

# Рецензии

## «Хождение за легендами»: исследование тайны как метод Рецензия на книгу McNeill L. S., & Tucker E. (Eds.) (2018) *Legend Tripping: A Contemporary Legend Casebook*. University Press of Colorado

НАТАЛИЯ А. ВОЛКОВА

Московская архитектурная школа (МАРШ), Москва, Россия; «Алматыгенплан», Алматы, Казахстан

ORCID: 0000-0002-6798-963X

Рекомендация для цитирования:

Волкова Н. А. (2024) «Хождение за легендами»: исследование тайны как метод. Рецензия на книгу McNeill L. S., & Tucker E. (Eds.) (2018) *Legend Tripping: A Contemporary Legend Casebook*. University Press of Colorado. *Социология власти*, 35 (4): 172-191. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-1-172-191>

For citations:

Volkova N. A. (2024) "Walking for Legends": The Study of Mystery as a Method. Book Review: McNeill L. S., & Tucker E. (Eds.) (2018) *Legend Tripping: A Contemporary Legend Casebook*. University Press of Colorado. *Sociology of Power*, 35 (4): 172-191. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-1-172-191>

Поступила в редакцию: 19.11.2023; прошла рецензирование: 17.12.2023; принята в печать: 20.12.2023

Received: 19.11.2023; Revised: 17.12.2023; Accepted for publication: 20.12.2023



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Copyright: © 2024 by the author.

Любая рецензия всегда претендует на то, чтобы стать заключением к книге и тем самым вступить в конкуренцию с введением, особенно если книга является сборником статей, а авторы введения — ее редакторами. Но когда сборник посвящен «*legend-tripping*» (буквальный перевод — «хождение за легендой»), то отношения между введением и рецензией-заключением могут измениться. Выражение «*legend-tripping*» американский и венгерский фольклорист Линда Дег взяла в 1969 году из эссе своей студентки о посещении моста у реки Эйвон в Англии, описывая практики хождения подростков к местам, связанным со страшными историями, легендами или слухами. Практики подобного хождения, как показывают исследования американского фольклора и отчасти — европейского, можно условно разделить на три этапа: подготовительный, само хождение и, наконец, обсуждение увиденного и пережитого

Автор выражает благодарность за комментарии, которые позволили значительно улучшить текст, Марине Байдуж, Ольге Христофоровой и Дарье Радченко.

[Thigpen 1971]. Но если средний и ключевой этап хождения заключается в непосредственном соприкосновении с легендой, то первый и последний связаны скорее с ее переработкой: в качестве подготовки к хождению выступают пересказы предыдущих «ходов» и сложившиеся вокруг них нарративы, а на заключительном этапе участники хождения обсуждают свои впечатления, сравнивают их с тем, что они слышали до, и выстраивают собственный, видоизмененный нарратив о легендарном месте. И если сборник «*Legend-tripping: A contemporary legend casebook*» Линн Макнил и Элизабет Такер (2018) не содержит заключения, то это можно воспринять как приглашение к чтению и его осмыслению как к процессу *legend-tripping*, в результате которого может сложиться новое понимание описываемого явления.

В ранней работе о венгерских сообществах крестьян Линда Дег показывает, как трансформируется рассказ (*tale*) в процессе пересказа через «цепочку индивидуальных дополнений» [Dégh 1989], из которых складывается новое коллективное представление. Если в центре внимания традиционных исследователей фольклора находится устоявшийся нарратив, то в ситуации *legend-tripping* можно наблюдать двойную неустойчивость. С одной стороны, участникам хождения необходимо совместить устоявшийся нарратив легенды с местом, где разворачивается ее действие через непосредственный опыт путешествия в это пространство. А с другой — подвижной оказывается и цель *legend-tripping* — участники хождения не производят единый согласованный нарратив, он может варьироваться от участника к участнику, создавая новые прочтения и интерпретации. Такая двойная подвижность объекта *legend-tripping* позволяет определить его как *тайну* [McNeill, Tucker 2018], нечто недоступное единому и четкому «объективному» описанию. Согласно Арнольду ван Геннепу, тайна — это заключительный переход при посвящении в обряды, и поэтому, чтобы ее понять, необходимо пройти все предшествующие этапы посвящения [ван Геннеп 1989]. Поэтому, чтобы понять *legend-tripping*, необходимо выделить основные точки перехода, которые должен был преодолеть читатель-ходок при исследовании сборника.

Но тайна, с которой связан *legend-tripping*, укоренена не только в лингвистическом нарративе, она также должна иметь материальное, пространственное измерение. «Хождение, а не легенда, это [реальная] вещь» [McNeill, Tucker 2018: 8]<sup>1</sup>, — утверждает Билл Эллис, и как «вещь» хождение должно задавать пространственные отношения между различными элементами *legend-tripping*. Тинген [Thigpen 1971] и Эллис [Ellis 1996] предлагают описывать *legend-tripping*

1 В оригинале: «The trip, not the legend, is the thing».

как последовательное развертывание различных этапов «оживления» легенды, в котором хождение связывает обычный мир и мир легенды, выделяя участников хождения из среды людей, которые не имеют такого опыта. В то же время идея *хождения*, включающая путешествие к отдаленному пространственно или ментально необычному месту, требует наличия границы, или рубежа между точкой начала «хождения» и местом, связанном с легендой, разрыва. Поэтому *legend-tripping* рассекает пространство «хождения» множественностью границ, что делает его пространство разрозненным и мозаичным, и осколки этой мозаики не составляют единой картины.

Два вектора пространственного развития *legend-tripping* — связь между начальной и конечной точкой путешествия и разграничение, которое получается в процессе возвращения, — задают напряжение, которое, отстаивая нелинейный характер хождения, автор сборника Тим Призер описывает как пересечение различных этапов хождения и их взаимное влияние. Нелинейный характер *legend-tripping* возможно представить только за счет отделения самой легенды от процесса хождения за ней. Если принять такое разделение «хождения за легендой» на «легенду» и «хождение», нарушается единство *legend-tripping* как процесса, которое утверждают изначально Линда Дег и Эндрю Важони [Дег, Важони 2018]. Тогда ключевым вопросом к хождению по сборнику историй будет возможность *legend-tripping* как единого явления, которое каждый автор пытается по-своему выстроить, решая проблему соотношения связывания и разграничения в процессе *legend-tripping*.

174

## Хождение за легендой, обряды перехода и структура книги

Прежде чем обратиться к структуре сборника под редакцией Макнил и Такер и к способам хождения между его статьями, необходимо вернуться к исходной точке нашего путешествия — идее *legend-tripping* и попытке найти ее адекватный перевод не только в языке, но и в устоявшихся практиках. Прямого аналога *legend-tripping* как эмному термину, который принят людьми, его практикующими, в русскоязычной культуре нет, но можно найти косвенные аналоги. Во введении к сборнику Макнил и Такер сравнивают *legend-tripping* с паломничеством (*pilgrimage*) и туризмом. Паломничество, согласно выводу Виктора Тернера, который приводят авторы, к XX веку в значительной степени утратило свое религиозное значение и имело только символический статус [McNeill, Tucker 2018], а туризм, в особенности «темный» (*ghost*) — к страшным или опасным местам, — извлекал прибыль из их символического статуса [Байдуж 2018]. Аналогом паломничества и туризма на Руси в XV–XVII веках были путешествия купцов и официальных делегаций, которые опи-

сывали их в жанре «хождений». «Хождения», особенно в допетровский период, были написаны подчеркнуто сухим языком, который они унаследовали от своих греческих прототипов «путников», и содержали в себе изложение сухих фактов с минимальными литературными отступлениями [Данилов 1962].

Проводя аналогию между *legend-tripping* и древнерусскими «хождениями», необходимо учитывать отличия *legend-tripping* от паломничества или туризма, которые подчеркивают Макнил и Такер. В отличие от паломничества, *legend-tripping* не будет иметь четкого плана и определенной цели, поскольку предпринимается для того, чтобы соприкоснуться с тайной. В отличие от туризма, *legend-tripping* не будет связан с получением прибыли — это поездка в компании друзей для собственного развлечения. Если искать наиболее близкий аналог такого рода путешествиям в современной культуре, то можно вспомнить «ходки» (как и «хождение», образованные от слова «ходить») диггеров, которые отправляются, как и в *legend-tripping*, в недоступные и опасные места, например подземелья. В этом смысле «хождение» соединяет в себе традиционный и современный опыт, позволяя проследить исторические связи, отображая тем самым нарративную структуру *legend-tripping*.

Такер и Макнил описывают *legend-tripping* как путешествие к *дру-зому*, тому, что участники не могут встретить в повседневной жизни, как «Хождение за три моря» Афанасия Никитина. Условием *legend-tripping* становится переход в потусторонний мир и проникновение в *тайну* легенды. Первый этап *legend-tripping* связан с процессом *следования* за легендой, попыткой пройти ведущий к ней путь, вжиться в нее, погрузиться в ее мир. Именно поэтому *legend-tripping* должен быть описан не просто как *хождение*, но как *хождение за легендой*, то есть исследование легенды через следование за ней и ее проживание. Это *хождение* (вслед) за *легендой* предполагает возможность ее обретения в результате путешествия и требует не только нарративного, но и пространственного прочтения легенды.

В исторической перспективе, которой следует структура сборника, процесс вхождения в легенду будет связан с реконструкцией тех исторических этапов, которые прошла легенда и практика *legend-tripping*. Историческую перспективу можно обозначить через основные структурные элементы *legend-tripping*, на которые указывает Марина Байдуж [Байдуж 2018]: «цепочка пересказов» (нарративы), фигура рассказчика (человек, герой легенды), связь города и не-городского места, которое благодаря своей внеположенности городу становится объектом легенды (локус), остенсивный, а не только лингвистический характер рассказа (практики). Такой подход к описанию «хождения за легендой» требует выделения четырех элементов во всех статьях сборника, состоящего из введения и 10 глав. Эти четыре элемента

также позволят раскрыть трансформацию исследовательской оптики в работах Линды Дег, ее учителей и старших коллег — Карла Вильгельма фон Сюдова, Дьюла Ортутея и Ричарда Дорсона [Ellis 2015].

Эпистемологическая перспектива, которую можно наблюдать в сборнике, но которая не декларируется открыто его авторами, позволяет говорить о преодолении таинственности легенды как ситуации перехода, по ван Геннепу, от знания к не-знанию и обратно. В этом случае исторический нарратив, который положен в основу сборника, позволяет оценить трансформацию практик «хождения за легендой» как постепенного перехода от серьезного отношения к тайне легенды к оспариванию ее тайны и разрушению покрова священного в заключительных главах. Если в первой половине сборника *хождение за легендой* и рассказы о нем рассматриваются скорее как свидетельство о реальности легенды, то далее происходит поворот к оспариванию оснований легенды, которое достигает кульминации в «охоте на призраков». Эта линия отражается в сборнике через описание *хождений за легендой* и их интерпретацией как практик *ошибки (mistake), теста, не-верия (disbelief), сомнения (doubt)*, разоблачения в статьях сборника.

176

Анализ двух перспектив исследования «хождения за легендами», исторической и эпистемологической, которые можно наблюдать в сборнике, позволяет не только понять отношения между границей и связью-нарративом в практике *legend-tripping*, но и увидеть в этих отношениях черты того, что можно было бы назвать «школой» Линды Дег.

## Элементы «хождения за легендой» и история *legend-tripping*

Чтобы проследить историческую перспективу в работах сборника, необходимо выделить основные границы, по которым будет выстраиваться их анализ. Наиболее полный обзор концептов границ, затронутых в сборнике, дает Линн Макнил в коротком эссе о собственной практике «хождения за легендой», определяя основные оппозиции в описании практик «хождения»:

«Мое хождение за легендой в Приют св. Анны затрагивает практически все основные темы, характерные для подобных хождений и исследований фольклористов, им посвященных: *пейзаж и место, возраст и гендер, вера и неверие, страх и удивление, прошлое и настоящее, бунт и послушание.*

<...> Будучи расположенными на границе *между детством и взрослой жизнью, между городом и дикой природой или между верой и неверием*, хождения за легендой подчеркивают переходные элементы наших жизней и становятся способом подчеркнуть и обыграть этот переходный

характер. Стоит добавить, как Элизабет Берд напоминает нам, *делание* часто важнее, чем *рассказывание*, и мы понимаем власть хождения за легендами как что-то независимое от власти самих легенд» [McNeill, Tucker 2018: 209] (*курсив мой.* — Н. В.).

Оппозиции, которые выделяет Макнил, во многом дублируют друг друга и могут быть сведены к четырем основным: прошлое — настоящее, подростковый (юный) возраст — взрослый, сельская местность — город, рассказ — делание (как остенсия). Эти пары соответствуют четырехчастной структуре описания «хождения за легендой», предложенной Байдуж (нарратив — человек — место — практики) [Байдуж 2018], и позволяют рассмотреть отдельные элементы структуры как «переходные» (*liminal*) точки для практик «хождения» и их понимания в исследованиях фольклористов. Границы между оппозициями, с разной силой обозначенные в текстах сборника, создают многомерное пространство «хождения за легендой», в котором читатель может выбирать различные стратегии интерпретации практик *legend-tripping*.

### ***прошлое/настоящее***

Оппозицию «прошлое — настоящее», которая лишь пунктирно намечена в сборнике, тем не менее можно считать ключевой для работ Линды Дег и, следовательно, для всего направления исследований «хождения за легендами». Основания этой оппозиции, если верить ранней работе Дег о фольклоре венгерских крестьян, восходят к концу XIX века, к противостоянию немецкой историко-географической школы фольклористики и концепции «биологии традиции» Карла фон Сюдова [Dégh 1989; Sydow 1948]. Историческая школа, или школа «прошлого», предполагала анализ фольклора с точки зрения непрерывного процесса изменений определенных типов, которые бы восходили к одному «предку». Напротив, идея фон Сюдова, которую разделял учитель Дег, венгерский исследователь Дьюла Ортутей, заключалась в том, что фольклор и его типы не могут быть сведены к определенным «общим» предкам, их основания следовало искать, с одной стороны, в локальных вариациях, а с другой — в семейном сходстве, которое можно было наблюдать между различными вариациями рассказа [Sydow 1948; Ellis 2015]. Таким образом, в многообразии вариаций сохранялись следы «прототипа», который трансформировался и пересобирался в *настоящем*, а не *прошлом* легенды.

Для практик «хождения за легендами» идея «биологии традиции», которую Линда Дег трансформировала в «биологию рассказа»<sup>1</sup>,

1 В первоисточнике — «biology of storytelling». О связи концептов Дег и Сюдова, в частности говорится в рецензии на книгу Дег 1997 года «Narratives

означала двойную трансформацию сложившегося представления о фольклоре. «Биологическое» восприятие рассказа предполагало, согласно Дег, что исследователь рассматривает фольклор не только в качестве застывшей формы — текстов, но смотрит шире, учитывая контекст или естественную, пространственную и материальную среду бытования рассматриваемого текста. Включение в рамку исследования материального контекста заставляет отказаться от представления о тексте и рассказе как о статичном явлении. Наоборот, рассказ складывается в результате передачи от одного рассказчика другому, и изменения легенды, которые рождаются в результате их взаимодействия, их новые интерпретации, являются не просто дополнительными наслоениями, а ценным источником информации о практиках данного сообщества в *настоящем*.

178 Таким образом, принцип сочетания прошлого и настоящего и переходов между ними составляет основу исследования «хождения за легендой» в сборнике и позволяет, как отмечают Макнил и Такер во введении, перейти от исследований легенд и путешествий к исследованию «хождения за легендой» как единой практики, которая укоренена в текстах и в материальном пространстве *здесь и сейчас*. В сборнике фокус на единстве практики «хождения за легендой» будет характерен, прежде всего, для его исследований 1980-х — начала 1990-х годов: статьей Билла Эллиса «*Legend Tripping in Ohio*» (1982–1983)<sup>1</sup> и «*Legend Trips and Satanism*» (1991) и исследования сообщества «ходовиков за легендами» в Колумбии Патрисии Мелей «*Adolescent Legend Trips as Teenage Cultural Response*» (1990). Но если в статьях Эллис делает акцент в «хождениях за легендами» на место и современную материальную реализацию легенды (*остенсию*), то Мелей в центр исследования ставит анализ сообществ подростков — «ходовиков» за легендами. Анализ отношений и ритуалов внутри сообщества дает возможность Мелей показать, что практики «хождения за легендами» связаны не с историческим характером мест, которые они посещают, а с теми социальными и символическими смыслами, которые современные подростки придают таким посещениям. Как утверждает Мелей, для подростков «хождения» в Колумбии имели значение испытания себя в роли взрослых и самостоятельных членов общества, или, если обра-

---

in Society» [Ben-Amos 1998]. Дег так описывает «biology of storytelling»: «“Biology” indicates a significant switch in scholarship, from text to context. The term signals a change in concentration from the static view of artificially constructed and isolated oral narrative sequences, to the dynamics of telling and transmitting stories from person to person and from people to people, though means of direct contact, interaction, and resulting processes responsible for the formations and continual recreation of narratives» [Dégh 1995: 47].

1 Здесь и далее года даны по первоначальным изданиям статей-глав книги.

щаться к понятиям ван Геннепа, на которого также ссылается Мелей, «хождения за легендами» были одним из вариантов обряда инициации при переходе к взрослой жизни.

### *подростки/взрослые*

Линда Дег представляет практики «хождения за легендами» как собственные преимущественно подросткам, и в этом ее поддерживают Макнил, Такер и Эллис, объясняя, что подростки так проходят наиболее яркую переходную стадию, связанную с взрослением. «Хождение за легендами» становится для подростков одним из способов проживания переходного периода. В текстах сборника можно встретить много примеров, подтверждающих эту гипотезу. О подростковом, переходном характере «хождений за легендами» говорят уже упоминавшаяся Патрисия Мелей и Элизабет Такер в более позднем исследовании «*“There’s an App for That”. Ghost Hunting with Smartphones*» (2012). Подростки выступают в этих исследованиях не только участниками «хождений» и, соответственно, отчасти героями легенды и ее вариаций, но также принимают на себя роль, аналогичную роли традиционных «сказителей», передающих знание и раскрывающих тайну.

179

Интерес не только к рассказу, но и к личности самого сказителя, является характерной чертой венгерской школы фольклористики Дьюла Ортутея, из которой вышла Линда Дег и ее метод исследований. Ортутей, по утверждению Дег, в отличие от «исследователей филологической школы», считал важными элементами исследования как характер нарратива, так и творческую личность рассказчика, который фактически эту историю создает [Dégh 1989: 46-47]. Однако, продолжает Линда Дег, классический фольклор ищет сказителей, прежде всего среди пожилых людей, которые именно в старшем возрасте становятся выразителями памяти и истории сообщества. Напротив, рассказчиками о практиках «хождения» становятся подростки, истории которых не обладают каноничной формой и могут отличаться, как двенадцать примеров истории о «Доме с голубыми огнями» из статьи Дег (1969), которую подробно обсуждает во второй главе «*Early Studies*» Такер. Различные «голоса» рассказа, которые собирает воедино Дег, не исключают один другого. Вариации в их изложении позволяют получить более объемную картину, в которой можно выделить как подвижные, так и неизменные элементы. И хотя может показаться, что наиболее важны в истории ее стабильные элементы, именно подвижность рассказов позволяет сохранить «хождение за легендой» как практику соприкосновения с *таинственным*.

Противопоставление подростков и взрослых в рамках исследований «хождения за легендой» может иметь двоякий характер. «Взрослые» могут пытаться лишить рассказ подвижности, сняв с него ореол

тайнственности, как это происходит в эссе Билла Эллиса «*Legend Trips and Satanism. Adolescents' Ostensive Traditions as "Cult" Activity*», где полицейские интерпретируют следы найденного «хождения за легендой» подростков как элементы «сатанинского» культа. Эта попытка «стабилизации» и лишения легенды подвижности, которую предпринимают полицейские, согласно Эллису, связана с практиками *остенсии*, то есть воплощения ритуала в пространственных и материальных формах. Однако Эллис показывает, что полицейские придают материальному слишком большое значение, не учитывая социальных практик и способов их воплощения, которые характерны для подростков. В этом смысле полицейские не интерпретируют *остенсию* как часть практик «хождения за легендой», а противопоставляют *остенсию* этим практикам, разрушая тем самым единство легенды и хождения.

«Взрослые» и «подростки» не будут противопоставлены друг другу в практиках «хождения за легендой», если взрослые готовы отнести к ним как к новому обряду перехода. В этом случае, как показывают исследования начала 2000-х годов Тима Призера «*Shame Old Roads Can't Talk: Narrative, Experience, and Belief in the Framing of Legend Trips as Performance*» (2004) и Карла Линдаля «*Ostensive Healing: Pilgrimage to the San Antonio Ghost Tracks*» (2005), «хождения за легендой» взрослых и пожилых людей либо накладываются, либо происходят одновременно с «хождениями» подростков и детей. Линдаль утверждает, что присутствие детей и подростков является необходимым условием если не самого «хождения», то его результативности: их молодой возраст является переходным между миром духов и материальным, «реальным» миром взрослых.

180

Собирание исследователем различных «голосов», которые рассказывают о «хождении за легендой», становится действием, противоположным действию традиционного сказителя, который собирает единый нарратив из множества вариантов рассказа, которые ему известны. В отличие от традиционного рассказа, ситуация «хождения за легендой» не может быть стабилизирована, как это показано на примере с полицейскими, в реальном мире «взрослых». Обращаясь к трехчастной структуре «хождения за легендой», можно утверждать, что первая и третья (заключительная) части не предполагают единства нарратива. Тогда как промежуточный этап, само «хождение», становится возможным только за счет тайнственности и подвижности свидетельств. Более или менее стабильная ситуация в «хождении за легендами» может возникнуть только при соприкосновении с «тайной», в месте, которое связано с легендой и где она непосредственно может быть заново пережита. Однако далее эта «стабильность» разрушается за счет быстрого отъезда участников «хождения» с места соприкосновения с легендой, и новые, множественные интерпретации складываются не в пространстве легенды, а за его пределами.

*сельская местность/город*

Особое внимание во введении к сборнику уделяется характеру легенды, которая становится поводом для «хождений». Макнил и Такер обозначают такую легенду как *городскую* или *современную*, тем самым связывая развитие направления исследований «хождения за легендой» с поворотом от классического к современному или городскому фольклору. В тематическом выпуске «*The Journal of American Folklore*» за 1970 год, посвященном «*The Urban Experience and Folk Tradition*» и исследовательской программе «городского фольклора» Ричарда Дорсона [Dorson 1970], Линда Дег и Леонард Мосс утверждают, что исследования «городского фольклора» начались в 1920-х годах с ростом интереса к образу жизни городские рабочих. Однако там же они признают, что, несмотря на исследования 1920-х годов, основной сдвиг от традиционной народной культуры к современной или городской происходит в послевоенное время, и особенно в США, где фактически нет традиционных сельских общин с их культурой в европейском понимании [Degh, Moss 1970; Dorson 1982; Dégh 1980]. «Хождение за легендой», которое становится модификацией «городских легенд», образует форму, в которой наиболее ярко представлены черты современного фольклора.

181

Если легенду, с которой связано «хождение», можно назвать «городской», само «хождение не ограничивается пространством города, во всяком случае, в текстах, опубликованных до начала 2010-х годов. Во введении Малкин и Такер утверждают, что город всегда должен выступать точкой, из которой начинается «хождение», однако характер места, которое будет являться целью «хождения за легендой», может быть различным, важно лишь, чтобы это место было связано с какой-то легендой и тайной. Однако сборник позволяет читателю увидеть, как трансформируется представление об этом «таинственном» месте. В первых статьях, которые относятся к «ранним исследованиям» конца 1960–1970-х годов [McNeill, Tucker 2018: 22], места, которые указываются как цели «хождений за легендами», находятся за пределами городов или «изолированы» от обычной городской жизни, рутинного ландшафта городов и противостоят им как пространства необычайного. В работах 1990-х годов цели хождения описываются как находящиеся где-то в пригородах, как, например, пространства «Стены» или «Хогс Роуд», которые расположены на удалении от Коламбии, но неподалеку от маленьких городков штата Пенсильвания. На окраине города, а не на удалении от него, находятся и место «раскопок в Толедо», где полицейские ищут свидетельства сатанинских ритуалов подростков, или монумент Черного Ангела, связанный с историями о неверных супругах.

Постепенно «хождение за легендой» перестает быть хождением из города в сельскую местность, а становится хождением в простран-

стве города, о чем рассказывают в двух статьях 2010-х годов «*Contemporary Ghost Hunting and the Relationship between Proof and Truth*» (2011) Макнил и «*There's an App for That*» *Ghost Hunting with Smartphone*» (2012) Такер. Местом «охоты на призраков» (*ghost hunting*) в обеих статьях становятся уже не физически «удаленные» места, а места, которые вычеркнуты из повседневной городской жизни: подвалы, чердаки, заброшенные или закрытые, неиспользуемые здания или постройки. Это показывает трансформацию представления о «хождении» как о преодолении определенного пространственного разрыва: разрыв перестает быть материальным. Билл Эллис описывает «хождение» не только как пространственный процесс, когда говорит, что «попытка соприкоснуться со сверхъестественным в чем-то схожа с употреблением наркотиков в том смысле, что в обоих случаях должен произойти трип, переход в пространство, где меняется состояние субъекта, где обычные законы не работают» [McNeill, Tucker 2018: 151].

Трансформация «хождения» из пространственного в нематериальное может иметь еще одно измерение, о котором в сборнике лишь бегло упоминается, но нет его отдельного детального рассмотрения: онлайн-«хождение за легендами» [McNeill, Tucker 2018: 193]. В случае онлайн-«хождений за легендами» сохраняется пространственное измерение, в то время как при «хождении» в пространственно близкое место пространственная дистанция должна быть заменена дистанцией нематериальной.

182

### ***рассказ/действие (остенсия)***

Когда Билл Эллис утверждает, что «хождение» это вещь, он, прежде всего, имеет в виду, что рассказывание легенды осуществляется не только через текст, но и через действие, в частности действие «хождения» к месту, с которым связана легенда. Соответственно, под действием в случае «хождения за легендой» Линда Дег, Билл Эллис и их коллеги подразумевают не речевой акт, воплощенный сказителем, а действия с вещами в материальном мире или *остенсивные действия*. При этом вещи, согласно Умберто Эко, на которого ссылаются Дег и Важони, вводя понятие *остенсии*, могут быть не только обозначены через знаки или слова, но и сами могут стать репрезентацией слов или определенного класса вещей [Дег, Важони 2018].

Переход от нарратива, текста легенды или рассказа, к идее вещиности или остенсии легенды в работах Дег и ее коллег воплощается в обращении к практике «хождения», в последующем развитии ее перформативной или акционистской составляющей [Dégh 1995; Ven-Atmos 1998]. В отличие от классического фольклора, где сказитель лишь рассказывает то, что слышал от других, участники «хождения за легендами», соприкасаясь с легендами в их пространстве,

становятся отчасти сами героями рассказов о местах, связанных с легендами, и, следовательно, героями новых вариаций исходной легенды. Именно этот опыт непосредственного переживания легенды, который исследователи рассматривают как условие поддержания легенды в активном состоянии, является подтверждением ее правдивости [Dégh 1989]. С другой стороны, развилка, которая возникает благодаря различиям в свидетельствах участников «хождений за легендой», создает необходимую степень неопределенности. Неопределенность в понимании легенды нужна для поддержания ее таинственного, сверхъестественного характера, места, с которым она связана, и опыта, который она дает тем, кто с ней соприкасается.

Можно наблюдать, как остенсивные действия трансформируются в «хождения за легендами» из действий, связанных с материальными предметами, в перформативные действия, где предметы и места становятся героями легенды. В ранних исследованиях остенсивность, если и присутствует, то прежде всего как *физическое* перемещение к месту развития легенды. В 1990-е фокус смещается в сторону материальных «следов» легенды, как в случае с поиском «сатанистов», но в 2000-е ситуация принципиально меняется: легенда начинает расщепляться на рассказ и материальную структуру. С одной стороны, «хождение» начинает терять связь с пространственной удаленностью и перемещением на машине, а практики «хождения» и выявления сверхъестественных существ оказываются возможны, в том числе благодаря развитию техники (смартфонов, камер слежения и т. д.). В результате материальность «хождения за легендой» и самой репрезентации легенды через артефакты сменяется материальностью техники, которая начинает играть ключевую роль в «охоте на призраков» и «хождениях за легендами» в подвал или чердак соседнего дома. Техника из функционального средства передвижения трансформируется в способ *производства* «хождения за легендой» и дает возможность уже делиться не текстовым рассказом об опыте, но видеорассказом о «хождениях».

Таким образом, мы видим, как в рамках сборника оказываются не только представлены основные точки перехода, важные для исторического развития практик «хождения за легендой», но и само понимание тех оппозиций, на которых построена историческая трансформация практик. Однако выявление дополнительных переходов и трансформаций приводит к гибридизации оппозиций через объединение среды и типов, вовлечение участников разных возрастов в «хождения», замену реального путешествия воображаемым и увеличение роли техники в остенсивном действии. В результате практики «хождения за легендой» образуют новую, более сложную мозаику, но она не дает ответа на вопрос, как именно из всего разнообразия переходов возникает общая концепция «хождения за легендами».

Чтобы это понять, нужно обратиться к последней, упущенной в анализе оппозиции, оппозиции «страха и любопытства», согласно Такер [McNeill, Tucker 2018: 209], которая позволит говорить о практиках «хождения» как о самостоятельном научном методе исследований.

## От тайны к разоблачению: эпистемологическое измерение «хождения за легендами»

Согласно изначальной гипотезе, кроме исторической перспективы анализ «хождения за легендами» в сборнике делает видимой и эпистемологическую перспективу, которая позволит увидеть развитие практик «хождения» как научных и исследовательских методов. Эта линия гораздо менее явно выражена составителями сборника, однако на ее присутствие указывает обсуждение методологических принципов исследования «хождений за легендами», особенно во второй части сборника. Наиболее явно к эпистемологической перспективе апеллируют две статьи: «*"Shame Old Roads Can't Talk"*» Тима Призера и «*Ostensive Healing*» Карла Линдаля.

184

В статье Призера эпистемологическая рамка обозначена через концепцию «линии легенды» (*legend conduit*) Дег и Важони, которая подразумевает наличие «специфических коммуникационных каналов, более важных, чем вопрос об объективной правдивости» [McNeill, Tucker 2018: 144]. При передаче через эти коммуникационные каналы легенда проходит через череду конфликтов между верующими (*believers*) и неверующими (*non-believers*) в ее реальность [Dégh, Vázsonyi 1978; Dégh 2001; Dégh 1996]. Благодаря такой постоянной проверке легенды на правдоподобие, согласно Дег и Важони, легенда приобретает статус не просто «выдуманной истории»<sup>1</sup>, но становится выражением рациональных коллективных представлений, или «рационального климата» [Dégh, Vázsonyi 1978: 255]. В этом случае эпистемологическая рамка, которую предлагают Дег и Важони, выстраивается вокруг понимания легенды как религиозного способа познания, а сила веры участников «хождений» может иметь пять градаций: верующие, безразличные, скептики, не-верующие и оппоненты. Но основной оппозицией для Призера остается противопоставление вера — неверие (*belief — disbelief*), которое задает подвижный процесс пересборки и рационализации легенды. Как утверждают Дег и Важони, «реальное верование становится явным в процессе рассказа» [McNeill, Tucker 2018: 145]. Тогда неверие будет разворачиваться в ситуации вне легенды — за пределами места, с которым она связана, до начала

---

1 Выражение Фридриха Ранке, которое цитируют в начале статьи Дег и Важной [Dégh, Vázsonyi 1978: 253].

«хождения за легендой» или на завершающей стадии построения нарратива. Однако Призер утверждает, что вера и не-вера работают как инструменты рационализации только за счет того, что они сталкиваются между собой в попытке объяснить *тайну*, которая лежит в основе легенды. Чтобы показать, как возможно такое наложение веры и не-веры, необходимо обратиться к статье Карла Линдаля и его концепции «сомнения» или испытания легенды.

Согласно Линдалю, «хождение за легендой» необходимо рассматривать как социальное действие, которое также может работать как метод исследования. Но из всей гаммы возможных исследовательских стратегий Линдаль использует только одну его, наиболее сложную, форму испытания или сомнения. В рассказе Лидии о поездке к «*Ghost Tracks*» с младенцем Линдаль подчеркивает, как она противопоставляет способность, соприкоснуться с миром духов у детей и у взрослых, потому что дети ближе к духам, чем взрослые. Когда дети говорят о «воображаемых друзьях», они не придумывают их, утверждает Лидия, а действительно их видят, дети не знают, что они *не могут их видеть*, поэтому эти видения не кажутся им неправдоподобными [McNeill, Tucker 2018: 161-162]. Продолжая линию анализа соотношения между верой и не-верой, а также правдивостью и не-правдивостью (воображением) опыта соприкосновения с призраками, Линдаль описывает напряжение, которое можно наблюдать в этих оппозициях, как *сомнение*. Сомнение естественным образом возникает при обращении к сверхъестественному и соприкосновении с его тайной: к легендам или традиционным ритуалам, например, ритуалу защиты от сглаза *mal ojo*, принятого у испаноязычного населения Техаса [McNeill, Tucker 2018: 167-169]. Но сомнение в этом случае не синонимично не-вере, наоборот, оно является способом испытания веры и тем самым ее укрепления за счет опыта ее реального переживания.

Однако, чтобы преодолеть разрыв между не-верой и верой, который возникает при «хождении за легендой», необходимо перейти определенную черту, которую Линдаль связывает с эмоциональным вовлечением ходоков за легендой в переживание этой легенды в месте, с которым связана ее история. Пересечение «эмоциональной черты» (*emotional line*) становится маркером перехода от обычной повседневной реальности к реальности легенды, но вместе с тем «тревожит» связанных с легендой призраков [McNeill, Tucker 2018: 171]. Тогда, если продолжать рассуждения Линдаля, *испытание веры в легенду* выстраивается вокруг испытания призраков через эмоциональное вовлечение во взаимодействие с ними.

Основой эмоционального вовлечения в ситуацию взаимодействия с легендой или призраками становится *страх*, который испытывают ходоки перед самой легендой, когда они с ней непосредственно соприкасаются. Форма выражения страха и его сила может

варьироваться, что позволяет рассматривать его как ключевой параметр для различения между градациями веры и не-веры. В ранних исследованиях, которые описываются в статьях «*Early Studies*» Такер, «*Legend-Tripping in Ohio*» и «*Legebd-Trips and Satanism*» Эллиса или «*Adolescent Legend Trips as Teenage Cultural Response*» Мелей, страх имеет абсолютную власть над ходоками и не предполагает сомнения в легенде. Испытанию подвергается эмоциональная устойчивость ходоков, которые должны продемонстрировать мужество и умение совладать со своими эмоциями. В более поздних работах можно наблюдать изменение отношения к страху, он перестает обладать абсолютной властью над ходоками, становится управляемым, а эмоциональное вовлечение в пространство легенды определяется эмоциональной связью между участниками «хождений» и самим местом. Страх перестает обладать абсолютной силой, когда вектор испытания перестает быть направленным от легенды к ходокам. Тогда ходоки уже испытывают не свою эмоциональную устойчивость, но легенду на правдоподобие, пытаясь укрепить свою веру в нее.

186

Однако в случае такого испытания легенды эмоциональная граница страха, которая до этого была знаком могущества сверхъестественного, становится точкой поиска хрупкого равновесия между эмоциональной устойчивостью ходоков и единством реальности легенды. Так же как место может внушать страх участникам «хождения за легендой», так и сами участники могут нарушить эмоциональное равновесие места и его обитателей, если их вера в легенду не пройдет испытание. Тогда, как это показано в двух эссе об «охоте на призраков» Макнил и Такер, легенда может быть признана формой фольклора, а может быть разоблачена как неправдоподобная и отнесена к фейкlorу<sup>1</sup>. В этом случае переход ходоками эмоциональной границы и вовлечение в легенду имеет разрушительные последствия, о которых говорит Линдаль: призраки могут стать «случайными жертвами» эмоционального насилия, которое вольно или невольно совершают ходоки, вторгаясь в мир легенды.

Анализ легенды как тайны, которая может быть познана через эмоциональное вовлечение в *страшную* ситуацию, показывает, что различные стратегии *испытания* или *теста*, которые возникают в процессе «хождения за легендой», зависят от объекта познания. Если испытанию подвергается ходок, то стратегия «хождения за легендой» имеет целью определить его личные эмоциональные границы и является скорее ритуалом перехода по ван Геннепу. Если объектом сомнения становится легенда и возможность веры в нее, то «хождение» определяет социальные границы как баланс эмоциональных границ ходока

1 Термин Ричарда Дорсона [Dorson 1976].

и эмоционального единства легенды и представлений о ней. Если же «хождение» и испытание легенды приобретает характер «охоты» и разоблачения фейков, то его способ познания становится механическим: наличие или отсутствие призраков определяется в результате непосредственного восприятия реальности, на основе их репрезентации и степени их фиксации техническими приборами, измеряющими параметры среды, или приложениями в смартфонах. Этот последний способ познания ближе всего оказывается к пониманию эстетики, как его представляет Вальтер Беньямин в «Произведении искусства в эпоху его технической воспроизводимости», где непосредственное восприятие можно было бы рассматривать как восприятие оригинала, а опосредованное техникой — как эстетизированную копию [Беньямин 1996].

Предполагая множественность способов познания тайны, «хождение за легендой» позволяет сохранить баланс между ними за счет множественности и подвижности нарративов, которые связаны с «хождениями». Принципиальная позиция множественности позволяет «хождению за легендами» избежать искушения свести все вариации легенды и хождений к одному «большому нарративу», который бы четко разделил *тайну* и познаваемое и, проведя между ними границу, сделал бы *таинственное* непознаваемым<sup>1</sup>. Познание таинственного в отсутствие «большого нарратива» оказывается возможным за счет отсутствия жесткой границы между известным и таинственным: множественность нарративов о «хождении за легендой» создает множественность способов проведения границы. Тогда то, что в одном случае остается тайной, в другом случае становится познаваемым, и наоборот. Хотя благодаря множественности тайна сохраняется, но ее граница теряет определенность и тем самым дает возможность непосредственного соприкосновения с ней.

187

### Школа Линды Дег: «блуждающая» тайна

В первом номере журнала «Фольклор и антропология города» Элизабет Такер заметила, что «те из нас, кто изучает легенды, были вдохновлены на это Дег, и что мы, в общем и целом, составляем некую расплывчатую общность, которую можно назвать “школой Дег”» [Такер, Байдж 2018: 61]. Определение школы, которое дает Такер, школы как «расплывчатой общности», члены которой «в разной степени следовали» [Там же] подходу Дег, по структуре оказывается очень близко к определению «хождения за легендой». Если «ходе-

1 Отсутствие «большого нарратива» в фольклоре можно противопоставить его наличию в социологических исследованиях литературы, например в работах Рене Жирара. См.: [Зенкин 2019].

ние за легендой» ставит своей целью соприкосновение с *тайной*, а сохранение таинственности обеспечивается множественностью и вариациями рассказов о «хождениях», тогда поход Дег и «школа Дег» также в некоторой степени являются таинственными.

В то же время, проводя во введении к сборнику различие между легендой и «хождением», Макнил и Такер выстраивают исследование «хождения за легендой» на сочетании двух перспектив. Историческая перспектива связана с построением нарратива и соединяет обычную реальность с реальностью легенды. Эпистемологическая или пространственная перспектива предполагает, наоборот, проведение границ. Первая перспектива представляет легенду как тайну, к которой можно попытаться прикоснуться через рассказ или ее проживание, в то время как вторая показывает способы овладения легендой через материальное, пространственное взаимодействие с ней. Но тогда, чтобы дать определение подхода Дег, необходимо понять, как выделенные эпистемологические стратегии исследования таинственного позволяют собрать элементы исторического нарратива «*legend conduit*» в общее понимание практики «хождения за легендой», которой посвящен сборник. А поскольку в основе подхода Линды Дег лежит принципиальное соединение фольклорно-лингвистического, социального и остенсивного подходов, то для понимания школы также необходимо выделить соответствующие измерения в определении *тайны*.

188

Следуя за эпистемологической перспективой сборника, можно выделить и три измерения тайны: эмоциональное, эстетическое и социальное<sup>1</sup>. Первое измерение, эмоциональное, будет определять тайну биографии Линды Дег как пространство пересечения различных подходов к исследованию фольклора: будапештской школы Дьюлы Ортутая, американской школы Ричарда Дорсона<sup>2</sup>, исследований традиционного и современного фольклора. Эмоциональное измерение тайны позволяет выстроить связи и определить отношения между различными научными школами, повлиявшими на Дег, и рассматривать ее научную биографию в рамках исторической перспективы как «хождение за легендой», где легендой оказывается ее подход и метод.

Второе измерение тайны, эстетическое, будет связано с проведениями различий, созданиями разрывов и подвижных границ, которые будут сами по себе являться таинственными. Это измерение будет связано с перформативным подходом, который отстаивает с начала 1990-х годов Линда Дег, обозначая его как продолжение тра-

1 Эти три измерения тайны (эмоциональное, социальное и эстетическое) можно прояснить, если обратиться к определениям тайны в работах Арнольда ван Геннепа, Габриэля Тарда и Габриэля Марселя. Но подробное рассмотрение этого вопроса не является предметом данной рецензии.

2 Об их соотношении см.: [Dorson 1963].

диции Дьюлы Ортутая и рассмотрения фольклора не только в контексте социальных отношений, но и в зависимости от материальных объектов [Dégh 1989]. Она показывает, что материальные объекты и окружение в «хождениях за легендой» становятся не только внешней средой для «хождений», но также полноправными участниками оживления легенды.

Третье измерение тайны, социальное, которое, если обращаться к исследованиям Линдаля, определяется через идею сомнения, не только является центральным для описания эпистемологической перспективы анализа «хождений», но и позволяет соединить два других измерения, эмоциональное и эстетическое. Социальное измерение в подходе Дег может быть лучше всего показано через ее идею «цепочки пересказов» или «линии легенды» и их воплощении в концепции «хождения за легендой» как отличительной черты современного фольклора.

Цепочка пересказов, в которую заключено «хождение за легендой», основана на противопоставлении выстраивания связи на пути к легенде через эмоциональное восприятие и вовлечение в ситуацию тайны — и разрыв, пространственный и эстетический, между местом «тайны» и обыденным. Этот переход от связи к разрыву оказывается возможен только благодаря взаимодействию с тайной, которое происходит в месте, связанном с легендой. Взаимодействие с легендой в конкретном пространственном окружении определяет переключение между «хождением за легендой» как установлением связи между двумя реальностями, обычной жизни и легенды через эмоциональное вовлечение обыденного опыта в пространство легенды, и разграничением, которое проводится как его завершение. Таким образом, «школу Дег», определение которой пытается дать Такер, невозможно определить только перечислением исследователей, которые следуют ее подходу. Гораздо важнее понять границы между собственным нарративом исследователей в «хождениях за легендами» и их использованием подходов Дег и степень подвижности этих границ. Эти границы проводит каждый из исследователей ее школы, по-новому переопределяя ее методы и идеи. Благодаря этому подход Дег не рискует превратиться в очередной «большой нарратив», но дает основания для новых «хождений» к ее работам и работам ее коллег.

## Библиография / References

Байдуж М. (2018) Охота на привидения: практики освоения страшного пространства с точки зрения антропологии и фольклористики. *Фольклор и антропология города*, 1(1): 44–58. EDN: VFLYUD

— Baiduzh M. (2018) Ghost Hunting: Practices of Legend-Tripping in Anthropology and Folklore Studies. *Urban Folklore & Anthropology*, 1(1): 44–58. — in Russ.

Беньямин В. (1996) *Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости*. М.: Медиум.

— Benjamin W. (1996) *The work of art in the age of mechanical reproduction. Meidium*. — in Russ.

ван Геннеп А. (1989) *Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов*. М.: Восточная литература.

— van Gennepe A. (1989) *The rites of passage*. Moscow: Eastern Literature.

Данилов В. (1962) О жанровых особенностях древнерусских «хождений». *Труды отдела древнерусской литературы*. М., Л.: Изд-во АН СССР. Т. 18: 21-37.

— Danilov V. (1962) Genre characteristics of Old Russian “goings”. *The Works of the Section of Old Russian Literature*. М., L. Vol. 18: 21-37.

Дег Л., Важони Э. (2018) Кусается ли слово «собака»? Остенсивное действие как способ рассказывания легенд. Пер. с англ. Радченко Д. *Фольклор и антропология города*, 1(1): 66-106.

— Dégh L., Vázsonyi A. (2018) Does the word “dog” bite? Ostensive action: a means of legend-telling. *Urban Folklore & Anthropology*, 1(1): 66-106. — in Russ.

Зенкин С. (2019) Рене Жирар: желание — мимесис — рассказ. В кн.: Жирар Р. *Ложь романтизма и правда романа*. М.: НЛО. С. 7-28.

— Zenkin S. (2019) Rene Girard: desire — mimesis — narrative. In.: Girard R. *Lie of Romanticism and Truth of Novel: 7-28*. Moscow: NLO. — in Russ.

190

Такер Э. (авт.), Байдуж М. (инт.) (2018) «Не бери ты ее курс по легендам! Он слишком трудный!»: об американских исследованиях современных легенд, Линде Дег и научных журналах. *Фольклор и антропология города*, 1(1): 59-64.

— Tucker E. (Author), Baiduzh M. (Int.) (2018) “Don’t you take up her legends course! It’s too difficult!”: on American contemporary legend studies, Linda Dégh and academical journals. *Urban Folklore & Anthropology*, 1(1): 59-64. — in Russ.

Ben-Amos D. (1998) A performer-centered study of narration: A review article. *Anthropos* (Н. 4/6): 556-558. <https://doi.org/10.2307/5418171>

Ellis B. (1996) “Legend Trip.” In *American Folklore: An Encyclopedia*, ed. Jan Harold Brunvand: 439-440. New York: Garland.

Ellis B. (2015) Linda Dégh-Vázsonyi (1920-2014). *Fabula*, 56(1-2): 119-129. <https://doi.org/10.1515/fabula-2015-0009>

Dégh L. (1989) *Folktales and society: story-telling in a Hungarian peasant community: expanded edition with a new afterword* (No. 526). Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/1500378>

Dégh L. (2001) *Legend and belief: dialectics of a folklore genre*. Indiana University Press.

Dégh L. (1996) What is a belief legend? *Folklore*, 107(1-2): 33-46. <https://www.jstor.org/stable/1260912>

Dégh L., Vázsonyi A. (1978) The crack on the red goblet or truth and modern legend. *Folklore in the Modern World*: 253-272. <https://doi.org/10.1515/9783110803099.253>

- Dégh L. (1980) Reply: Folk and Volk. *The Journal of American Folklore*, 93(369): 331–334. <https://doi.org/10.2307/540578>
- Dégh L., Moss L. (1970) Is There a Folk in the City?: Prepared Comments. *The Journal of American Folklore*, 83 (330): 217–224. <https://www.jstor.org/stable/539659>
- Dégh L. (1995) *Narratives in society: A performer-centered study of narration* (No. 255). Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica; Distr. in the Us by Indiana University Press. Цит. по: Stone K. (2008) *Some day your witch will come*. Wayne State University Press.
- Dorson R. (1963) Current folklore theories. *Current anthropology*, 4(1): 93–112. <https://doi.org/10.1086/200339>
- Dorson R. (1970) Is there a folk in the city? *The Journal of American Folklore*, 83(328): 185–216. <https://doi.org/10.2307/539108>
- Dorson R. M. (1976) *Folklore and fakelore: Essays toward a discipline of folk studies*. Harvard University Press.
- Dorson R. (1982) The state of folkloristics from an American perspective. *Journal of the Folklore Institute*, 19(2/3): 71–105. <https://doi.org/10.2307/3814007>
- McNeill L. S., Tucker E. (eds.) (2018) *Legend Tripping: A Contemporary Legend Casebook*. University Press of Colorado.
- Sydow C. W. von (1948) “Geography and Folk-Tale Oicotypes.” *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 44–59. Цит. по: Hasan-Rokem G. (2016) Ecotypes: Theory of the Lived and Narrated Experience. *Narrative Culture*, 3(1): 110–137.
- Thigpen Jr, K. A. (1971) Adolescent legends in Brown county: a survey. *Indiana Folklore*, 4(2): 141–215.

191

Наталья Алексеевна Волкова — MA in Sociology (University of Manchester), магистр градостроительства (ВШУ НИУ ВШЭ), преподаватель модуля «Урбанизм» в Московской архитектурной школе (МАРШ). Ведущий научный сотрудник «Алматыгенплан». Научные интересы: социальная топология, социология права, социология города. E-mail: [chestrek@gmail.com](mailto:chestrek@gmail.com)

Natalia A. Volkova — MA in Sociology (University of Manchester), Master of Urban Development (Vysokovsky Graduate School of Urbanism, Higher School of Economics), Lecturer of the Urbanism module at the Moscow School of Architecture (MARSH), lead researcher, “Almatygenplan”. Research interests: social topology, sociology of law, urban sociology. E-mail: [chestrek@gmail.com](mailto:chestrek@gmail.com)