

© С.С. Петряшин

ВОСПРОИЗВОДСТВО ПРАКТИК ЗА ПРЕДЕЛАМИ ТРАДИЦИИ (НА ПРИМЕРЕ СЕЛЬСКИХ ПРАКТИК ОРИЕНТАЦИИ ВО ВРЕМЕНИ ПО СОЛНЦУ)

Ключевые слова: традиция, материальность, теория аффордансов, солнце, время

В статье поднимается вопрос о возможности межпоколенческого воспроизводства практик вне механизма традиции (передачи опыта от человека к человеку) на материале практик ориентации во времени по солнцу. Основным источником выступают полевые материалы с территории Среднего Урала (2015–2016 гг.). Для обоснования тезиса о нетрадиционности практик ориентации во времени по свету/тени в пространстве дома и двора потребовалось исследование роли вещей в механизме традиции. Для концептуализации нетрадиционных способов использования вещей автор обращается к теории возможностей/аффордансов (Дж. Гибсон, Г. Хефт и др.). В рамках данной теории предлагается двухуровневая аналитическая модель, позволяющая описать условия существования и восприятия аффордансов, которые делают возможным “изобретение” упомянутой выше практики разными людьми независимо друг от друга (вне традиции).

DOI: 10.7868/S0869541518020124

Одной из главных задач в теории культуры всегда было объяснение сходства в поведении между людьми. В этнографии и антропологии данная проблема решается обычно при помощи понятия традиции – передачи опыта, знаний, ценностей, поведенческих форм от человека к человеку. В данной работе будет показано на примере сельских практик ориентации во времени по солнцу (конец XIX–XXI вв.), что механизм традиции объясняет не все случаи повторяемости форм поведения внутри локальных сообществ. Критический анализ роли вещей как посредников между людьми и трансляторов традиций, форм поведения (К.В. Чистов, Б. Латур) и привлечение теории возможностей/аффордансов (Дж. Гибсон, А. Костелл, Г. Хефт и др.) позволит предложить альтернативный подход к решению данной проблемы.

Под практикой понимается «рутинизированный тип поведения, который состоит из нескольких взаимосвязанных друг с другом элементов: форм телесной активности, форм ментальной активности, “вещей” и их использования, фонового знания в форме понимания, know-how, эмоциональных состояний и мотивационного знания» (Reckwitz 2002: 249). Согласно Э. Шов и коллегам (Shove et al. 2012), изменение, взаимовлияние и распространение практик происходит посредством движения и трансформации этих элементов, обладающих некоторой автономией по отношению друг к другу и к практике, которая только во время своего исполнения увязывает их воедино. Рекрутирование практиками новых “приверженцев” или “носителей” осуществляется посредством социальных сетей и сообществ практики (*communities of practice*) (Shove et

Станислав Сергеевич Петряшин | <http://orcid.org/0000-0003-4410-7224> | s-petryashin@yandex.ru | научный сотрудник отдела этнографии русского народа | Российский этнографический музей (ул. Инженерная 4/1, Санкт-Петербург, 191186, Россия)

al. 2012: 63–79; Wenger 1999). Иными словами, основанием динамики практики признается межчеловеческое взаимодействие, будь оно “лицом к лицу” или посредством вещей и технологий (телефон, интернет и пр.).

Следует отметить, что принципиального различия между индивидуальными и социальными практиками в данной работе не проводится. Индивидуальные практики или элементы индивидуальной культуры, привычки, характеризующие отдельную личность, также являются социальными ввиду того, что они производны от некоего образа жизни, габитуса, используют элементы других практик, они не вырастают на пустом месте и интегрированы в целостность человеческой жизни, строгое разделение которой на индивидуальное и социальное, вроде *homo duplex* Э. Дюркгейма (Анциферова 1971: 63–75; Юдин 2013), едва ли оправдано.

Для целей данной работы нет необходимости анализировать разнообразные концепции традиции, т.к. в каждой из них неизменно присутствует или подразумевается один важный элемент, который и будет далее предметом обсуждения, – межчеловеческое взаимодействие (см. напр.: Маркарян 1981; Shils 1981; Boyer 1990). Именно посредством взаимодействия происходит “пространственно-временная трансмиссия” (Маркарян 1981: 80) знаний, ценностей, поведенческих форм и пр.

С таким сформировавшимся представлением о традиции и ее функциях автор предпринял полевое исследование практик ориентации во времени по небесным светилам в Красноуфимском р-не Свердловской обл. (июль 2015 г.) и Кунгурском р-не Пермского края (июль 2016 г.) среди русского сельского населения (35 информантов). Часть собранных материалов, на первый взгляд относившихся к сельской “традиционной культуре”, не могла быть объяснена традицией, что и стало проблемным узлом данной работы. Однако прежде чем перейти к обзору полевого материала следует опisać сложившееся у автора еще до экспедиций представление об изучаемых практиках ориентации во времени.

Традиционность практик ориентации во времени по небесным светилам

Предварительное исследование данных практик по материалам “Этнографического бюро” князя В.Н. Тенишева (конец XIX в.), картотеки Словаря русских народных говоров Института лингвистических исследований (сер. XIX – конец XX вв.) и Астрономической картотеки Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (сер. XX–XXI в.) показало их широкое бытование при типологическом сходстве по всей территории расселения русских. Для примера можно сравнить данные из Новгородской губернии и бывшей Уральской области: «“Солнышко выше ели, а мы еще ни разу не ели”, – напоминают работники хозяину о завтраке» (Русские 2009: 240); «Положение солнца над линией горизонта утром: “Солнце в дерево, пора завтракать”» (Словарь 2005: 271). Общность культурных явлений в двух разных ареалах объясняется обычно или единством происхождения, или диффузией (Маркарян 1981: 85). В обеих интерпретациях так или иначе содержится отсылка к механизму традиции. Наконец, в материалах встречаются прямые свидетельства того, что практики ориентации во времени по небесным светилам были темой повседневной коммуникации. Так, к ним могли апеллировать для большей выразительности: “Что не встаешь? Солнце в пуп вперло, а ты спишь” (Словарь 2005: 271). Практикам ориентации во времени могли и прямо обучать: “Михаил Чухарев у нас был, он уже по Кичигам время учил нас определять, они так, три звездочки пояченьше и за ночь небо обойдут” (Кичиги – местное название Пояса Ориона) (АК).

Полевые материалы во многом подтвердили описанные выше наблюдения. Показательны слова бывшего лесничего, до сих пор ориентирующегося во времени наблюдая положение солнца на небе (ПМА 1: Сельнихин). Он отрицает факт эксплицитного обучения, говоря, скорее, о воспитании навыка через “намеки”:

Соб.: А вас кто-нибудь обучал, показывал, как время узнавать по солнцу?

Инф.: Да нет, сам все... Нас на Берегу парней 20 было. Они все объясняют, что надо.

Соб.: То есть вам местные парни объясняли?

Инф.: Старше которые, у них уже навык был. Все бегали тоже, дома не сидели за планшетом. <...> Ну, так, это ж все намеками, кто что знает, такого, что как-то конкретно, что вот это так именно – такого не было.

Другие информанты ссылаются на сверстников и взрослых (напр., ПМА 1: Симагин):

Соб.: А этому способу (определения времени по солнцу. – С.Л.) вас кто-то обучал?

Инф.: Ну дак конечно, взрослые и друг от друга. Проверили, как бы на опыте, на практике.

Выход за пределы традиции

На этом фоне неожиданными оказались ответы на вопросы о практике ориентации во времени по положению света/тени (границы между участками разной степени освещенности) в крытом пространстве. Эта практика была весьма популярна в конце XIX в.:

В некоторых избах, стоящих окнами на юг, еще стариками на лавке, против окна, сделаны 3 зарубки, обозначающие время завтрака, обеда и паужина. “Вот, как дойдет солнышко до этия зарубки, пора завтракать, до этия – обедать, а до этия – паужинать”, – объяснил крестьянин. У иных “в завтрак солнышко доидет до этого сучка на лавке, а в обед вот станет вровень с этой щелью на полу” (Русские 2009: 240);

Время крестьяне определяют, главным образом, по солнцу. Если дом стоит окнами на полдень, то, как только солнце будет ударять лучами прямо в окна, крестьянин знает, что время – “поздний обед”. Спроси его в это время: “Сколько теперь времени?” Он ответит тебе: “Поздний обед” (Русские 2007б: 387).

Известна она и в XXI в., но вопрос об источниках этих знаний многих информантов ставил в тупик – их никто этому не учил ни прямо, ни косвенно. Также этим информантам не приходилось наблюдать других людей, ориентирующихся во времени таким способом. Данная практика “изобреталась” людьми самостоятельно, независимо друг от друга (напр., ПМА 2: Онкудинов):

Соб.: Можете ли вы определить время по солнцу в помещении?

Инф.: В 12 часов там в те окна, в три, в четвертом солнышко уже в это окно повернется.

Соб.: Этим способам вас кто-нибудь учил?

Инф.: Ну здесь-то по окнам че, сам как-то.

Соб.: А в родительском доме вам такое показывали, бабушка или мама?

Инф.: Нет, нет.

Другая женщина-информант уже на пенсии разработала для себя метод определения времени по солнцу (ПМА 2: Тетерелева):

Инф.: Я вот себе, теперь я тут сижу, утром выйду – у меня тут тень. Если день солнечный, если солнце пришло до меня, значит уже время час, я так определяю.

Соб.: То есть мы тут на лавке сидим, если здесь солнце, то уже час, да?

Инф.: Около часа, да.

Соб.: А если оно около клумбы этой?

Инф.: Значит где-то 11, к 12 подходит. Вот так вот уже сама ориентируюсь. <...>

Соб.: А если до забора?

Инф.: Ну вот пока тень, это значит еще часов 10 утра. Сейчас солнце плохо светит.

Соб.: Вы так примечать когда стали?

Инф.: Да вот сижу на лавочке, сейчас я уже давно не работаю, все время почти летом сижу на лавочке. Знаю, что после обеда тут жарко, сидеть невозможно — я стараюсь выходить с утра. И пока до обеда солнце до меня не доберется, сижу тут, а потом удираю в тень куда-нибудь.

Соб.: Это уже на пенсии вы так начали?

Инф.: Да, да. Навыки такие вот. <...>.

Соб.: Так определять время — вы никому не рассказывали, не показывали?

Инф.: Что рассказывать, с собой сейчас беру телефон, так если кому надо... Просто так для себя вывела, что до обеда здесь можно сидеть, а после обеда жарко.

Едва ли стоит списывать “молчание” информантов относительно источников своих навыков на забывчивость или сложности в вербализации таких повседневных “фоновых” знаний. Если про некоторых информантов еще можно подумать, что они научились подобной практике определения времени неосознанно в раннем детском возрасте и уже забыли об этом, то про других — нельзя. Так, несколько информантов разработали этот способ не так давно, выйдя на пенсию. Сложности с вербализацией также, в принципе, преодолимы: например, одна женщина рассказывала, что ее обучала определять время по расположению света в избе бабушка. Впоследствии она сама показывала это своим детям (ПМА 2: Самойловских). Отметим, что этот пример является исключением из общего правила.

Итак, если ныне живущее поколение скорее “изобретает” соответствующую практику ориентации во времени, то, может быть, и в позапрошлом веке дело могло обстоять таким же образом? К этой мысли подводит следующее описание из материалов “Этнографического бюро”:

он (крестьянин — С.П.) подмечает, через которое из окон его избы падает на пол солнечный луч; затем по самому высокому положению солнца на небе он может всегда определить полдень и также замечает по месту падения солнечных лучей в избе полуденное время; затем на основании этих двух данных он может всегда приблизительно сказать, много ли прошло времени с солнцевсхода, и сколько осталось до полудня (Русские 2007а: 587).

В данном случае мы видим процедуру разработки практики ориентации во времени с нуля — никто из старших членов семьи этого крестьянина не передает ему свой практический опыт.

Хотя мы не исключаем механизм традиции в отдельных случаях¹, вероятность того, что многие практики ориентации во времени по свету/тени в помещении в конце XIX в. самостоятельно разрабатывались людьми, представляется весьма высокой. Если так, то ситуация получается довольно парадоксальная: мы видим, как одна и та же инновация (с неизбежными вариациями) регулярно возникает в жизни разных поколений, в жизни разных людей одного поколения. Напрашивается сравнение со словами С.А. Арутюнова: “то, что мы видим ныне как инновацию, либо не приживется в культуре, отомрет и забудется, либо приживется, со временем перестанет смотреться как инновация, а значит, станет традицией” (Арутюнов 1989: 160). В данном же случае практики, которые “не смотрелись как инновация” и были изначально приняты автором за традицию, оказались все-таки инновацией особого рода — не отмирающей, но и не становящейся традицией.

Вещи как “недостающая масса” традиции

Перед нами встает ряд вопросов. Почему практики разных информантов так похожи, хотя они не общались на эту тему, не наблюдали друг за другом? Почему они так похожи на практики XIX в., если люди не переняли их от старшего поколения? Традиция, следует отметить, не единственный способ объяснения наличия схожих практик у разных людей. Так, в рамках учения о хозяйственно-культурных типах в этноэкологии и (нео)эволюционизме принято ссылаться на сходство природных сред и/или стадиальную близость разных обществ. Но такие объяснения, как правило, работают в ином масштабе (на уровне народов и культур) и предполагают некоторую инновацию, так или иначе превратившуюся в традицию.

Если дело не в культурной традиции, то, может быть, дело в устойчивости и повторяемости материальной среды, которая подталкивает людей к схожим действиям? В современной антропологии и социологии после “материального поворота” много внимания уделяется артефактам, вещам. Как отмечает А. Реквиц, “большинство социальных практик состоит из рутинизированных отношений между несколькими агентами (телами/разумами) и объектами” (*Reckwitz* 2002: 253). Стабильные отношения между агентами и вещами в практиках воспроизводят социальное так же, как и устойчивые отношения между людьми (Там же). Рассмотрение проблематики вещей необходимо и потому, что материальный контекст в исследуемых практиках играет ключевую роль.

Здесь следует вернуться к концепции традиции, т.к. ее объяснительные ресурсы еще не исчерпаны до конца. Как было отмечено выше, важнейшим элементом традиции является межчеловеческое взаимодействие “лицом к лицу”. Однако если прямая коммуникация заведомо исключена, то передача культурных стереотипов все еще возможна посредством вещей². К.В. Чистов, следуя в понимании традиции за Э.С. Маркаряном, предлагает дифференцировать культурные стереотипы (содержание традиции) по: а) способам экзистенции (существования) этнографических артефактов, вошедших в традицию; б) способам их трансмиссии; в) способам их реализации (*Чистов* 2005: 119). Среди способов трансмиссии особое внимание привлекает “вещественно-функциональный”, единственный не связанный непосредственно с прямым межчеловеческим взаимодействием (среди прочих указаны аудиальный, визуальный, вербальный и др.). Например, идеалы, нормы, представления о жилище реализовывались в жилом доме, который строил его будущий хозяин. Впоследствии в нем проживала семья хозяина. Традиция в этом случае поддерживалась, по мысли К.В. Чистова, “не только преемственностью стереотипных представлений о том, какое должно быть жилище и как его надо строить, но и практикой функционального использования дома” (Там же: 110). Поскольку жилище служило длительное время, его воздействие на “образ мышления первичной социальной группы” было также долгим и непрерывным. Резюмируя данный подход: люди воплощают в вещах свои культурные стереотипы, а затем, в процессе употребления и “оживания” вещей, эти стереотипы впитываются, усваиваются и воплощаются на практике пользователями. При этом легко допустить ситуацию, когда пользователи дома не знали его строителей и не имели опыта общения с ними, но тем не менее в процессе функционального использования усвоили вложенный ими в дом культурный стереотип.

Несмотря на существенные расхождения, можно усмотреть сходство между описанием вещественно-функционального модуса традиции К.В. Чистовым и рассуждениями Б. Латюра относительно вещей как “недостающей массы” социального (*Латюр* 2006). Повествуя от лица “технолога” (*Кузнецов* 2015), Б. Латюр пишет о делегировании вещам разных действий, усилий, а также ценностей, обязанностей, этики. Вещи, в свою очередь, согласно вложенной в них “программе”, предписывают людям определенное поведение: “Именно благодаря этим моральным отношениям, мы, люди,

ведем себя так этично, независимо от того, насколько слабыми и злыми сами себя ощущаем” (Латур 2006: 206). Например, брелок на ключе от гостиничного номера часто специально конструируется массивным и тяжелым. Он заметно оттягивает карман и тем самым “заставляет” человека вспомнить о необходимости сдать ключ на выходе из гостиницы – т.е. быть моральным. Таким образом, создатель брелока смог донести до человека некое “сообщение” посредством вещи.

Однако взгляд “технолога” тут же отвергается самим Б. Латуром. Вещь не ведет себя всегда согласно вложенной программе, также как люди не следуют слепо предписанным вещью моделям поведения:

мы можем назвать социологизмом утверждение, что при наличии компетенции и предвписывания человеческих пользователей и авторов, вы можете вычитать тот сценарий, в соответствии с которым будут действовать акторы не-человеки; а технологизмом – симметричное утверждение, что при наличии компетенции и предвсказывательного вписывания в акторов не-человеков, вы можете запросто вычитать и вывести то поведение, которое предписывается авторам и пользователям (Там же: 212).

От обеих крайностей Б. Латур отказывается. “Недостающей массой” социального для него являются сети, “цепочки делегирования”, в которых вещи и люди взаимовлияют и опосредуют друг друга. Вещи могут заставить людей вести себя правильно постольку, поскольку люди заставляют вещи работать правильно и контролируют их использование.

Выражаясь в терминах Э.С. Маркаряна и К.В. Чистова, передача стереотипа посредством вещей оказывается проблематичной: зная, какой стереотип воплощался в вещи, мы не можем уверенно предположить, как он будет считан пользователем, и наоборот. Таким образом, “правильное” использование вещи, т.е. соответствующее вложенным в нее “программе”, “сценарию” или “стереотипу”, может не распознаваться человеком или просто отвергаться. Поскольку вещи могут бытовать не только в культурной и социальной среде их породившей, то контроль автора вещи (индивидуального или коллективного) над соответствием ее использования установленной норме ограничен. В разных сообществах, в разных традициях “правильными” могут считаться разные практики обращения с одной и той же вещью. Вне какой-либо традиции – поддержания нормы использования посредством обучения, контроля – вещь сама по себе оказывается подобной неатрибутированному уникальному (не имеющему аналогов) музейному предмету, о функциях и способах использования которого можно выдвинуть массу разнообразных взаимоисключающих и равновероятных гипотез. Вместе с тем, поскольку “правильный” способ использования вещи закладывается в конструкцию и дизайн предмета, нельзя отрицать, что вещь может подталкивать схожим образом к “правильному” поведению разных людей, если они имеют общий культурный и социальный “бэкграунд”, габитус (как в случае с гостиничным брелоком Б. Латура). Однако это не объясняет повторяющиеся практики обращения с вещами, которые не соответствуют вложенным в них “программам”.

Аффорданс практики

Почему мы не можем предугадать, как поведут себя люди во взаимодействии с вещью? Вероятно потому, что всегда существуют альтернативы предписанному сценарному способу использования вещи, которые могут быть увидены и задействованы в зависимости от ситуативных потребностей.

Здесь уместно использовать понятие возможности (англ. *affordance*), разработанное в рамках экологической психологии Дж. Гибсоном. Под возможностями понимается все, что окружающий мир “предоставляет животному, чем он его обеспечивает и что

он ему предлагает – неважно, полезное или вредное” (Гибсон 1988: 188). Например, дверь позволяет входить и выходить через нее. Но если она оснащена жестким доводчиком, то маленькие дети и некоторые пожилые люди уже не могут ей воспользоваться – соответствующая возможность у них отсутствует. Горизонтальная, плоская, протяженная, твердая поверхность позволяет опереться на нее. Эта же поверхность, расположенная на уровне колен наблюдателя и взятая по отношению к телу, “приобретает смысл сиденья” (Там же: 190). Животные, люди предоставляют друг другу массу разнообразных возможностей: хищнических, родительских, боевых, игровых, кооперативных, связанных с процессом общения. Как отмечает Дж. Гибсон, “мы уделяем пристальное внимание той оптической и акустической информации, которая задает, что представляет собой другой человек, к чему он склонен, чем он нам угрожает и что он делает” (Там же).

Следует подчеркнуть, что аффордансы реляционны, т.е. это свойства объектов окружающей среды, взятые по отношению к наблюдателю. Поэтому они одновременно и субъективны, и объективны, существуют независимо от того, умеет ли наблюдатель их различать, видеть.

Согласно Дж. Гибсону, воспринимая предмет, человек видит именно возможности, т.е. вещь в ее инструментальности, а не совокупность отдельных качеств. Он подчеркивал непосредственную, дорефлективную природу возможностей (Heft 2003: 151). В связи с этим нельзя не отметить явное сходство по многим позициям идей Дж. Гибсона и таких феноменологов, как М. Мерло-Понти и М. Хайдеггер, для которых базовое значение вещи также определяется ее инструментальностью (Sanders 1993; Ingold 2000: 157–171; Keller 2005). Обучение в таком ракурсе предстает не интернализацией неких моделей поведения, правил, а воспитанием внимания. Люди отличаются не столько тем, что по-разному интерпретируют один и тот же мир, сколько тем, что их внимание настроено на разные феномены.

Вопрос обучения подводит нас к проблеме включения в теорию аффордансов культурных и социальных факторов. Дж. Гибсоном эта задача была только намечена, его интересовали больше “основные” аффордансы окружающего мира, которые “доступны восприятию и обычно воспринимаются непосредственно, без длительного научения” (Гибсон 1988: 211–212). В этой ситуации естественны призывы “социализировать” аффордансы, т.е. учитывать их зависимость от социальных феноменов (Reed 1988; de Fornel 1993; Costall 1995, 1997, 2012; Williams, Costall 2000). Согласно А. Костеллу, объекты, как правило, имеют установленные обществом привилегированные, “канонические” аффордансы (Costall 1995). Вещь может использоваться самым разным образом, но когда реализуются альтернативные варианты (“общие” аффордансы), то от такой девиации могут быть нежелательные последствия, начиная ущербом самому объекту (и его основной функции) и заканчивая социальным дискомфортом (как в случае неправильного выбора столовых приборов на званом ужине). Определение аффорданса Дж. Гибсона включает в себя только диаду агента и объекта. А. Костелл, вводя понятие “канонического аффорданса”, справедливо требует, чтобы учитывался контекст: объект должен пониматься в сети отношений, которая включает в себя не только людей, но и другие объекты, втянутые в практику (Costall 2012: 92). Это требование, впрочем, должно относиться ко всем аффордансам, а не только к каноническим. Схожие мысли высказывает Э. Шемеро, отмечая, что не все аффордансы могут быть атрибутированы каким-то отдельным вещам, иные являются свойствами ситуации как целого (Chemero 2001).

Мы приходим к уже знакомым по предыдущему изложению идеям, теперь описываемым через аналитическую оптику теории аффордансов. Люди, согласно А. Костеллу, присутствуют в аффордансах вещей “не только создавая их, но и определяя их, объясняя и контролируя их использование” (Costall 1995: 473). За скобками снова

остаются аффордансы альтернативные каноничным, причины и факторы их обнаружения и актуализации.

Как показывает классический труд Д. Нормана (*Норман 2006*), даже знание основного предназначения, функции предмета (распознавание каноничного аффорданса) не освобождает нас от ошибок в его использовании. Вещь с хорошим дизайном (*user-friendly*) сама подсказывает, как с ней нужно обращаться, предлагает легко воспринимаемые аффордансы. Удачный дизайн часто делает излишними инструкции и специальное обучение. Однако в этом ракурсе рассмотрения должны быть воспринимаемы только каноничные аффордансы вещи, наличие же альтернативных аффордансов, с точки зрения дизайна, скорее, недостаток, они только запутывают пользователя.

Одно из направлений критики экологической психологии Дж. Гибсона — ее неспособность концептуализировать изменения, динамику событий (*Stoffregen 2000*). В ответ было предложено рассматривать события как изменения в расстановке аффордансов в системе “животное — окружающая среда” (*Chemero 2000; Chemero et al. 2003*), видеть в аффордансах свойства воспринимаемых событий (*Bingham 2000*) или даже события как таковые (*Morales 2016*). Для целей настоящей работы представляет наибольший интерес ответ Г. Хефта, предложившего концепцию динамического контекста для восприятия аффордансов (*Heft 2003*). По мнению исследователя, теория аффордансов Дж. Гибсона позволяет понять, почему, например, человек *может* наступить на определенную поверхность, но не объясняет *должен* ли он туда наступать. При этом ученый обращает внимание, что “каноничные аффордансы” вещей А. Костелла не являются в действительности постоянными — они ситуативны и поддерживаются историей культурно-нормативного использования объектов в определенных контекстах (Там же: 173). Понимание изменчивости аффордансов и их зависимости от социокультурного контекста привело Г. Хефта к выделению пяти динамических факторов, определяющих возможность восприятия и использования аффорданса вещи (Там же: 173–175). Три из них в аналитических целях соотносятся с личностью: 1) изменение телесных свойств (мускульной силы, размера тела, локомоторных навыков и др.), 2) продолжающееся воспитание внимания (обучение, приобретение новых навыков), 3) изменение в целях интенциональных действий (в зависимости от стоящих перед человеком задач он будет усматривать разные аффордансы). Два фактора соотносятся с окружающей средой: 4) переопределение ситуации, изменение в непосредственном контексте (напр., перенос стула из дома в музей), 5) исторические социокультурные процессы. Э. Шемеро (видимо, независимо от Хефта) схожим образом в качестве причин для смены аффордансов определяет изменения в окружающей среде или воспринимающем существе (*Chemero 2003: 192–193*). Таким образом, исследование динамики контекста помогает объяснить, как происходит переход от одного аффорданса к другому, в т.ч. от “каноничного” к альтернативному.

Теория аффордансов позволяет понять, как качества человека и окружающей среды в их динамике и взаимоотношении одновременно делают возможными одни практики и исключают другие, ограничивают действия акторов, но оставляют простор для выбора. Мы приходим к двухуровневой аналитической модели. Первый, базовый уровень определяет условия существования аффорданса, а второй — условия его восприятия и актуализации. Поскольку человек и мир вокруг него всегда пребывают в движении, то как условия существования аффордансов, так и условия их восприятия меняются, что предопределяет переход внимания человека от одного аффорданса к другому, от одной практики к другой.

Ориентация во времени и динамика аффордансов

Ориентация во времени по положению света/тени в крытом пространстве едва ли является каноничным аффордансом дома, двора. Будущий хозяин, создавая дом, скорее всего, сознательно не вкладывал в него возможность впоследствии так

ориентироваться во времени. Окна делаются для освещения и визуального контроля окружающего пространства, а не для отслеживания положения света в комнате. Дом/двор в такой функции своеобразного циферблата солнечных часов является альтернативным аффордансом, открывающимся людям, которые ищут решение некоторой проблемы, достаточно типичной, чтобы вставать перед множеством людей в разные времена.

Если в основании практики ориентации во времени по свету/тени в помещении находится некий аффорданс, то каковы условия его возникновения, конститутивные элементы? Какими качествами должны обладать объекты окружающей среды по отношению к человеку? Таковы вопросы базового, первого уровня исследования аффордансов практики.

Узнавать время по солнцу можно, основываясь на двух особенностях его движения в течение суток: 1) утром солнце встает *низко* у горизонта, доходит до самой *высокой* точки в полдень и снова идет *вниз* вечером; 2) утром солнце восходит на *востоке* (от северо-востока до юго-востока), проходит в полдень точку *юга* и заходит вечером на *западе* (от северо-запада до юго-запада). То есть определяющим оказывается или “высота” солнца (*вертикальная проекция*) или его положение относительно сторон света (*горизонтальная проекция*). В горизонтальной проекции движение солнца позволяет ориентироваться во времени, например, посредством отслеживания места проникновения солнечных лучей в помещение (через какое окно проходит солнечный свет): “уж к обеду солнце всегда в это окошко перевалит, а зимой вот и до этого чуточку не дойдет!” (Русские 2008: 145); “Полденное окно потому, что в него солнце аккурат в полдень входит. У полденной стены уже сухо” (Словарь 1995: 41). В вертикальной проекции показателем времени служит глубина проникновения солнечных лучей в помещение. Так, информант, у которого окна дома выходят на восток, ориентируется во времени различая степень освещенности помещения утром и в полдень (ПМА 1: Бубнов):

Инф.: Я вот встаю в семь-восемь. Солнце уже в ясную погоду в окна светит. Комната освещается. А потом, когда оно выше поднимается, оно уходит, тень появляется в доме.

Таким образом, искомый аффорданс обеспечивают движущееся солнце и крытое пространство, создающие подвижную границу участков разной степени освещенности (свет/тень), доступную наблюдению.

Второй уровень предполагает ответ на вопрос: что делает аффорданс исследуемой практики ориентации во времени воспринимаемым, видимым и задействованным? Какие изменения контекста актуализируют искомый аффорданс?

Начнем с того, что доступные нам аффордансы меняются в зависимости от того, находимся ли мы снаружи или внутри постройки. Это изменение в непосредственном контексте, когда человек заходит в помещение, имеет отношение и к практикам ориентации во времени по солнцу. Под крышей уже сложно наблюдать положение солнца на небе и мерить шагами свою тень. Но если у человека возникает потребность узнать время, то эти практики предлагают ресурсы для разработки способа ориентации во времени в условиях дома и двора. Иными словами, понимание того, что солнце и солнечный свет (тень) позволяют определять время, может формироваться на основе других практик ориентации во времени по солнцу.

О влиянии практики ориентации во времени по расположению солнца в небе прямо говорит следующее описание (позволю себе повторно его процитировать):

Крестьянин летом обыкновенно встает с восходом солнца и ложится вскоре после заката его; он подмечает, через которое из окон его избы падает на пол солнечный луч; затем по самому высокому положению солнца на небе он может всегда

определить полдень и также замечает по месту падения солнечных лучей в избе полуденное время; затем на основании этих двух данных он может всегда приблизительно сказать, много ли прошло времени с солнцевсхода, и сколько осталось до полудня; определяется это местом нахождения падающих лучей от этих двух пунктов, также определяется время и от полдня до заката (Русские 2007а: 587).

Для выработки этой практики сначала потребовалось по высоте солнца на небе определить время полдня, а потом посмотреть, какое положение лучей в доме соответствует этому моменту времени. Уже после этого при сопоставлении разных наблюдений возможна ориентация во времени от восхода до заката внутри избы.

Знание того, что свет и тень внутри избы и крытого двора перемещаются на протяжении дня, имплицитно для многих домашних практик. Так, прядение, вязание, вышивание, плетение, чтение и многие другие дела, обычно выполняемые дома, требуют хорошей освещенности. Поскольку солнце попадает в разное время в разные места внутри помещения, то днем люди для осуществления вышеописанных домашних практик порой вынуждены занимать разное положение в доме, как бы перемещаться вслед за светом (особенно это было актуально, когда электрическое освещение не было общедоступно и дешево). В целом воспитание внимания и обучение новому наиболее успешно, когда основывается на уже имеющихся опыте и знаниях. И ключевое значение в этом вопросе играет практический опыт, а не абстрактные инструкции.

В качестве небольшого кейса рассмотрим подробнее один отрывок из интервью (ПМА 1: Малафеев):

Соб.: По солнцу ориентировались во времени?

Инф.: Смотришь – ага, в зените, так дело часа 2 может быть. Потом начинает уходить – ага 3, 4 вот, примерно так.

Соб.: Смотрели высоко оно или низко?

Инф.: Ну да. Вот сейчас во дворе сижу там, без ног, сижу там на диване, а солнышко мне во двор светит, я засекаю время – ага, вон оно где, тут тень-то, тень-то, ага, значит 12. Погляжу на часы – верно, 12. Вот я уже засек. И теперь без часов уж, как по солнышку. По падению ее я уже и примерно знаю, как.

Соб.: Засекая, вы смотрите на какое место двора тень падает?

Инф.: Ну, конечно, на полу, на воротах вон видно все. Она там светит мне, и ограничено тоже. Там-то солнышко не ограничено, а тут-то строение ограничено. Как обрублено, все видно на воротах. Вот встаешь в 8 часов, в 7 утра, дак был тополь у нас, он загораживал все. А сейчас нет его, так солнышко сразу на веранду все падает. Потом ниже, ниже пошло, пошло. И вот так по полу идет, тень-та эта, да по воротам.

Соб.: В 12 часов она где?

Инф.: И на полу, и на воротах видно. Я во дворе бываю больше.

Соб.: А вы видели в юности, как меряют тень?

Инф.: Тень мерили вот так вот (шагает пяткой к носку. – С.Л.).

В данном случае аффорданс ориентации во времени по свету/тени появился после того, как было срублено дерево и двор стал хорошо освещен, а большой навес, под которым любит сидеть информант, в солнечную погоду начал откидывать четко очерченную тень. Среди основных причин актуализации и восприятия аффорданса можно выделить следующие: 1) пребывание пожилого информанта подолгу в одном месте (под навесом) вследствие болезни ног; 2) универсальная потребность узнавать при необходимости время; 3) опыт определения времени по положению солнца на небе и по длине тени на открытом воздухе, который в качестве фонового знания мог помочь увидеть возможность ориентироваться по передвижению света/тени под навесом; 4) возможность настроить показания тени на часовое время (доминирующую в современности темпоральную рамку, посредством которой определяется распорядок дня³).

* * *

Практика ориентации во времени по расположению света/тени в пространстве в своей нетрадиционности не уникальна. Следует заметить, что определение времени посредством наблюдения солнца на небе, по уверению информантов, также встречается в качестве самостоятельно освоенного навыка, хотя и реже. Обе эти практики не требуют обязательного эксплицитного обучения, инструктирования, механизма традиции (в отличие, напр., от практики ориентации во времени посредством измерения человеческой тени шагами). Это во многом индуктивное знание. Также важно, что, в силу привязанности к определенному месту, практики ориентации во времени по расположению света/тени никогда не могли служить целям координации действий (людей, живущих в разных домах) и, соответственно, с меньшей вероятностью могли стать темой коммуникации и предметом рефлексии. В XXI в., когда часы (наручные, настенные, в мобильном телефоне) общедоступны, ведущим мотивом для изобретения таких практик является, вероятно, естественное стремление людей к “одомашниванию” окружающего жизненного пространства, его освоению через наделение смыслом и функцией.

Практики ориентации во времени по свету/тени в помещении известны, конечно, не только русским. Сравнение с аналогичными приемами определения времени у других народов осложнено слабой разработанностью этой темы в этнографии и антропологии. Однако можно предположить, что в некоторых других обществах такие практики могли быть более формализованными и являться содержанием традиции. Так, у монголов определяли время по местонахождению солнечного луча в юрте, наблюдая, как он проходит по жердям ее конусообразной части и решеткам стен. Солнечный день при этом способе определения времени делился на 29 периодов (Жуковская 1986: 131). Воспроизведение такой относительно сложной системы без традиции маловероятно. Подобный дифференцированный счет времени, возможно, зависел от устройства и метрики юрты, принципиально отличной от русской избы.

Обоснование тезиса о нетрадиционности русских сельских практик ориентации во времени по свету/тени в помещении потребовало рассмотрения роли вещей в механизме традиции. Артефакты сами по себе могут быть медиаторами традиции только в том случае, если традиция вписана в них материально, а пользователь обладает фоновыми знаниями и навыками, позволяющими заложенный смысл уверенно распознать⁴. Если же пользователь понимает вещь не так, как ее создатель, вкладывает в нее свое содержание, то о механизме традиции говорить нельзя. Вместе с тем вещи влияют на людей не только как носители культурных значений и медиаторы социальных действий, но и более непосредственно — как материальные субстанции с определенными характеристиками, предлагающими и запрещающими те или иные действия, т.е. обладающие аффордансами в контексте некоторой ситуации. Представленная двухуровневая аналитическая модель отражает эту двойственность и позволяет описать ее в динамике как смену условий существования и восприятия аффорданса.

Опираясь на теорию аффордансов, автор постарался предложить такую модель анализа исследуемых практик, которая преодолет задаваемую здравым смыслом, но спорную дихотомию культуры и природы. В виде противопоставления культурного/традиционного и генетического/психологического она приводит к одностороннему утверждению: поскольку исследуемая практика не является частью культурной традиции, то ее “живучесть” производна от универсальных свойств человеческой психики, генов, физиологии⁵. Другая вариация той же дихотомии — культура/общество против материального/технического создает свои (рассмотренные еще Б. Латуром) формы редукционизма. Объяснение такого рода практик (как, впрочем, и иных) требует учета всех этих аспектов, при этом не по отдельности, а в их взаимосвязи. Такой взгляд

предлагает теория аффордансов, закладывающая в основание практики соотношение актора (в его телесности, знаниях, культуре) и окружающей среды (живой и неживой) в их динамическом взаимодействии.

Примечания

¹ Из материалов конца XIX в. автору известен только один выше цитированный пример трансляции знаний о методе ориентации во времени по свету/тени в доме: “еще стариками на лавке, против окна, сделаны 3 зарубки, обозначающие время”.

² Письменные артефакты, фото-, фоно- и видеодокументы здесь не рассматриваются.

³ Отметим, что в практиках ориентации во времени по солнцу конца XIX в., как правило, время определяется не в часах, но относительно некоторых действий, работ. Со второй половины XX в. данные практики, за редким исключением, всегда включают в себя медиум часового времени, что, вероятно, является следствием модернизации времени (Thompson 1967; Landes 1983; Adam 2003). Такая трансформация практик ориентации во времени отвечала потребностям сельской жизни СССР, претерпевшей масштабные социально-экономические преобразования во второй четверти XX в. (коллективизация, механизация, радиофикация и т.д.).

⁴ Можно провести аналогию с актом коммуникации по Р. Якобсону: сообщение, чтобы быть переданным, должно быть материальным, а чтобы быть правильно понятым, должно быть прочитано адресатом, знающим соответствующий код.

⁵ Автору приходилось слышать такое объяснение при обсуждении материалов статьи в кругу не-антропологов.

Источники и материалы

АК – Астрономическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (Екатеринбург). Карточка “Кичиги”, текст записан в Суксунском р-не Пермской обл. в июле 1987 г.

ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Красноуфимский р-он Свердловской обл. Июль 2015 г. (информанты: П. Е. Сельнихин, 1954 г.р.; Я. П. Симагин, 1931 г.р.; В. С. Бубнов, 1952 г.р.; Л. В. Малафеев, 1929 г.р.).

ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Кунгурский р-он Пермского края. Июль 2016 г. (информанты: Н. А. Онкудинов, 1942 г.р.; В. Т. Тетерелева, 1955 г.р.; А. А. Самойловских, 1938 г.р.).

Русские 2007а – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы “Этнографического бюро” князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния, ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб.: Деловая полиграфия, 2007.

Русские 2007б – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы “Этнографического бюро” князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния, ч. 3. Никольский и Сольвычегодский уезды. СПб.: Деловая полиграфия, 2007.

Русские 2008 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы “Этнографического бюро” князя В. Н. Тенишева. Т. 6: Курская, Московская, Олонекская, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. СПб.: Деловая полиграфия, 2008.

Русские 2009 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы “Этнографического бюро” князя В. Н. Тенишева. Т. 7: Новгородская губерния, ч. 3. Череповецкий уезд. СПб.: Навигатор, 2009.

Словарь 1995 – Словарь русских народных говоров. Вып. 29. Покоречить – Попричься. СПб.: Наука, 1995.

Словарь 2005 – Словарь русских народных говоров. Вып. 39. Сметушка – Сопочить. СПб.: Наука, 2005.

Научная литература

Анциферова Л.И. К проблеме изучения исторического развития психики // История и психология / Под ред. Б. Ф. Поршнева, Л. И. Анциферовой. М.: Наука, 1971. С. 63–89.

Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука. 1989.

- Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988.
- Жуковская Н. Л.* Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии / Отв. ред. Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 1986. С. 118–134.
- Кузнецов А.* Латур и его “технолог”: вещи, объекты и технологии в акторно-сетевой теории // Социология власти. 2015. Т. 27. № 1. С. 55–89.
- Латур Б.* Где недостающая масса? Социология одной двери // Социология вещей / Под ред. В. Вахштайна. М.: Территория будущего, 2006. С. 199–222.
- Маркарян Э. С.* Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2. С. 78–96.
- Норман Д.* Дизайн привычных вещей. М.: Вильямс, 2006.
- Чистов К. В.* Фольклор. Текст. Традиция. М.: ОГИ, 2005.
- Юдин Г. Б.* Коллективное и индивидуальное в философской антропологии Э. Дюркгейма // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 2. С. 122–132.
- Adam B.* Reflexive Modernization Temporalized // Theory, Culture & Society. 2003. Vol. 20. No. 2. P. 59–78.
- Bingham G. P.* Events (Like Objects) are Things, Can Have Affordance Properties, and Can Be Perceived // Ecological Psychology. 2000. Vol. 12. Iss. 1. P. 29–36.
- Boyer P.* Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Chemero A.* What Events Are // Ecological Psychology. 2000. Vol. 12. Iss. 1. P. 37–42.
- Chemero A.* What We Perceive When We Perceive Affordances: Commentary on Michaels (2000) “Information, Perception, and Action” // Ecological Psychology. 2001. Vol. 13. Iss. 2. P. 111–116.
- Chemero A.* An Outline of a Theory of Affordances // Ecological psychology. 2003. Vol. 15. Iss. 2. P. 181–195.
- Chemero A., Klein C., Cordeiro W.* Events as Changes in the Layout of Affordances // Ecological Psychology. 2003. Vol. 15. Iss. 1. P. 19–28.
- Costall A.* Socializing Affordances // Theory & Psychology. 1995. Vol. 5. No. 4. P. 467–481.
- Costall A.* The Meaning of Things // Social Analysis. 1997. Vol. 41. No. 1. P. 76–85.
- Costall A.* Canonical Affordances in Context // Avant: Trends in Interdisciplinary Studies. 2012. Vol. 3. No. 2. P. 85–93.
- de Fornel M.* Faire parler les objets. Perception, manipulation et qualification des objets dans l'enquête policière // Les objets dans l'action: de la maison au laboratoire / Eds. B. Conein, N. Dodier, L. Thévenot. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1993. P. 241–265.
- Heft H.* Affordances, Dynamic Experience, and the Challenge of Reification // Ecological Psychology. 2003. Vol. 15. No. 2. P. 149–180.
- Ingold T.* The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill. L.: Routledge, 2000.
- Keller K. D.* The Corporeal Order of Things: The Spiel of Usability // Human Studies. 2005. Vol. 28. No. 2. P. 173–204.
- Landes D. S.* Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- Moralez L. A.* Affordance Ontology: Towards a Unified Description of Affordances as Events // Res Cogitans. 2016. Vol. 7. Iss. 1. Article 5. <http://dx.doi.org/10.7710/2155-4838.1145>
- Reckwitz A.* Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing // European Journal of Social Theory. 2002. Vol. 5. No. 2. P. 243–263.
- Reed E. S.* The Affordances of the Animate Environment: Social Science from the Ecological Point of View // What Is an Animal? / Ed. T. Ingold. L.: Unwin Hyman, 1988. P. 110–126.
- Sanders J.* Merleau-Ponty, Gibson, and the Materiality of Meaning // Man and World. 1993. Vol. 26. No. 3. P. 287–302.
- Shils E.* Tradition. L.: Faber & Faber, 1981.
- Shove E., Pantzar M., Watson M.* The Dynamics of Social Practice: Everyday Life and How It Changes. Los Angeles: SAGE, 2012.
- Stoffregen T. A.* Affordances and Events // Ecological psychology. 2000. Vol. 12. Iss. 1. P. 1–28.
- Thompson E. P.* Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism // Past and Present. 1967. No. 38. P. 56–97.

Wenger E. *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Williams E., Costall A. *Taking Things More Seriously: Psychological Theories of Autism and the Material-Social Divide // Matter, Materiality and Modern Culture / Ed. P. M. Graves-Brown*. L.: Routledge, 2000. P. 97–111.

Research Article

Petriashin, S. S. Reproduction of Practices outside the Tradition (the Case of Rural Timing Practices Based on the Sun Observation) [Vosproizvodstvo praktik za predelami traditsii (na primere sel'skikh praktik orientatsii vo vremeni po solntsu)]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2018, no. 2, pp. 172–186. ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Nauka Publishers

Stanislav S. Petriashin | <http://orcid.org/0000-0003-4410-7224> | s-petryashin@yandex.ru | The Russian museum of Ethnography (4/1 Inzhenernaya Street, St. Petersburg, 191186, Russia)

Keywords:

tradition, materiality, affordance theory, sun, time

Abstract:

The paper raises the question of intergenerational reproduction of practices outside the tradition's mechanism (transmission of experience from human to human), taking the case of rural timing practices based on the observation of the sun. The study draws principally on the fieldwork data collected in the Middle Ural region in 2015–16. The role of things in tradition's mechanism was studied to argue about the non-traditionality of timing practices grounded in the observation of light and shadows in the space of the house and courtyard. I employ the affordance theory (J. Gibson, H. Heft, and others) to conceptualize the non-traditional ways of using things. Within the framework of this theory, I propose a two-tier analytical model describing the conditions of existence and perception of affordances which make possible the “invention” of above-mentioned practices by different people independently of each other (outside the tradition).

DOI: 10.7868/S0869541518020124

References

- Adam, B. 2003. Reflexive Modernization Temporalized. *Theory, Culture & Society* 20 (2): 59–78.
- Antsiferova, L.I. 1971. K probleme izucheniia istoricheskogo razvitiia psikhiki [On the Problem of Studying the Psyche's Historical Development]. In *Istoriia i psikhologiya* [History and Psychology], edited by B. F. Porshnev and L. I. Antsiferova, 63–89. Moscow: Nauka.
- Arutiunov, S.A. 1989. *Narody i kul'tury: razvitiie i vzaimodeistvie* [Peoples and Cultures: Development and Interaction]. Moscow: Nauka.
- Bingham, G.P. 2000. Events (Like Objects) are Things, Can Have Affordance Properties, and Can Be Perceived. *Ecological Psychology* 12 (1): 29–36.
- Boyer, P. 1990. *Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chemero, A. 2000. What Events Are. *Ecological Psychology* 12 (1): 37–42.
- Chemero, A. 2001. What We Perceive When We Perceive Affordances: Commentary on Michaels (2000) “Information, Perception, and Action”. *Ecological Psychology* 13 (2): 111–116.
- Chemero, A. 2003. An Outline of a Theory of Affordances. *Ecological psychology* 15 (2): 181–195.
- Chemero, A., C. Klein, and W. Cordeiro. 2003. Events as Changes in the Layout of Affordances. *Ecological Psychology* 15 (1): 19–28.
- Chistov, K.V. 2005. *Fol'klor. Tekst. Traditsiia* [Folklore. Text. Tradition]. Moscow: OGI.
- Costall, A. 1995. Socializing Affordances. *Theory & Psychology* 5 (4): 467–481.
- Costall, A. 1997. The Meaning of Things. *Social Analysis* 41 (1): 76–85.

- Costall, A. 2012. Canonical Affordances in Context. *Avant: Trends in Interdisciplinary Studies* 3 (2): 85–93.
- de Fornel, M. 1993. Faire parler les objets. Perception, manipulation et qualification des objets dans l'enquête policière [Make the Objects Speak. Perception, Manipulation and Qualification of Objects in the Police Investigation]. In *Les objets dans l'action: de la maison au laboratoire* [Objects in Action: from House to Lab], edited by B. Conein, N. Dodier, and L. Thévenot, 241–265. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Gibson, J.J. 1988. *Ekologicheskii podkhod k zritel'nomu vospriiatiiu* [The Ecological Approach to Visual Perception]. Moscow: Progress.
- Heft, H. 2003. Affordances, Dynamic Experience, and the Challenge of Reification. *Ecological Psychology* 15 (2): 149–180.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill*. London: Routledge.
- Keller, K.D. 2005. The Corporeal Order of Things: The Spiel of Usability. *Human Studies* 28 (2): 173–204.
- Kuznetsov, A. 2015. Latur i ego “tekhnolog”: veshchi, ob'ekty i tekhnologii v aktorno-setevoi teorii [Latour and His “Technologist”: Things, Objects and Technology in Actor-Network Theory]. *Sotsiologiya vlasti* 1: 55–89.
- Landes, D.S. 1983. *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. 2006. Gde nedostaiushchaia massa? Sotsiologiya odnoi dveri [Where Are the Missing Masses? Sociology of a Door]. In *Sotsiologiya veshchei* [Sociology of Things], edited by V. Vakhshain, 199–222. Moscow: Territoria budushchego.
- Markarian, E.S. 1981. Uzlovye problemy teorii kul'turnoi traditsii [Nodal Problems of Cultural Tradition Theory]. *Sovetskaiia etnografiia* 2: 78–96.
- Morales, L.A. 2016. Affordance Ontology: Towards a Unified Description of Affordances as Events. *Res Cogitans* 7 (1): article 5. <http://dx.doi.org/10.7710/2155-4838.1145>
- Norman, D. 1988. *The Design of Everyday Things*. New York: Basic Books.
- Reckwitz, A. 2002. Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing. *European Journal of Social Theory* 5 (2): 243–263.
- Reed, E.S. 1988. The Affordances of the Animate Environment: Social Science from the Ecological Point of View. In *What Is an Animal?*, edited by T. Ingold, 110–126. London: Unwin Hyman.
- Sanders, J. 1993. Merleau-Ponty, Gibson, and the Materiality of Meaning. *Man and World* 26 (3): 287–302.
- Shils, E. 1981. *Tradition*. London: Faber & Faber.
- Shove, E., M. Pantzar, and M. Watson. 2012. *The Dynamics of Social Practice: Everyday Life and How it Changes*. Los Angeles: SAGE.
- Stoffregen, T.A. 2000. Affordances and Events. *Ecological psychology* 12 (1): 1–28.
- Thompson, E.P. 1967. Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism. *Past and Present* 38: 56–97.
- Wenger, E. 1999. *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, E., and A. Costall. 2000. Taking Things More Seriously: Psychological Theories of Autism and the Material-Social Divide. In *Matter, Materiality and Modern Culture*, edited by P. M. Graves-Brown, 97–111. London: Routledge.
- Yudin, G.B. 2013. Kollektivnoe i individual'noe v filosofskoi antropologii E. Diurkgeima [Collective and Individual in E. Durkheim's Philosophical Anthropology]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* 2: 122–132.
- Zhukovskaia, N.L. 1986. Prostranstvo i vremia v mirovozzrenii mongolov [Space and Time in Mongol's Worldview]. In *Mify, kul'ty, obriady narodov zarubezhnoi Azii* [Myths, Cults, Rites of Foreign Asian Peoples], edited by N. L. Zhukovskaia, 118–134. Moscow: Nauka.