

УДК 130.2

DOI: 10.34670/AR.2021.83.85.015

## **Эпидемия и трансформации социальной жизни: перспективы сакрализации и дисциплины**

**Куксо Ксения Александровна**

Кандидат философских наук,  
доцент кафедры рекламы и связей с общественностью,  
Санкт-Петербургский государственный университет  
промышленных технологий и дизайна,  
ассоциированный сотрудник,  
Социологический институт Российской академии наук,  
190005, Российская Федерация, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, 25/14;  
e-mail: korsbai@mail.ru

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00314 «Социальный порядок в условиях эпидемии: социально-философский анализ».

### **Аннотация**

В статье рассматриваются некоторые из важнейших в европейской социальной истории модели адаптации опыта тяжелейших эпидемий и их трансформирующие влияния на социальную жизнь. Обращение к данным моделям обусловлено тем, что именно на их примере просматриваются значимые для европейского культурного пространства тенденции мощных перестроек социальной жизни в условиях катастрофических эпидемий. Анализируется устойчивая в европейской истории трактовка эпидемий с высоким уровнем смертности как гнева божества, в границах которой нравственное злодеяние, преступление, совершенное конкретным человеком, выступает источником переживаемого всем обществом катаклизма. На античном материале, представляющем данный подход к эпидемии, определяются его важнейшие социальные воздействия. Так, в данной перспективе тяжелейшая эпидемия является, во-первых, общим делом для захваченного ей общества, побуждающим его к обнаружению единства и цельности, и, во-вторых, поводом для выражения общности природы ее свидетелей. Этот подход сопоставляется с управленческо-экономической трансформацией опыта эпидемии, начавшей оформляться в ренессансной Европе и выступающей парадигмальной, до современности. В ходе проводимого анализа социальных воздействий данной дисциплинарной переработки эпидемического бедствия показывается, что последнее перестает быть явлением, мобилиующем общество к проявлению единства. Кроме того, данная модель адаптации эпидемического опыта приводит к ослабеванию практик близости и сопричастности свидетелей эпидемии, вследствие чего в их опыте начинает сокращаться действенность всеобщих структур человеческого, а поиск различных видов и каналов социальных взаимодействий, свободных от предписываемых образцов, оказывается в области культурных маргиналий.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Куксо К.А. Эпидемия и трансформации социальной жизни: перспективы сакрализации и дисциплины // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 5А. С. 132-142. DOI: 10.34670/AR.2021.83.85.015

**Ключевые слова**

Эпидемия, общество, религиозно-нравственная трактовка эпидемии, единство, общность, дисциплинарные механизмы, сокрытие всеобщего.

**Введение**

В эклектичной картине влияний на социальную жизнь наиболее тяжелых в европейской истории эпидемий можно выделить общий мотив: масштабные эпидемии с высоким уровнем смертности характеризовались катастрофизмом. Данный параметр связан с непреодолимостью угрозы жизни в совокупности с разрушением парадигмы повседневности, вызываемыми им сбоем регулярности привычных действий и непредсказуемостью их результатов, переживаемых современниками сильных эпидемий. Некоторые из устойчивых в европейской культуре способов адаптации этого измерения эпидемических бедствий выступают предметом представленного исследования, его центральный интерес связан с рассмотрением базовых социальных влияний сакрализации и дисциплинарной переработки эпидемического опыта, выступившими разнородными попытками преодоления критических выражений тяжелейших эпидемий.

**Сакрализация эпидемии: социальные следствия**

Тяжелая эпидемия как событие, представляющее величайшее испытание для проходящего через него общества, проверяющее прочность его базовых форм и институтов, естественным образом вызывает усилия моральной рефлексии. Дестабилизирующая реальность эпидемий с высоким уровнем смертности, порождаемые ими ценностное безразличие и разрушение парадигм повседневности, проступающая вследствие этого практически вездесущая неопределенность жизни провоцируют к поиску первопричины потрясения и возможной вины переживающего его сообщества. Из истории европейской культуры известна содержательная вариативность данного типичного отклика: им могут быть как полная отстраненность, растворение интереса к особенностям конкретного бедствия в осмыслении значения катастрофы в истории космоса, что было свойственно классической Античности [Куксо, 2021, 65-67], так и реализующее конкретные социально-политические интересы связывание его с конструируемыми особенностями определенных групп, что демонстрировали социальные реакции на пораженных лепрой с начала XIV в. и что выступало одной из долгосрочных тенденций в позднейшей истории при распространении других инфекционных болезней [Михель, 2008, 143, 150-151; Пироговская, 2018, 112-125; Степанов, 2020, 85]. Но при этом на протяжении длительного времени абсолютно авторитарным объяснением наиболее сильных эпидемий в европейском культурном пространстве оставалось усмотрение в них божественного воздействия.

Колоссальность смертности и объема дестабилизирующих следствий пандемий прочно укоренили их трактовку как гнева божества. За тяжелыми эпидемиями, свободно и безразлично

к статусной структуре захватывающими целые общества, обнаруживалась активность Абсолютного. И при наличии альтернатив данная идея являлась наиболее устойчивым определением причин повальных эпидемий до середины XIV в. Упоминания о карающих проявлениях Абсолютного в связи со свирепствованием чумы встречаются в средневековых источниках различных периодов. Так, в VIII в. Павел Диакон, останавливаясь на охватившей Рим и Тицин чуме 680 г., отмечает своеобразное обнаружение Абсолютного: «...многие видели, как по ночам добрый и злой ангелы шли по городу, и часто злой ангел, как казалось, прутом, который он нес в руке, по приказу доброго стучал в дверь какого-нибудь дома, и в этом доме люди умирали на следующий день» [Павел Диакон, 2008, 183-184]. С XIV в. в изображениях невыносимости чумы регулярно используется образ разящих стрел Бога или представляющей его фигуры: «Так, в муниципальной регистрационной книге Орвисто 5 июля 1348 г. есть запись, свидетельствующая об “огромном количестве смертей вследствие чумы, разящей всех своими стрелами”. <...> Первое изображение чумных стрел появляется в 1424 г. в Геттингене на панно церковного алтаря, где Христос карает людей тучами стрел... Фреска Гоццолли в Сан-Джиминьяно (1464 г.) изображает Бога-отца, который, несмотря на просьбы Христа и Марии, мечет отравленную болезнью стрелу на город. Диптих Шаффнера (около 1510-1514 гг.) из Нюрнберга также посвящен этой теме: слева на фоне грозового неба ангелы мечут стрелы в грешных людей, которые раскаиваются и молят о пощаде; справа Христос по просьбе святых – защитников от чумы жестом останавливает акт кары, и стрелы огибают город, не попадая в него» [Делюмо, 1994, 87].

Истоки данной трактовки причин и обоснованности страшных эпидемий связаны с античной литературой. Вероятно, именно с Гомера закрепляется представление об эпидемии как вызванном делами смертных гневом божества. Общая логика развиваемых здесь повествований такова: определенное человеческое деяние рассматривается как преступление против божества, в результате чего разражается всеобщее бедствие – повальная болезнь, предельно подрывающая обширный социальный мир с его устоями и первопринципами [Cohn, 2018, 19]. Сокрушительность эпидемии таким образом предстает зримым проявлением гнева божества за тяжелейший человеческий проступок. В данном контексте устойчивым является образ вооруженного серебряного Аполлона, чье раздражение из-за святотатства оборачивается всеобщим уничтожением путем поражения смертных бесчисленными стрелами.

Останавливает на себе внимание, что в этом сюжете о моральной причине бедствия присутствует мотив, расширяющий его содержание сверх идеи отмщения божества за нарушение порядка. Так проявляется удивительная тенденция данного осмысления: в его границах единичное злодеяние, преступление, совершенное конкретным человеком, выступает источником проживаемого всем обществом катаклизма. При этом обозначаемая таким образом неравносность причины и следствия не вызывает какого-либо этического неудобства: эпидемия позиционируется именно как закономерное следствие из содеянного преступления, ложащееся на плечи всего сообщества. Катастрофа не ассоциируется с конкретным лицом, социальной группой и источником заражения, а обнаруживается именно как общая для большого коллективного мира проблема.

Этот акцент в крайней степени важен. Разворачиваемое таким образом осмысление эпидемии содержит в себе проблематическое заострение: обращение к реальности бедствия выступает одновременно артикуляцией вопроса о целостности сообщества, об его состоятельности как единства. В данной перспективе отношение к уничтожающему людей катастрофизму – это размышление об их способности к совместному бытию. Страшные картины разрастания

бедствия сопровождаются здесь образами большого связного мира, который зовется сообществом. Повествование о губительной болезни непреложно выводит на вопрос о сообществе, акцентируя силу создающей его общности людей или его проблематичность. Так, в античном сюжете о религиозно-нравственной причине эпидемий освещаются принцип общности человеческого, единство его оснований.

Данный подход к эпидемии именно как к общему суровому вызову ее свидетелям и условию проявления единства их природы ярко заявлен в «Илиаде». Так, в гомеровской поэме Аполлон поражает ахейцев повальным мором из-за святотатства Агамемнона, удерживающему у себя Хрисеиду вопреки просьбе ее престарелого отца, жреца Аполлона Хриса освободить ее. Враждебный настрой Аполлона к ахейцам связывается с обращением к нему Хриса, который просит божество отомстить за причиненное ему Агамемноном горе. Кара божества представлена образами разрушения, захватывающего именно все ахейское войско. Вслед за эпизодом обращения Хриса к Аполлону следует картина губительной активности божества, чей охват колоссален – неизбежное уничтожение касается сперва животных, а затем и людей:

«В самом начале на месков напал он и псов празднобродных;  
После постиг и народ, смертоносными прыща стрелами;  
Частые трупов костры непрестанно пылали по стану» [Гомер, 1960, 53].

Присутствие тесной связи между уничтожаемыми болезнью ахейцами отмечается и в рассказе о народном собрании, на которое они, собираясь воедино, сходятся по случаю эпидемии. Именно здесь прорицатель Калхас указывает на причиненное Агамемноном бесчестье Хрису как причину мора и предупреждает об его будущих жертвах. Также и в следующей за этим предсказанием речи Агамемнона эпидемия опознается именно как общее бедствие: властитель ахейцев говорит, что, желая «лучше спасение видеть, чем гибель народа» [Там же, 21], собирается отпустить Хрисеиду.

Этот же мотив общности находящихся под постоянным давлением смерти развивается и в ярких фрагментах о возвращении Хрисеиды. Традиционно, что в религиозной перспективе эпидемическое бедствие приводит переживающее его сообщество к коллективным ритуалам, призванным умиловить разгневанное божество. Так и в «Илиаде» присутствуют описания последовательности ритуальных действий, совершаемых ахейцами ради умиротворения раздраженного Аполлона:

«Тою порою Атрид повелел очищаться ахейцам:  
Все очищались они и нечистое в море метали. <...>  
Кончив молитву, ячменем и солью осыпали жертвы,  
...Жрец на дровах сожигал их, багряным вином окропляя;  
...Кончив заботу сию, ахеяне пир учредили;  
Все пировали, никто не нуждался на пиршестве общем;  
И когда питием и пищею глад утолили,  
Юноши, паки вином наполнивши доверху чаши,  
Кубками всех обносили, от правой страны начиная.  
Целый ахеяне день ублажали пением бога;  
Громкий пеан Аполлону ахейские отроки пели,  
Славя его, стреловержца, и он веселился, внимая» [Там же, 29-30].

Примечательно, что в этих фрагментах подчеркиваются и очищение от скверны желающих остановить мор ахейцев, и ритуальное окружение гекатомбы – обильный пир и убажжающее весь день пение, славящие Аполлона. Можно предположить, что внимание к интенсивности данного сопровождения центрального ритуала, включая акцент на затратности социального времени, обозначает символическое присутствие в этих действиях, предназначенных для преодоления болезни, именно всего ахейского войска.

Еще одна версия данного определения эпидемии как уничтожающего проявления божества из-за весомого безнравственного поступка представлена у Софокла. Действие трагедии «Царь Эдип» разворачиваются в зачумленном городе. При этом город предстает единством, полностью поглощенным невыносимой болезнью. Софокл отмечает тотальность эпидемии, захватывающей все основные формы существования. Упоминая, что эпидемия расходуется по всем ярусам природы, драматург прямо говорит о всеобщем расстройстве природы, замыкании ее и упадке:

«С кровавой зыбью силы нет бороться,  
Нас захлестнула с головой она.  
Хиреют всходы пажитей роскошных;  
Подкошенные, валятся стада;  
Надежда жен в неплодном лоне гибнет;  
А нас терзает мукой огневицы  
Лихая гостья, страшная чума» [Софокл, 1990, 6].

В «Царь Эдип» эпидемия предстает именно общей проблемой – становится условием существования фиванцев и взывает их к мобилизации общности. Так, Эдип говорит, что его душа скорбит за город [Там же, 7], также упоминается, что трупы становятся рутинным атрибутом городской жизни и страдает весь народ [Там же, 11, 26].

Представляемое Софоклом отношение к эпидемии именно как к общему делу выражено и в его описаниях «распределения» ужаса между различными группами городской общины. Жуткую картину несомого эпидемией оцепенения жизни повторно рисует хор фиванских старцев:

«Гибнут роскошной земли порождения;  
Жалостных мук не выносят роженицы;  
Души, из тел пораженных исторгнуты,  
То здесь, то там  
Мчатся...  
Везде неоплаканых груды тел,  
Из них расцветает зараза! <...>  
Льется отчаянья стон раздирающий» [Там же, 11].

И можно предположить, что выбор данной перспективы успешно решает проблемы воплощения позиции всей городской общины и передачи зрителям трагедии предельного эмоционального настроения [Ярхо, 1990, 498].

Призыв к единению жителей Фив сквозит и в речи Эдипа, где излагается план отмщения виновнику бедствия. Доискиваясь до причины мора и узнав от Креонта о полученном им

откровении Аполлона, указующем на связь эпидемии с убийством прежнего царя Фив Лаия и возможность смертельной болезни стать неизлечимой, Эдип, обращаясь к фиванцам, возлагает ответственность на каждого из них за нахождение и наказание преступника:

«...меж тем, от вас зависит  
Отчизне оборону от болезни  
и отдых от несчастий даровать. <...>  
Вам все ж грешно забыть о мести правой,  
Когда герой, когда ваш царь погиб.  
Уж и тогда был долгом вашим розыск» [Софокл, 1990, 12].

Все вышесказанное приводит к выводу о том, что в контексте античного подхода к тяжелейшим эпидемиям как последствиям религиозно-нравственного нарушения был ярко артикулирован опыт их прохождения всем коллективным миром. И в данной перспективе наиболее критические периоды эпидемий удостоверяли общность человеческой природы проживающих их людей, вызвали ее к осязаемому и разделяемому присутствию.

### **Дисциплинарная переработка эпидемического опыта: социальные следствия**

Но эпидемии – явление историческое. И в ренессансной Европе начинает складываться еще один парадигмальный способ обращения с эпидемизированными пространствами, что редуцирует этот тотальный феномен к его управленческо-экономическому измерению. Ситуация с определением причин данной эпохальной перемены, когда неотступную для целых обществ угрозу жизни начнут оценивать преимущественно в экономическом плане, а поведение жертв эпидемии – мерой противозаконности, сложная. Она вызвана сочетанием тенденции к автономизации политических режимов с обусловленными ей новыми экономическими укладами и распорядками повседневности, при которых базовые ситуации и ценностные оппозиции становятся подотчетны обособленным режимам управления. Данная эклектичная картина исторических условий, предрешивших новое отношение к эпидемиям, требует, безусловно, отдельного исследования. Аналитику складывания дисциплинарного общества, наследующего во многом механизмы управления зачумленными городами XVII в., провел М. Фуко, однако фиксируемая им в этом контексте причинно-следственная связь [Фуко, 1999, 285-291] не столь однозначна. Экономико-управленческая фокусировка на эпидемии была обусловлена непосредственно и сменой режимов власти.

В этих новых условиях смутное время распространения уничтожающих болезней проникается многообразием детализированных механизмов воспроизводства социальной системы, перераспределения ее ресурсов, предназначенных для преодоления общеколлективной аномии. Масштабные и активные меры данной направленности создают своеобразный стиль общеколлективного эпидемического опыта с переизбытком практик управления. Данная ситуация ощутимо влияет на общественные отношения, которые оказываются покрытыми плотной сетью противоэпидемических предписаний. Вопрос о том, как именно изменяются способы проживания бедствия при данной регламентации опыта, требует обширного исследования в силу непереходности последних, присущности им локальных различий. Однако можно проследить одну общую характеристику способов жизни

свидетелей сильных эпидемий, всецело проникнутых управленческими инициативами.

Несмотря на колоссальный объем эмпирического материала по специфике мер, распространяемых во время смертоносных эпидемий, последние складываются в единство модели начиная с позднего Ренессанса. В исторических отчетах о чуме Ренессанса и Нового времени проявляется сходство стратегий ключевых мероприятий, реализуемых при постепенном уничтожении жизни пандемией.

Наиболее ранней реакцией на близость всепоражающей болезни выступало ее замалчивание. В свидетельствах из истории чумы ренессансного и новоевропейского периодов регулярно отмечается безынициативность властей в ранний период распространения болезни в европейских городах. Поддерживаемую таким способом нормальность социальной жизни обуславливали экономические и политические мотивы. В данной реакции также проявляло себя и непризнание приближающейся катастрофы, за которым стояла воля к ее избеганию. Приведем лишь некоторые примеры: «Инертность характерна для Шалео-сюр-Марн, где в июне 1467 г., несмотря на совет губернатора Шампани, продолжали работать школы и были открыты церкви, для Бургоса и Валладолида в 1599 г., для Милана в 1630 г., Неаполя в 1656 г., Марселя в 1720 г. <...> Пока число жертв эпидемии было незначительным... закономерный страх чумы заставлял людей как можно дольше оттягивать момент необходимости противостоять ей. Врачи и власти старались сами себя обмануть, – а успокаивая население, они успокаивались сами. В мае и июне 1599 г., когда чума свирепствовала повсюду на севере Испании, врачи Бургоса и Валладолида ставят более чем успокаивающий диагноз заболевания... “это общее заболевание”, “это осложнение, дифтерия, затяжная простуда, катар, подагра и пр.”, “у некоторых образовались бубоны, но они легко поддаются лечению”» [Делюмо, 1994, 91-92]. Также Д. Дефо в «Дневнике чумного года» упоминает, что о великой лондонской эпидемии (1665-1666 гг.) узнавали из писем купцов и разговоров, в то время как власти оставляли город без широкого осведомления.

Еще одним программным действием со стороны властей при распространении болезни, уже начиная с эпидемии черной смерти (1346-1353 гг.), выступало введение дополнительных способов контроля повседневности. Так, при свирепствовании чумы активно развивалась система юридических установлений, направленных на реставрацию нравственности коллектива как заслон от повальной болезни: «Вскоре после появления “черной смерти” городской совет Сиены... запретил азартные игры и проституцию “на вечные времена”, одновременно учредив приют для нищих. <...> Именно эпидемиями чумы было продиктовано принятие... законов против роскоши... В качестве одного из ранних примеров можно привести правила о ношении одежды, принятые в г. Шпайере в 1356 г. После пережитой “черной смерти”, а также страшного землетрясения... женщинам было запрещено носить мужское платье на том основании, что эта новая мода, попирая естественные различия между полами, ведет к нарушению нравственных заповедей и влечет за собой наказание Божье» [Бульст, 2000, 156-157].

Системы карантинных мер также выступали программным откликом на неотступное давление чумы. Основным механизмом контроля перемещений и восстановления санитарного благополучия являлись карантины различной степени интенсивности и учреждение сети должностей, обеспечивающих их исполнение. Довольно яркий материал здесь дают свидетельства Великой лондонской чумы.

В «Дневнике чумного года» Дефо, за представляемыми образами которого лежит обширный исторический материал, принадлежащий самой эпохе Великой лондонской чумы [Атарова, 1997, 370–371], охарактеризованы обязанности должностей, учрежденных для контроля

---

распространения заражения. Сообщается, что в приходах назначались наблюдатели, на которых возлагались обязанности отслеживания состояния здоровья их жителей, прояснение степени опасности заражения от недомогающих и осведомление властей о необходимости карантина домов с болеющими жильцами. Тюремное заключение выступало наказанием для наблюдателей, уклоняющихся от службы. Предполагалась и должность дозорных, на которых возлагалась ответственность за глухой карантин зачумленных домов. Кроме того, из женской части приходского населения избирались осматривающие, уполномоченные без специальной подготовки свидетельствовать о заражении находящихся в карантине и осматривать тела умерших. В исследовательской литературе, представляющей анализ документов лондонских приходов XVII в., уточняется, что «документы прихода Св. Варфоломея свидетельствуют о том, что работа осмотрщиц была постоянной. Практически каждый ежегодный отчет содержит сведения об избрании... женщин на эту должность, а также упоминания о выплате им жалования. Многие осмотрщицы исполняли свои обязанности на протяжении значительного периода времени» [Соколова, 2014, 84]. Для верной диагностики чумы у зараженных осмотрщицам сопутствовали хирурги. Пребывание в порожденных эпидемией должностях подразумевало тяжелейшие ограничения: траектория перемещений наблюдателей, осмотрщиц и хирургов, которые заметно маркировались, ограничивалась местами их жительства и зачумленными домами [Дефо, 1997, 61-70].

Кроме того, строго регламентировались действия, с которыми связывалась возможность заражения. Центральное место в этой перестройке жизни занимали карантинные меры в отношении домов с заболевшими и их потенциальным присутствием. Требовалось в течение двух часов осведомлять власти о болезни в случае обнаружения симптомов чумы. Время похорон также строго регламентировалось: им отводились часы после заката и перед рассветом. В качестве санитарно-гигиенических мер предписывались запрет на перепродажу вещей и активная санация улиц от предполагаемых источников заражения – нечистот, нищих, организаторов зрелищных мероприятий [Там же, 65-75].

И в совокупности противоэпидемические мероприятия данного типа ограничивают способы жизни свидетелей сокрушающей болезни реальностью эпидемии. Так, в попытке сведения многообразия человеческих взаимодействий к санкционированным образцам и установленным каналам оформляется новый порядок жизни сообщества, пронизанный реальностью эпидемии. Вводимые нормы вследствие их императивного характера начинают менять схемы действий, что вызывает среди других последствий и тенденцию замыкания различных видов деятельности на предписываемых образцах и реализации сугубо частных интересов их акторов. Действия автономного характера в условиях массовой уничтожающей болезни становятся экстраординарными.

## Заключение

В отличие от представленной в данной статье античной модели адаптации эпидемического опыта, где на первый план выходят манифестация цельности проживающего эпидемию общества и использование различных форм выражения общности природы ее свидетелей, дисциплинарная проработка данного опыта утрачивает идею единства проходящего через бедствие общества. Нетрудно заметить, что в известных отчетах об европейских пандемиях чумы Ренессанса и Нового времени отсутствует тема пандемии как общей для столкнувшегося с ней общества проблемы. В локальных актах, проясняющих природу чумы и регламентирующих поведение испытывающих ее давление людей, а также в нарративах,

разворачивающих картины бедствия, наиболее ярко представленных Боккаччо и Дефо, внимание не останавливается на эпидемии именно как на общей рамке существования ее свидетелей и условия выражения, претворения в живой опыт общности их человеческой природы. Напротив, данные отчеты повествуют о предельно отделенных, всецело обусловленных частными интересами практиках выживания. Эта тема соседствует в них с другими устойчивыми повествовательными линиями, освещающими распад социального порядка и несомое контрэпидемическими мероприятиями обострение контроля важнейших областей повседневности. Последние на непреодолимом фоне невыносимости болезни и массовой гибели делают близость и практики сопричастности людей эксклюзивом. И в результате ослабления опыта сопричастности скрывается вплоть до неразличимости и общность человеческой природы.

В данных критических условиях общим остается сугубо биологический параметр подверженности или способности противостоять заражению. Как следствие – эта тенденция приносит замкнутость проникнутой эпидемией реальности, которая больше уже не предполагает сложные и спонтанные траектории обращенности к другому. С сокращением последних вызванная эпидемией разорванность социальной и темпоральной ткани человеческого существования только нарастает, рост различных форм сообщения между людьми, практики общности и переживание открытости будущего оказываются под вопросом. Таким образом отрабатывается своеобразная схема экзистенции в эпидемизированном пространстве, которую наследует современность. В условиях тяжелейших эпидемий человеческие способы жизни регрессируют до атомизированных, резко разграниченных способов быть, чьи интенсивные раскрытия сжимаются до череды экзистенциального отстранения и создания различных субститутов утраченной регулярности действий и порядка повседневности. Поиск же новой логики общности, переживание сопричастности людей как основы сообщества остаются в области локальных практик.

## Библиография

1. Атарова К.Н. Вымысел или документ? // Дефо Д. Дневник чумного года. М., 1997. С. 351-372.
2. Бульст Н. Почитание святых во время черной смерти. Социальные и религиозные реакции на эпидемии чумы в позднее Средневековье // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 2000. С. 152-185.
3. Гомер. Илиада. М., 1960. 436 с.
4. Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М.: Голос, 1994. 416 с.
5. Дефо Д. Дневник чумного года. М., 1997. 475 с.
6. Куксо К.А. Языки эпидемического бедствия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2021. № 2. С. 64-73.
7. Михель Д.В. Чума и эпидемиологическая революция в России: 1897-1914 // Вестник Евразии. 2008. № 3. С. 142-164.
8. Павел Диакон. История лангобардов. СПб.: Азбука-классика, 2008. 320 с.
9. Пироговская М.М. Миазмы, симптомы, улики: запахи между медициной и моралью в русской культуре второй половины XIX века. СПб., 2018. 392 с.
10. Соколова Т.В. Система мер по противодействию эпидемиям чумы в лондонских приходах XVII в. // Ярославский педагогический вестник. 2014. № 4. С. 83-86.
11. Софокл. Драмы. М.: Наука, 1990. 605 с.
12. Степанов А.В. Опахивание: ритуальная агрессия и самоорганизация // Ритуалы бедствия: антропологические очерки. СПб., 2020. С. 72-109.
13. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
14. Ярхо В.Н. Трагический театр Софокла // Софокл. Драмы. М.: Наука, 1990. С. 467-508.
15. Cohn S.K. Epidemics: hate and compassion from the plague of Athens to AIDS. Oxford: Oxford University Press, 2018. 656 p.

---

## **Epidemics and transformations of social life: the prospects of sacralisation and discipline**

**Kseniya A. Kukso**

PhD in Philosophy,  
Associate Professor at the Department of advertising and public relations,  
Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design,  
Associate Worker,  
Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences,  
190005, 25/14 7<sup>th</sup> Krasnoarmeiskaya str., Saint Petersburg, Russian Federation;  
e-mail: korsbai@mail.ru

### **Abstract**

The article examines some of the most important models in European social history for adapting the experience of severe epidemics and their transformative effects on social life. It analyzes the interpretation of epidemics with a high mortality rate, stable in European history, as the wrath of a deity, within the boundaries of which a moral crime, a crime committed by a specific person, acts as a source of the cataclysm experienced by the whole society. The most severe epidemic is, firstly, a common cause for the society captured by it, encouraging it to discover unity and wholeness, and, secondly, an occasion for expressing the common nature of its witnesses. This approach is compared with the managerial and economic transformation of the experience of an epidemic, which began to take shape in Renaissance Europe and is paradigmatic to the present. In the course of the analysis of the social impacts of this disciplinary processing of the epidemic disaster, it is shown that the latter ceases to be a phenomenon that mobilizes society to manifest unity. In addition, this model of adaptation of epidemic experience leads to a weakening of the practices of closeness and involvement of epidemic witnesses, as a result of which the effectiveness of universal human structures begins to decrease in their experience, and the search for various types and channels of social interactions free from prescribed patterns turns out to be in the field of cultural marginalia.

### **For citation**

Kukso K.A. (2021) *Epidemiya i transformatsii sotsial'noi zhizni: perspektivy sakralizatsii i distsipliny* [Epidemics and transformations of social life: the prospects of sacralisation and discipline]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (5A), pp. 132-142. DOI: 10.34670/AR.2021.83.85.015

### **Keywords**

Epidemic, society, religious and moral interpretation of epidemics, unity, community, disciplinary mechanisms, concealment of the universal.

### **References**

1. Atarova K.N. (1997) *Vmysel ili dokument?* [A fiction or a document?] In: Defoe D. *Dnevnik chumnogo goda* [A journal of the plague year]. Moscow, pp. 351-372.
2. Bulst N. (1979) *Der Schwarze Tod. Demographische, wirtschafts- und kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347-1352: Bilanz der neueren Forschung.* In: *Saeculum*, Band 30-1. Böhlau, S. 45-67. (Russ. ed.: Bulst N. (2000)

- Pochitanie svyatykh vo vremya chernoï smerti. Sotsial'nye i religioznye reaktsii na epidemii chumy v pozdnee Srednevekov'e. In: *Odissei. Chelovek v istorii* [Odysseus. Man in history.]. Moscow: Nauka Publ., pp. 152-185.)
3. Cohn S.K. (2018) *Epidemics: hate and compassion from the plague of Athens to AIDS*. Oxford: Oxford University Press.
  4. Defoe D. (1722) *A journal of the plague year*. (Russ. ed.: Defoe D. (1997) *Dnevnik chumnogo goda*. Moscow.)
  5. Delumeau J. (1978) *La peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles*. Fayard. (Russ. ed.: Delumeau J. (1994) *Uzhasy na Zapade*. Moscow: Golos Publ.)
  6. Foucault M. (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris. (Russ. ed.: Foucault M. (1999) *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tyur'my*. Moscow: Ad Marginem Publ.)
  7. Homer (1960) *Iliada* [The Iliad]. Moscow.
  8. Kukso K.A. (2021) Yazyki epidemicheskogo bedstviya [The languages of epidemic disasters]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* [Bulletin of the Russian Christian Academy for the Humanities], 2, pp. 64-73.
  9. Mikhel' D.V. (2008) Chuma i epidemiologicheskaya revolyutsiya v Rossii: 1897-1914 [The plague and the epidemiological revolution in Russia: 1897-1914]. *Vestnik Evrazii* [Bulletin of Eurasia], 3, pp. 142-164.
  10. Paul the Deacon (2003) *History of the Lombards*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. (Russ. ed.: Paul the Deacon (2008) *Istoriya langobardov*. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ.)
  11. Pirogovskaya M.M. (2018) *Miazmy, simptomy, uliki: zapakhi mezhdru meditsinoi i moral'yu v russkoi kul'ture vtoroi poloviny XIX veka* [Miasmata, symptoms, evidence: smells between medicine and morality in the Russian culture of the second half of the 19<sup>th</sup> century]. St. Petersburg.
  12. Sokolova T.V. (2014) Sistema mer po protivodeistviyu epidemiyam chumy v londonskikh prikhodakh XVII v. [A system of measures aimed at counteracting plague epidemics in London parishes in the 17<sup>th</sup> century]. *Yaroslavskii pedagogicheskii vestnik* [Yaroslavl pedagogical bulletin], 4, pp. 83-86.
  13. Sophocles (1990) *Dramy* [Dramas]. Moscow: Nauka Publ.
  14. Stepanov A.V. (2020) Opakhivanie: ritual'naya agressiya i samoorganizatsiya [Plowing: ritual aggression and self-organization]. In: *Rituality bedstviya: antropologicheskie ocherki* [The rituals of disasters: anthropological essays]. St. Petersburg, pp. 72-109.
  15. Yarkho V.N. (1990) Tragicheskii teatr Sofokla [The tragic theater of Sophocles]. In: Sophocles (1990) *Dramy* [Dramas]. Moscow: Nauka Publ., pp. 467-508.
-