

Полевые исследования



DOI: 10.19181/inter.2026.18.1.1
EDN: JVDGBW

На руинах сельской семьи: как пустоты поля завлекают исследователя в сети родства

Ссылка для цитирования:

Яровая П. Р., Рахманова Л. Я. На руинах сельской семьи: как пустоты поля увлекают исследователя в сети родства // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2026. Т. 18. № 1. С. 11–38. <https://doi.org/10.19181/inter.2026.18.1.1> EDN: JVDGBW

For citation:

Yarovaya P.R., Rakhmanova L. Ya. (2026) On the Ruins of a Rural Family: How the Voids of the Field Lure the Researcher into the Networks of Kinship. *Interaction. Interview. Interpretation*. Vol. 18. No. 1. P. 11–38. <https://doi.org/10.19181/inter.2026.18.1.1>



Яровая Полина Романовна

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Санкт-Петербург, Россия
E-mail: pryarovayaa@gmail.com



Рахманова Лидия Яковлевна

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Санкт-Петербург, Россия
E-mail: lrakhmanova@hse.ru

В статье мы показываем, что сенситивность поля в постсоветской этнографии сельскости обуславливается не столько чувствительностью предмета исследования, сколько особенностями деревенских ландшафтов (материальных и эмоциональных). Зачастую единственный способ провести включенное наблюдение в сельской местности — поселиться в домах информантов. При этом исследователь вселяется в пустующие пространства, оставленные детьми деревенских жителей. Мы не можем просто арендовать угол или комнату в доме: мы неизбежно включаемся в сети родства и, отвечая на ожидания и желания информантов, воспроизводим утраченные практики

родственной близости. Но, поскольку пустот в деревенском пространстве много, а исследовательница одна, ей часто приходится перевоплощаться в зависимости от потребностей поля, буквально — менять гендерные роли. Эта флюидность вступает в конфликт с последовательной и статичной идентичностью, которую ожидают от нас информанты и РПЦ. Согласно государственной и церковной биополитике, опирающейся на понятие «традиционная семья», молодая женщина неполноценна, пока у нее нет мужа и детей. Возникающее в такой ситуации напряжение (совокупность взаимных ожиданий и желаний) разворачивается в очень специфическом контексте. Это постсоветские руины деревень и храмов, семей и брачных союзов. Отношения, зияющие пустотой, провоцируют сближения, которые делают аналитическую дистанцию между антропологом и полем невозможной.

Ключевые слова: социальная дистанция; формы родства; сельская этнография; включенное наблюдение; символическое родство; биополитика

Введение

В своем манифесте «Заводите сородичей, а не детей!»¹ Донна Харауэй призывает человечество к переосмыслению понятия родства и установлению нового типа общности без привязки к кровной связи [см. более раннее обсуждение: Delaney, 1986; Schneider, 1972]. Эта общность может быть основана на единстве «плоти» всех жителей грядущего Хтулусцена — эпохи, которую автор противопоставляет Антропоцену [Haraway, 2020: 103]. Свой призыв Харауэй объясняет грядущими глобальными климатическими изменениями и экологическими угрозами. Однако нам не стоит оставаться только на уровне глобальных вызовов человечества: в России активнее других тревогу о демографическом кризисе бьет Вологодская область. По стечению обстоятельств, именно этот регион много лет является нашим основным полем исследования и домом для наших информантов.

В 2025 году в Вологодской области на законодательном уровне были запрещены аборт, губернатор Филимонов заявил:

«Над этой задачей [антиабортной кампанией] работаем совместно с Русской православной церковью, общественными организациями, медицинскими специалистами, социальными службами»².

Этот запрет сопряжен с другими областными инициативами, включающими поощрительные выплаты за рождение детей, кампанию по пропаганде «традиционных ценностей» на патриотических форумах, призванных разработать проекты для преодоления демографического кризиса. Введение «полусухого

¹ «Make kin, not babies!»

² Губернатор сообщил, что в Вологодской области в июле не делали абортов // РБК. 2025. URL: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/6894a6ad9a794708d542b698> (дата обращения: 02.12.2025).



закона» в области — с 1 марта 2025 г. алкоголь в будние дни разрешено продавать только с 12:00 до 14:00, — губернатор также интерпретировал как меру для поддержания рождаемости, усматривая логическую связь между уровнем деторождения в Чечне и действующими в республике антиалкогольными мерами³. Пример демографической политики в Вологодской области, хоть и представлен наиболее радикальными мерами, показывает общероссийскую тенденцию, включающую утверждение в законодательстве РФ политики по «сохранению и укреплению традиционных ценностей» (среди которых в указе перечисляются «крепкая семья» и «преемственность поколений»)⁴, а также повышение с 2024 года госпошлин за развод с 600 до 5000 рублей (размер госпошлин при заключении брака при этом не изменился)⁵.

Несмотря на то что «традиционная семья» нам видится объектом изобретенной традиции [Hobsbawm, 2012], ускользящим от интерпретации, в статье мы следуем контурам этого воображаемого феномена, который формируется на наших глазах благодаря языку законодательных инициатив, описанных выше. Мы прибегаем не к многосторонней историографии вопроса репрезентации «традиционной семьи» в антропологической литературе, а только к эмному бюрократическому понятию. Как показывает длительная полевая работа, этот государственный термин достаточно силен и в воображении наших информантов, именно это обуславливает трудности и находки нашей полевой работы, связанные с родственными узами.

Структура деревенской семьи действительно переживает трансформацию: в пустеющих деревнях некогда расширенные семьи превращаются в нуклеарные, где разные поколения встречаются лишь по праздникам или на детских каникулах. В таких «умирающих» деревнях образуются пустующие ниши, некогда занимаемые детьми, покинувшими родительский дом. В статье мы используем также понятие пустоты и образ «лакуны», незаполненной ячейки, как риторический прием, который позволяет нам визуализировать отношения родства в ходе полевой работы в пространственных терминах и образах.

В наших этнографических примерах это социальное опустение оказывается существенным обстоятельством, поскольку основные «поля» наших исследований — это пустеющие отдаленные деревни на Русском Севере и в Сибири. Сельские жители на постсоветском пространстве сегодня сталкиваются с видимыми изменениями в своей повседневной жизни, а исследователи описывают их социальные миры, прибегая к метафорам руин и пустот [Dzenovska, 2019; Дзеновска, 2025, Бляхер, Григоричев, 2024]. Разрабатываемые антропологами метафоры позволяют концептуально работать именно с руинизацией, с пустотами и пространственными разрывами в буквальном смысле слова: большие расстояния между деревнями, сезонная изоляция из-за половодья,

³ Вологодский губернатор предложил способ увеличить рождаемость в два раза // РБК. 2024. URL: <https://www.rbc.ru/society/19/11/2024/673be41c9a79473c39c45144> (дата обращения: 02.12.2025).

⁴ Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей».

⁵ Госпошлина за развод в суде в 2026 году // ZakonRu. 2025. URL: https://zakon.ru/blog/2025/8/11/gosposhlina_zh_razvod_v_sude (дата обращения: 02.12.2025).

разрушение мостов, истощение речного флота. Мы же в данной статье делаем попытку концептуально соединить важный для нас контекст материального разрушения и опустынивания с пониманием руинизации социальных отношений: внутри семей, между поколениями деревенских жителей. Руины социального в нашем случае накладываются на руины физические (разрушенный храм XIX века, остовы советских домов за рекой, отток населения из живой деревни).

Донна Харауэй, Анна Цин, Стейси Лэнгвик и другие антропологи, проблематизировавшие понятие родства в контексте мультивидовой этнографии, позволяют нам выстроить линию аргументации, в которой руина предстает как поврежденный (течением истории, природным катаклизмом) культурный/природный ландшафт. Фактически руина — это совокупность ненужных, забытых объектов и вещей, которые могут считаться мусором или стать компостом [Langwick, 2018]. Компост, в свою очередь, перерабатывает отмершее, утратившее свою функцию, в перегной для зарождения новой (социальной) жизни.

В нашей полевой работе эти ниши, или лакуны, в буквальном смысле предстают как пустующие комнаты в домах информантов, в которых некогда жили дети, — те либо выросли, либо ушли из жизни раньше родителей. Именно в таких комнатах принимающие семьи и предлагали нам поселиться на время исследования. Сформированная бытовыми условиями интенсивность включенного наблюдения порождала сильное сокращение дистанции, которая считается одним из важнейших условий для проведения антропологического исследования. И в этом сложность и уникальность наших полевых условий, характерных для сельских этнографий, в отличие от этнографий производств, куда антрополог может устроиться в качестве работника [Пинчук, 2021]. В сельской местности, где количество рабочих мест ограничено, единственная возможность получить доступ в поле — поселиться в доме информанта.

Если отойти от пространственного понимания лакун, мы увидим, что в социальных отношениях «пустота» может пониматься как результат утраченных связей (осиротение, потеря близких) или неосуществленности matrimониальных планов (положение вне брака). Выше мы говорили о пустотах в семьях информантов в контексте государственных политик и понятия традиционной семьи, которое еще требует расшифровки и критики. Но в данной статье нам важно внимательнее посмотреть на исследовательские лакуны и неполноту разного толка. Мы покажем, как на нас смотрят информанты с точки зрения нашей неполноты (буквально — неполноценности) из-за отсутствия мужа. Не менее важно и то, что за поступками, словами и представлениями информантов стоит государство с его законодательными инициативами. В этом смысле мы одновременно являемся и подходящими (как еще свободные, незамужние женщины детородного возраста), и неподходящими субъектами (как женщины с высоким уровнем образования и карьерными перспективами) для реализации демографических планов и политик областной администрации.

На примерах проявления родства (которое может возникнуть незапланированно) в пространстве дома и воплощения (присущих информантам)



политик родства мы показываем, что сближение антрополога с информантом не просто этический вопрос или «техническая» сложность в полевой работе. В процессе сближения раскрываются свойства родственных уз, архитектуры дома, доверия и дистанции.

Таким образом, два фактора: геометрия пространства дома и родственные связи, — формируют позиционность [Abu-Lughod, 2008], влияющую на нашу исследовательскую оптику и наш образ, который складывался у информантов. После культового сборника Клиффорда и Маркуса [Clifford, Marcus, 1986; Clifford, Marcus, 2023] появилась тенденция интерпретировать отношения «антрополог — информант» как отношения власти пишущего над теми, о ком пишут (writing power). В российской антропологии этот вопрос также не остался незамеченным: Александр Панченко соотносит отношения антрополога и информанта в процессе интервью с ситуацией допроса, построенного на «механизме целенаправленного захвата информации» [Панченко, 2001: 9]. Наша же этнография построена не на принудительно «добытой» информации, а на случайных полевых ситуациях, где наша роль исследовательниц зачастую отходила на второй план в череде бытовых взаимоотношений с информантами. Потому в этой статье мы не оспариваем значение той власти, которой наделяет нас антропологическое письмо, но хотим обратить внимание на случаи, когда антрополог становится субъектом ожиданий, фантазий, планов информантов в условиях руинизации деревень, которые государство пытается реанимировать через различные биополитические риторики и практики.

Как формируется пустота и способы ее восполнения

Возможность проживать совместно с информантами сделала наше включенное наблюдение более интенсивным и ускорила осмысление друг друга в терминах родства. Занимая место детей в семье сельских жителей, мы часто не имели навыков, чтобы выполнить ту работу, которой учат в деревне с раннего возраста, — так мы становились учениками наших информантов. Этот случай ученичества не уникален с методологической точки зрения, но можно с уверенностью сказать, что для нас, исследовательниц постсоветской новой сельскости [Мельникова, Куприянов, Лурье, 2025], условия проживания в деревенском доме были не просто контекстом, а пространством, геометрия которого направляла развитие социальных отношений.

Дом, равно как и географию деревни бороро, описанную Леви-Строссом, можно помыслить как визуализированную схему родства с определенными для каждого члена семьи пространствами [Levi-Strauss, 1955]. Дом — это и микрокосм взаимно формирующих друг друга пространства и практики, как в кабийском доме в исследовании Бурдые [Bourdieu, 1990], и некая воплощенная в материальности интерьера летопись, внимательно прочитав которую, антрополог может реконструировать события из жизни информантов, их привычки и сантименты [Carsten, 2018]. Сама возможность встроиться в структуру родства была обусловлена наличием пустоты, образовавшейся

после переезда или утраты родителями своих кровных детей. Похожий опыт описывала Джин Бриггс, которую удочерили информанты, социально и символически поместив ее на место дочери, уехавшей учиться в интернат; второй опцией для Бриггс было удочерение в бездетную семью [Briggs, 1971], в которой лагуна не опустела, но никогда ранее не была заполнена.

На примере автоэтнографии Бриггс мы видим, что для полевого исследования на правах удочеренной необходимым условием является пустующее пространство. Пространства комнат, которые мы занимали в домах информантов, не были совершенно пустыми, они несли в себе историю родства, которое проявляло себя и разворачивалось на этом месте несколькими годами ранее. Но чем дальше шла полевая работа и чем дольше мы обживали «детские» комнаты, тем больше следов оставляли и мы в этой домовой летописи, расставляя свои личные вещи по соседству с вещами наших случайных сиблингов-двойников. Так и Беатрис Хареги описывает постепенное принятие ее в «семью сотрудников» полицейского участка в Индии [Jauregui, 2017] и показывает, что автоэтнография важна для размышления о методе исследования в полужакрытых полях.

Специфика нашего отношения с тем, что является полевым материалом, лежащим в основе аргумента статьи, определяется прежде всего длительным включенным наблюдением. Ни в одном из исследовательских проектов, примеры из которых мы приводим в статье, метод биографического или полуструктурированного интервью не доминировал. К тому же было бы странно спрашивать о таких интимных вещах «в лоб». Кроме того, темы, рассматриваемые в статье, изначально не были в фокусе наших исследований. В данном тексте мы впервые собрали созвездие неожиданных, смущающих нас и информантов обсуждений, которые были инициированы самими информантами. В этом — методологическая особенность, ценность логики предлагаемой статьи.

Однако читатель может интерпретировать это как анализ случайно выбранных эпизодов. Так ли это и насколько эмпирический материал способствует пониманию процессов вернакулярных символических политик вокруг феномена родства? Мы исходим из положения о том, что не только прямые цитаты могут выражать голос информантов: их поступки не менее «говорящие». В нашей статье мы балансируем между цитированием непосредственной речи информантов, в которой отражаются их взгляды, и поступками, предпринимаемыми действиями, которые мы наблюдали и могли этнографически ухватить в череде происходящих событий. При этом самым информативным и, одновременно, зыбким источником нашего анализа являются мечты — невысказанные, невоплощенные, но проявившиеся в оговорках, нелепых ситуациях, случайных репликах. Это не только эмоциональные и импульсивные желания информантов «сосватать» нас своим родственникам, но и будто бы продуманные и рационализированные планы на включение нас в сети родства с другими деревенскими жителями и участниками церковной общины.



В тексте нашей статьи, построенной на диалоге и компиляции различных сюжетов из полевой практики двух исследовательниц, реплики Полины Яровой обозначаются как [П.Я.], реплики Лидии Рахмановой — как [Л.Р.].

[П.Я.]: Удочерение исследовательницы в статусе сына

Весь 2025 год я прожила в деревенском доме семейной пары Глафиры и Юрия. В январе, когда я только приехала в их дом, Глафира сказала мне, что сначала мы посмотрим, сможем ли ужиться и провести вместе целый год. Юрий не знал, что я приехала к ним на такой долгий срок, и очень удивился, когда Глафира сказала ему об этом через неделю. С этой семьей мы были знакомы уже год: в феврале 2024 года я попала в этот дом, когда предприняла попытку получить доступ в новое поле (семья уже десять лет занимается восстановлением церкви в соседней заброшенной деревне), а затем, как и обещала в феврале, летом привезла с собой друзей для помощи на стройке.

Мой интерес, кроме исследовательского, был еще и личным. Побывав вместе с экспедиционной группой в Б., заброшенной деревне с церковью, в 2021 году, я три года мечтала о возвращении в ту деревню, видела ее в сновидениях и представляла, как мы с друзьями будем жить в тех заброшенных домах рядом с церковью. Тогда я еще ничего не знала о жителях соседней деревни В., о Глафире и Юрии, центральных фигурах в проекте восстановления церкви. На большую удачу наши интересы совпали, тогда была налажена первая личная связь с этой семейной парой — через помощь в деле, которому они посвящают свою жизнь последние годы. Но, несмотря на такое совпадение, предложение моего научного руководителя поселиться в доме Глафиры и Юрия на год для изучения быта православной семьи, занятой восстановлением церкви, меня скорее напугало: как это целый год прожить в доме с чужими людьми?! Кроме того, я даже не знала, как сформулировать такую просьбу, и несколько месяцев готовилась к разговору с Глафирой.

Глафира сказала, что во время холодов я могу жить на пустом втором этаже их деревянного дома, а когда потеплеет — поселиться в их втором маленьком домике, то есть поначалу семью моих информантов тоже, вероятно, несколько пугала перспектива весь год жить под одной крышей. Однако, как мы увидим далее, переезд не потребовался. С приходом весны я осталась на втором этаже, где и прожила весь оставшийся год. О чем это может сказать с точки зрения отношений родства? «Уживание»⁶, комфортное совместное сожительство, стало определяющим фактором в развитии наших отношений, которые внутри одного дома оказались более «родственными», чем если бы я жила отдельным бытом в маленьком доме, самостоятельно бы топила русскую печь и отдельно готовила бы себе пищу. В условиях же одного дома мы полностью делили быт, я умывалась на кухне у единственной раковины

⁶ Для участников отношений, основанных на биологической связи или свойства, «уживание» не является таким определяющим фактором для воспроизводства родственных отношений — люди часто склонны ссориться со своими родными, но от этого родные не становятся чужаками. В случае же встраивания в родственные сети информантов способность «ужиться» с ними на одной территории выступает необходимым условием.

в доме, пока Глафира готовила нам завтрак. После завтрака я часто выходила на улицу работать вместе с Юрием, ремонтировать различный транспорт, мастерить купол для колокольни в деревне Б., а в перерывах от работы мы вместе с ним шли в дом обедать или пить чай.

Жители всего района обращаются к Юрию за помощью по ремонту автомобилей, вытачиванию на токарном станке металлических деталей и даже по реставрации икон. Меня как исследовательницу интересовала работа Юрия, социальные сети, в которые он включен, будучи руководителем и единственным постоянным исполнителем проекта по восстановлению церкви⁷. Кроме исследовательского интереса, у меня был и личный: мне очень нравилось выполнять подсобные работы, помогать Юрию закручивать многочисленные гайки, чистить старые коробки передач для установления на самодельные транспортные средства. Моя инициатива радовала обоих супругов, они говорили, что из-за непростого характера Юрий сработался только с Борисом из соседней деревни и со мной.

Часто Юрий говорил, подмечая мой интерес к «мужской работе»: *«Тебе нужно было парнем родиться»*, — и вспоминал, что когда-то учил тому, чему учил меня, своих уже взрослых сыновей. Так он говорил, когда показывал мне, как управлять снегоходом, трактором и мотоциклом. Когда же я научилась многим разновидностям «мужских работ», например заколачивать гвозди и крутить гайки, и даже просверлила на токарном станке несколько деталей для купола, Глафира и Юрий хвастались моими успехами перед другими жителями деревни, хвалили меня за инициативу. Тогда же я начала слышать от них и от других деревенских вопрос: *«И зачем тебе будет мужик? Ты сама уже все умеешь»*. В ходе полевой работы я не сразу осознала, что это положение «на все руки мастер» или «умелица» отсылает к образу дивидуального субъекта [Strathern, 1988], который в домохозяйстве способен исполнять в равной степени женские и мужские обязанности. Уже после завершения поля стало очевидно, что мы в поле гораздо чаще являемся дивидами, нежели наши информанты. Моя коллега описала опыт мужчин в таежных избушках, которые в этом микрокосме тайги обладали распределенной агентностью [Рахманова, 2024; Gell, 1998] и свойствами дивиды. В этой совместной статье здесь и дальнейших разделах мы смотрим не просто на трансформации идентичности исследователя в процессе полевой работы, но на дивидуальность антрополога и то, как этот вопрос оказывается гендерно окрашенным [gendered].

«Женской работой» я занималась редко, например, я никогда не мыла посуду, так как еще в начале моего полевого года Глафира сказала, что ей нравится самой это делать, потому что она «водолей» по гороскопу. Изредка я могла пожарить картошку или яйца, помочь почистить овощи, но, как правило, Глафира справлялась со всеми своими делами еще до того, как я успевала предложить помощь. По-родительски Глафира заботилась о том,

⁷ Восстановление церкви выросло в проект во многом после вмешательства меня и моих друзей в эту стройку, когда мы стали ее постоянными участниками — не только подсобными рабочими Юрия, но и жертвователями на стройматериалы.



чтобы я успевала сделать свои рабочие дела — провести онлайн-уроки английского с моими учениками, сделать записи в полевом дневнике. Иногда я чувствовала неловкость от того, что мало делала по дому, так как в своей семье я привыкла, что у меня были прямые обязанности, например еженедельная влажная уборка. Здесь же моей прямой обязанностью (или скорее желанием, которое мне трудно назвать долгом) была работа с Юрием.

В первые месяцы мне казалось, что я утруждаю супругов своим присутствием, но потом все чаще они стали замечать, что я сподвигаю их на дела. Так, они говорили, что стремятся сделать больше работ для церкви, чтобы мне «было что изучать». Еще Юрию было спокойнее уходить на смену в местную пожарную часть, где он работает с графиком 1/3, зная, что Глафира остается дома не одна.

У Глафиры и Юрия трое родных детей: старшая дочь (42 лет), средний (36) и младший (26) сыновья. Все они живут в разных местах и с разной периодичностью навещают родителей со своими детьми. Когда-то на втором этаже жили они, там осталось много их вещей, ноутбук, одежда и другие предметы, которые не нужны им сейчас в тесных городских квартирах. Время от времени, разбирая вещи, Глафира отдавала какие-то мне, например, две пары армейских штанов среднего сына я носила весь год, так как они больше всего подходили для «мужской работы». Когда же мы с Глафирой шли на праздничные мероприятия в библиотеку (на мероприятия в деревне ходят только женщины), она гладила и давала мне рубашки и пиджаки своей дочери. Через вторичное использование этой одежды я как бы осуществляла функцию компоста [Langwick, 2018: 433], который, пропуская через себя старые вещи, обновлял идентичность родителей, внезапно обретших новую дочь. Потому можно понять мое волнение, когда дети Глафиры и Юрия приезжали к родителям: я боялась, что они могут отнестись ко мне с недоверием или даже ревностью, увидев, что я ношу их одежду и живу в их комнате. Но наши отношения складывались хорошо, они принимали меня с той же легкостью, с которой приняли меня их родители, и посмеивались из-за моего вида в выданных армейских штанах, фуфайке и шапке-ушанке. Эта одежда придавала мне особенно деревенский вид — в точно таком же виде ходили все мужчины деревни. Получается, я ничем не выделялась в ландшафте деревни, облаченная в старую и не востребовавшую одежду детей Глафиры и Юрия, и переживала «становление другим», что способствовало интеграции в поле. Единственное, что выдавало меня как чужака, — мои красные валенки, которые среди деревенских вызвали много вопросов к моей полевой семье. Однажды Юрий даже высказал недовольство в адрес вопрошающего, защитив меня: «Какая разница, что красные!»

Глафира и Юрий относились ко мне, как к своей дочери (или сыну), например, хозяйка крестила меня крестным знамением перед тем, как мы с ее мужем уезжали на снегоходе работать в Б., который находится через реку; просила позвонить, когда я доеду до Вологды, в те разы, что я уезжала из деревни. Тогда я звонила и своей родной маме, которая тоже всегда просит оповещать ее о моих перемещениях, и моей «полевой маме». После того как я покинула

поле, Глафира звонила мне и просила помолиться за ее родственников, племянницу и внуков, сама же она, посещая церкви, поминает меня в записках за здравие, «как своих детей».

Указания на использование Глафирой и Юрием нарративных конструкций, в которых они сравнивают меня со своими родными детьми, недостаточно для утверждения, что символическое родство с ними было установлено. Едва знакомые пожилые люди часто обращаются к молодым, называя их «дочка», «внучка», «сынок», но в случае с Глафирой и Юрием это сравнение подкрепляется практиками заботы, которые часто фигурируют в отношениях родителей и детей. Здесь и далее мы постоянно будем «сверять часы» и задаваться вопросом, не превалируют ли в анализе отношений родства наши чувства, интерпретации и «желание видеть» сродство там, где для информантов его не существуют. В данном случае мой аргумент опирается на наблюдаемые поступки, которые мне как недавно «удочеренной» иногда казались нехарактерными для неродственных отношений.

[Л.Р.]: Жизнь в комнате умершего сына и нежданное материнство

Несколько иначе происходило мое погружение в жизнь семьи рыбаков в Западной Сибири. В этой семье я прожила бок о бок месяц в 2017 г. С тех пор на протяжении семи лет я навещала моих дорогих хозяев, ставших мне за это время родными: супругов и их внучку, которая росла на моих глазах и к настоящему моменту уже поступила в колледж. Мое поле не было «годовым», оно похоже скорее на лоскутную этнографию [Günel, Varma, Watanabe, 2020] с точки зрения темпоральности полевой работы. Однако оно позволяло видеть трудности семьи и то, как деревенские жители переживают трансформации отношений с родственниками в течение нескольких лет.

Домохозяйство моей «полевой семьи» было сложносоставным: слева от входа в дом, за высоким порогом, находилась «изба», служившая кухней и столовой. Направо от входа располагался вход в жилые комнаты: гостиную и две спальни. В одной из них меня и поселили летом 2017 года. Стоит отметить, что внутреннее пространство делилось на части не дверьми, а пустыми дверными проходами, в которых были развешаны модные в 1990-е годы шуршащие пластиковые бусы. Ранее я размышляла о том, какой режим интимности и открытости создавали такое расположение комнат и отсутствие дверей [Рахманова, 2018]. В данном случае я бы хотела развить описание полевого опыта в направлении «жильцов» дома — и настоящих, и бывших.

Добросердечная хозяйка сказала, что я могу чувствовать себя как дома и свободно переодеваться (кровать и сама комната просматривались прямо от входной двери в жилые комнаты). На стене висел портрет молодого человека. Тогда я подумала, что это их сын, который вырос и уехал в город учиться и работать. В тот же вечер я узнала, что человека, изображенного на портрете, уже нет в живых: он умер от употребления некачественных спайсов в возрасте 28 лет. Сын был желанным, последним ребенком, которого родила Юлия. В тот год мне тоже исполнилось 28, неделю назад.



Когда я услышала эту историю, меня прошиб холодный пот: из-за параллелизма возрастов пространство памяти, комната, которую безутешная мать сохраняла, не меняя мебель и положение вещей, — все казалось мне ледящим душу. С этого момента вся моя эмоциональная работа в качестве полевой исследовательницы зависела от того, насколько психологически устойчивой я смогу быть каждый день, находясь в непрерывном символическом диалоге с умершим сыном, комнату которого я занимала.

Сопоставляя мою ситуацию с тем, как коллега занимала детские комнаты и носила старую одежду детей хозяев дома, — я понимаю, что в моем полевом опыте возникали совершенно другие вызовы на пути к «удочерению» и иными лакунами в социальной структуре семьи. Помимо погибшего младшего сына у хозяйки было две дочери. Одна из них была в разводе с мужем и мало внимания уделяла своей дочери, поэтому бабушка опекала 11-летнюю внучку. Муж хозяйки не был отцом ее дочерей и сына, своих детей и внуков у него не было; поэтому с особой любовью он относился к 11-летней внучке.

На каникулах девочка весь день проводила у дедушки с бабушкой. В череде скучных будней деревенских детей мой приезд был в диковинку. Она привязалась ко мне: в первые же дни стала проситься остаться с ночевкой в бабушкином доме, в одной со мной кровати. Мать, которая была только рада освободиться от забот, не возражала. Совершенно неожиданно ревность к моей близости с внучкой проявил дедушка, который всей своей любовью и вниманием пытался преодолеть его небиологическое «дедовство». В этих шатких отношениях родства между Игорем и внучкой Настей мне, казалось бы, легко было встроиться на место отсутствующей матери девочки, тем более что бабушка была готова меня удочерить. Однако будучи оба (Игорь и я) небиологическими родственниками Юлии и Насти, мы оказались друг другу конкурентами в этих эмоционально нагруженных отношениях.

И все же расположение и дружба с Настей мне помогли, и не раз: девочке было интересно, что за интервью я провожу. Она всюду меня сопровождала, рассказывала последние сплетни и, пока я беседовала с кем-то, сидела на качелях на детской площадке, ожидая. Видя интерес внучки к моим странным этнографическим исследованиям, дедушка Игорь, изначально скептически настроенный в отношении моего проекта, решил довериться и поддержать мое исследование. Большую часть месяца я, собственно, ожидала этого момента истины: наконец он взял меня с собой на ночную рыбалку, которая была опасна, трудна и имела целью обойти инспекторский контроль. Так сдвиги в родственных связях с информантами открыли мне совершенно уникальные аспекты жизни рыбацкого сообщества.

Тем не менее, если мы посмотрим на «карту» отношений в этой семье, то увидим следующее. Во-первых, я оказалась заменой умершего сына, появившись в семье в возрасте, когда он погиб; во-вторых, я играла роль приемной матери для девочки, недополучавшей материнской любви, дочери для ее бабушки и непонятной «невестки» для ревнивого и любящего дедушки.

В этом примере мы видим сложную межпоколенческую структуру, которая обуславливает многообразие моих квазиродственных статусов в принимающей семье. Однако в нем не так много гендерных перевертышей и трансформаций, как мы покажем далее на следующих примерах.

От заполнения пустоты к гендерной флюидности исследовательниц

Степень интеграции определяет, что мы можем узнать и впоследствии записать, будь то позиция отстраненного наблюдателя, коими выступали Малиновский и Леви-Стросс в своих полях, или положение «удочеренной» эскимосской семьей Джин Бриггс. Как и Бриггс, мы оказались менее отстраненными и получили возможность узнать больше о том, что значит семья для наших информантов (на уровне не только представлений, но и практик родства), став на некоторое время ее частью. «Традиционная» структура семьи включает мужа, жену, детей, (внуков) деревенский дом, хозяйство; сегодняшние обстоятельства сельской жизни связываются с разрывом этой структуры: многочисленными разводами, низким уровнем деторождения, переездом молодежи в города, отсутствием подсобного хозяйства. В традиционной (и изобретенной) структуре важны иерархии и четко определенные гендерные роли. Поэтому вакантность ролей и функций в «традиционной» системе родства и семейного хозяйства мгновенно становится видна исследователю. Маркером этой эмоциональной и социальной нехватки в разных случаях может быть ревность, обида или, напротив, чрезмерная нежность и забота. В подобной динамичной ситуации, когда постоянно что-то забывается, выросшие дети уезжают из деревенских домов и от своих родителей, когда крыши храмов и старых изб проваливаются, — наша исследовательская позиция не просто не является нейтральной.

Мы обязаны рассмотреть все наши «невинные» полевые интервенции во время исследований как существенный вклад в процессы заполнения этих пустот, в процессы прорастания отношений и зданий на руинах. Например, гендерные роли определены не так четко, как мы ожидали, когда включались в некую «гендерную» игру. Иногда в доме информантов мы могли быть и дочкой, и сыном, потенциальной невесткой или матерью, «таежной женой» и гувернанткой для внучки, претерпевая трансформации собственных идентичностей.

Стоит отметить, что женщины в поле чаще получают доступ к женской стороне жизни сообщества [Strathern, 1988], чем к мужской. Эти взгляды, мысли, практики представляют собой «частичную правду» (partial truth), доступную для взгляда из конкретной позиции [Clifford, 1986]. Однако гендерная флюидность, которая даруется исследовательнице в поле, может расширить спектр наблюдаемых взаимоотношений за пределы исключительно «женских» или «мужских» зон, особенно когда исследовательница заполняет пустоты, приобретая то одну, то другую идентичность в зависимости от того, чего от нее требует поле.



[П.Я.] Карнавал на колокольне

В предыдущем разделе я затронула гендерный аспект моего встраивания в семью Глафиры и Юрия: большую часть времени в их домохозяйстве я практиковала «мужское поведение», работала на стройке, почти не выполняла «женской» работы внутри дома. Мое гендерное поведение было распределено в пространстве, в зависимости от того, что от меня требовалось. Отправляясь на мероприятия в клуб или библиотеку, я наряжалась, как подобает девушке, возвращаясь домой, я возвращалась и в свои армейские штаны, удобные для работы. Однако это распределение я не могу назвать правилом, так как внутри этих распределенных пространств, внутри лакун, которые я заполняла иногда ввиду необходимости, всегда оставалась возможность для сиюминутного переключения, для практик, которые приводили в действие рычаг, напоминающий моим информантам, что я молодая незамужняя женщина.

Иногда, когда мы с Юрием ездили по делам в соседние деревни и встречали его знакомых, он в шутку говорил им, что я его внебрачная дочь: «*Только Глафире не говори*», — добавлял он к этой реплике. Случалось, что эта схема родства трансформировалась. Например, в один из первых месяцев моей жизни в деревне С. сказал мне, когда я пришла к нему в пожарную часть, что его друг из соседней деревни, которому он рассказал, что у них живет «*девушка из Санкт-Петербурга*», предостерег его: «*Смотри не влюбись*». Этот разговор взволновал меня тогда, и я переживала об этом еще неделю, вспоминая предостережения коллеги, с которым я делилась своими опасениями о грядущем годе в поле [о динамике рефлексии и переписке с научным руководителем о полевой работе см. Serwonka, Malkki, 2007]. К счастью, эта шутка осталась шуткой, а с Юрием мы стали близкими друзьями. Но подобного рода шутки могли возникнуть внезапно и со стороны самих Глафиры и Юрия: я все еще оставалась девушкой в их глазах, когда Юрий учил меня водить трактор. Тогда Глафира в шутку после нашего возвращения домой могла сказать: «*Молодых на тракторе катаешь*». Мне кажется, что в определении моего лавирующего гендера супруги исходили из установившихся в деревне практик и тропов: мужчины крутят гайки — значит, я как мужчина; мужчины катают женщин на тракторе — значит, я как женщина. Находясь значительную часть времени в поле в статусе «мужчины» я, таким образом, избегала любых «напряжений» романтического характера, оставляя возможность невинно подшучивать над моим женским влиянием на мужчин в поле, но не более того.

Наиболее ярко моя гендерная флюидность проявилась в день установления креста на церковь в Б.: финальные строительные работы на колокольне продолжались в момент службы, которую вел посетивший деревню по этому случаю епископ. Строительные работы на самой верхней точке храма осуществляли мы втроем: Юрий, его постоянный помощник Борис и я. Другие мужчины деревни, преимущественно пенсионеры, опасались забираться по неустойчивым лесам на такую высоту, поэтому мне нужно было пребывать в нескольких местах одновременно: и в самом храме на торжественном богослужении, документируя события на фотоаппарат и участвуя в таинствах, и на верхушке колокольни, устанавливая конструкцию для поднятия креста.

Перемещаясь с одного места в другое, я на ходу надевала поверх рабочих армейских штанов длинную юбку и укрывалась платком, чтобы войти в храм, а через несколько минут, когда Юрий и Борис снова звали на подмогу, я выбегала из храма и, снимая юбку и платок, поднималась наверх. Этот фокус с переодеванием я проделала по меньшей мере шесть раз.

В пространстве церкви тогда разворачивалось карнавальное действие — мой переход из мужчины в женщину и обратно [Бахтин, 1965]. Одежда выступала в роли маски, которая высвобождала меня из фиксированной идентичности и определяла мою женскую или мужскую природу в поле социальных событий, происходивших в церкви, пространства с очень строгой гендерной иерархией и соответствующими правилами. В отличие от Бахтина, который осмыслял карнавальные переодевания как альтернативный режим социального бытия, Гоффман считал, что переодевание нормализовано, оно не разрушает порядок, но поддерживает его [Гоффман, 2000]. Мое переодевание обеспечивало именно «нормальное» функционирование нескольких сегментов постсоветского церковного пространства, находящегося на стадии восстановления из руин: стройки на колокольне и богослужения внутри храма. На колокольне без меня не доставало рабочих рук, поэтому я заполняла эту нишу, облачаясь в свою мужскую идентичность; на богослужении не хватало меня как православной христианки и фотографа, а также — полевика, тогда я возвращалась в свою женскую ипостась. Разрыв нормы в пространстве праздничного богослужения произошел бы как раз в том случае, если бы я заползала на строительные леса в юбке или заходила в храм в армейских штанах.

Таким образом, именно неопределенность моей гендерной идентичности в тот момент, моя дивидуальность, рассеянная в пространстве [Рахманова, 2024], способствовали тому, чтобы все лакуны (которые не могли заполнить другие участники события) были заполнены и крест был в этот день установлен. Однако моя идентичность «девушки» не оставила меня совсем и на колокольне: когда мы с Юрием и Борисом с большим волнением зафиксировали крест внутри конструкции купола, то, переполненные эмоциями, обнялись и поцеловались в щеки, почувствовав катарсис момента, к которому шли долгие месяцы, работая над конструкцией. Немного позже Глафира в шутку сказала, что Юрий «обнимался с молодой» на колокольне. Выходит, что вне зависимости от моей идентичности, изменение которой требует от меня полевая практика, она никогда не фиксируется полностью, но всегда есть место шутке, которая может подорвать любую из идентичностей.

[Л.Р.]: В тени молчаливых биополитик информантов

Является ли гендерная флюидность, описанная выше, проблемой или возможностью? Опасностью или привилегией? В двух следующих примерах я покажу, как устойчивость гендерной идентичности исследовательницы выступает опасным оружием, которое находится в руках информантов. Я обращаюсь к ситуациям, в которых только в финале мы наконец понимаем, что не могли и не можем контролировать восприятие нас членами изучаемого



сообщества. Эти представления, образы сродни идеалу «традиционной русской (православной) семьи», о чем мы писали выше. Глубокое погружение в поле, принятие тебя в сообщество и семью информантов предполагают стабильность статуса. Однако в некоторых случаях я бы предпочла карнавальную гибкость, нежели ригидную идентичность молодой женщины в сельской общине.

Поскольку я интересуюсь различными аспектами консолидации сообществ (в том числе в социальных сетях), стремящихся возродить традиционный деревенский уклад жизни в постсоветской России, с 2015 по 2020 год я состояла в онлайн-группах, посвященных этой тематике, горожанам, переезжающим в глубинку, и молодым людям, возвращающимся на малую родину после столичной жизни. В одной из групп был мужчина, который заметил меня, посчитав, что наши идеалы схожи. Он написал мне в личные сообщения, заинтриговав тем, что хотел бы проконсультироваться насчет своего образовательного проекта в деревне и найти грантовое или спонсорское финансирование. Поскольку в силу профессиональной деятельности я уже несколько лет консультировала НКО по написанию проектных заявок и проведению предпроектных исследований, я откликнулась на запрос и согласилась помочь на безвозмездной основе.

Связь в удаленной деревне, где мужчина хотел развивать свой проект по образованию и трудоустройству в сфере деревообработки, была нестабильной. Чтобы часами рассказывать мне о проекте, собеседник приобрел сим-карту другого оператора, создав между нами выделенный канал связи. Изначально он представлял себя под псевдонимом, а на аватарку установил фотографию советского актера. После начала консультирования по проекту я обязала его «выйти из тени», показать свое настоящее имя и лицо.

Прошло четыре месяца. Я давала рекомендации, работала с черновиком заявки и приглашала приехать на семинар НКО в райцентр, чтобы познакомиться очно. Однако мужчина придумывал отговорки, включая ледоход и половодье, и не решался на личную встречу. В преддверии 9 Мая он обратился ко мне с просьбой «по-родственному» дать совет его родной дочери, девятикласснице, поскольку он знал, что я музыкант-любитель. Она исполнила песню военных лет и отправила ее на конкурс в ковидную весну 2020 года. Так через видео я познакомилась с его дочерью, он подробнее рассказал о своей семье, предстоящей свадьбе старшей дочери и о том, что грантовый проект и его реализация невозможны без опоры на его взрослых двадцатилетних сыновей, которые продолжают дело отца.

Общение по поводу проекта постепенно сместилось в сторону все больших откровений в отношении наших с ним семейных контекстов и личных отношений. Однажды во время телефонного разговора собеседник предложил мне пройти тест на понимание супружества. Он отметил, что жених старшей дочери прошел тест достойно и именно на этом основании он дал благословение на брак. Свадьба же должна была состояться в июле, в селе, куда я планировала отправиться со студенческой группой: фактически я получила приглашение стать гостьей свадьбы и наконец увидеть моего загадочного

собеседника вживую. Тест состоял из проективной методики, в основе которой была дана социальная ситуация.

«Мать и дочь живут на отдаленном хуторе. В 8 километрах от их избы — большая деревня. Сын возвращается с театра боевых действий, отслужив в горячей точке. Он приходит истощенным, озлобленным, жаждущим мирских наслаждений, любви, утех, веселья с алкоголем. До ухода на военную службу он был известен как драчун, конфликтер и как человек, теряющий контроль от выпивки. Парень приходит зимой в избушку, сухо здороваются с сестрой и матерью, бросает вещи и сообщает, что пойдет пешком на танцы в соседнюю деревню. Мать и сестра понимают, каковы могут быть последствия этого визита в Дом культуры.»

Далее собеседник ставит вопрос испытуемому: если бы ты была сестрой, что бы ты сделала?

Я отвечаю: попыталась его отговорить, предложила ему ужин, заботу, истопила бы баню...

Собеседник: пойми, глупая! Он пришел из армии, у него голод, ему неинтересны ваши женские нежности. Он непреклонен.

Я: Попыталась бы удержать его на пороге руками, обнять...

Собеседник: Он толкает тебя и пинает ногой и выходит за порог.

Я: Побежала бы за ним, накинув что-то теплое сверху.

Собеседник: Он видит, что ты не понимаешь, избивает тебя, ты лежишь на снегу, нога повреждена.

Я: Если бы я не смогла бежать за ним, то осталась бы и молилась за него...

Собеседник: Ты не прошла тест! Ты не боролась до последнего! А знаешь, что ответил будущий муж моей дочери (ему предлагали роль младшего брата в этом тесте)?.. Он сказал: «Я бы пополз за ним по снегу со сломанной ногой». Вот истинная любовь! Вот за такого человека надо выходить замуж!»

Меня поразил этот разговор, и, как я опасалась, на этом история не закончилась. Через некоторое время собеседник озвучил мне свое истинное намерение: он предложил переехать в их поселок, сообщил, что в его распоряжении есть отапливаемая квартира. Также он предложил мне работу в местной школе, поскольку у меня есть навыки преподавания, и роль в образовательном проекте, связанном с деревообработкой, на который он планировал получить грант. Отбросив все иносказательные выражения, он предложил мне стать его второй женой и завести совместных детей. Для убедительности он сообщил, что страдает без возможности подержать на руках маленького ребенка, а его пятеро детей слишком подросли. Жена не может более рожать и дала согласие на отношения со второй женой с целью рождения ребенка. Он выбрал меня, потому что нашел меня в тематической группе, а также ознакомился с моими профессиональными компетенциями, которые могут быть полезны его проекту в будущем (исследовательница и педагог). В завершение он описал



гарантии: «И знай, что если я даже умру, мои взрослые сыновья позаботятся о тебе, ведь ты будешь матерью их маленького братика или сестренки!».

После этого объяснения наше общение и консультации по моей инициативе были прекращены. Меня поразило, что пять месяцев человек терпеливо искал профессиональные и ценностные пересечения для того, чтобы замаскировать истинный интерес, связанный с деторождением и биологическим отцовством. Важно, что неожиданный исход истории был предопределен моей чрезмерной мимикрией и интегрированностью (ценностной, эстетической, поведенческой, интеллектуальной) в сообщество радетелей о возрождении русских деревень. Именно чрезмерная включенность привела меня к той гротескной ситуации, в которой я, будучи консультантом и исследователем, получила предложение фактически стать окультуренным инкубатором в контексте биополитических представлений моего информанта.

Эта история наглядно показывает, как наш гендер, физические данные, способность к прокреации позволяют нашим информантам помещать нас, антропологов, в свои планы и проекты. Подобно тому, как антропологи оправдывают интервенцию в поле помощью информантам или разными формами активизма, мужчина, ищущий вторую жену, прикрывал свои мечты о рождении нового (биологически с его генами) ребенка тем, что расписывал в красках социокультурный проект! В этой истории, признаться, я увидела себя и нас в кривом зеркале.

Однако одно дело, если гражданин страны желает стать отцом в шестой раз и не видит социальных преград перед фактически многоженством, но совсем другое дело, когда речь идет не о добродетели рождения детей, а о репрезентации абортов как асоциального, общественно опасного поведения. Предваряя разговор о биополитических аспектах родства в полевой работе, я предлагаю обратиться к этнографическому примеру, в котором православный священник проводит «духовную беседу» и дает поучение о благе материнства девушкам-антропологам в завершении их исследовательского интервью.

Увертюра к биополитической трагикомедии

[Л.Р.] О грехе прерывания родственных связей: антиабортная проповедь на интервью

Знакомство с отцом Сосипатром⁸ произошло еще в 2019 году, в ходе зимней десятидневной практики студентов. Первое интервью и встреча заложили основу этих непростых отношений с иереем: он стал одним из ключевых информантов в последующих экспедициях и по сей день определяет религиозно-политический контекст диссертационного исследования коллеги

⁸ Имя Сосипатр происходит от греческих слов *sozo* (спасать) и *pater* (отец). Поскольку герой нашего исследования чрезвычайно озабочен спасением русской деревни и преодолением национального демографического кризиса, в целях анонимизации будем называть его в тексте о. Сосипатр, что буквально переводится как «отец, спасающий отца». Данное имя выбрано не случайно, так как отражает контекст символического и духовного родства.

и отношения с семьей ключевых информантов. Я попросила содействия в организации интервью с батюшкой о влиянии православных канонов и традиций на представления молодых людей в провинции о браке и семье.

Интервью развивалось предсказуемо, интонации студентки позволяли священнику чувствовать, что к нему обращаются как к эксперту. Когда вопросы иссякли, он оживленно спросил: *«Ой, я ж забыл! У нас из епархии пришли эмбрионы как раз для антиабортной проповеди! Хотите, покажу?»* Мы растерялись и послушно проследовали за ним в церковную лавку. Распаковав коробочку, священник достал муляж эмбриона (*«здесь он девятидневный!»* — уточнил священник) и вложил мне в ладонь. *«Потрогайте! Чувствуете, какой теплый, как живой?! Он принимает тепло ваших рук. Я думаю, если бы каждая женщина в России подержала в руках такой эмбрион, она бы никогда, ни за что не сделала бы аборт после этого!»*

[П.Я.] Антрополог как проектировщик епархиальной биополитики

В отличие от моей коллеги, я не сталкивалась с таким серьезным давлением и посягательством на мою репродуктивную функцию со стороны информантов. Тем не менее я оказалась и в роли субъекта биополитических представлений и ожиданий, и в роли потенциального агента биополитики. Моя коллега стала объектом биополитического плана отца Сосипатра, мне этим же иереем была предложена роль по другую сторону баррикад — роль проектировщика епархиальной биополитики. Однажды отец Сосипатр обратился ко мне с просьбой поучаствовать в молодежном патриотическом форуме как представительнице епархии — моя включенность в поле заставила священника считать, что я могу выступать в такой роли. В том же разговоре он предложил мне возглавить отдел по делам молодежи, который он хотел учредить на базе своего прихода. Оба этих предложения были обусловлены недостатком молодежи в приходе и в районе в целом (кого в таком случае я должна была возглавить?).

Мое положение трактовалось священником двояко: с одной стороны, я исследовательница, работающая над текстом диссертации, с другой — активистка, привлекающая в район городскую молодежь для восстановления храма. Он рассматривал меня как недостающий ресурс, как человека, способного заполнить пустоту епархиальных отчетов. На предложение возглавить молодежный отдел я ответила отказом, объяснив, что у меня уже есть работа антрополога, но согласилась подать заявку на участие в молодежном форуме. Для уточнения деталей участия через несколько дней мне позвонил другой священник из епархиального управления и очень учтиво — я впервые встретила с просящим тоном от священника, обычно в разговорах с иереями я чувствовала их проповедническую власть, — уточнял мои личные данные и возможность моего участия в форуме. В этом разговоре, вопреки обыкновению, власть над священнослужителем была в моих руках, от меня зависело, «выслужится» ли епархия, выполнит ли план по участию в публичных мероприятиях. Подав заявку на форум, я получила задание, которое необходимо было выполнить для отбора на православную секцию (сам форум включает



в основном светскую программу): было необходимо разработать программу встреч с молодежью на тему семейных ценностей.

«Представьте, что вам предстоит провести 2–3 встречи с группой из 25 молодых людей (18–20 лет, поровну юношей и девушек).

Встречи должны решать следующую задачу: в будущем количество разводов и аборт у участников этой группы должно оказаться существенно меньше, а рождаемость — существенно выше, чем в среднем в их регионе».

Прочитав это задание, я не могла сдержать иронии: как составление графика подобных мероприятий может способствовать повышению рождаемости среди молодежи, которой практически нет в районе? Мы с моими друзьями, присутствовавшими тогда в деревне, стали придумывать шуточные варианты такого проекта: *«Инициировать проекты по восстановлению многочисленных заброшенных церквей в области, привозить туда „студотряды“, в которых будет поровну парней и девушек; „полевые“ походные условия будут способствовать интенсивному сближению через взаимовыручку; в руководители проекта назначать многодетную православную пару, чьему благополучному примеру захотят последовать молодые люди».* Расписав подробный план нашего коллективного проекта, мы переглянулись и поняли, что описываем наш собственный опыт. Неужели мы, сами того не сознавая, стали участниками демографического плана отца Сосипатра, который в 2021 году впервые привез группу студентов-антропологов к заброшенной церкви в деревне Б.? К сожалению, моя заявка на форум не прошла отбор, так как я опоздала к дедлайну, занятая восстановлением церкви. А уже вскоре я сама стала объектом демографических ожиданий и других моих информантов.

[П.Я.] Слишком (не)полноценная невеста для деревни

Как-то раз, увидев, что я говорю по телефону со своей мамой, Юрий попросил дать ему трубку. Он стал нахваливать меня за хорошую работу, говорить, что моя мама вырастила хорошего человека, а потом внезапно Юрий заговорил о своем младшем сыне Владе: что он моего возраста, хороший парень и что они (Юрий) с моей мамой могли бы породниться. Этот разговор был скорее шуточный, но на мою маму это произвело большое впечатление — она сказала, что ей приятно от того, какое доверие оказывает мне Юрий, что даже хочет со мной породниться через своего сына. С точки зрения анализа пустот в структуре семьи информантов «ниша» невестки была уже почти заполнена: Влад несколько лет живет со своей девушкой в Москве, но жениться не собирается, что тревожит его родителей. Из наблюдений и разговоров с молодым человеком стало ясно, что он невзлюбил жизнь в Москве, и отчасти поэтому не может решиться на брак. Он на распутье между желанием жить не в столице и личными отношениями. Поэтому брачный союз, заключенный со мной, в представлениях Юрия, вернул бы сына в дом, куда он и без того стремится. К тому же я сама много говорила о том, как мне нравится в деревне и что я бы осталась здесь, будь у меня согласный на сельскую жизнь муж.

Однако, согласно комментариям самого Юрия и других деревенских жителей, «*мужик мне уже был не нужен*», так как я сама научилась выполнять мужскую работу. Как же в их голове совмещается представление обо мне как о самодостаточном человеке и одновременно завидной невесте? Нередко в разговорах, объясняя мне особенности деревенской жизни, Глафира утверждала, что муж нужен в первую очередь для выполнения хозяйственных работ, с которыми женщина сама бы не справилась (из-за недостатка физических сил и знаний), например кидать навоз, ремонтировать дом, строить баню⁹. По мнению Глафиры, это основная причина, по которой деревенские женщины не уходят от пьющих мужей, нередко прибегающих и к домашнему насилию.

В городской квартире, говорила Глафира, женщине намного легче справиться без мужчины, к тому же можно вызвать мастера по ремонту, который окажет необходимую услугу за деньги. В этом она видит и одну из причин, почему ее дочь Инна не замужем и не стремится найти мужа, так как «*слишком самодостаточная*» — она сама воспитывает сына, построила дом, купила квартиру в Вологде. Любопытно, что от потенциального мужа Инна ожидает той же самодостаточности: Глафира рассказывала мне, что для Инны важно, чтобы он владел недвижимостью, так как мужчина, который к 40–50 годам не приобрел своего жилья, по ее мнению, неполноценен. С подобным парадоксом моя коллега встречалась в обсуждении отношений между деревенскими мужчинами и женщинами в Тотемском районе.

[Л.Р.] С одной из информанток на момент задушевного разговора я была знакома около двух лет, она же приютила на месяц студентов на время экспедиции. Однажды мы разоткровенничались о личной жизни и любовных отношениях в разные периоды жизни женщины. Она с сожалением сказала, что отношения с мужчиной, который приезжает из другого райцентра или же она ездит к нему на свидания, неполноценны, поскольку ни он, ни она не решаются оставить свое домохозяйство. А ей, несмотря на опыт брака, вдовство, наличие взрослого сына, хотелось большего сближения даже после 50 лет. Размышляя, как личное счастье возможно для такой автономной женщины, как она, собеседница заключила: «*В общем, Лида, нам надо найти бомжика без жилья, отмыть его хорошенько, и он идеально впишется! Но где взять такого мужчину без дома?*».

На вышеописанных примерах мы видим, что в отношениях между полами появляется третий агент — дом. Паксон, проводившая полевое исследование на Русском Севере в середине 1990-х годов, обращает внимание на патрилокальность в легальном владении дома, но считает линию родственного наследования вторичной по отношению к общему чувству принадлежности жителей дома [Paxon, 2005: 40]. Кто владеет им, ведет хозяйство, наследует, — может претендовать на более маскулинную идентичность, даже если это женщина.

⁹ Этой необходимости, однако, теперь нет и в деревне — скотоводство здесь прекратилось три года назад, на ремонт дома и строительство бани теперь нанимают рабочих. Это обстоятельство трансформирует и гендерные представления: в нескольких интервью мужчины, в том числе Юрий, чтобы подчеркнуть чью-то мужскую «неполноценность» говорили: «Он и бани в своей жизни не построил».



[П.Я.] Другие жители деревни В., посчитав меня за «свою» — так они говорили мне на застольях после публичных мероприятий, — предлагали найти мне дом, который я смогла бы приобрести по низкой цене. Глафира же, размышляя об этой возможности, замечала, что в деревне мужика не найти: «За Мафию, что ли, замуж выходить?», — в шутку говорила она о безработном и алкоголизированном мужчине. В деревне действительно нет ни одного моего сверстника, а неженатые мужчины значительно старше меня — это вдовцы или разведенные. Поэтому, даже если бы я осталась в деревне, одна я бы не заполнила пустоту, но увеличила бы ее, так как вместе с собой я привезла бы в деревню свою «неполноценность» — лакуну там, где должен находиться муж в «традиционных» представлениях о семье. Единственным способом заполнить пустоту в условиях деревни, не производя новую, было бы привезти с собой мужа и этой семейной ячейкой заполнить пустоту вымирающей деревни.

В середине полевого года у меня случился роман с одним из моих приятелей, которые приезжали летом помогать восстанавливать церковь. Несмотря на то, что мы оба появились в деревне из мира города, узнавание и развитие отношений происходило в процессе проекта по восстановлению церкви на другом берегу — в заброшенной деревне, на руинах домов, некогда занимаемых «полноценными» многодетными семьями. В этот период Глафира и Юрий увидели меня в новом качестве — влюбленной девушки — и «полевая» семья стала чаще задумываться о моих репродуктивных перспективах с новым женихом. Оба супруга часто говорили, что ждут, что после того, как я вернусь в город и рожу детей, буду приезжать к ним в деревню, чтобы они «водились»¹⁰ с моими детьми, как бабушка и дедушка. Здесь мы видим протяженность поля, которое предполагает уже установленное с информантами родство: даже покинув деревню, я не вернулась в статус чужака, но скорее повторила судьбу покинувших отчий дом детей, от которых ожидается возвращение, хотя бы редкое, для того чтобы представить родителям свое потомство. Так мои еще нерожденные и даже незапланированные дети стали внуками для Глафиры и Юрия и «своими» для деревни благодаря тому символическому родству, которое установилось в результате моего полевого исследования длиною в год.

[Л.Р.] (Ре)продуктивная неполнота VS женская автономия

Темпоральность поля играет роль и в моем полевом опыте на Русском Севере. Взаимоотношения с отцом Сосипатром развивались постепенно: в ходе знакомства беседа о материнстве сменилась демонстрацией эмбрионов для антиабортной пропаганды. Вскоре, в день воинов-интернационалистов и Сретения Господня, мы встретились в компании членов православного прихода, музейных работников и ветеранов Афганистана. Единственный мужчина-прихожанин принес гитару: я подпевала ему, чтобы отделаться от ощущения абсурдности происходящего. Память о совместном пении с мужчиной проявилась спустя полтора года. Летом 2021 года я приехала с группой

¹⁰ «Нянчились» с ребенком.

студентов, часть из которых занимались этнографией прихода. Так я невольно стала посредником между интервьюерами и священником. Однажды, ожидая переправы, мы оказались вдвоем на берегу реки, где нас никто не мог услышать. Воспользовавшись моментом, священник поднял неожиданную тему:

«Я Вас уже не первый год знаю; вижу, вы снова и снова приезжаете сюда, в село, значит, Вас что-то сюда тянет. А я вот подумал... вы женщина образованная, к тому же поете, знаете службы, звонарь опять же. А помните Илья, хромой такой молодой человек, он еще с гитарой был, когда зимой вы приезжали? Он хороший человек, в разводе, но тоскует, хочет уехать, поскольку здесь совсем один. А мне-то диакон нужен. А если Илья уедет, с кем мне служить? Вот я и подумал, что вы могли бы рассмотреть этот вариант... и как и жить бы остались, семья была! А то все одна, одна, я же вижу...»

Здесь мы видим многоступенчатую стратегию. Хотел ли отец Сосипатр прекратить мое одиночество и наполнить мою жизнь смыслом? Или преследовал другие цели? Заполняя пустоту семейную (обретение жены / мужа), иерей думал о заполнении пустоты в алтаре. Через брак помощника приход стал бы более полным: диакон служит, а жены священника и диакона составляют хор. В момент разговора мне было не ясно, кого в большей степени священник считал неполноценным(ой), «хромым(ой)» (в этот день я подвернула ногу возле церковного туалета и прихрамывала, как и мой несостоявшийся жених) и требующим «заботы». Признавая мою экспертность в литургике и пении, видя меня за рулем УАЗа, который водил он сам, отец Сосипатр отдавал дань моему образованию и полноценности в интеллектуальном плане, но подчеркивал, что без мужа я остаюсь духовно и социально неполноценной.

Многолетний опыт бесед с деревенскими женщинами о распределении мужских и женский ролей и миссий дает мне возможность дополнить вышеописанные представления совсем иной женской позицией. «Знающая» бабушка, проявившая свои целительские способности после трагической гибели единственного сына, живет одна и с большинством хозяйственных и строительных забот справляется сама. Меня поразила самостоятельность 60-летней собеседницы: я поделилась своим опытом содержания деревянного дома в одиночку и спросила, как справляться без «мужчины в доме». Неожиданно она ответила:

«Сейчас такое время, что Конец Света близок, и тут слабые просто не выживут. Идет отбор. И потому нужно быть сильной, чтобы пройти эти времена. Не нужен тебе мужик, чтобы вести хозяйство! Посмотри, я отлично справляюсь! Надо уметь все и мужское, и женское совмещать в себе».

Обычно мы сталкиваемся с вернакулярным образом автономной женщины (и баба, и мужик) в контексте тылового женского труда во время ВОВ и дефицита мужского населения после войны. В словах «знающей» бабушки



ценность самодостаточности определяется апокалиптическими ожиданиями. В полевых материалах 2020-х годов идея хозяйственной автономии сочетается с мыслью об автономии в других сферах, почти андрогинностью. Это вступает в конфликт с представлением РПЦ о неполноценности мужчины и женщины вне брака и необходимостью дополнять один пол другим. Интересно, как апокалиптичность и церковная биополитика сочетаются с ландшафтом умирающих деревень. Характеристики пространства, понимание светских и религиозных темпоральностей оказываются основой, на которой каждый выстраивает своего понимание того, какие формы родства (биологического, символического) являются значимыми.

[Л.Р., П.Я.] Биополитический ресурс в условиях пустоты

В зависимости от того, какую грань наших идентичностей информанты хотели использовать в своих дискурсивных практиках, они подмечали либо нашу женственность, либо маргинальность гендерной идентичности; либо нашу молодость, либо зрелость и способность к воспитанию и материнству. Причем, когда проповедник на правах свахи ведет переговоры о браке, он превозносит самодостаточность как плюс для того, чтобы быть кандидаткой в жены; во время проповеди тот же священник транслирует идею смирения женщины перед мужчиной. Таким образом, в глазах РПЦ обе исследовательницы «мигрируют» между категорией невесты (потенциальной жены) и представительницы молодежи.

Молодежь как демографическая категория не является частью семьи, но отлично встраивается в разные направления биополитики: как реципиент проповедей, просветительской и пропагандистской деятельности и буквально — как агент программы воспроизводства населения. В деревне молодежь, находящаяся в фокусе биополитики государства и РПЦ, практически отсутствует. Поэтому появление в районе молодых людей трактуется в первую очередь как потенциальный ресурс, который и местные жители, и представители церковных и светских властей стараются задействовать: священники и чиновники для закрытия дыр в планах публичных мероприятий, деревенские жители — в своих планах и фантазиях о возрождении деревни. Так, отец Сосипатр сразу «взял в оборот» группу молодых антропологов, пригласив нас восстанавливать храм в заброшенной деревне. Изначально это было спонтанным мероприятием, но, поскольку несколько лет подряд мы возвращались в деревню, иерей стал мыслить это восстановление с привлечением молодежи проектно: помимо предложений возглавить молодежный отдел, он предлагал курировать группы студентов, которых задумал привезти в «лагерь» у церкви следующим летом.

Такое сезонное заполнение пустоты в заброшенной деревне молодежью, едва ли предполагающее укоренение на местности, — единственная возможность для отца Сосипатра и представителей муниципальной администрации исполнять планы региональной биополитики. Но в этой пустоте, какой бы силы агитационным аппаратом ни владела РПЦ, к реальным изменениям в областной демографии такие усилия привести не могут.

Заключение

Изучая умирание и опустение русских деревень, разрушение и оскудение родственных связей, а также направляя исследовательское внимание на различные (биополитические) проекты и идеи возрождения (семей, храмов, уклада жизни, деревенского дома), мы должны быть готовы к тому, что поле и информанты потребуют от нас безупречности в поступках, взглядах, жизненных стратегиях. Стремление к деторождению, крепкий брак в мечтах информантов [Яровая, 2024] — это те сюжеты, где разговоры и проповеди о биологическом родстве оказываются намного более властными и суровыми, нежели идеи и практики укрепления символического родства.

Иногда биополитические притязания деревенского сообщества, наших информантов могут заставить нас просто опешить: мы ожидали «собрать материал» и дать голос деревенским жителям в своих научных публикациях, а столкнулись с тем, что местные жители включили нас, как способных рожать молодых женщин, в свои демографические планы. Сталкиваясь с такими обескураживающими предложениями (родить и поучаствовать в грантовом проекте; нести антиабортную пропаганду в народ; выйти замуж за сына информанта), мы не можем прибегнуть к привычной академической риторике, которая ранее успешно позволяла нам сохранять эмоциональную дистанцию и здравомыслие в поле.

Здесь нам приходится признать, что власть письма (writing power) антрополога, обеспеченная производством научных текстов [Rosaldo, 1986], действует иначе: мы не только и не столько инквизиторы в наших полях, но сами объекты власти наших информантов. Мы все больше ощущаем на себе действие власти проповедника (preaching power) [Harding, 2009]. Рассматриваемые в данной статье случаи подчеркивают чувствительность данной проблемы для всех исследовательниц.

Итак, мы заявляем, что классические предметы исследования антропологии, такие как дом и домашнее пространство, а также структуры родства в изучаемом сообществе имеют огромный потенциал для переосмысления в контексте автоэтнографии. При таком подходе они придают старым темам методологическую глубину. Говоря об опустевшем доме, который выражает также демографическую ситуацию в деревнях Русского Севера, мы хотим обозначить и подчеркнуть те напряженные отношения, которые возникают между антропологом и этой «пустотой». С одной стороны, мы — молодые незамужние исследовательницы, — заполняя пустоту дома и деревни, испытываем давление сообщества, которое изучаем, поскольку наше семейное положение становится поводом для интерпретации нас информантами как «неполноценных». С другой стороны, ситуация «неполноты» и вынужденного сиротства, в которой мы оказываемся в поле, позволяет нам легче войти в сообщество и семью — мы свободны и открыты потенциальным связям, которые информанты в наших случаях не преминули нам предложить.

Пустота (с обеих сторон: в деревне — недостаток в молодых людях, для незамужних антропологинь — пустота на месте мужа) становится благодатной



почвой для образования новых социальных отношений. В результате наложения двух различных процессов «опустения» и нехватки мы наблюдаем, как ни парадоксально это звучит, «прорастание» [Tsing, 2015; Tsing, 2017] в пустотах и нишах новых социальных связей, новых форм родства, новых названий улиц в безлюдной деревне, новых крестов на старых крышах храмов. На место родных детей в освобожденные комнаты вселяются исследовательницы, с которыми заключается¹¹ символическое родство, формируемое за счет знакомых и привычных практик заботы, ранее направленных на родных детей. Дистанция же в условиях временно заполняемой пустоты невозможна — мы оказываемся слишком «желанным» ресурсом для поля. Одновременно и поле желанно для нас как предмет и субъект познания.

Кроме личных отношений в устанавливаемом символическом родстве, в этой картине присутствует еще один важный агент — областная биополитика и ее исполнители. Антрополог с записной книжкой и дневником сегодня — это не эманация государства в тайге [Ssorin-Chaikov, 2017] а, судя по описанным случаям, объект одновременно и государственной демографической политики, и биополитических ожиданий наших информантов. Мы изучаем не нейтральный незаинтересованный в нас ландшафт, как сторонние наблюдатели: пока мы смотрим в поле, поле вглядывается в нас, желая утащить за собой в светлое будущее возрождающихся деревень.

Литература / References

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965.

Bakhtin M. M. (1965) *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Rennanssa* [Rabelais and His World: Folk Culture of the Middle Ages and Renaissance]. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russ.)

Бляхер Л. Е., Григоричев К. В., Ковалевский А. В. Жизнь в пустоте: антропологические очерки социального пространства за пределами властного регулирования. М.: Фонд поддержки социальных исследований «Хамовники»; Common Place, 2024.

Bliakher L. E., Grigorichev K. V., Kovalevskii A. V. (2024) *Zhizn v pustote: antropologicheskie ocherki socialnogo prostranstva za predelami vlastnogo regulirovaniya* [Life in the Void: Anthropological Essays on Social Space Beyond Power Regulation]. Moscow: Fond podderzhki sotsialnykh issledovaniy "Khamovniki"; Common Place. (In Russ.)

Дзеновска Д. Пустота: капитализм без людей в латвийских деревнях // Деревня как ценность. Идеологии и практики новой сельскости: сборник / Под ред. Е. Мельниковой, П. Куприянова, М. Лурье. М.: Фонд поддержки социальных исследований «Хамовники»; Common Place, 2025. С. 176–218.

Dzenovska D. (2025) *Pustota: kapitalizm bez lyudej v latvijskih derevnyah* [Emptiness: Capitalism Without People in Latvian Villages]. In: E. Melnikova, P. Kupriyanov, M. Lurie (eds.) *Derevnya kak cennost. Ideologii i praktiki novej selskosti: sbornik* [The Village as a Value: Ideologies and Practices of the New Rurality]. Moscow: Fond podderzhki sotsialnykh issledovaniy "Khamovniki"; Common Place. P. 176–218. (In Russ.)

Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. А. Д. Ковалева. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2000.

¹¹ N.b.: мы употребляем здесь выражение «заключить родство» подобно тому как заключают брак в отличие от биологического родства.

Goffman E. (2000) *Predstavlenie sebya drugim v povsednevnoj zhizni* [The Presentation of Self in Everyday Life]. Transl. from Eng. by A. D. Kovalev. Moscow: KANON-press-Ts; Kuchkovo pole. (In Russ.)

Мельникова Е., Куприянов П., Лурье М. Введение // Деревня как ценность. Идеологии и практики новой сельскости: сборник. М.: Фонд поддержки социальных исследований «Хамовники; Common Place, 2025. С. 8–22.

Melnikova E., Kupriyanov P., Lurie, M. (2025) *Vvedenie* [Introduction]. In: E. Melnikova, P. Kupriyanov, M. Lurie (eds.) *Derevnya kak cennost. Ideologii i praktiki novoj selskosti: sbornik* [The Village as a Value: Ideologies and Practices of the New Rurality]. Moscow: Fond podderzhki sotsialnykh issledovaniy "Khamovniki"; Common Place. P. 8–22. (In Russ.)

Панченко А. А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. 2001. № 1. С. 7–9. EDN: PXXVLV

Panchenko A. A. (2001) Inquisitors as Anthropologists, Anthropologists as Inquisitors. *Zhivaya starina* [Zhivaya starina]. No. 1. P. 7–9. (In Russ.)

Пинчук О. В. Сбои и поломки: этнографическое исследование труда фабричных рабочих. М.: Common Place, 2021.

Pinchuk O. V. (2021) *Sboi i polomki: etnograficheskoe issledovanie truda fabrichnyh rabochih* [Failures and Breakdowns: An Ethnographic Study of Factory Workers' Labor]. Moscow: Common Place. (In Russ.)

Рахманова Л. Я. Интимные пространства для тела и души в деревне: неловкость, смущение и стыд как часть включенного наблюдения // Кунсткамера. 2018. № 2. С. 12–19. EDN: QLQMHT DOI: <https://doi.org/10.31250/2618-8619-2018-2-12-19>

Rakhmanova L. Ya. (2018) Intimate Spaces for Body and Soul in the Village: Awkwardness, Embarrassment, and Shame as Part of Participant Observation. *Kunstkamera* [Kunstkamera]. No. 2. P. 12–19. DOI: <https://doi.org/10.31250/2618-8619-2018-2-12-19> (In Russ.)

Рахманова Л. Я. Дивид на заимке, заимка как дивид: этнография сибирской избушки сквозь призму женского отсутствия // Этнографическое обозрение. 2024. № 6. С. 41–65. EDN: VTYQAU DOI: <https://doi.org/10.31857/S0869541524060035>

Rakhmanova L. Ya. (2024) Divid at a Hunting Cabin, Cabin as Divid: Ethnography of a Siberian Hut through the Prism of Female Absence. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. No. 6. P. 41–65. DOI: <https://doi.org/10.31857/S0869541524060035> (In Russ.)

Ярочая П. Р. Труд и работа в этике современного православия: восстановление крестьянского дома, монастыря и Святой Руси // Этнографическое обозрение. 2024. № 6. С. 81–96. DOI: <https://doi.org/10.31857/S0869541524060057>

Yarovaya P. R. (2024) Labor and Work in the Ethics of Contemporary Orthodoxy: Restoration of the Peasant House, Monastery, and Holy Rus. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. No. 6. P. 81–96. DOI: <https://doi.org/10.31857/S0869541524060057> (In Russ.)

Abu-Lughod L. (2008) Writing against Culture. *The Cultural Geography Reader*. New York: Routledge. P. 62–71.

Bourdieu P. (1990) Appendix: The Kabyle House or the World Reversed. *The Logic of Practice*. Redwood City: Stanford University Press. P. 271–284.

Briggs J. L. (1971) *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge: Harvard University Press.

Carsten J. (2018) House-Lives as Ethnography/Biography. *Social Anthropology*. Vol. 26. No. 1. P. 103–116.

Cerwonka A., Malkki L. H. (2007) *Improvising Theory: Process and Temporality in Ethnographic Fieldwork*. Chicago: University of Chicago Press.

Clifford J. (1986) Introduction: Partial Truths. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press. P. 1–26.

Clifford J., Marcus G. E. (eds.) (2023) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Delaney C. (1986) Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 21. No. 3. P. 494–513.



Dzenovska D. (2019) The Timespace of Emptiness. In: R. Bryant, D.M. Knight (eds.) *Orientations to the Future*. P. 10–26.

Gell A. (1998) *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Günel G., Varma S., Watanabe C.A (2020) Manifesto for Patchwork Ethnography. *Fieldsights*. P. 1–14.

Haraway D.J. (2020) *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

Harding S. (2009) Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion. *American Ethnologist*. Vol. 14. P. 167–181. DOI: <https://doi.org/10.1525/AE.1987.14.1.02A00100>

Hobsbawm E., Ranger T. (eds.) (2012) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jauregui B. (2017) Intimacy: Personal Policing, Ethnographic Kinship, and Critical Empathy (India). In: D. Fassin (ed.) *Writing the World of Policing: The Difference Ethnography Makes*. Chicago: University of Chicago Press. P. 62–90. DOI: <https://doi.org/10.7208/9780226497785-004>

Langwick S.A (2018) Politics of Habitability: Plants, Healing, and Sovereignty in a Toxic World. *Cultural Anthropology*. Vol. 33. No. 3. P. 415–443. DOI: <https://doi.org/10.14506/ca33.3.06>

Lévi-Strauss C. (1995) *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.

Paxson M. (2005) *Solovyovo: The Story of Memory in a Russian Village*. Bloomington: Indiana University Press; Washington: Woodrow Wilson Center Press.

Rosaldo R. (1996) From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor. In: J. Clifford, G.E. Marcus (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. 2nd ed. Berkeley: University of California Press. P. 77–97.

Schneider D. (1972) What Kinship Is All About? In: P. Reining (ed.) *Kinship Studies in Morgan Centennial Year*. Washington: The Anthropological Society of Washington. P. 32–63. DOI: <https://doi.org/10.1037/e596452011-004>

Ssorin-Chaikov N. (2017) *Two Lenins: A Brief Anthropology of Time*. Chicago: Hau Books.

Strathern M. (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Tsing A. (2015) *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400873548>

Tsing A. (2017) The Buck, the Bull, and the Dream of the Stag: Some Unexpected Weeds of the Anthropocene. *Suomen Antropologi*. Vol. 42. No. 1. P. 3–21.

Сведения об авторах:

Яровая Полина Романовна — аспирант, Школа исторических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия. **E-mail:** pryarovayaa@gmail.com. **ORCID ID:** 0009-0002-0828-7854.

Рахманова Лидия Яковлевна — кандидат социологических наук, доцент Департамента истории, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия. **E-mail:** lrakhmanova@hse.ru. **РИНЦ Author ID:** 878647 **ORCID ID:** 0000-0002-7475-3609.

Статья поступила в редакцию: 15.02.2026

Принята к публикации: 18.03.2026

БАК: 5.4.1

On the Ruins of a Rural Family: How the Voids of the Field Lure the Researcher into the Networks of Kinship

DOI: 10.19181/inter.2026.18.1.1

Polina R. Yarovaya HSE University, St. Petersburg, Russia
E-mail: pryarovayaa@gmail.com

Lidia Ya. Rakhmanova HSE University, St. Petersburg, Russia
E-mail: lrakhmanova@hse.ru

In this article, we show that the sensitivity of the field in post-Soviet ethnography of rurality emerges not from the sensitivity of the research subject itself, but is instead provoked by the specific features of rural landscapes — both material and emotional. Often, the only way to conduct participant observation in rural areas is to live in the homes of informants. In doing so, the researcher occupies spaces left empty by the children of rural residents. It is not possible to simply rent a corner or a room in a house: one inevitably becomes embedded in networks of kinship and, by responding to the expectations and desires of informants, reproduces lost practices of familial intimacy. However, since there are many such empty spaces in the rural environment and only one researcher, she is often required to transform herself depending on the needs of the field — quite literally shifting gender roles. This fluidity comes into conflict with the stable and consistent identity expected of the researcher by informants and the Russian Orthodox Church. According to state and church biopolitics, grounded in the notion of the “traditional family,” a young woman is considered incomplete unless she has a husband and children. The tension that arises in this situation — a complex of mutual expectations and desires — unfolds in a highly specific context: the post-Soviet ruins of villages and churches, families and marital unions. Relationships marked by absence and voids give rise to forms of intimacy that make analytical distance between the anthropologist and the field impossible.

Keywords: social distance; forms of kinship; rural ethnography; participant observation; symbolic kinship; biopolitics

Authors bio:

Polina R. Yarovaya — Graduate Student, School of Historical Sciences, HSE University, St. Petersburg, Russia. **E-mail:** pryarovayaa@gmail.com. **ORCID ID:** [0009-0002-0828-7854](https://orcid.org/0009-0002-0828-7854).

Lidia Ya. Rakhmanova — Candidate of Sociology, Associate Professor, Department of History, HSE University, St. Petersburg, Russia. **E-mail:** lrakhmanova@hse.ru. **RSCI Author ID:** [878647](https://rsci.hse.ru/878647) **ORCID ID:** [0000-0002-7475-3609](https://orcid.org/0000-0002-7475-3609).

Received: 15.02.2026

Accepted: 18.03.2026