих о вызываниях, отметили, что им не было страшно (или не стали признаваться в своем страхе — мы не проводили психологического эксперимента, только фиксировали со слов детей их восприятие), мы видим, что в описанном случае реакция девочки говорит об отрицательном воздействии на детскую психику.

Кроме антропоморфных персонажей в записанных нами детских страшных историях фигурируют и *предметы-убийцы*: телефон, цветные карандаши (или один карандаш из коробки цветных), ваза для цветов, компьютер, навигатор.

[А ты знаешь какие-нибудь страшные истории про кладбище?] Конечно, знаю. Мертвецы на кладбище, они ведь ждут, когда живой человек сделает что-нибудь не так, чтобы затащить к себе. Один пацан... [Ты его знаешь?] Я его видел, но он большой, такие с нами не играют, им не интересно. Ну, в общем, ему родители купили машину, а он, в общем, решил навигатор купить. Все знают, что в интернете нельзя покупать, а он, в общем, в интернете заказал навигатор, купил, а потом поехал с ним. Едет он, в общем, спокойно, слушается навигатора: «поверните налево», «поверните направо». Потом, смотрит, уже за Машгородок выехал, а ему не туда надо было. Ну и, в общем, приезжает он на кладбище, ворота перед ним сами открываются, а он не может остановить никак машину. Он тогда, в общем, вылез на ходу из нее и убежал, а машина уехала, он не пошел ее искать. [А кто тебе эту историю рассказал?] Брат старший, мы с ним никогда не покупаем ничего в интернете¹⁰.

Зачастую чтобы избавиться от этих предметов, их недостаточно выбросить, а необходимо уничтожить.

Таким образом, анализируя собранный материал, можно сделать некоторые выводы. Во-первых, традиция рассказывания страшных историй продолжает бытовать в форме устного рассказывания, не подкрепленного визуализацией, аудиосопровождением, роликами в интернете или иными средствами распространения информации. Реализуется данная практика преимущественно в детских оздоровительных лагерях, т. е. в местах, где детский коллектив имеет возможность (или испытывает необходимость)

⁹ Кира, 8 лет, записано М. Горевой 12.01.2020.

¹⁰ Артур, 9 лет, записано А. Евсеевой в ДОЛ «Космос» 10.07.2018.

находиться без взрослых. Во-вторых, состав персонажей детских страшных историй меняется под воздействием массовой культуры и процессов глобализации. Некоторые персонажи, например, вампиры, колдуны, перестают восприниматься детьми как отрицательные, следовательно, исчезают из страшных нарративов, несмотря на свою популярность и востребованность в других жанрах. В-третьих, в детских страшных историях, как и в мифологической прозе, мы можем отметить наличие регионального компонента.

Литература

- Белозубова, Н. И., Титова, К. А. (2015). Жанр «страшной истории» в русской и китайской национальной картине мира. *Вестник Бурятского государственного университета*, 10(1), 123–128.
- Гречина, О. Н., Осорина, М. В. (1981). Современная фольклорная проза детей. *Русский фольклор*, 20: *Фольклор и историческая действительность*, 96–106.
- Левкиевская, Е. Е. (2006). Мифологическая система страшилок в сравнении с традиционной мифологией. В Е. В. Кулешов, М. Л. Лурье (Ред.). *Детский фольклор и культура детства: материалы науч. конф. «XIII Виноградовские чтения»*, 24–34. СПб.: СПбГУКИ.
- Лойтер, С. М. (1998). Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй («страшилок»). В А. Ф. Белоусов (Ред.). *Русский школьный фольклор: от «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов*, 56–66. М.: Ладомир.
- Матвеева, Э. Г. (2017). Когда душа в пятках, а глаза на лбу: маркеры страха и режимы вовлечения в детских страшных историях. *Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»*, 2017(12), 120–129.
- Мутина, А. С. (2002). Народная сказочная проза и страшные истории с элементами быличек в среде детей. *Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика*. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/mutina1.htm>
- Мирвода, Т. А. (2018). Детский страшный повествовательный фольклор: к вопросу о жанровом многообразии традиции. *Вестник Томского государственного университета*, 2018(436), 38–48.
- Рублев, К. А., Трыкова, О. Ю. (1992). Художественная литература и «страшный» детский фольклор (аспекты взаимодействия). В *Проблемы детской литературы*, 34–48. Петрозаводск.
- Соловьева, А. А. (2005). Детские «вызывания» в Пудожском районе. *Живая старина*, 2005(2), 51–53.
- Топорков, А. Л. (1998). Пиковая дама в детском фольклоре. В А. Ф. Белоусов (Ред.). *Русский школьный фольклор: от «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов*, 15–37. М.: Ладомир.
- Усачев, А., Успенский, Э. (1998). *Жуткий детский фольклор*. М.: Росмэн.
- Шевцов, В. А. (2006). Страшный детский повествовательный фольклор: жанры и тексты. В Е. В. Кулешов, М. Л. Лурье (Ред.). *Детский фольклор и культура детства: материалы науч. конф. «XIII Виноградовские чтения»*, 43–64. СПб.: СПбГУКИ.
- Dewey, C. (2015, May 26). The complete, true story of Charlie Charlie, the “demonic” teen game overtaking the Internet. *Washington Post*. Retrieved from <https://www.washingtonpost.com/news/the-intersect/wp/2015/05/26/the-complete-true-story-of-charlie-charlie-the-demonic-teen-game-overtaking-the-internet>

References

- Belozubova, N., Titova, K. (2015). The genre of “scary stories” in Russian and Chinese national worldviews. *Bulletin of Buryat State University*, 10(1), 123–128. (In Russian).
- Grechina, O., Osorina, M. (1981). Contemporary children’s folklore prose. *Russian Folklore*, 20: *Folklore and Historical Reality*, 96–102. (In Russian).
- Dewey, C. (2015, May 26). The complete, true story of Charlie Charlie, the “demonic” teen game overtaking the Internet. *Washington Post*. Retrieved from <https://www.washingtonpost.com/news/the-intersect/wp/2015/05/26/the-complete-true-story-of-charlie-charlie-the-demonic-teen-game-overtaking-the-internet>

- Levkievskaya, E. (2006). Mythological system of scary stories in comparison with traditional mythology. In E. Kuleshov, M. Lurie (Eds.). *Children's folklore and culture of childhood: Materials of the 13th Vinogradov readings scientific conference*, 24–34. Saint Petersburg: SPb-GUKI. (In Russian).
- Loiter, S. (1998). Index of types and plots-motifs of children's horror stories ("scary stories"). In A. Belousov (Ed.). *Russian school folklore: From "summonings" of the Queen of Spades to family stories*, 56–66. Moscow: Lodomir. (In Russian).
- Matveeva, E. (2017). When you go yellow-bellied and your eyes glaze over: Markers of fear and engagement modes in children's scary stories. *RSUH/RGGU Bulletin: Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies*, 2017(12), 120–129. (In Russian).
- Mutina, A. (2002). Folk non-fairytale prose and scary stories with elements of folkloric accounts among children. *Folklore and post-folklore: Structure, typology, semiotics*. Retrieved from <http://www.ruthenia.ru/folklore/mutina1.htm>. (In Russian).
- Mirvoda, T. (2018). Children's scary narrative folklore: On the genre diversity of the tradition. *Tomsk State University Journal*, 2018(436), 38–48. (In Russian).
- Rublev, K., Trykova, O. (1992). Fiction and "scary" children's folklore (aspects of interaction). In *Problems of children's literature*, 34–48. Petrozavodsk. (In Russian).
- Solovieva, A. (2005). Children's "summonings" in Pudozhsky District. *Antiquity Alive*, 2005(2), 51–53. (In Russian).
- Toporkov, A. (1998). The Queen of Spades in children's folklore. In A. Belousov (Ed.). *Russian school folklore: From "summonings" of the Queen of Spades to family stories*, 15–37. Moscow: Lodomir. (In Russian).
- Usachev, A., Uspensky, E. (1998). *Spooky children's folklore*. Moscow: ROSMEN. (In Russian).
- Shevtsov, V. (2006). Scary narrative children's folklore: Genres and texts. Children's folklore and the culture of childhood. In E. Kuleshov, M. Lurie (Eds.). *Children's folklore and culture of childhood: Materials of the 13th Vinogradov readings scientific conference*, 43–64. Saint Petersburg: Saint-Petersburg State University of Culture and Arts. (In Russian).

ДЕТАЛИ ГОРОДА ▼

ИНТЕРВЬЮ

Девушка с повязкой на глазах

ОКРУЖЕНИЕ И ВОООБРАЖЕНИЕ: КАРЛ БЕЛЛ О НЕОБХОДИМОСТИ МАГИИ В ГОРОДАХ

**БЕСЕДОВАЛ ИЭН БРОДИ.
ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ ЯНЫ ЕЛИЗАРОВОЙ**

КАРЛ БЕЛЛ (KARL BELL) — ВЕДУЩИЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ В ПРОЕКТЕ «СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЕ ГОРОДА» (SUPERNATURAL CITIES) В УНИВЕРСИТЕТЕ ПОРТСМУТА (ВЕЛИКОБРИТАНИЯ), ГДЕ ОН ЧИТАЕТ КУРС ОБ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ И ОБЩЕСТВА. БЕСЕДОВАЛ ИЭН БРОДИ, ДОЦЕНТ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ, УНИВЕРСИТЕТ КЕЙП-БРЕТОНА. РАСШИФРОВКА ИНТЕРВЬЮ ПОДВЕРГЛАСЬ НЕБОЛЬШОЙ РЕДАКТУРЕ: БЫЛИ УДАЛЕНЫ ПАУЗЫ И ФАЛЬСТАРТЫ ПРЕДЛОЖЕНИЙ.

Для цитирования:

Белл, К. (Автор), Броди, И. (Инт.), Елизарова, Я. (Пер.). (2020). Окружение и воображение: о необходимости магии в городах. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 332–344. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-332-344.

ENVIRONMENT AND IMAGINATION: CARL BELL ON THE NECESSITY OF URBAN MAGIC

Interviewed by Ian Brodie. Translation and comments by Yana Elizarova

TO CITE:

BELL, K. (AUTHOR), BRODIE, I. (INT.), ELIZAROVA, Y. (TRANSL.). (2019). ENVIRONMENT AND IMAGINATION: CARL BELL ON THE NECESSITY OF URBAN MAGIC. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 332–344. (IN RUSSIAN). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-332-344.



Начнем, пожалуй, с начала. Расскажите о вашем академическом пути.

Что ж, я историк культуры. Я защитил диссертацию — 12 или 13 лет назад — о магическом мышлении в городской среде. На самом деле, все началось с Норвича, в котором я родился, и Манчестера. Я хотел сравнить деиндустриализующийся и индустриализирующийся город в восемнадцатом веке — и далее в девятнадцатом. Моим научным руководителем был

Энди Вуд¹, специалист по раннему Новому времени, и мне кажется, я в некоторой степени усвоил его взгляды на мифологическое сознание раннего Нового времени, и затем пытался проследить, как и насколько глубоко этот тип мышления проник в городскую среду XIX столетия, менялась ли и преобразовалась ли за это время потребность в сверхъестественном. Как-то так я и начал.

¹ Энди Вуд (Andy Wood), профессор Даремского университета.

И к каким же выводам вы пришли в результате этого исследования?

По сути, они адаптировались: в частности, вот потребность в магии получила второе дыхание. В практическом плане: в контексте изобличения преступлений и краж, при выявлении вора или колдуна «гаданием на Библии» или иными подобными методами, да даже в области медицины. Многие из этих практик сводятся к потребности в своего рода психологическом костыле, чтобы приспособиться к модернизации, урбанизации и так далее, и в очень многом из этого происходит их психологическая функция. Это же не просто эскапизм, не просто традиция ради традиции, это попытки обрести чувство агентности в среде, которую люди, по их собственному ощущению, почти не контролируют.

То есть по сути происходит переориентация этих прежде неизвестных артефактов и неизвестной среды, поскольку артефакты и среда, унаследованные от сельского прошлого, больше не работают?

Верно. И практики делятся на действенные и не действенные более чем практичным образом, и те, что уже не актуальны, отмирают. В частности, в городской среде XIX века сама идея закрытых сообществ, где обвинения в колдовстве и правда могли процветать (в сельских условиях), уже не так хорошо работает. Это не значит, что городского колдовства не существует, просто оно работает немного по-другому: либо оно проявляется очень локально и сосредоточено на семье, а не на сообществе, либо оно сильно рассеивается, и получают скорее общие обвинения, за которыми по большей части не стоит память общины.

Это очень интересно, я раньше никогда не задумывался о том, что происходит с колдовством. Получается, когда оно существует в изоляции в рамках классического «народного общества» по Редфилду [Redfield 1947], колдовство представляется логичным, но урбанизация сводит магию на нет?

Скорее, магия адаптируется. Магия все еще может быть использована как оружие или оправдание, особенно когда люди чувствуют, что против них колдуют члены их семьи, в качестве своего рода попытки дать сдачу или свести счеты. Иногда такие истории доходят до суда как дела о телесных повреждениях, и подсудимый или обвиняемый порой выпаливает, что чувствовал себя под воздействием заклинания и кто-то управлял его действиями, и поэтому ему пришлось пустить оппоненту кровь, чтобы этот морок спал. Это больше похоже на то, что могло бы твориться в семнадцатом веке — но по факту происходит в девятнадцатом!

А чем Норвич отличался от Манчестера?

В Норвиче, поскольку это более старый город, сохранилось больше следов традиционной магической культуры. Идея о том, что магия не сводится только к крестьянской культуре, и она уже существовала там какое-то время. Кроме того, существуют некоторые типы колдовства, истоки которых как раз тесно связаны с городской культурой, например, любовная магия. В Манчестере такие явления встречаются реже. Конечно, играет роль и некоторое самоопределение города: Манчестер видит себя очень практичным, современным, как говорится, впереди планеты всей. Поэтому защитники его имиджа стремятся опровергнуть идею о том, что колдовству в столь

современном городе может найтись хоть какое-то место. Тем не менее, если посмотреть на такие вещи, как истории о привидениях, которые генерируются в обоих городах, то и в Норвиче, и в Манчестере мы увидим равно широкую и богатую прослойку магического сознания.

Что такое «любовная магия»?

В первую очередь зелья и все такое. Считается, что она берет свое начало в Европе, и явно в эпоху Ренессанса. Это зелья или отвары, которые полагалось скормить человеку, чье внимание, так сказать, вы хотели привлечь.

По сути, тогда более поздним эквивалентом тут получается классический американский торговец-шарлатан (snake-oil salesman), с ложными научными свойствами в противовес ложным магическим?

Да, верно. И вот в XIX веке появляются люди, которые используют развитие дешевой рекламы или тогдашние газеты и периодику, где начинают это рекламировать. И начинают они зачастую с того, предлагают вполне практические услуги и даже медицинскую помощь, например, лечение артрита или зубной боли, но если дочитать до мелкого шрифта, то в объявлении нередко предлагают что-то типа любовных зелий, заклинаний от порчи и так далее: такие люди стали «мастерами на все руки».

Вот для урбанизма характерно наличие прессы и медиа.

Да, и это интересно, потому что в то время господствует мнение, что современное, городское сводит на нет веру в сверхъестественное: она воспринимается как традиционное, сельское, отсталое, и считается, что она просто как по волшебству — простите за каламбур — исчезает. И тем не менее, реально мы видим, как эта вера адаптируется: есть вот эти самодельные магические книги, такие гадательные книги, где собраны различные методы предсказания будущего. Насколько помню, об этом писал Оуэн Дэвис в своей работе «Газеты и вера в колдовство и магию в Новое время» [Davies 1998]: тот факт, что люди умеют читать, вовсе не обязательно означает, что все они будут читать в высшей степени рациональные и просветительские тексты. Но вот этим люди действительно всерьез увлекаются, и получается своего рода продолжение магической традиции, но из устной традиции она переходит в книжную, печатную форму.

Вернемся к проекту «Сверхъестественные города». Когда он появился?

Он вырос из моих собственных научных интересов, что логично. На самом деле, начиналось все как индивидуальный проект. На факультете в Университете Портсмута выделялись гранты на индивидуальные и групповые проекты, и в течение года «Города» просуществовали как индивидуальный. Я присматривался к коллегам в университете, с кем хотел бы поработать и посмотреть, не захотят ли они присоединиться к проекту, и так, в общем, все и сложилось. В течение года, пока в проекте был только я один, я ближе всего подошел к тому, чтобы провести какое-то подобие этнографического исследования: я организовывал в Портсмуте мероприятия, на которые приглашал людей в расчете на то, что они потом загрузят собственные актуальные истории о привидениях. Не скажу, что эксперимент прошел

удачно — люди в течение вечера были готовы поделиться разным личным опытом, но структура их нарративов оставляла желать лучшего. Похоже, что люди утратили искусство хорошо рассказывать о привидениях, так что как максимум вы получаете условный рассказ о «скрипучей двери», и на том все: нагнетания атмосферы нет, кульминации нет, это просто что-то типа: «Я был в доме, там был шум, и я не могу его объяснить». Это реально разочаровывает. Не знаю, сталкиваетесь ли вы с таким в своих собственных исследованиях.

Но в то же время, это же очень сильно зависит от того, что именно вы ищете. Если вы ожидаете услышать увлекательный, логичный рассказ, с хорошей завязкой, серединой и концовкой, то да, эти истории вам покажутся ужасными, потому что люди же вовсе не обязательно тренировались их рассказывать. Но если вам нужны рассказы очевидцев о сверхъестественном или о первом опыте столкновения людей с чем-то, что иначе они объяснить не могут, то именно эти сбивчивые рассказы чаще всего и станут самым интересным ответом на ваш запрос. Знакома ли вам работа Билла Эллиса и его идея о «полужизни» легенды [Ellis 1989]?

Да.

По Эллису, идея как имя для опыта витает в воздухе, а затем вы присоединяете ее к своему собственному опыту столкновения со сверхъестественным, и первый уровень здесь — это перевод, когда вы просто пытаетесь что-то сформулировать, и получается отвлеченно и просто ужасно, и как нарратив это жалкое и беспомощное зрелище. А затем, когда вы осознаете, что не просто что-то сообщаете, что это нарратив, так что из свидетельства это превращается в рассказ, и так вы выстраиваете внутреннюю логику — и все-таки получаете отточенный, законченный нарратив. И только потом, много позже того, как этот сверхъестественный опыт либо был отвергнут, либо принят в вашей картине мира, в вашем репертуаре появляется этот готовый номер. Таким образом, ваш «провальный» эксперимент, как вы выражаетесь, на самом деле был удивительно успешным, но, опять же, разочаровывающим с точки зрения того, чтобы тут же развернуться и предъявить его кому-то, кто не обязательно хорошо разбирается в процессах рождения страшилок по методологии Эллиса.

Наверное, я был слишком к ним критичен или прервал эксперимент раньше, чем следовало — может, в этом дело. С точки зрения устойчивого общественного интереса к сверхъестественному и веры в сверхъестественное, все эти вещи остаются очень живыми, как бы «плохо» ни рассказывались истории. Есть ощущение, что это нечто за пределами нашего понимания, что люди не могут так вот запросто объяснить, и поэтому они продолжают тянуться к сверхъестественному как к границам возможного, границам познания.

Но все равно же они при этом колеблются: «Надо же объяснить, почему эта дверь не просто так скрипела. Другого объяснения у меня нет: должно быть, это был призрак».

Так вот, «Сверхъестественные города» начались как индивидуальный проект, а потом в том (2016) году я организовал первую одноименную конференцию в Портсмуте, и там, по сути, и состоялось мое междисциплинарное

(мультидисциплинарное уж точно — это не одно и то же) взаимодействие с другими. На первой конференции присутствовали и выступали с докладами культурные географы, городской антрополог, специалисты по готической литературе и фольклору. Это действительно подтолкнуло к мысли о том, что этими явлениями интересуется много разных ученых и исследователей, и все же они как бы склонны не вступать в диалог друг с другом. Вы знаете, мы как будто говорим в пустоту или как будто сидим по бункерам — бункерам наших дисциплин, где, в моем случае, просто читаем материалы историков и понимаем, что на самом деле в междисциплинарное поле мы не переходим. Эта первая конференция, хотя и была довольно небольшой, стала настоящим открытием с точки зрения пересечений и взаимосвязей.

Могу себе представить. Я был на конференции по ужасам в фольклоре, которая проходила в Фалмуте²: там было два или три фольклориста, а все остальные были в основном специалистами по литературе и кино. Мы говорили об одном и том же, просто мы не обязательно опирались на один и тот же круг источников. Так получается, «Сверхъестественные города» сработали так же — вы обнаружили сообщество, заинтересованное в совместной работе?

Да, вроде того, а затем, чтобы все это зацементировать, у нас был издатель, который захотел посетить конференцию, потому что ранее они опубликовали мою книгу о «Джеке-прыгуне» [Bell 2012] и были очень заинтересованы в том, чтобы сделать публикацию и по результатам этой конференции. Но им хотелось не просто выпустить небольшой сборник тезисов, им нужна была более содержательная книга. Это заняло некоторое время, и мне пришлось искать людей, которые поучаствовали бы в сборнике, по всему миру, но потом это выросло в недавно опубликованный сборник «Сверхъестественные города», он вышел в прошлом году [Bell 2019]. Он отражает мультидисциплинарность подхода, а также значительно расширяет хронологию по сравнению с моими одиночными исследованиями: теперь проект охватывает период примерно от конца XVIII века до пекинского фольклора XXI века.

Помимо очевидного благозвучия, почему вы выбрали в качестве названия «Сверхъестественные города», а не, скажем, «Города с привидениями»?

В нем был этот аллитеративный элемент: я имею в виду, оно цепляет. Но с другой стороны, меня беспокоит, что такое название иногда скрывает тот факт, что мы смотрим не только на сверхъестественное: нас интересует связь между воображением и окружающей средой. А такой подход обязывает нас углубиться в психогеографию, аффективную географию и тщательно изучать окружающую среду, всевозможные городские странности. В прошлом году у нас была конференция по этому вопросу³. Так что это все — сверхъестественное, хонтология⁴, мы пытаемся охватить все эти сферы. И должен признать, что лично я все еще пытаюсь разобраться

² Конференция *Folk Horror in the 21st Century*. Университет Фалмута, 5–6 сентября 2019. Режим доступа: <https://wordpress.lehigh.edu/folkhorror2019/>

³ Конференция *The Urban Weird 2018*. Университет Хартфордшира, 6–7 апреля 2018. Режим доступа: <http://www.opengravesopenminds.com/urban-weird-2018/>

⁴ См. [Derrida 1993]. Более позднее рассмотрение концепции см. в тематическом выпуске *Hauntology in psychological anthropology* [Ethos 2019].

с нюансами этих дисциплин. Если вы собираетесь развивать мультидисциплинарный подход, вы не можете просто точно сфокусироваться на сверхъестественном. Если вы собираетесь сделать этот первый шаг, вы обязываете себя сделать и следующий, как бы говоря: «Давайте посмотрим на все различные теории, которые вращаются вокруг проблемы понимания людьми этой связи между сверхъестественным, или фантастическим, или готическим — как это ни называй — и окружающей средой. А еще того, как сама городская среда, по видимости, подпитывает эти идеи».

Я вот как раз думал, что сверхъестественное — довольно широкая категория, которая не обязательно себя ограничивает. Например, всякий раз, когда я думаю о «городах с привидениями», я думаю, по большому счету, о стимпанке. Так что «сверхъестественное», на мой взгляд, как раз расширяет эти границы.

На основании моей собственной работы у меня сложилось ощущение, что понятие сверхъестественного — достаточно широкий зонтичный термин, чтобы под ним уместились и колдовство, и призраки: эти явления не обязательно одной и той же природы, но они вполне могут сосуществовать в рамках одного зонтичного термина. Таким образом, это не просто магические города: я не просто изучаю магические верования и практики, но захватываю более широкий диапазон, рассматривая динамику власти в них, стоящие за ними влияния и то, как они проявляют себя в окружающей среде.

И получается не слишком обтекаемый каламбур с тем, что города всегда ставятся в противопоставление с «естественным». Так кто же перебрался в Портсмут, чтобы присоединиться к вашему центру? Не могли бы вы рассказать мне о некоторых других участниках?

Сначала мы привлекли двух архитекторов из Школы архитектуры в Портсмуте. Одна из них впоследствии ушла, ее зовут Карен Филдер, и она очень интересовалась идеей призрачных зданий и руин, призрачным присутствием построек, которых больше нет. Это особенно увлекательное измерение, о котором я на самом деле не думал: я иногда улавливаю его отголоски в историях о привидениях, местных городских историях о привидениях, в которых живет память о здании. В них здание часто уже сгорело или давно снесено, но все еще живет история о привидениях, связанная с этим местом, и поэтому она меняет пространство. Работа Карен была направлена как раз на изучение этого феномена: идея призрачных зданий, и того, как они остаются в памяти, была особенно запоминающейся на мой взгляд. С тех пор как Карен ушла, к нам присоединилась Белинда Митчелл, тоже из Школы архитектуры, и она изучает чувственные практики и архитектурное пространство. Она очень пристально рассматривает аффективную среду, ее внутренние и внешние проявления, связь между ментальными реакциями на занимаемые нами пространства и триггерами, вызывающими эти реакции. Она склонна использовать довольно художественные, творческие практики, чтобы исследовать эти идеи, но речь идет о том, как определенное пространство может вызвать память, может вызвать эмоции. Обе они (Филдер и Митчелл) занимаются очень новаторской работой в области архитектурных исследований. Это далеко не просто планировка городской застройки или что-то в этом духе, это такая чувствительность к архитектурной среде, которая обогатила проект «Сверхъестественных

городов». Кроме того, у нас довольно много людей из Школы творческого письма, возглавляемой Элисон Хабенс, одним из наших ключевых участников, и Томом Сайксом. «Сверхъестественные города» хоть и академический проект, но он всегда стремился выйти за пределы «башни из слоновой кости», поэтому нам удалось развить тесные связи с местным творческим сообществом. Люди интересуются сверхъестественным, им это нравится, будь то истории о привидениях, городские легенды или что-то еще, и поэтому работа с писателями была действительно важным способом, с помощью которого мы смогли преодолеть границы академической среды. Материал, что они создавали, был действительно хорош: он был основан на рассказах о призраках и прочем, но применял их к конкретным местам. Кстати, одна из идей, которую реализовали довольно рано — и это отчасти восходит к моему разочарованию в попытке собрать местные истории о привидениях — это когда я пошел в местный Портсмутский центр притяжения писателей, в писательский класс, и предложил им челлендж. Я рассказал им о своих исследованиях, о некоторых портсмутских историях о привидениях, а сам челлендж состоял в том, чтобы всем этим вдохновиться — и написать сущностно новые страшные рассказы о Портсмуте. Идея заключалась в том, что все эти рассказы должны быть связаны с городом, но действие могло происходить как в исторические времена, так и в современности. Я предполагаю, что, учитывая ваш профиль, вы, Йен, вероятно, рассматриваете это как своего рода фэйклор или типа того, но я просто пытался развить интерес к тому, как окружающая среда может стать основой для рассказов о сверхъестественном. Это привело к созданию антологии, под моей соредактурой, под названием «Темный город: Рассказы о призраках и ужасах Портсмута» [Bell, Pryde-Jarman 2016]. Это не академический трактат, но он черпает свое вдохновение из академических исследований. А уже выход сборника позволил нам установить прочные связи со многими местными творческими людьми: художниками, писателями и музыкантами, которые часто реагируют в своем творчестве на то, что мы делаем, и все это под конец вылилось в так называемый Портсмутский Даркфест, который я возглавляю. Даркфест теперь стал ежегодным культурным праздником в городе. Он начинается примерно в период Хэллоуина и длится в течение трех недель, и он действует как своего рода подмостки для местного творческого сообщества и для творчества на темы зловещего и сверхъестественного в самых разных формах: будь то выставка, перформанс, литература — да все что угодно. Это было неожиданное и действительно совершенно непреднамеренное измерение проекта — то, как местное сообщество, в особенности — представители творческих профессий, отреагировали на работу, которую мы делали в университете.

Не знаю точно, как у русскоязычной аудитории этого интервью, но, по крайней мере, в Обществе изучения современной легенды (ISCLR) большинство уже давно вышло за рамки этого фэйклорного аспекта: когда художники опираются на эти вещи и пересоздают их, они, конечно, действуют как специалисты и руководствуются иными ожиданиями по сравнению с некими теоретическими чисто фольклорными проводниками, но по сути это же одно и то же.

Наверное, именно так и получается с чем-то вроде Слендермена: люди постоянно его додумывают, надстраивают, автора или держателя копирайта у него нет, и все же это, по-видимому, именно то, что ученые, со своей стороны, могут подхватить как проявление современного сторителлинга.

То, что сторителлинг преобразовывает пути распространения этих историй, само по себе интересно для фольклористов.

Именно. То, что какое-то явление не допотопного происхождения, не обязательно означает, что сам процесс по своей природе фальсифицированный или ущербный, и точно так же этого не следует из входа явления в массовую культуру, из ожиданий рынка и так далее. Кстати, мне кажется, я видел анонс конференции «Сверхъестественных городов» в этом году, может быть, я ошибаюсь, но вроде бы она была отменена из-за пандемии коронавируса?

В этом году конференции действительно не будет: чтобы развивать междисциплинарное сотрудничество, мы провели тогда ту первую конференцию в Портсмуте, но вот что до конференции 2017 года... Мы каждый раз стараемся придумать новую тему, а еще мы пытались найти соорганизаторов, чтобы проект не был исключительно портсмутским. Итак, в 2017 году мы провели конференцию на тему «Готические города» в Лимерике⁵, и это было действительно интересно, потому что тогда это было своего рода расширение границ буквально до исследований готической литературы. В 2018 году мы работали с Университетом Хартфордшира. Я не знаю, знакомы ли вы с Самантой Джордж: она занимается проектом под названием «Открытые могилы, открытые умы»⁶, это исследовательский проект о вампирах. Она изначально литературовед, но все больше и больше погружается в изучение демонов, фэйри и фольклора. С ними мы сделали проект о городских странностях. А в последний раз были «Волшебные города»⁷, но это как-то расплылось в изучение того, например, как изображаются города в супергеройских комиксах Marvel, так что охват тем у нас довольно внушительный! Но опять же, это все затем, чтобы исследовать вовлечение поп-культуры и того, как изображается город в разных ее формах. Ну а что я собирался сделать этим летом — Рут Хехольт (которая в прошлом году организовывала конференцию о фолк-хорроре в Фалмуте) хотела в этом году сделать конференцию о «темных экономиках»⁸, этим я и занимался. Я состоял в оргкомитете, но все отложилось до следующего лета. В следующем году мы точно это сделаем, «Темные экономики» обязательно будут. Я думаю, что фолк-хоррор здесь своего рода один из составляющих элементов: видимо, столько было впечатлений с той конференции, на которой вы были, что это вылилось в анонс новой, про «Темные экономики», и я собираюсь на секции делать доклад о колдовстве в XIX веке.

Не уверен, что мой следующий вопрос относится именно к работе над Норвичем и Манчестером, но, возможно, у вас есть какие-то мысли по этому поводу: вы говорили о стремительной индустриализации Манчестера. И мне интересно — тут наш разговор, кажется, обретает более абстрактный оборот — как постиндустриализм повлиял на сверхъестественную среду города и магическое мышление. Я живу в Кейп-Бретоне, в канадском Сиднее, он когда-то был одним из промышленных центров

⁵ Конференция Supernatural Cities II: Gothic Cities. Школа искусства и дизайна в Лимерике, 6–7 апреля 2017. Режим доступа: <https://supernaturalcitiesgothiccities.weebly.com>

⁶ <http://www.opengravesopenminds.com>

⁷ <http://supernaturalcities.co.uk/magical-cities-2019/>

⁸ Конференция Dark economies: *Anxious futures, fearful pasts*. Университет Фалмута. Изначально конференция была запланирована на 8–10 июля 2020 года, предварительно перенесена на 7–9 июля 2021 года. Режим доступа: <http://darkeconomies.co.uk>

Атлантической Канады. Двадцать лет назад все угольные шахты закрыли, сталелитейный завод тоже закрылся и был снесен. Нам в наследство остались так называемые сиднейские гидронные пруды (это сточная канава сталелитейного завода и самый загрязненный участок Канады, который находится в десяти минутах ходьбы от того места, где я сейчас с вами разговариваю), и никакой почвы для экономического развития, не считая разве что колл-центры и сферу услуг. И, как ни странно, Университет выступает одним из главных работодателей. Так что постиндустриализм — это одна из тех тем, которые везде актуальны, но здесь представляют особый интерес, поэтому мне любопытно было бы услышать ваши мысли.

У нас в Портсмуте сейчас примерно так же. Очевидно, что у нас всегда была сильная связь с Королевским флотом, и они никуда не делись, но помимо этого верфь, что раньше обслуживала флот, исчезла, и сейчас это просто туристическая достопримечательность, тоже сфера услуг, как вы выразились, а университет в городе теперь довольно важный работодатель, так что я думаю, положение у нас примерно одинаковое. Про это писали как раз в прошлогоднем сборнике: я про одну из участниц, Мораг Роуз, которая написала последнюю главу — о постиндустриальном Манчестере⁹. Моя работа об адаптации магии в Портсмуте и Манчестере касается этих явлений начиная с 1850-х годов. Мораг же рассматривает вопрос в период с конца XX века и до настоящего времени, и с точки зрения того, каким образом до сих пор проявляется потребность к созданию городских легенд. Мораг очень интересуется психогеографией, они вроде бы называют свой проект «сопротивлением праздношатающихся»¹⁰. Они, по сути, ходят в такие психогеографические дрейфы по Манчестеру и концентрируются на подобного рода чувствительности к травмам и несправедливостям индустриального прошлого, эксплуатации и тому подобным элементам. В основном их внимание сосредоточено на каналах Манчестера и таких районах, которые сейчас сильно джентрифицированы. Они замечают, как именно ужасы прошлого, лежащие в основе экономического процветания города, забылись — жизнь не стоит на месте, наступила постиндустриальная эпоха. Например, Мораг рассказывает об эдаком зловещем персонаже городских легенд, Толкальщике: как видно из имени, он ходит вокруг каналов и попросту спихивает туда людей, чтобы утопить их. И еще были разные рассказы из области криптозоологии, свидетельства о странных существах в городских каналах. Так что даже в постиндустриальной среде все еще существует ощущение связи с прошлым и не то чтобы открыто сверхъестественного, но скорее вещей, выходящих за рамки нормального, как бы того, что мы замечаем краем глаза — все эти вещи все еще живы.

Да, но вместо того чтобы стать пережитками мира природы в городе, они стали пережитками капиталистической мечты — когда та, как мы знаем, не сбывалась.

⁹ Rose, M. "There's something in the water!" A psychogeographical exploration of what lurks beneath the surface of Manchester в [Bell 2019].

¹⁰ «Движение сопротивления праздношатающихся» (Loiterers Resistance Movement) — манчестерская группа энтузиастов психогеографии, вдохновленная ситуационистами. Основная творческая практика группы — регулярные свободные прогулки по городу, призванные распространять знание о переменчивой городской среде и разделять опыт ее совместного восприятия.

Да, и вся эта история с Толкальщиком — это своего рода классическая страшилка про опасного незнакомца, чтобы держать детей подальше от опасных мест. Я даже нашел отголоски этой истории в Манчестере XIX века: персонажа зовут Дженни Зеленые Зубы. Если вы подойдете слишком близко к пруду или к каналам, она вытянет руку, схватит вас и затянет под воду. Очень практичный способ — рассказывать страшные сказки, чтобы оградить детей, не находите?

Ну да, «пугающий образ», а еще не забыть бы сказать про «лиминальные пространства»: в любой непонятной ситуации говорите про лиминальность. Но говоря о планах, что же ожидает проект в будущем? Над чем вы сейчас работаете?

С точки зрения совместной работы, сборник пошел нам на пользу. По отдельности мы все еще работаем над публикациями. Например, недавно ко мне обратились вообще без всякой связи со «Сверхъестественными городами» — нужно, чтобы я написал что-то о проявлениях сверхъестественного в морском фольклоре. Я не знаю, может быть, это из-за того, что Портсмут — морской город. Но это предложение написать скорее научно-популярную книгу по истории, а не монографию для научного сообщества. Самое масштабное направление нашей совместной деятельности сейчас связано с ценностью мобильных приложений и подобными вещами. Пару лет назад я участвовал в другом проекте в Университете: мы изучали портовые города, их культуру, и наносили различные полученные данные на карту старого Портсмута. И если перенести наши исследовательские данные в приложение для телефона¹¹, можно получить интерактивную карту с разными интересными сведениями. Представьте: вы гуляете по какой-то конкретной части Портсмута и можете узнать о том, что было раньше на этом месте — пабы или, может, бордель, но помимо того, это дало мне возможность добавить туда кое-что из моих исследований местного фольклора. На основе этого мы стали развивать кое-что еще¹², и сейчас заняты проектом под названием PortsMyth, в котором мы работаем в основном с Элисон, Томом и другими писателями, а также с компанией Nautoguide, которая взяла на себя техническую разработку приложения. Это, по большей части, фэнтези-нарратив, разворачивающийся в реальном пространстве: он об оккультном детективном агентстве, которое выдает людям своего рода квест, и вы ходите по городу. Приложение вдохновлено Pokémon Go, накладывая реальность (или альтернативную реальность) поверх действительной. Оно пользуется той же концепцией, но движется по нарративу со сверхъестественными элементами: на конце пирса есть кукла зловещего моряка, так что вот вам жуткая анимированная фигура; а еще у нас есть призрак, с которым связаны различные эпизоды локальной истории Портсмута.

А еще официальная история города и сохранившаяся историческая застройка.

Да, и поэтому мы направляем людей в те части города, которые были, на наш взгляд, наиболее исторически интересными. Одна из вещей, которую мы планируем сделать... мы надеемся закончить пилотную версию к июлю,

¹¹ *Sailortown*, браузерное приложение, которое можно скачать на <https://sailortown.co.uk/>

¹² Включая еще одно браузерное приложение, *Dark Side, Port Side*, которое можно скачать <https://darkside.nautoguide.com/>

а затем мы хотели бы попробовать сделать приложение доступным для студентов (если у нас к сентябрю в принципе появятся студенты), сделать свободный доступ для первокурсников, чтобы они, как приедут, могли его загрузить — и чтобы они начали как-то узнавать Портсмут, потому что — ну, не знаю, как это организовано у вас, но у нас сейчас упор идет на то, чтобы студенты в основном держались в центре города. Полагаю, затем, чтобы они не слишком раздражали местных жителей или типа того. Поэтому студенты обычно особо далеко не забредают, держатся в очень небольшой части центра. Но если они скачают приложение, это может пробудить их интерес к исследованию города, у них появится желание пойти и найти эти места, чтобы узнать больше о реальных историях, которые за ними стоят.

Получается геймификация сверхъестественного. Очень интересный проект. Если мы с вами похожи, то вы, наверное, сильно увлекаетесь подобными проектами и в то же время волнуетесь за их результаты, но они вроде как получаются успешными — так что как вы лично балансируете между сомнениями типа «Достаточно ли академична моя работа?» и «Люди действительно что-то узнают о моих исследованиях?»

Все началось еще с фестиваля: я имею в виду, что подготовка к нему занимает очень много времени, а я такой человек, который должен быть во всем идеален, когда дело доходит до организации. С точки зрения науки, плоды моих усилий для меня самого или для дальнейшего развития темы достаточно невелики, однако, как вы верно подметили, в первую очередь важно влияние моего проекта. У нас есть REF¹³, которой мы обязаны придерживаться, если хотим показать, что не просто общаемся с другими учеными, а выходим за эти рамки, в реальный мир, и оказываем на него реальное влияние. Отчасти смысл портсмутского Даркфеста в том, чтобы вызвать интерес не только к локальным творческим сообществам, но и к сверхъестественному, и постепенно они усваивают эту идею — что человек, который услышал историю о привидениях в конкретном месте, уже никогда не сможет смотреть на это место прежними глазами. Это изменяет их восприятие пространства и места за счет осознания того, что с этим самым местом связано что-то сверхъестественное, другое. Мы пытаемся донести эту идею через приложение, так что она идет не слишком в лоб, и оценить влияние моих трудов на кого-либо довольно сложно — но это интересная попытка достучаться до людей каким-то новым способом.

В моих собственных заигрываниях с публичными выступлениями или с тем, что называется передачей знаний, мне всегда кажется, что ну не смогу же я превратить всех в мини-копии меня самого и заставить их разделять мои интересы. Но если я могу, по крайней мере, заставить людей посмотреть на мир хоть на пару процентов шире, и серьезнее относиться к тому, что они раньше или игнорировали, или принимали как должное, то это уже чего-то да стоит.

Именно так. Или, если люди и так уже придерживались таких взглядов, они могут найти им подкрепление: что они такие не одни, они не сумасшедшие из-за того, что верят в подобные вещи или хотя бы просто о них

¹³ Research Excellence Framework, рамочная программа оценки качества исследовательской работы.

задумываются, есть и другие, кто этим интересуется; а еще, я думаю, тут играет роль чувство некоего виртуального сообщества людей с общими интересами. Не знаю, следите ли вы за сообществом Folk Horrors в фейсбуке: оно довольно быстро набрало большое количество участников и привлекло к себе внимание, и это показывает, что есть люди, ищущие подкрепления своим интересам, и стоящий за этим культурный тренд, по-моему, особенно примечателен.

Пожалуй, сейчас, когда никому нельзя выходить на улицу, интересный момент, чтобы переосмыслить «Сверхъестественные города». Размышляли ли вы о том, как «новая реальность», сколько бы она не продлилась, заставляет нас по-другому взглянуть на урбанизм в целом и на город как место, которое одновременно — и множество маленьких атомизированных частных мест, и в то же время городские площади, улицы, публичные пространства составляют настолько значительную часть городского опыта — и вот ее-то мы теперь и лишены?

Ну, я думаю, что тут и положительные стороны есть, например, в венецианских каналах вода очистилась, и у нас тут в Портсмуте тоже: все говорят о том, как гавань — одна из главных по количеству грузовых судов в мире — стала куда чище, так что в каком-то смысле это обратный эффект. Город может стать куда красивее: мы обычно не считаем городскую среду особо красивой, и все же чувствуем, как природа может очень быстро вновь заявить на эти места свои права, так что наблюдать за этим было достаточно интересно. Но, как вы и сказали, идея о потребности в местах, в которых мы можем собираться и предаваться всем тем культурным практикам, которым мы обычно предаемся — пить, беседовать и все в этом духе — отсутствие этого явно ощущается, и чувство этого отсутствия присутствует — как призрак. Я думаю, что нам не хватает кое-чего интересного: когда вы заперты в доме, даже если раньше вы об этом особо не задумывались, даже если это стало чем-то вроде бессознательной реакции — но стоит вам внезапно этого лишиться, как вы лишаетесь и важной роли городов в объединении людей. Пусть мы и говорим, что местные сообщества уже не особенно сплоченные, просто возможность видеть других людей, случайно пересекаться с ними на улицах города гораздо важнее, чем вы когда-либо думали.

Я думаю, что в следующие пятнадцать лет любая конференция будет частично или полностью про жизнь после коронавируса.

Последствия этого культура еще долго будет переживать.

Интересно еще, какие будут вернакулярные последствия с точки зрения переосмысления уже известных публичных мест через призму сверхъестественного. Не хочу слишком долго вас отвлекать и думаю, что про все самое важное мы уже поговорили, но, может, что-то еще стоит добавить: если бы вам пришлось представлять «Сверхъестественные города» не просто как центр, но как проект и как актора социальной жизни, что бы вы выделили самое главное?

Главный интерес в том, чтобы рассматривать и окружение, и воображение, и то, как они друг с другом взаимодействуют. Больше всего

меня волнует именно это: как нам расширить понимание этой проблемы, взглянуть на нее через разные дисциплины, разные точки зрения, разными способами понимания и окружающей среды, и воображения и тому подобного. Думаю, именно в этом и будет основная задача нашего проекта, поэтому мы, скорее всего, продолжим расширять наше предметное поле за рамки собственно сверхъестественного. Я не знаю, сколько мы еще сможем придерживаться заданного направления, но мое главное стремление в настоящий момент — завязать новые или развивать уже существующие междunarодные связи. Проект уже получил поддержку в Великобритании, выход книги и конференции помогли завязать некоторые связи в Европе, и именно поэтому мне и было так приятно, когда вы вдруг мне написали — что вы, оказывается, вообще о нас слышали! Чем больше мы сможем и дальше наводить мосты и пробовать сотрудничать с другими людьми, кто наверняка уже и так занимается похожими вещами (как, например, вот журнал «Фольклор и антропология города»), тем замечательнее.

Литература/References

- Bell, K. (2012). *The Legend of Spring-heeled Jack: Victorian urban folklore and popular cultures*. Woodbridge: Boydell and Brewer.
- Bell, K. (Ed.). (2019). *Supernatural cities: Enchantment, anxiety, spectrality*. Woodbridge: Boydell and Brewer.
- Bell, K., Pryde-Jarman, S. (Eds.). (2016). *Dark city: Portsmouth tales of haunting and horror*. Portsmouth: Life Is Amazing.
- Davies, O. (1998). Newspapers and the popular belief in witchcraft and magic in the Modern period. *Journal of British Studies*, 37(2), 139–165.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Editions Galilée. (In French).
- Ellis, B. (1989). When is a legend? An essay in legend morphology. In G. Bennett, P. Smith (Eds.). *The questing beast: Perspectives on contemporary legend IV*, 31–53. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 47(4).
- Redfield, R. (1947). The folk society. *The American Journal of Sociology*, 52(4), 293–308.

«В РОССИИ ЕСТЬ ДЕРЕВЕНСКАЯ ХТОНЬ, УЖАС ПУСТЫХ ОТЧУЖДЕННЫХ ПРОСТРАНСТВ»: МАРИЯ ГАЛИНА О ХОРРОРЕ, ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ЛИТЕРАТУРЫ С РЕАЛЬНОСТЬЮ И С ФОЛЬКЛОРОМ

БЕСЕДОВАЛА ОЛЬГА ХРИСТОФОРОВА

Для цитирования:

Галина, М. С. (Автор), Христофорова, О. Б. (Инт.). (2020). «В РОССИИ ЕСТЬ ДЕРЕВЕНСКАЯ ХТОНЬ, УЖАС ПУСТЫХ ОТЧУЖДЕННЫХ ПРОСТРАНСТВ»: О ХОРРОРЕ, ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ЛИТЕРАТУРЫ С РЕАЛЬНОСТЬЮ И С ФОЛЬКЛОРОМ. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 345–350. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-345-350.

Мария Галина — когда-то биолог, а теперь — писатель и исследователь массового сегмента современной литературы, сотрудник и колумнист журнала «Новый мир», дважды лауреат личной премии Бориса Стругацкого «Бронзовая Улитка» — отвечает на вопросы Ольги Христофоровой.

“THERE ARE RURAL CHTHONIC MONSTERS IN RUSSIA, THE HORROR OF EMPTY, ESTRANGED SPACES”: MARIA GALINA ON HORROR AND INTERACTION OF FICTION WITH REAL LIFE AND FOLKLORE

Interviewed by Olga Khristoforova

To cite:

GALINA, M. (AUTHOR), KHRISTOFOROVA, O. (INT.). (2020). “THERE ARE RURAL CHTHONIC MONSTERS IN RUSSIA, THE HORROR OF EMPTY, ESTRANGED SPACES”: MARIA GALINA ON HORROR AND INTERACTION OF FICTION WITH REAL LIFE AND FOLKLORE. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 345–350. (IN RUSSIAN). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-345-350.



Какие виды хоррора были в русской литературе, что было унаследовано советской литературой и что происходило в советский период с этим жанром? Какие изменения в жанре «страшиного» происходили с отечественной литературой в постсоветский период?

Я не то чтобы специально занималась хоррором как литературовед, скорее как практик, но в русской литературе, на мой взгляд, происходило то же, что и в европейской, по европейской модели — он спокойно себе существовал и развивался. Пушкинский «Гробовщик», его же стихи от «Утопленника» и «Бесов» до стебного «Трусоват был Ваня бедный»

(кстати, детские анекдоты про кладбище и одинокого прохожего строятся по этому принципу), гоголевский этнохоррор («Страшная месь», «Майская ночь, или утопленница», «Вий»), тургеневский «Бежин луг» (там тоже, если мы вспомним, классическая ситуация: сидят у костра дети и рассказывают друг другу страшилки, а потом один в конце концов, как бы провалившись в этот темный мир, который они призывают своими рассказами, погибает), его же неоконченная «Песнь торжествующей любви» и довольно страшенькая «Жизнь и смерть дворянина Чертопханова». А. К. Толстой написал «Упыря» и свои «страшные» стихи «Семь волков» и «Где гнутя над омутом лозы». Позже хоррора не гнушался и Чехов. В конце XIX — начале XX века хоррор уже всю используют модернисты. Можно вспомнить пророческий «Красный смех» Леонида Андреева, фактически предсказавший Первую мировую, рассказы Александра Грина, повести Александра Чаянова, пожалуй, что и тексты Кржижановского... После 1920-х хоррор еще теплился, а потом как отрезало. Хоррор укоренился в жизни, поскольку каждый мог оказаться врагом и оборотнем, а вот в литературе была установка на оптимизм. У хоррора ведь мощная терапевтическая функция, он приносит разрядку, а именно это было с точки зрения господствующей идеологии совершенно не нужно. К тому же он тесно связан с мистикой, что опять-таки было не рекомендовано, точнее, запрещено. На детские сказки и то наезжали.

После 54-го вроде бы ситуация должна была чуть помягчеть, но мистика и «пессимизм» были настолько под запретом, что у нас и западной фэнтези не публиковали, не то что хоррор. И поскольку основное русло было перекрыто, хоррор ушел в какие-то сопредельные области — в детские страшилки, и, как ни странно, а может и не странно, в детскую литературу, где давление идеологии было меньше. Есть такая чудесная книжка Александра Етоева «Душегубство и живодерство в детской литературе» (2001), вот там частично про это. В Штатах все начиналось примерно так же, с рассказов Амброза Бирса и Эдгара По, с мистической прозы Лавкрафта и Говарда, но там хоррору ничего не мешало развиваться — как результат мы получили Брэдбери и Стивена Кинга. А у нас после 1990-го все началось с того же места, на котором остановилось в 20-е: со страшных рассказов «новых классиков» — Пелевина, Петрушевской. «Синий фонарь» Пелевина — это, в сущности, такой травестированный «Бежин луг». Ну и с того же места двинулось дальше, в коммерческий хоррор, который на Западе давно процветал. Сейчас русский хоррор вполне почтенный жанр, по нему кино снимают (Яна Вагнер, «Эпидемия»); Анна Старобинец получила Нацбест за сборник страшных рассказов «Икарова железа», на «Вьюрков» Дарьи Бобылевой благосклонно отозвались серьезные критики и т. д. У хоррора есть свой фэндом, чему немало способствовала сеть и сетевые издания, например, онлайн журнал Darker, и наконец, с недавних пор, во многом благодаря всем этим энтузиастам, в питерской «Астрели» начала ежегодно выходить «Самая страшная книга» года — сборники страшных рассказов, и т. д.

Каковы излюбленные «страшные» темы и персонажи в отечественной литературе (по сравнению с «западной») и в чем, на Ваш взгляд, причина такой специфики?

В России есть то, чего нет на Западе — деревенская хтонь, ужас пустых отчужденных пространств. Очень многие страшные сюжеты построены именно на столкновении горожанина с враждебной деревней, с враждебной природой, со странными людьми, там обитающими, со странными существами.

Это мир, который подминает под себя, откуда нельзя убежать — в тех же «Вьюрках» враждебные силы попросту запирают жителей дачного поселка, никто не может ни выйти, ни войти. Это самое простое решение, конечно, есть и потоньше, как в «Сученыше» Олега Кожина, где живущий в лесу бобыль фактически попадает в подчинение странному существу (как мужик — русалке у А. К. Толстого). «Ёлтышевы» Романа Сенчина, совершенно реалистический текст, — в сущности о том же. Горожане попадают в силу печальных обстоятельств в деревню — и это конец. Крах. До сих пор частая тема — пионерский лагерь, «пионерские страшилки» (тот же «Синий фонарь» [Виктора Пелевина], «Детский мир» Андрея Столярова, «Пищевоблок» Алексея Иванова), я думаю, это связано еще с советской травмой, если посмотреть на возраст пишущих, не потому что лагерь такой плохой, а потому что это — чужеродная среда, куда ребенок попадает из теплого дома, пространство, принадлежащее всем, а следовательно — никому, к тому же пространство регламентированных совместных действий, что тоже очень важно — как бы такое возвращение к родоплеменной архайке.

Страшны зоны отчуждения — лесопарк, заброшенные стройки, даже городские парки, которые вроде бы должны быть благоприятной средой, отечественный хоррор, скажем так, обживает. Дело в том, что городские парки — излюбленная локация маньяков, слухи о которых укоренены в городской низовой культуре, и часто небеспочвенны (вспомним, например, битцевского маньяка). Маньяк страшен сам по себе, своей алогичностью, непредсказуемостью (на чем хоррор часто и строится). К тому же маньяк — это такая цивилизационная версия оборотня, то есть весьма почтенный архетип. Недаром один из первых литературных маньяков — Рыбник у де Костера — косплеил волка-оборотня, он такая переходная форма.

Какие сюжеты зарубежного хоррора прижились в отечественной литературе (скажем, постсоветской), а какие нет (и почему)?

Я бы не сказала, что у нас целенаправленно кто-то прививал сюжеты западного хоррора. Просто есть какие-то общечеловеческие триггеры. Боязнь того, что мертвый оживет, например, она формирует похоронные ритуалы в самых разных культурах. Но отсюда все зомби-апокалипсисы и более тонкие и потому более страшные истории вроде «Кладбища домашних животных» Кинга. Вот вроде бы близкий и родной человек — но он оттуда. А оттуда не возвращаются, значит, под его личиной должно прятаться что-то чужое и страшное. «Подделок» — существ, что копируют людей, но людьми не являются, особенно тех, что копируют близких, вообще боятся, таких сюжетов очень много...

Боятся эпидемии, ядерной войны — всего, перед лицом чего человек беспомощен, на что он не может повлиять. Тут я добавлю, что с первым страхом мы столкнулись уже воочию — и уже видим, сколько этот реальный сюжет породил слухов и на первый взгляд абсолютно нелогичных, но стремительно распространяющихся микроисторий. Кстати, раз уж у нас есть такая возможность — добавлю вот еще что: в первые дни, в самом начале эпидемии, в соцсетях, естественно, очень активно упоминался тот самый роман Яны Вагнер и фильм по нему — как раз транслировался первый сезон. Но чем дальше, тем упоминаний меньше, обсуждают семейные саги, какие-то другие страшилки, скажем, постановку «Франкенштейна» с Джонни Ли Миллером и Бенедиктом Камбербэтчем. Возможно (не наверняка), хоррор проигрывает как бы возможные, но маловероятные сюжеты; а тут реальная

опасность оказалась слишком близко, а художественное воплощение ее, с одной стороны, травматично, с другой же — неубедительно для тех, кто столкнулся совсем с другими проблемами в похожей ситуации. Хотя сами по себе роман Вагнер и фильм были приняты очень хорошо.

Боятся «расчеловечивания», тотального контроля — и пугают им, понятное дело. Очень, как ни странно, боятся детей — вернее, того, что под обманчивой мимимишностью, безошибочным триггером материнских и отцовских инстинктов может оказаться что-то чужое, опасное и страшное. Что собственные дети вдруг станут чужими и страшными... Вообще этому хорошо бы посвятить отдельный разговор, поскольку дети — это святое, вербализации этих страхов, рефлексии на этот счет мы инстинктивно избегаем, но почитайте, скажем, рассказы Брэдли.

Влияли ли и каким образом на литературу реальные события, «реальные» страхи (голод, война, блокада, Холокост, «бандитские 1990-е» и др.)?

Блокадная тема, как мне кажется, долгое время была слишком болезненной и потому полузапретной (еще в силу всяких официальных причин), и только сейчас как-то потихоньку начинает осмысляться именно как материал для литературных интерпретаций. Но она еще слишком сакральна, чтобы активно эксплуатироваться в массовой литературе, мы же все помним, как болезненно было воспринято стихотворение Виталия Пуханова «В Ленинграде на рассвете...». То же и с голодомором, и с Холокостом. «Бандитские» 90-е породили эверест криминального трэш-романа и вернули нам западный хоррор в плохих переводах, утолили первичный голод, пока свои хоррорчики не выросли. Вообще реальные страшные события «художественным хоррором» эксплуатируются не так интенсивно, как этого можно было ожидать, именно потому, что они реальны и тотальны. Хоррор всегда — индивидуальная история из серии «а вот еще был такой случай», и в нем как правило присутствует элемент мистики или фантастики; он как бы отчуждает наш страх от реальности, и в этом и именно в этом его сила.

Были ли в советской/постсоветской литературе периоды взлета интереса к «страшному» — и, если да, с чем они могут быть связаны?

Советская литература (по крайней мере цензурная), как я уже говорила, избегала «страшного», она была заточена под оптимизм и материалистическое позитивное видение мира. Хоррор, соответственно, просачивался как подземные воды, в литературу неподцензурную, скажем, страшилки очень прочно укоренились в детском фольклоре. Полагаю, фолк-хоррор военного времени — очень интересная тема, но я с ней практически не знакома. В 1990-е были попытки вытолкнуть на поверхность своего Стивена Кинга, но хоррору нужен грунт, субстрат, причем литературный, а его не было. Как результат хоррор подменялся слухами, которые не всегда были выдумкой — про обманутых и убитых квартировладельцев, трупы в колодце и так далее... Очень навязчива тема людоедства, продажи человеческого мяса под видом мяса животных — в городском фольклоре она присутствует еще с 1920-х, а может, и еще раньше, но ее можно найти и в китайских средневековых легендах. Она, похоже, общечеловеческая. Городской фольклор возникает и формируется быстро, хотя, похоже, вокруг небольшого количества сюжетов, по-разному их интерпретируя и обрамляя в зависимости от ситуации. Литература же вообще инструмент небыстрого реагирования, у нее какие-то

свои сложные и причудливые пути и отношения с действительностью. Хоррор, наверное, может быть индикатором каких-то социальных подвижек, но он очень уж невнятный индикатор. Скажем, в США очень мощный институт литературы хоррора, хотя по сравнению с другими страна более чем исторически благополучная.

Влиял ли (и в каком отношении) на литературу «классический» фольклор и постфольклор (городская легенда, детские страшные истории, «садистские стишки» и др.), и знаете ли Вы примеры обратного влияния?

Конечно, влияет, мы уже говорили о целом корпусе литературы, построенном на детских страшилках, и это только надводная часть айсберга. Почти все перечисленные тут истории, от «Страшной мести» и «Вия», «Бежина луга» и «Упыря» до «Пищоблока» и «Вьюрков» построены на фольклоре и постфольклоре. Исключение разве что «Икарова железа» Старобинец, поскольку Старобинец работает скорее с цивилизационными страхами. Что до обратного влияния, оно наверняка есть, но его тоже нужно изучать отдельно. Один пример я приведу, потому что это мой личный опыт — в свое время я написала трэшевый роман про пришельцев на Русском Севере, и потом мне на полном серьезе организаторы какого-то медийного проекта, уже не помню какого, пересказали сюжет этого романа как образец местного фольклора — вот, мол, есть же такой хороший сюжет, а писатели его не используют, вы бы взялись, а?

Прибегают ли писатели, по Вашему мнению, к исследовательской литературе, работам в области фольклористики, и каковы их цели и способы обращения с этими работами?

Лично я — да, в частности, к Вашим работам, к работам Леты Югай [Югай 2019], к сводным сборникам детских страшилок и городского фольклора... Вот у меня тут на подоконнике, то есть под рукой, «Мифология воды и водоемов» Н. А. Криничной [Криничная 2014], я ее выпросила в библиотеке Петрозаводска, куда меня пригласили на встречу с читателями, лежит коллективная монография «Мифология пространства в фольклоре Русского Севера» [Мороз, Петров 2016], она читается как триллер, не оторваться; ваша монография «Колдуны и жертвы» [Христофорова 2010] — там вообще целый романский сюжет выстраивается. Никакого особого метода обращения с этими текстами у меня нет, я просто их читаю, но иногда оттуда и вправду может что-то пригодиться как бэкграунд, например «Історія з відьмами» Катерины Дисы [Диса 2008] или «Заговоры и заклинания в русской литературе XIX–XX веков» А. В. Коровашко [Коровашко 2009]. То есть я работаю с фольклором довольно плотно, и всегда работала. Роман «Малая Глуша» я вообще открыто отсылаю к «Тайнам карпатской магии» Громищи Бердник [Бердник 2006], где приведен совершенно уникальный материал. В «Медведках» я использовала архаичный фольклор северного Причерноморья, в частности, миф об Ахилле-людоеде. Я вообще, как правило, упоминаю цитированную литературу, когда в эпиграфе, когда в предисловии, когда просто в списке литературы, как художественный прием, привыкла еще с тех времен, когда писала научные работы.

Как другие авторы обращаются с трудами по фольклористике, понятия не имею, но, думаю, каждый по-своему, поскольку литературное дело вообще не поддается алгоритмизации. Украинские авторы активно работают с фольклором, это я знаю точно, но там сейчас реализуется модернистский проект,

нациестроительство, а это всегда сопряжено с опытами в этой сфере. В России очень успешно и интересно работает с фольклором «уральская школа», тот же Алексей Иванов, например. Очень активно работают с фольклором современные поэты, хотя и не так, как в XIX веке, и не так, как в начале XX-го. У меня, опять же, есть цикл стихов «Черная простыня» — про страхи девичьего созревания, и он на основе детских страшилок — черная простыня, черная рука, гроб на колесах... у Елены Михайлик недавно вышла поэма «Экспедиция», посвященная фольклористам, у Леты Югай — стихи «Надписи на прятках». Очень много травмированного городского фольклора в стихах Андрея Родионова. Сейчас это бум, расцвет, как был и в начале XX века, когда все бросились искать и конструировать корни... А вот в послевоенной русской поэзии интересных текстов с опорой на фольклор было не так уж много («Атомная сказка» Юрия Кузнецова, навскидку), хотя фольклор — не хоррор, а именно фольклор — вроде бы благо-склонно воспринимался цензорами: корни, патриотизм и все такое, но тут были всякие нюансы, скорее всего воспроизведение застывших форм поощрялось, а искажение и распространение «нового фольклора» — нет. Правда, допускался этнофольклор «братских республик». Тут можно вспомнить и параджановские «Тени забытых предков», и «Дикую охоту короля Стаха» Владимира Короткевича... Вообще, как мне кажется, отношение государства к фольклору — это отдельная и очень интересная тема.

Литература

- Бердник, Г. (2006). *Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара)*. Київ: Зелений пес, Гамазин.
- Диса, К. (2008). *Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII-XVIII століття*. Київ: Критика.
- Коровашко, А. В. (2009). *Заговоры и заклинания в русской литературе XIX–XX веков*. М.: Intrada, Издательство Кулагиной.
- Криничная, Н. А. (2014). *Мифология воды и водоемов. Былички, бывальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии*. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН.
- Мороз, А. Б., Петров, Н. В. (Сост.). (2016). *Между мифом и историей: мифология пространства в фольклоре Русского Севера*. М.: ФОРУМ: НЕОЛИТ.
- Христофорова, О. Б. (2010). *Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России*. М.: РГГУ; О.Г.И.
- Югай, Е. Ф. (2019). *Челобитная на тот свет: вологодские причитания в XX веке*. М.: Индрик.

References

- Berdnik, G. (2006). *The signs of Carpathian magic (The secrets of the old molfar)*. Kyiv: Zeleniy pes, Gamazin. (In Ukrainian).
- Disa, K. (2008). *The witches story. Witch trials in Ukrainian regions of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17th – 18th centuries*. Kyiv: Kritika. (In Ukrainian).
- Korovashko, A. (2009). *Charms and spells in Russian literature of the 19th – 20th centuries*. Moscow: Intrada, Izdatel'stvo Kulaginoy. (In Russian).
- Krinichnaya, N. (2014). *Mythology of water and water-beds. Folkloric accounts, "true stories" and legends, beliefs, cosmogonical and etiological tales of the Russian North: Research. Texts. Commentaries*. Petrozavodsk: Karel'skiy nauchniy centr RAN. (In Russian).
- Moroz, A., Petrov, N. (Comp.). (2016). *Between myth and history: Mythology of space in the folklore of the Russian North*. Moscow: FORUM, NEOLIT. (In Russian).
- Khristoforova, O. (2010). *Witches and victims: Anthropology of witchcraft in present-day Russia*. Moscow: RGGU; O.G.I. (In Russian).
- Yugai, E. (2019). *A petition to the Netherworld: Vologda lamentations in the 20th century*. Moscow: Indrik. (In Russian).



РОДИЛСЯ
ПОТЕРПЕЛ
И УМЕР

ХРОНИКИ И РЕЦЕНЗИИ

КОНФЕРЕНЦИЯ «ФОБИИ И ФОЛЬКЛОР: КОГНИТИВНЫЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ МЕХАНИЗМЫ СТРАХА» (12–14 СЕНТЯБРЯ 2019 ГОДА, РАНХиГС, МОСКВА)

МАРИЯ ВЛАДИМИРОВНА ГАВРИЛОВА ^[1]

✉ MARI AVL.GAVRILOVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0003-0846-3408

^[1] Российская академия народного хозяйства и государственной службы, Москва, Россия

Для цитирования статьи:

Гаврилова, М. В. (2020). Конференция «Фобии и фольклор: когнитивные и социальные механизмы страха» (12–14 сентября 2019 года, РАНХиГС, Москва). *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 352–358. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-352-358.

THE CONFERENCE “PHOBIAS AND FOLKLORE: COGNITIVE AND SOCIAL MECHANISMS OF FEAR” (SEPTEMBER 12-14, 2019, RANEP, Moscow)

Maria V. Gavrilova ^[1]

✉ MARI AVL.GAVRILOVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0003-0846-3408

^[1] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

GAVRILOVA, M. (2020). THE CONFERENCE “PHOBIAS AND FOLKLORE: COGNITIVE AND SOCIAL MECHANISMS OF FEAR” (2019, SEPTEMBER 12–14, RANEP, MOSCOW). *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 352–358. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-352-358.

С 12 по 14 сентября 2019 года в Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ в Москве прошла международная междисциплинарная конференция «Фобии и фольклор: когнитивные и социальные механизмы страха».

Конференция была задумана и организована членами исследовательской группы «Мониторинг актуального фольклора» (Лаборатория теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС). Цель ее проведения заключалась в том, чтобы собрать в одной аудитории специалистов, совершенно по-разному работающих с такими предметами, как индивидуальные фобии и социальные страхи, причем не только исследователей в области социальных наук — психологов, социологов, культурологов, историков, антропологов, фольклористов, но и практиков — врачей-психиатров, писателей и знатоков литературы в жанре хоррор, волонтеров общественных организаций. Как следует из названия конференции, акцент был сделан на патологические проявления страха, на социокультурные механизмы

конструирования страшного и на вернакулярные практики, помогающие справляться с разного рода фобиями.

Конференция открылась 12 сентября лекцией **Виктора Вахштайна** (ИОН РАНХиГС/МВШСЭН, Москва) «**К социологии страха: от моральной паники к публичному негодованию**», в которой был проведен ряд нетривиальных параллелей между развитием моральной паники и «батт-херта» — спонтанно возникающей кампанией «публичного негодования» по поводу сексуальных домогательств, внутренней цензуры в вузах, проявлений религиозного мракобесия либо дружного обвинения одного или нескольких членов сообщества в предательстве негласного этического кодекса. С точки зрения лектора, сопоставление всех этих ситуаций помогает ответить на вопрос, как страх связан с солидарностью.

Дарья Радченко (ИОН РАНХиГС/МВШСЭН, Москва) сделала доклад «**Страшная база данных: от FaceApp до ugovlovka.info**», в котором рассказала об актуальных страхах, возникающих из-за разрушения приватности в интернете. Режим новой публичности приводит к тому, что мы оставляем все больше цифровых следов, однако при этом не можем блокировать пространство своих личных данных. Развитие связанных с этим страхов докладчица проследила на материале двух кейсов: популярного приложения FaceApp, «старящего» лица, и обсуждения деанонимизации участников городских протестов и силовиков.

Продолжая тему пугающих цифровых технологий, **Оксана Мороз** (МВШСЭН/РАНХиГС, Москва) в докладе «**Страх неживого: виртуальные модели и их субъектность**» рассказала о социальном беспокойстве в связи с распространением так называемых «аватаров» — виртуальных моделей, которые недавно появились в нашем информационном пространстве. С участием «аватаров» совершаются мистификации, поэтому они порождают ряд страхов, споров и этических дилемм. Обладают ли «цифровые личности» или, например, посмертные боты субъектностью? Есть ли у них акторные интенции и каковы их возможности? С точки зрения Оксаны Мороз, дискуссии об этом достойны внимания, в том числе, и потому, что они имеют отношение к дебатам о субъектности роботического как такового.

Далее профессор **Катриона Келли** (Оксфордский университет, Великобритания) в своем докладе «**Страхи холодной войны: фильм Саввы Кулиша “Мертвый сезон” (Ленфильм, 1968)**», основываясь на архивных документах, рассказала об истории создания этой легендарной кинокартины и продемонстрировала, как в содержании фильма Кулиша и в зрительской реакции на него отразились опасения в связи с обострением внешнеполитической обстановки в конце 1960-х годов. Она также проанализировала функцию страха в художественном изображении деятельности советских резидентов.

Тему страхов периода Холодной войны продолжили **Александра Архипова** (ИОН РАНХиГС/РГГУ, Москва) и **Анна Кирзюк** (ИОН РАНХиГС, Москва) в совместном докладе «**Фобии на государственной службе: советский случай**». Они рассказали о том, как в 1960–1980-е годы советские спецслужбы распространяли пугающие слухи об опасности, исходящей от импортных товаров и продуктов. «Агитлегенды» специально сочинялись для того, чтобы отвратить граждан СССР от контактов с приезжими иностранцами и родственниками, живущими за рубежом.

Следующая секция, проходившая в тот же день, началась с лекции антрополога **Ольги Христофоровой** (РГГУ/ИОН РАНХиГС, Москва) **«Демоническая одержимость как конструирование и приручение страха»**, которая была посвящена икоте — разновидности демонической одержимости, характерной для Русского Севера. В лекции были рассмотрены сложные взаимоотношения икоты с коллективными и индивидуальными фобиями. Само существование этого концепта уменьшает тревогу и страхи — за счет того, что оно служит когнитивной моделью для редукции неопределенности. Одновременно с этим концепт икоты включает в себя знание о возможности «заражения» ею, и поэтому он все-таки поддерживает беспокойство, пусть и в латентном состоянии. Таким образом, боязнь икоты служит средством ее «профилактики» и, кроме того, решает ряд других прагматических задач.

Далее историк **Дмитрий Антонов** (РГГУ/ИОН РАНХиГС, Москва) в докладе **«Конструируя страшное: демоны в древнерусских текстах и изображениях»** рассказал о том, по каким принципам иконописцы и иллюминаторы создавали пугающие визуальные образы. Он показал, что тело бесов в изображениях представляет собой конструктор из постоянно варьирующих элементов. Фантастичность форм показывает беспорядок и уродство и выполняет функцию устрашения, однако в этом телесном хаосе все же присутствуют устойчивые визуальные мотивы. Благодаря им изображение демона может быть «прочитано» как «рассказ» о его свойствах. В своем докладе Дмитрий Антонов как раз и дал слушателям представление о «грамматике» этих визуальных «повествований» в средневековой иконографии Европы и Руси.

Доклад **Елены Югай** (ИОН РАНХиГС, Москва) **«Чтобы покойник не боялся: как причитания работают с страхами»** был посвящен традиционным ритуалам коллективного оплакивания и похоронным плачам — причитаниям. То и другое связано с особым строем эмоциональной жизни сообщества, когда эмоции переживаются эксплицитно и сообща. Традиционная культура работает со множеством различных эмоций, и в том числе со страхом смерти и мертвого тела как одной из главных человеческих фобий: в частности, она делает это при помощи поэтического текста — текста причитания. Елена Югай описала то, как в причитаниях родственники проецируют свои собственные страхи на покойного, а после этого стараются «успокоить» его, а заодно и себя.

Завершился первый день конференции докладом **«Роль “магического мышления” в совладании со страхом»**, сделанным **Маргаритой Стрелковской**, независимой исследовательницей из Санкт-Петербурга — она попыталась разобраться, почему в пугающих обстоятельствах люди прибегают к «сверхъестественным» объяснениям.

Следующий день конференции начался лекцией антрополога **Александра Панченко** (ИРЛИ РАН/ЕУ СПб, Санкт-Петербург) **«Вирусы сознания: эмоциональные и когнитивные теории трансмиссии фольклорных сюжетов»**, которую он посвятил ключевой проблеме нарратологии — вопросу о том, за счет чего повествовательные сюжеты (в том числе и страшные) обладают семантической и синтагматической устойчивостью и особой «заразительностью». Александр Панченко представил слушателям теоретические подходы к осмыслению того, почему наборы мотивов тысячелетиями сохраняются в устном бытовании, мигрируют на огромные расстояния и адаптируются в разных социокультурных условиях. Эти подходы основаны на «теории мемов», современных когнитивных исследованиях и акторно-сетевой теории.

После этого антрополог **Александра Архипова** (ИОН РАНХиГС/РГГУ, Москва) и психиатр из Иерусалима **Иосиф Зислин** в лекции **«Страх в городе и страх в клинике: от апофении к гиперсемиотизации»** провели последовательное сопоставление механизмов развития, с одной стороны, индивидуального бреда (опираясь на разработки немецкого психиатра Клауса Конрада), а с другой — коллективных моральных паник, для того чтобы продемонстрировать сходство и различия в их структуре и динамике. По их мнению, и индивидуальная паранойя, и социальные страхи и массовые психозы характеризуются гиперсемиотизацией — склонностью видеть знаки там, где их нет.

Далее **Анна Кирзюк** (ИОН РАНХиГС, Москва) сделала доклад **«Невидимые расисты» и свободно конвертируемый страх**, где также рассмотрела случаи гиперсемиотизации, когда студенты американских университетов обнаруживают в своих кампусах «послания» от тайных расистов. Однако, по ее мнению, люди массово видят такое не потому что испытывают беспомощность и страх, а потому что они воспроизводят «культуру жертв». Поскольку эта культура все время требует доказательств существования агрессора, начинается поиск знаков его присутствия или даже инсценировки его нападений. Подобные фальсификации, а также «вчитывание» угроз в нейтральные явления становятся одним из способов приобрести в своем сообществе моральный авторитет.

Историк **Александр Лярский** (ВШПМ, Санкт-Петербург) в докладе **«Страшно за нашу молодежь: страх и взаимоотношение поколений в России начала XX века»** рассказал о том, какие социокультурные процессы вызвали моральную панику из-за «эпидемии самоубийств» среди гимназистов и гимназисток в начале XX в. С его точки зрения, почвой для этой паники стала стремительно меняющаяся реальность и проблемы взаимоотношений между поколениями. Для тогдашних «стариков» признать молодежь движущей силой прогресса значило согласиться отойти в сторону. А заклеимление юного поколения как «развратного» и склонного к самоубийствам позволяло старшим оставаться общественным авангардом. Молодежь же, в свою очередь, считала, что стать взрослым — значит предать идеалы, и поэтому боялась взрослеть.

Аспирант **Илья Сульжицкий** (Минск, Беларусь) в докладе **«Культурное измерение моральной паники: антинаркотическая программа в Беларуси»** рассказал о том, как после ряда резонансных смертей от наркотиков в 2014 году в Беларуси началась моральная паника, во многом обусловленная тем, что в СМИ наркомания квалифицировалась как «эпидемия», разрушающая основания общества и государства. Он постарался выявить глубинные культурные причины этой моральной паники и объяснил, как патологический страх перед вовлечением молодежи в наркоманию привел к тому, что неадекватная репрессивность государства в борьбе с распространением наркотиков начала калечить жизни молодых людей едва ли не сильнее, чем сами наркотики.

Социолог **Галина Вардугина** (ЧелГУ, Челябинск) сделала доклад на тему **«Механизмы возникновения и бытования мотивов, связанных с излучением»**, в котором рассказала о слухах и страхах, вызванных как реальными возможностями получить дозу радиации, так и вымышленными (медицинским рентгеном, мобильными телефонами, микроволновками и вай-фаем). Она попыталась проанализировать механизмы возникновения и бытования подобных слухов. С ее точки зрения, современные «народные» представления об излучении укладываются в традиционные

мифологические модели о проникновении в «наш» мир из «чужого» невидимых вредоносных сущностей.

Фольклорист **Анна Курочкина** (ННГУ им. Лобачевского, Нижний Новгород) в докладе **«Страх врачебной некомпетентности и немедицинские способы решения медицинских проблем»** описала связанные с темой боязни врачебной некомпетентности вернакулярные тексты и практики, которые бытуют среди родителей детей с особенностями развития. Такого рода тексты выражают напряжение, существующее между недоверием к медикам и необходимостью постоянно с ними взаимодействовать. Что касается практик «обретения здоровья», то они носят эзотерический характер и осуществляются как бы в пику официальной медицине. По мнению Анны Курочкиной, с помощью подобных текстов и практик родители детей-инвалидов пытаются взять под контроль чувство страха и беспомощности, вызванное свалившейся на них бедой.

Дарья Бокадорова (КБ Стрелка, Москва) в докладе **«Канцерофобия в современной России»**, отталкиваясь от скандального случая, когда в 2018 году москвичи собирали подписи против того, чтобы одну из квартир в их доме арендовали для больных раком иногородних детей и их родителей, рассказала о широко распространенном сегодня страхе «заразиться» онкозаболеваниями. Дарья Бокадорова описала формы проявления канцерофобии, последствия ее распространения, а также причины возникновения — по ее мнению, слухи, распространяемые СМИ, сыграли в этом немалую роль.

Вечером того же дня **Мария Гаврилова** (ИОН РАНХиГС, Москва) в своем докладе **«Страхи как триггер военно-патриотических игр»** рассказала о том, какое место в мотивации организаторов современных школьных милитаристских воспитательных практик занимали и занимают страхи самих детей и страхи за детей. В то время как участники советской «Зарницы» боялись ядерной войны, современные патриотические игры построены вокруг страхов взрослых: страха «кражи истории» со стороны стран Запада и страха перед социальными сетями, в которых якобы «зомбируют» детей.

Ирина Козлова (ИОН РАНХиГС, Москва) и **Сергей Белянин** (ИОН РАНХиГС/РГГУ, Москва) сделали совместный доклад **«Свидание с полковником: сотрудник Центра “Э” как персонаж актуальной мифологии»**, в котором проанализировали суждения политических активистов и участников протестных акций о том, по каким признакам можно опознать шпионирующих повсюду «эшников». Их, прежде всего, интересовал вопрос, что заставляет политических активистов выискивать в своих рядах замаскированных сотрудников Центра «Э». По мнению Сергея Белянина и Ирины Козловой, после основанных на показаниях внедренных агентов дел «Сети» и «Нового величия», а также после «московского дела» страх за свою безопасность породил у активистов повышенную мнительность.

Второй день конференции был закрыт докладом **Ксении Кнорре-Дмитриевой** (руководитель пресс-службы поисково-спасательного отряда «Лиза Алерт», журналист, Москва) **«“Страшилки для взрослых”: механизмы распространения и соответствие действительности (опыт “Лиза Алерт”)**». Она описала пугающие новостные фейки о пропавших детях, с которыми ей чаще всего приходится сталкиваться в работе. Основываясь на информации, полученной в ходе деятельности отряда «Лиза Алерт», а также на интервью с психологами, психиатрами и антропологами, она подробно рассмотрела вопрос, откуда берутся родительские «страшилки», чем они опасны и как с ними работать.

Ксения Кнорре-Дмитриева также рассказала о тех объектах окружающей среды (лес, природные водоемы, деревенские туалеты и др.), которые действительно опасны, но взрослые склонны их недооценивать.

Третий день конференции ознаменовался проведением трех ярких тематических секций — психологической, «детской» и литературной.

Психологическую секцию докладом **«Формальная семантика понятия “страх”»** открыла **Марина Новикова-Грунд** (Московский международный университет). Она рассказала об исследовании, в ходе которого испытуемым предлагали попытаться разграничить понятия «нежелания чего-то» и «страха перед чем-то». Значение слова «страх» трудно определить именно потому, что оно всем очевидно. Но если все-таки определить его, добившись при этом однозначности, то выясняется, что экспликация значений понятия «страх» позволяет представить ситуацию «я боюсь» в виде «сценария». Психолингвистический эксперимент показал, что из тех же эпизодов, хотя и в другой комбинации, состоят сценарии понятий «стыд» и «смерть». Как утверждает Марина Новикова-Грунд, работа с каждым из таких эпизодов способна нейтрализовать у пациентов некоторые фобии.

Далее профессор **Наталья Зверева** (МГППУ/Научный Центр психического здоровья, Москва) представила доклад **«Оценка восприятия опасности окружающего мира в возрастном аспекте: сравнение интерпретативной и ассоциативной методик»**, подготовленный по материалам исследования оценки опасности ситуации здоровыми подростками и подростками с психопатологиями, проведенного ею и ее соавторами **Марией Зверевой** и **Миленой Вещиковой** (НЦПЗ, Москва). Оценка опасности ситуации — важный фактор поведения и эмоционального состояния человека, а специальные методики, созданные авторами исследования, позволяют производить «замеры» содержания страхов и их интенсивности. Согласно полученным результатам, подростки, по сравнению со взрослыми, воспринимают мир как более опасный. Кроме того, у подростков с психическими патологиями, по сравнению со здоровыми сверстниками, восприятие опасности искажено: они не воспринимают других людей как основной источник опасности, что в норме свойственно и взрослым, и подросткам.

После этого доктор **Игорь Пудиков** (психиатрическая больница им. Н. А. Алексеева, Москва) сделал доклад **«Психоаналитическая концепция патогенеза и терапии обсессивно-фобических нарушений»**. Сначала он вкратце изложил психоаналитическую теорию возникновения фобий. Согласно этой теории, в основе фобических расстройств лежит внутриличностный конфликт — соответственно, терапия фобии заключается в том, чтобы уменьшить интенсивность этого конфликта, прорабатывая его составляющие. Чтобы проиллюстрировать сказанное, Игорь Пудиков завершил свой доклад фрейдистским анализом сказки Корнея Чуковского «Мойдодыр».

На последовавшем за этим круглом столе «Детское страшное» **Ангелина Козловская** (ЕУ СПб) в докладе **«Страшные истории как амбивалентный жанр: между современной легендой и “сказкой”»** постаралась определить прагматику страшных историй в контексте детской коммуникации. По ее мнению, основанием для жанровой самостоятельности страшных историй среди других нарративов о сверхъестественном являются вовсе не устойчивые мотивы и сюжеты, а как раз прагматика рассказывания и слушания: они могут выступать либо в функции «сказок», либо в функции «легенд» — в зависимости от контекста.

Эста Матвеева (РГГУ, Москва) в докладе **«Это был всего лишь страшный сон? Чем рассказы о ночных кошмарах могут быть полезны фольклористу»** попыталась представить устные повествования о страшных снах в качестве одного из жанров «страшного» детского фольклора, а также рассказать, что дает анализ подобных историй для изучения детского дискурса о страшном. Если в психологии повествования о страшных снах интерпретируются с точки зрения личных смыслов, то социальные науки, к числу которых можно отнести и фольклористику, фокусируются на культурно обусловленных «шаблонах», которые человеческий разум использует для преобразования чувственного опыта в тексты.

Завершилась конференция круглым столом «Страхи в литературе». В его рамках писатель и сотрудник журнала «Новый мир» **Мария Галина** (Москва) в докладе **«Страшное в постсоветской литературе: темы и мотивы, их эволюция»** проследила становление и развитие жанра хоррора в отечественной литературе на примере текстов Людмилы Петрушевской, Виктора Пелевина, Дмитрия Быкова, Евгении Некрасовой, Дарьи Бобылевой, Анны Старобинец, а также представителей массовых жанров (фантастики). По мнению Марии Галиной, в «страшной» постсоветской литературе в метафорической форме отразилась травма, вызванная изменениями в социальной среде и условиях жизни после распада СССР.

В финале конференции известный литературный критик **Галина Юзефович** (Сколково/РЭШ, Москва) в докладе **«Хоррор как институт: тайная жизнь литературы ужасов в современной России. Публикации, сообщество, премии, субкультура»** рассказала о русскоязычном сообществе производителей и потребителей литературных «ужастиков». Это сообщество является обширным, чрезвычайно сплоченным и живет весьма насыщенной литературной жизнью, присуждая свои премии, выпуская большими тиражами серию альманахов «Самая страшная книга» и даже продвигая своих авторов в «высокую литературу». С точки зрения Галины Юзефович, особенно примечательно то, что все это происходит без какого-либо внимания экспертов в области литературы.

Конференция «Фобии и фольклор» вызвала немалый интерес у публики — что неудивительно, учитывая яркость и привлекательность темы «страшного», актуальность и содержательность докладов, а также тот факт, что среди спикеров было немало «звезд». Лофт в учебном корпусе РАНХиГС на Пречистенской набережной, в котором проходила конференция, далеко не всегда мог вместить всех желающих. Однако благодаря тому, что во время заседаний велась видеотрансляция, возможность послушать выступления имели даже те, кто не смог прийти. Видеозаписи большинства докладов и сейчас можно посмотреть в группе конференции в Facebook¹.

¹ https://www.facebook.com/events/609485156126476/?active_tab=discussion

ИНФЕКЦИОННЫЕ ЗАБОЛЕВАНИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ И КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

РЕЦ. НА: КИТТА, А. (2019). THE KISS OF DEATH. CONTAGION,
CONTAMINATION AND FOLKLORE.
LOGAN: UTAH STATE UNIVERSITY PRESS.

ЭДА КАЛМРЕ ^[1]

✉ EDA@FOLKLORE.EE

^[1] Эстонский литературный музей, Тарту, Эстония

Для цитирования статьи:

КАЛМРЕ, Э. (2020). ИНФЕКЦИОННЫЕ ЗАБОЛЕВАНИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ И КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН. РЕЦ. НА: КИТТА, А. (2019). THE KISS OF DEATH. CONTAGION, CONTAMINATION AND FOLKLORE. LOGAN: UTAH STATE UNIVERSITY PRESS. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 359–362. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-359-362.

VIRULENT DISEASES AS A SOCIAL AND CULTURAL PHENOMENON

A REVIEW OF: КИТТА, А. (2019). THE KISS OF DEATH. CONTAGION,
CONTAMINATION AND FOLKLORE. LOGAN: UTAH STATE UNIVERSITY PRESS.

EDA KALMRE ^[1]

✉ EDA@FOLKLORE.EE

^[1] ESTONIAN LITERARY MUSEUM, TARTU, ESTONIA

TO CITE THIS ARTICLE:

KALMRE, E. (2020). VIRULENT DISEASES AS A SOCIAL AND CULTURAL PHENOMENON. A REVIEW OF: KITTA, A. (2019). THE KISS OF DEATH. CONTAGION, CONTAMINATION AND FOLKLORE. LOGAN: UTAH STATE UNIVERSITY PRESS. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 359–362. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-359-362.

Болезни, особенно инфекционные, являются социальным и культурным феноменом, включающим в себя представления о болезнях, в том числе народные модели их толкования, страхи и предубеждения. Наши представления о здоровье, в свою очередь, связаны с общей социальной жизнью и средой, где частные заботы и проблемы людей тесно переплетены с медицинскими исследованиями и работой здравоохранения. Чтобы разобраться в вопросах здоровья и поведения, с ним связанного, следует изучить культурные представления и факторы, рождающие вопрос о рисках перед обществом или отдельным человеком. Примерно так можно передать мысли Андреа Китта, изложенные ею на первых страницах исследования, опубликованного в прошлом году. На самом деле, нарративы о болезнях и инфекциях изучались и ранее. Здесь следует вспомнить такие работы, как, например, монография американского фольклориста Дайан Голдстин «Жил-был вирус: легенды о СПИДе и народное восприятие

риска» (Once upon a Virus: AIDS Legends and vernacular risk perception) [Goldstein 2004], посвященная рассказам, легендам и слухам о СПИДе, или исследование Присциллы Уолд «Заразные: культуры, носители и массовые нарративы» (Contagious: cultures, carries and the outbreak narrative) [Wald 2008].

Фольклорное исследование Андреа Китта об инфекционных заболеваниях и инфицировании увидело свет непосредственно перед началом эпидемии коронавируса в Китае в 2019 году, уже к марту 2020 года ставшей всемирной пандемией. Это вторая работа Китта, объединяющая фольклористику и вопросы здоровья и медицины — первое исследование «Прививки и общественное беспокойство в истории» (Vaccinations and public concern in history) было издано в 2011 году [Kitta 2011]. В новой работе автор расширяет тему, объединяя медиа, этнографию и изучение нарративов. По определению Китта, в монографии «Поцелуй смерти» рассматриваются народные представления и практики, связанные с инфицированием, и делается попытка уяснить смысл поверий и легенд на эту тему.

Автор преподает фольклористику в Университете Восточной Каролины, поэтому помимо широкой публики книга адресована студентам, и задается целью показать возможности фольклористики в изучении поверий и традиционных моделей посредством анализа медиа, интернета и поп-культуры. В конце монографии помимо использованной литературы и указателей материалов и имен имеется отдельный раздел для студентов (reading guide), содержащий вопросы для повторения и краткие пояснения к прочитанному. Здесь автор дает комментарии и важнейшую литературу по темам, рассмотренным в отдельных главах книги, а также предлагает материал для размышления и вопросы, ответы на которые можно найти, внимательно прочитав соответствующие главы.

Немного подробнее о содержании монографии. Работа состоит из исследования пяти уникальных случаев (*case studies*), в которых рассматриваются социокультурные категории, касающиеся инфекций и инфицирования. Также в книге имеются введение и заключение. В обстоятельной вводной части автор приводит важнейшие фольклорные исследования XXI века, в которых представлены разные аспекты изучения инфекционных заболеваний и их распространения. Кроме того, во введении раскрываются основные понятия и направления, о которых идет речь в книге, такие как «городская легенда» (*contemporary legend*), «аутентичность» и «гибридность» (*hybridity*), взаимосвязи и взаимовлияние фольклора, медиа и поп-культуры и т. п.

Например, в главе «Болезнь исходит из дома!» (*The disease is coming from inside the house!*) представлены такие темы, как иммиграция, зловерные пациенты, распространители инфекций. Зачастую цель нарративов о болезнях заключается в стигматизации чужаков. В Америке так называемый третий мир, как правило, связывается с насилием, болезнями и смертями. Жители благополучных стран, т. е. стран первого мира, посещающие эти регионы или путешествующие вообще, в этих рассказах вызывают подозрение. Географическое местоположение, раса, национальность, сексуальная ориентация — все эти показатели в нарративах о распространении инфекций приобретают важное значение. Кроме страха перед инфицированием и болезнями, они выражают страх перед чужаками, пришлыми извне. В народных представлениях болезни связаны с гендерными показателями, с определенной территорией и расой, которым в нарративах так или иначе вменяется в ответственность распространение заболеваний. Например,

СПИД связывается с сексуальными меньшинствами, Эбола была названа по названию реки в Африке, атипичная пневмония SARS ассоциируется с Азией и азиатами. Автор сосредотачивает внимание на культурном пространстве США и в данной главе показывает, что многие заболевания, приписываемые приехавшим извне, в действительности происходят из самой Америки.

В главе «Сверхъестественная зараза» (*Supernatural contagion*) автор по-своему провокативно представляет интернетное мифологическое существо Слендермена (*Slender Man*) как часть дискурса, связанного с психическим здоровьем. Этот персонаж из страшилок, появившихся в западном интернет-пространстве, известен как герой множества детских и молодежных историй-криппипаст (*creepypasta* — интернет-страшилки). Медиа и причастные к феномену Слендермена связывают его с травлей, насилием и смертью. Известны случаи, когда запугивание невинными увлекательными рассказами в детской и молодежной среде становилось реальной травлей. В данной главе автор рассматривает болезнь «слендера» и его возможные связи с депрессией и кибер-травлей. Китта показывает, что фиктивный персонаж Слендермен может определенным образом помочь или, наоборот, навредить своим фанатам. В качестве одной из подтем в этой главе представлена дискуссия вокруг случаев травли и суицидов среди молодежи в индейской резервации Пайн-Ридж, страдающей от экономических и социальных проблем. Среди части населения бытует мнение, что к подобным действиям молодежь подстрекает очень схожий со Слендерменом мифологический персонаж индейской культуры и поверий Высокий человек (*Tall Man*). В местной культуре два этих образа смешались.

Андреа Китта считает, что изображение вампиров и зомби в поп-культуре видится своего рода средством символизации современных реальных и вообразяемых страхов. В четвертой главе книги автор анализирует изображение этих персонажей в кино, медиа и интернете. Популярность вампиров и зомби в последнее время заметно выросла, они изображаются в связи с эпидемиями, страхом перед смертью и коллапсом общества.

В последних главах книги автор фокусирует внимание, среди прочего, на гендере, моральной безупречности, сексуальном поведении и предпочтениях, проявляющихся в рассказах. Так, финальную главу «Поцелуй смерти» (*The Kiss of Death*) можно считать традиционным фольклорным исследованием, где рассматривается историческое развитие одного типа сказаний и мотивов. Старому сюжету находят соответствия в интернете и поп-культуре. Здесь активируются такие привычные для исследователя народных сказаний понятия, как структура рассказа, мотивы и варианты. В старых сюжетных типах поцелуй чужого человека необязательно опасен (Спящая красавица, Белоснежка и др.), тогда как в сегодняшней поп-культуре и городских легендах имеются сюжеты как о злонамеренном зарадном поцелуе, так и неосознанной передаче инфекции. Китта пишет, что поцелуй губами, накрашенными ядовитой помадой, имеет место, среди прочего, и в таких популярных сериалах, как «Игра престолов» и «Бэтмен».

Появившийся в Китае коронавирус в начале марта достиг Эстонии, а в середине марта в целях борьбы с вирусом были закрыты границы большинства государств Европы. Распространение этого инфекционного заболевания имеет глобальные масштабы. В народных представлениях и нарративах об этом вирусе можно найти как схожее, так и отличное от описанного в работе Китта. Благодаря медиа, болезнь и страх перед ней 24 часа в сутки присутствуют рядом с нами, посредством медиа мы можем

ежедневно наблюдать за распространением болезни на карте мира и видеть все возрастающее количество инфицированных и умерших в разных странах и частях света. Вирус стал объединяющей всех и вся глобальной темой для разговоров и обсуждений. И эта тема больше, чем когда-либо находит выражение в медиа (особенно в социальных сетях) посредством фольклора: в поверьях, теориях заговора, слухах, юморе и более всего в мемах. Особенностью этого глобального заболевания является то, что оно атакует одно из основных и очевидных прав современного человека, привыкшего к удобствам, — жить в открытом мире, — заставляя людей быть более оседлыми, не путешествовать и не ходить на концерты, спортивные соревнования и иные многолюдные мероприятия. В Эстонии из-за пандемии интерес людей обратился к отечественной продукции, природе и животным, стали больше цениться локальные общины и жизнь в деревне.

Думается, что нынешняя пандемия станет источником массы всевозможных материалов для исследований и, вероятно, несколько изменит имевшиеся до сих пор трактовки инфекционных заболеваний и фольклора, связанного с их распространением. Представленное исследование Андреа Китта очень актуально в сегодняшнем контексте, в нем есть сходства и соответствия с представлениями, рассказами и дискуссиями, связанными с нынешней пандемией. В работе вырисовываются традиционные нарративы, раскрывающие действующие в обществе отношения власти и стереотипы, которые маргинализируют образ «другого» в культуре.

В качестве заключения можно отметить, что книга Андреа Китта обогащает фольклористику, расширяя ее границы в содержательном и теоретическом плане. Структура и теоретические направления исследования делают его интересным широкому кругу ученых и студентов, в том числе других дисциплин. Исходя из этого, очень отрадно, что Международное общество по изучению современных легенд, объединяющее исследователей современных легенд, слухов и теорий заговора во всем мире, в нынешнем году присудило книжную премию Брайана МакКоннелла Андреа Китта за представленную здесь монографию «Поцелуй смерти».

Литература/References

- Goldstein, D. (2004). *Once upon a virus: AIDS legends and vernacular risk perception*. Logan: Utah State University Press.
- Kitta, A. (2011). *Vaccinations and public concern in history: Legend, rumor, and risk perception*. London: Routledge.
- Wald, P. (2008). *Contagious: Cultures, carriers and the outbreak narrative*. Durham: Duke University Press.

«СТРАШНО, АЖ ЖУТЬ!»

РЕЦ. НА: АРХИПОВА, А. С., КИРЗЮК, А. А. (2020). *Опасные советские вещи: Городские легенды и страхи в СССР*. М.: НЛО.

НАТАЛЬЯ СЕРГЕЕВНА ПЕТРОВА ^{[1], [2]}

✉ PENA.TALYA@GMAIL.COM
ORCID 0000-0002-6514-5601

^[1] РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ, МОСКВА, РОССИЯ

^[2] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ, МОСКВА, РОССИЯ

Для цитирования статьи:

ПЕТРОВА, Н. С. (2020). «СТРАШНО, АЖ ЖУТЬ!» РЕЦ. НА: АРХИПОВА, А. С., КИРЗЮК, А. А. (2020). *Опасные советские вещи: Городские легенды и страхи в СССР*. М.: НЛО. *Фольклор и антропология города*, III(1–2), 363–369. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-363-369.

“REAL CREEPY!”

A REVIEW OF: ARKHIPOVA, A., KIRZYUK, A. (2020). *DANGEROUS SOVIET THINGS: URBAN LEGENDS AND FEARS IN THE USSR*. Moscow: NOVOE LITERATURNOE OBOZRENIIE.

NATALIA S. PETROVA ^{[1], [2]}

✉ PENA.TALYA@GMAIL.COM
ORCID 0000-0002-6514-5601

^[1] RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, MOSCOW, RUSSIA

^[2] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA

TO CITE THIS ARTICLE:

PETROVA, N. (2020). “REAL CREEPY!” A REVIEW OF: ARKHIPOVA, A., KIRZYUK, A. (2020). *DANGEROUS SOVIET THINGS: URBAN LEGENDS AND FEARS IN THE USSR*. MOSCOW: NOVOE LITERATURNOE OBOZRENIIE. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, III(1–2), 363–369. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-363-369.

Аннотация представляет эту книгу как «первое антропологическое и фольклористическое исследование, посвященное страхам советского человека». Тут можно увидеть некоторое преувеличение: страхи, опасения и даже паники советского времени и ранее рассматривались с фольклористических позиций (см., например, [Бессонов 2009, Зеленина 2016, Майер 2008, Петрова 2013]). Тем не менее данная работа несомненно вызывает большой интерес советологов независимо от их институциональной принадлежности — историков, культурологов, антропологов, фольклористов.

О чем эта книга. Работа посвящена анализу городских легенд, «историй, фактически ложных, но правдоподобных для рассказчиков» (с. 7), которые авторы практически уравнивают со слухами, поскольку и те, и другие погружены в актуальную повседневность, но отделяют от детских страхов, где преобладают рассказы о столкновениях со сверхъестественным.

При этом ракурс рассмотрения не столько текстологический, сколько прагматический: целью исследования названа попытка ответить на вопрос о причинах возникновения и популярности пугающих рассказов об отравленных жвачках или крысах в колбасе и объяснить, как они влияли на поведение людей. Как подчеркивают авторы, в отличие от историков, также занимающихся изучением слухов, фольклористы и антропологи не склонны искать в них прямых отражений исторических событий и непосредственных реакций на происходящее — они исходят из принципиального положения, что участие в распространении городских легенд «позволяет человеку (рассказчику или слушателю) совершить некую “работу” с этой реальностью, артикулируя наличие проблемы или символически решая ее» (с. 8). Здесь стоит отметить, что историки, равно как и фольклористы и антропологи, даже в рамках одной дисциплины могут придерживаться несовпадающих точек зрения на природу и методы изучения слухов. Разнообразие фольклорно-антропологических подходов к ним, кстати, посвящен специальный раздел книги (с. 14–73), о котором речь пойдет ниже. Что касается исторического осмысления феномена слухов, то подходы к ним в русле истории повседневности, политической имажологии, истории эмоций, исторической психологии и др. все же достаточно разнятся (историографический обзор исторических исследований слухов см., например, в статье [Гайлит 2018]), чтобы можно было бинарно противопоставлять антропологический ракурс рассмотрения слухов «историческому вообще».

В центре внимания авторов оказывается период с 1920-х до 1980-х годов, но более ранние либо поздние параллели приводятся достаточно часто, и ровно так же расширяется и географический охват, поэтому в книге о советских страхах можно встретить и разборы европейских слухов периода Первой мировой войны (с. 275–280), и разоблачение современной агитлегенды о распятом мальчике 2014 года (с. 160–164). Это масштабирует затронутые в исследовании проблемы и выводит его за пределы исключительно Soviet Studies.

На каком материале написана книга. Если судить по публичным дискуссиям вокруг исследования А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк, часть приведенных в книге сюжетов и связанных с ними практик известна широкой аудитории («В “сифу” играли и в нашей школе, была поражена найдя в книге объяснение этой игре»¹, «Отдельный жирный плюс за путевку в детство: я (1979 г. р.) отлично помню рассказы про Смерть Советским Детям, красную пленку, красное печенье, коварных цыган, дохлую кошку в бочке с квасом и т.д.»²), часть неизвестна отдельным читателям («О некоторых из них приходилось слышать, другие же просто изумили»³). Это вызывает вопрос об источниках, на которых построена работа. На него подробно отвечает раздел «Как мы собирали городские слухи и легенды» (с. 62–70). К синхронным фиксациям текстов, интересующих авторов, относятся как официальные (информационные сводки органов политического надзора о настроениях масс — см., например, [Советская деревня 2000]; формулировки приговоров по статье 58-10 «Антисоветская агитация и пропаганда» [Эдельман 1999]), так и личные источники (дневники из собрания проекта «Прожито»⁴, частная коллекция записанных слухов М. Д. Афанасьева). Привлекались также постсоветские письменные воспоминания.

¹ <https://www.labirint.ru/books/726840/>

² <https://www.goodreads.com/book/show/48660574>

³ <https://www.labirint.ru/reviews/goods/726840/>

⁴ <https://prozhito.org/>

Авторы провели и собственные полевые изыскания и записали 72 интервью (больше половины из которых пришлось на Москву и Московскую область), это дало возможность уточнить сюжетные детали и контекст бытования слухов и легенд, что далеко не всегда возможно сделать по отрывочным письменным текстам. Интервью, собранные авторами, дополнены материалами проекта по записи устной истории «Историческая память городов»⁵ (о принципах сбора материала для проекта см. [Петров, Байдуж и др. 2019]). Кроме того, было организовано два дистанционных письменных опроса (преимущественно среди пользователей сети Facebook).

Как видим, каждый из названных видов источников в отдельности обладает определенной ограниченностью (сводки ОГПУ-НКВД-КГБ тематически избирательны, набор респондентов для интервью во многом определен ближним кругом собирателей, опросы недоступны для тех, кто не пользуется интернетом), но в сумме они создают достаточно репрезентативный корпус текстов советских городских слухов и легенд.

При этом, однако, не всегда понятно количество вариантов, с которыми работают авторы при анализе того или иного сюжета. Скажем, в разделе «Мао из гроба встает: светящиеся ковры и “китайская угроза”» (с. 145–152) содержится четыре отсылки к упоминаниям этой городской легенды в ответах на интернет-опрос. В списке опубликованных источников сюжета — один текст: интернет-журнал художника Василия Слонова, автора инсталляции 2015 года «Мао Цзэдун в гробу». Понятно, что прямые отсылки отнюдь не исчерпывают все исследуемые источники, но было бы интересно узнать общую распространенность и степень популярности таких рассказов.

Как устроена эта книга. Издание открывает историографическая глава (с. 14–73), кратко излагающая интерпретативный, психоаналитический, фольклорно-артикуляционный, меметический, операциональный и остенсивный подходы к изучению городских легенд в зарубежной фольклористике, социологии, культурной антропологии и социальной психологии и перечисляющая основные разновидности городских легенд (истории об отравленной еде, *sokelore* о необычных свойствах кока-колы, потребительские легенды, рассказы о краже органов, о терактах и катастрофах и др.). Сами авторы придерживаются позиции сочетания разных оптик (меметической, интерпретативной, операциональной) для анализа городских легенд:

Во-первых, городские легенды и слухи распространяются как «ментальные вирусы», они легко заражают своих «носителей». <...> Во-вторых, популярность получают легенды и слухи, которые содержат важное для сообщества скрытое сообщение, а работа антрополога и фольклориста заключается в дешифровке этого сообщения. <...> И наконец, скрытое сообщение об опасности может усилить моральную панику или спровоцировать ее и, как следствие, привести к вспышке агрессии (с. 61).

Такое соединение исследовательских ракурсов кажется вполне продуктивным, но несколько не хватает оценки возможных книжных либо медийных влияний на ретроспективные рассказы о советских слухах в письменных воспоминаниях либо устных интервью, анализируемых в книге: есть ли примеры столкновения с ложной памятью, привязывающей сюжеты позднего медийного происхождения к советскому прошлому?

Далее читателю предложены пять тематических глав. Вторая и третья («Опасные знаки и советские вещи» и «Как легенда стала идеологическим

⁵ <https://pastandnow.ru/>

оружием») посвящены вертикальному, т. е. инициированному властями, распространению городских легенд, благодаря которому советские граждане массово считывали везде тайные послания внутренних и внешних врагов: профиль Троцкого на спичечной этикетке конца 1930-х годов, отправленные дары иностранцев времен Олимпиады-80. Чрезмерная семантизация быта превратила советскую повседневность в минное поле враждебных знаков, поиски которых провозглашались проявлением бдительности.

Следующие главы («Свои чужие опасные вещи», «Чужак в советской стране» и «Взрослые страхи и детские легенды») показывают, как близкие ранее рассмотренным сюжеты (об опасности бытовых вещей и даже продуктов, если их происхождение связано с этническими либо социальными чужаками или же и вовсе туманно) функционируют без внешнего давления, горизонтально и стихийно. Бытовавшая в советском обществе культура недоверия может быть не только проявлением наивного рационализма, когда потребитель делает выбор в пользу привычного, понятного и оттого безопасного товара (условный пирожок из официального магазина, а не с уличного лотка продавца-незнакомца), но и свидетельством беспокойства о безопасности. При этом опасения возникают не только в адрес «не своих» иностранцев (как в историях о личинках под кожей африканских гостей), но и «своего» государства (страшилки о черной Волге, похищающей людей). Недоверие институтам власти и контроля существует и в современном российском обществе, где оно также может выражаться в виде гастрономической конспирологии (см. об этом [Кормина 2015]).

Поиск легенд и слухов по тексту облегчается тематическим указателем сюжетов городских легенд (с. 474–486), в основе которого лежит выделение субъекта или объекта наносимого вреда. Пример (с. 480):

4. Легенды об опасных действиях со стороны представителей власти и спецслужб

4.1. Черные автомобили опасны для советского человека. Время появления: с 1930-х годов.

4.1.а. Черные правительственные машины увозят детей с неизвестной целью и в неизвестном направлении. С. 385–388.

Конечно, хотелось бы когда-нибудь увидеть этот указатель в формате инструмента для исследовательского поиска, а не только для ориентации по страницам книги: пока в нем не отражены ни отмеченные в самом тексте разновременные и разнолокальные параллели рассматриваемых сюжетов, ни структурные пересечения в его собственных частях. Например, в разделе 3.5.с. «Иностранец фотографирует советских женщин на специальную красную пленку, которая позволяет фотографировать одетых людей, но получать снимки обнаженных. Сделанные таким образом фотографии отдает журналистам, которые с их помощью показывают всему миру аморальность советских людей» нет никакой отсылки к разделу 4.2.d «Существует загадочный прибор/красные очки/фотоаппарат, изобретенный КГБ, позволяющий видеть и фотографировать людей голыми». Приведенные цитаты показывают также недостаточную унифицированность формулировок указателя.

Как написана эта книга. «Мы старались писать книгу так, чтобы исследования антропологов и фольклористов были понятны всем, а не только узким специалистам», — говорится в предисловии (с. 11). Ориентация на широкую доступность требует не только легкости стиля изложения, но и развернутых пояснений терминов (их перечень дан на с. 487): астротурфинг, моральная паника, остенсивное поведение, постпамять, фэйклор и др.

Установка на понятность и увлекательность, кажется, временами приводила авторов к слишком глобальным обобщениям и чрезмерно эффектным сопоставлениям. Например, стремление человека к гиперсемиотизации объясняется универсальными биологическими свойствами всех живых существ:

Сам механизм поиска скрытых образов, группирование фигуры (особенно опасной фигуры) из точек, линий, пятен и объемов на однотонном (или сливающимся пестром) фоне, способность составить изображение из разрозненных объектов — механизм очень старый. Он много старше человека. Именно таким механизмом пользуются пчелы для обнаружения прячущихся хищников (с. 157–158).

Такой биологизм, как кажется, полностью нивелирует значение конкретно-исторического контекста, которому авторы уделяют много внимания, поясняя, каким образом на актуализацию определенного мотива в слухах могут повлиять как глобальные события сферы международных отношений, так и незначительные изменения повседневных практик. Далее, впрочем, подробнее рассматриваются социальные и психологические причины коллективных поисков скрытых знаков.

Не полностью удалось избежать в тексте и логических допущений. Так, в уже упоминавшемся разделе «Мао из гроба встает» (с. 145–152) вещественным аналогом светящегося в темноте китайского ковра из городской легенды названы узорчатые махровые полотенца, массово завозившиеся из Китая: «Необычный внешний вид полотенца расширял возможности его использования: его можно было также использовать в декоративных целях, для украшения квартиры. В частности, его вешали на стену как настенный ковер, что соответствовало советской моде» (с. 149). Отсылками к источникам, подтверждающим распространенность такой бытовой практики, это утверждение не подкреплено.

Зачем читать эту книгу. Работа А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк знакомит читателей с популярными в советское время городскими легендами и слухами, тематически систематизированными; показывает, как в них актуализируются в конкретно-исторических ситуациях устойчивые сюжеты и мотивы (для чего приводятся их разновременные и международные параллели); объясняет механизмы этой актуализации и распространения текстов (в соответствии с антропологическими подходами к феномену слухов) и демонстрирует инструментарий фольклорно-антропологического исследования. Неспециалисту будет интересна показательная «расшифровка» занимательных историй, знакомых с детства либо по чьим-то рассказам. Фольклористы же увидят пример применения методологии нашей дисциплины (в частности, сюжетно-мотивного и семиотического анализа) к не всегда типичному для нее материалу (новейшей устной истории, официальным письменным документам и др.), познакомятся с новыми записями современного городского фольклора и смогут использовать составленный авторами указатель сюжетов.

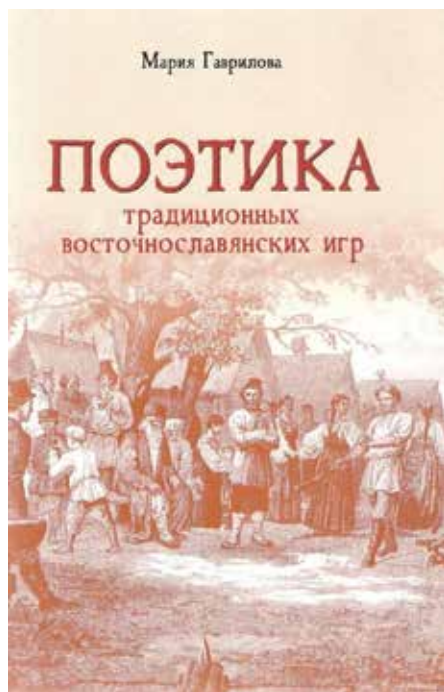
Литература

- Берелович, А., Данилов, В. (Ред.). (1998–2012). *Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД. 1918–1939. Документы и материалы. В 4-х т.* М.: Российская политическая энциклопедия.
- Бессонов, И. А. (2009). Слухи и толки времен коллективизации и раскулачивания. *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*, 2009(3), 23–25.
- Гайлит, О. А. (2018). Исследовательские возможности слухов и проблемы их изучения в работах современных историков. *Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки»*, 4(20), 42–52.

- Зеленина, Г. С. (2016). «Отравленная вата» и «привитая гипертония»: истоки и функции слухов вокруг дела врачей. *Антропологический форум*, 2016(31), 119–154.
- Кормина, Ж. (2015). Дрожжи-убийцы: гастрономическая конспирология и культура недоверия в современной России. *Антропологический форум*, 2015(27), 142–175.
- Майер, А. С. (2008). *Московские городские легенды как исторический источник*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М.: Государственный университет гуманитарных наук.
- Петров, Н. В., Байдуж, М. И., Матвеева, Э. Г., Радченко, Д. А., Рычкова, Н. Н. (2019). *Истории людей в цифровом формате: методические рекомендации по сбору и визуализации интервью*. М.: Неолит.
- Петрова, Н. С. (2013). Апокалиптическая перепись 1937 г. В А. С. Архипова (Сост.). *Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве*, 179–187. М.: РГГУ.
- Эдельман, О. В. (Сост.). (1999). 58-10: *Надзорные производства Прокуратуры СССР по делам об антисоветской агитации и пропаганде. Аннотированный каталог. 1953–1991*. М.: Демократия.

References

- Berelovich, A., Danilov, V. (Ed.). (1998–2012). *Soviet village through the eyes of the Cheka–OGPU–NKVD. 1918–1939. Documents and materials*. In 4 vols. Moscow: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya. (In Russian).
- Bessonov, I. A. (2009). Rumors and gossip of the collectivization and dispossession eras. *Current Problems of the Humanities and Natural Sciences*, 2009(3), 23–25. (In Russian).
- Edelman, O. V. (Comp.). (1999). 58-10: *Supervisory proceedings of the USSR Prosecutor's Office in cases of anti-Soviet agitation and propaganda. Annotated catalogue. 1953–1991*. Moscow: Demokratiya. (In Russian).
- Gaylit, O. A. (2018). Research opportunities of rumors and the problems of studying them in the works of contemporary historians. *Bulletin of Omsk University. Series "Historical Sciences"*, 4(20), 42–52. (In Russian).
- Kormina, J. (2015). The killer yeast: The gastronomic conspiracy and culture of distrust in contemporary Russia. *Forum for Anthropology and Culture*, 2015(27), 142–175. (In Russian).
- Mayer, A. (2008). *Moscow urban legends as a historical source* (Doctoral dissertation abstract). Moscow: State University for the Humanities. (In Russian).
- Petrov, N., Baiduzh, M., Matveeva, E., Radchenko, D., Rychkova, N. (2019). *People's stories in digitalised form: Guidelines for collection and visualization of interviews*. Moscow: Neolit. (In Russian).
- Petrova, N. (2013). The apocalyptic census of 1937. In A. Arkhipova (Comp.). *Mythological models and ritual behavior in Soviet and post-Soviet space*, 179–187, Moscow: Russian State University for the Humanities. (In Russian).
- Zelenina, G. (2016). "Poisoned cotton-wool" and "injected hypertension": The origins and functions of rumors around the Doctors' plot. *Forum for Anthropology and Culture*, 2016(31), 119–154. (In Russian).



Гаврилова М.В. Поэтика традиционных восточнославянских игр (Традиция-текст-фольклор: Типология и семиотика). 2-е изд., стереотип. / Мария Гаврилова. М.: РГГУ, 2019. 439 с. ISSN 2413-2721 ISBN 987-5-7281-2519-8

В книге восточнославянские игры XIX - начала XX в. исследуются в качестве акциональных текстов с помощью методов филологического анализа. Автором разработана сюжетная типология игр и составлен указатель традиционных восточнославянских игровых сюжетов, устанавливающий между ними вариантно-инвариантные связи. Используя указатель в качестве инструмента структурного анализа, автор описывает внутреннее устройство и специфику акционального сюжета по сравнению с повествовательным. Книга адресована антропологам, социологам, культурологам и историкам, интересующимся традиционными играми, а также фольклористам и филологам, исследующим структуру сюжетов различных видов текстов.



«С четверга на пятницу...» Рассказы о сновидениях в фольклоре Русского Севера / Сост. А. Л. Захарова, В. А. Комарова, А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. А. Савина. — М.: Редкая птица, 2020. — 440 с. ISBN 978-5-6044093-4-3

Книга представляет собой издание материалов, записанных в Архангельской области в ходе фольклорно-этнографических экспедиций Российского государственного гуманитарного университета с 1993 по 2019 г. В сборнике публикуются рассказы о сновидениях, которые наиболее запомнились рассказчикам, то есть — по большей части — сбывшиеся. Они видели эти сны или в определенном эмоциональном состоянии (чаще всего связанном со смертью кого-то из близких), или в результате гадания, или просто так, но, как правило, сами воспринимают эти сны как вещие и связывают их с теми или иными важными событиями дальнейшей жизни. В книгу также включены рассказы об обмираниях — видениях загробного мира во время летаргического сна. Толкования сновидений основаны на традиционных образах, символах и знаках, которые легко «считываются» носителями фольклорной традиции. Сборник снабжен обширным справочным аппаратом. Книга рассчитана на специалистов и всех интересующихся традиционной культурой.



Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общей ред. А. Б. Мороза. — 3-е изд., испр. — М.: Неолит, 2020. — 528 с. ISBN 978-5-9500805-0-0

В сборнике публикуются фольклорные тексты о сельских жителях, которые пользуются магическим знанием (колдуны, пастухи, плотники, охотники, повитухи и др.), а также собственно магические тексты. Все они записаны в ходе многолетней работы фольклорной экспедиции Российского государственного гуманитарного университета (Москва) в различные районы Архангельской области. Записи, представленные в книге, отражают живую традицию магических практик и поверий жителей Русского Севера. Тексты отрецензированы и снабжены обширным справочным аппаратом. Издание предназначено специалистам в области фольклористики, этнографии, культурологии, студентам-филологам и всем интересующимся народной культурой.



«Осколки» в традиции: Коллективная монография / Сост. Е. Е Левкиевская, Н. В. Петров, О. Б. Христофорова. М.: Неолит, 2020. — 304 с. — (Традиция-текст-фольклор: типология и семиотика). ISBN 978-5-6044697-2-9

В книге рассматриваются процессы утраты и разрушения, воспроизводства и трансляции текстов, сюжетов, обрядов в традиционной культуре. В разделах монографии, написанных фольклористами, этнолингвистами и этнографами, показывается, как происходит утрата культурного знания, а также то, что остается в результате забвения — разнообразные редуцированные, «осколочные» формы, которые в одних случаях постепенно исчезают из традиции, а в других — служат материалом для рождения новых форм и в преобразованном виде продолжают свое существование в культуре. Издание предназначено специалистам в области фольклористики, этнографии, культурологии и всем интересующимся народной культурой.



Русский эпос: герои и сюжеты / Н. В. Петров. — 2-е изд. — М. : Неолит, 2020. — 280 с. ISBN 978-5-9909232-0-1

В книге рассматривается происхождение русского эпоса, его жанровый состав, детально разбираются структурные и сюжетные особенности былин, рассказывается о типологии сюжетов и персонажей. Автор исходит из следующего положения: эпос не является отражением определенного исторического события или ряда таких событий, а представляет собой набор сюжетных схем, в которые может включаться на разных этапах разнородный исторический или квазиисторический материал. Именно поэтому имена героев, характеристики времени и пространства анализируются здесь в связи с их сюжетными функциями. Издание адресовано фольклористам, специалистам в области эпосоведения, читателям, интересующимся поэтикой устного текста.



Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд. — М.: Индрик, 2019. — 520 с., ил. ISBN 978-5-91674-538-2

Книга посвящена исследованию ритуально-мифологических традиций монгольских народов. В ней обсуждаются наиболее важные темы в фольклоре данного региона, связанные с многоаспектной концептуализацией неба и земли — как обожествленных областей космоса и как персонажей религиозно-мифологической системы. Рассматриваются образы верховных богов, небесных драконов, ландшафтных духов-хозяев, демонов и обитателей загробного царства, дается сравнительный анализ самого, видимо, известного монгольского мифа — о культурном герое Эрхий-мэргэне, борце с «солнечным хаосом», и о грозящей эсхатологической катастрофе, которая едва не случилась в результате этой борьбы. Изучаются процессы адаптации и фольклоризации «высокой религии» в традициях «народного буддизма», испытывающего огромное влияние шаманских представлений и практик; с использованием структурно-семиотической методологии исследуются современные формы внехрамовой обрядовой деятельности (культ обо, моления о дожде и некоторые другие). Книга включает в себе опыт многолетней работы, сочетающей занятия «полевые» и «кабинетные», причем во многих случаях именно экспедиционные материалы автора и его коллег лежат в основе исследования, составляя его предметную базу. Издание может быть интересно монголооведам, специалистам по культуре Центральной Азии и Южной Сибири, а также фольклористам и антропологам широкого профиля.



Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. — М.: Индрик, 2019. — 592 с., ил. ISBN 978-5-91674-546-7

Книга посвящена исследованию эпических традиций монгольских народов. В ней обсуждаются проблемы изучения устного героического эпоса монголов, бурят и калмыков, рассматриваются разные национальные версии Гесериады — крупнейшего эпического произведения данного региона в его историческом развитии и географическом распространении, анализируется соотношение его фольклорных и книжных форм (рукописных и ксилографической), наконец, прослеживается зарождение в монгольской письменной словесности жанровых разновидностей «эпической литературы», ее поэтической эволюции, начиная с древнейшего памятника — историко-героической хроники «Сокровенное сказание» (XIII в.). Во многих разделах книги используется экспедиционный опыт и собственные полевые записи автора 1970-х и 2000-х годов. Издание может быть интересно монголоведам, специалистам по культуре Центральной Азии и Южной Сибири, а также фольклористам и антропологам широкого профиля.

Научный журнал
Academic journal

Фольклор и антропология города
Urban Folklore & Anthropology

2020, 1–2. Т. III

Основан в мае 2018 года
Established in May, 2018

Научный редактор

Е. Ф. Югай

Редактор английского текста

М.-В. В. Моррис

Корректурa

В. А. Комарова

Верстка, дизайн

В. Ф. Лурье

Academic Editor

E. F. Yugai

English Language Editor

M.-V. V. Morris

Copy Editor

V. A. Komarova

Layout Editor, Designer

V. F. Lurie

ISSN: 2658-3895

Адрес редакции: 119606, г. Москва, просп. Вернадского, 82, корп. 9
Postal address: 82 bldg. 9, Vernadskogo Avenue, Moscow, Russia, 119606

Учредитель издания: Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ

The journal is published by The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
In case of reprinting, reference to the journal is obligatory.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.
All articles published in the journal have been peer-reviewed.

Подписано в печать 01.08.2020

Формат 70×100/16

Тираж 500 экз. (первый завод — 200 экз.)

Отпечатано в типографии РАНХиГС

119571, Москва, пр-т Вернадского, 82, стр. 9

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре: ПИ № ФС77-73157 от 22.06.2018

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

© Авторы

© The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

© Authors

