Психология паранормального опыта: убеждения, переживания и репрезентации в современной России

5.12.1. Междисциплинарные исследования когнитивных процессов

Лейонис Аанрис ван Хааске

Psychology of Paranormal Experience: Beliefs, Perceptions, and Representations in Contemporary Russia

Lejonis Aanris van Haaske

АННОТАЦИЯ

Исследование посвящено комплексному изучению паранормального опыта в современной России - феномена, затрагивающего значительную часть населения и активно транслируемого через медиапространство. Работа выполнена на стыке клинической психологии, когнитивных наук и медиаисследований.
Актуальность исследования обусловлена несколькими факторами. Во-первых, распространенность паранормальных убеждений в российском обществе остается высокой: по данным ВЦИОМ и других опросов, свыше 80% россиян верят в существование сверхъестественных существ. Во-вторых, медиа формируют доступный каждому репертуар интерпретаций необычного опыта, что создает специфический культурный контекст. В-третьих, существующие теоретические подходы к изучению паранормального остаются фрагментированными и требуют интеграции.
Цель исследования состояла в разработке и эмпирической валидации целостного методологического каркаса для изучения паранормального опыта, основанного на принципе онтологической нейтральности. Этот принцип позволяет изучать феномен без нормативных предубеждений, сохраняя уважение к субъективной реальности переживания при сохранении научной строгости.
В диссертации решены следующие задачи: проведен систематический теоретико-методологический анализ существующих подходов и сформулированы концептуальные основания трехуровневой модели интеграции аномального опыта (MIAE); разработана система авторских моделей медиа-нарративного анализа; созданы когнитивно-психометрические модели; проведен анализ корпуса российских медиасообщений; выполнено психометрическое исследование на выборке; проведен качественный анализ личного опыта; осуществлена кросс-валидация моделей на материале аномальных зон.
Эмпирическую базу исследования составили: корпус из 564 медиасообщений; выборка из 3498 респондентов для психометрического исследования; 137 полуструктурированных интервью с людьми, имеющими личный паранормальный опыт; анализ 32 аномальных зон Российской Федерации.
В результате исследования впервые предложена и эмпирически валидирована трехуровневая модель MIAE, объединяющая нейрокогнитивный, личностно-клинический и культурно-нарративный уровни анализа. Разработана система из восьми авторских моделей, образующих целостный методологический каркас. На крупной российской выборке выделены эмпирические профили паранормального бриколажа и реконструирована сетевая архитектура убеждений.
Операционализированы механизмы конструирования «призрачных мест» и «аномальных зон», выделены паттерны медиа-поддержки и построена кривая насыщения нарратива.
Результаты исследования имеют теоретическое значение для преодоления фрагментации существующих подходов и создания процессуальной модели, связывающей генерацию аномального содержания с его культурным оформлением.
Методологическая значимость заключается в разработке стандартизированных инструментов анализа, обеспечивающих воспроизводимость результатов.
Практическая значимость определяется возможностью применения результатов в клинической психологии для дифференциации адаптивной интеграции аномального опыта от патологических траекторий.

ABSTRACT

This research is devoted to a comprehensive study of paranormal experience in contemporary Russia - a phenomenon affecting a significant portion of the population and actively transmitted through the media space. The work is situated at the intersection of clinical psychology, cognitive sciences, and media studies, which determines its interdisciplinary character.

The relevance of the research is due to several factors. First, the prevalence of paranormal beliefs in Russian society remains high: according to surveys, over 80% of Russians believe in the existence of supernatural beings. Second, media form an available repertoire of interpretations of unusual experiences for everyone, creating a specific cultural context. Third, existing theoretical approaches to studying the paranormal remain fragmented and require integration.

The research objective was to develop and empirically validate a comprehensive methodological framework for studying paranormal experience, based on the principle of ontological neutrality. This principle allows one to study the phenomenon without normative biases, while maintaining respect for the subjective reality of the experience and preserving scientific rigor.

The dissertation addresses the following tasks: systematic theoretical and methodological analysis of existing approaches and formulation of conceptual foundations for a three-level model of anomalous experience integration (MIAE); development of a system of author's media-narrative analysis models; creation of cognitive-psychometric models; analysis of a corpus of Russian media messages; psychometric study on a sample; qualitative analysis of personal experience; cross-validation of models based on anomalous zones.

The empirical base of the research included: a corpus of 564 media messages; a sample of 3,498 respondents for psychometric research; 137 semi-structured interviews with people who have had personal paranormal experiences; analysis of 32 anomalous zones of the Russian Federation.

As a result of the research, a three-level MIAE model integrating neurocognitive, personality-clinical, and cultural-narrative levels of analysis was proposed and empirically validated for the first time. A system of eight author's models forming a comprehensive methodological framework was developed. On a large Russian sample, empirical profiles of paranormal bricollage were identified and the network architecture of beliefs was reconstructed. Mechanisms for constructing "haunted places" and "anomalous zones" were operationalized, media support patterns were identified, and a narrative saturation curve was constructed.

The results of the research have theoretical significance for overcoming the fragmentation of existing approaches and creating a processual model linking the generation of anomalous content with its cultural design. Methodological significance lies in the development of standardized analysis tools ensuring the reproducibility of results. Practical significance is determined by the possibility of applying results in clinical psychology for differentiating adaptive integration of anomalous experience from pathological trajectories.

Настоящий текст является предварительной версией (препринт).

Автор будет признателен за комментарии и обсуждение по существу работы.

Однако, автор не считает допустимым обсуждение сущности паранормального опыта, а также методов и результатов исследования.

Для связи с автором: mail@vanhaaske.ru

Несмотря на то, что работа выполнена полностью независимо, автор считает необходимым указать научных руководителей, без работы которых это исследование было бы невозможно

Владимир Михайлович Бехтерев

Говард Филипс Лавкрафт

Карл Саган

Содержание

Введение

Глава 1. Теоретико-методологические основы исследования паранормального опыта

1.1. Проблема определения паранормального опыта

1.1.1. Терминологическое поле и основные подходы к определению

1.1.2. Таксономии и структурные компоненты определения

1.1.3. Эпистемологические разрывы: дискуссия об онтологическом статусе

1.1.4. Дифференциация от патологии и нормативность

1.1.5. Итоговое рабочее определение

1.2. Психологические факторы восприимчивости к паранормальному опыту

1.2.1. Нейробиологические механизмы генерации паранормального опыта

1.2.2. Физические и геофизические факторы в генерации аномального опыта

1.2.3. Внушение, гипноз и суггестия как механизмы генерации и модуляции паранормального опыта

1.2.4. Когнитивные факторы восприимчивости

1.2.5. Клинико-психологические факторы

1.2.6. Личностные и демографические особенности

1.2.7. Трехуровневая модель анализа как интегративный итог

1.3. Социально-культурные факторы паранормального опыта

1.4. Когнитивная наука о религии и HADD

1.5. Психология паранормального опыта и фольклористика

1.6. Методологические подходы

1.7. Заключение по главе 1

Глава 2. Дискурс паранормального в российской культуре

2.1. Теоретико-методологические основания

2.2. Исторический и социокультурный контекст начала XX века

2.3. Историческая ретроспектива: астрономические феномены (XVI–XVII вв.)

2.4. Тунгусский феномен 1908 года

2.5. Эпоха Перестройки: дневники как зеркало массового сознания

2.6. Сравнительный анализ: инвариантные паттерны

2.7. Выводы по главе

Глава 3. Медийная репрезентация паранормального опыта

3.1. Медиа как источник данных о паранормальном

3.1.1. Когнитивно-психологические основания

3.2. Методология исследования медийного дискурса

3.3. Нарративная модель медийной репрезентации

3.4. Модель травмы и аномальности в медийном дискурсе

3.5. Нетравматическая мемориализация через призрака

3.5.1–3.5.2. Музейное пространство и постсоветская память

3.6. Эмпирическая топография призрачного дискурса

3.6.1–3.6.6. Кейсы и типология (подразделы)

3.7. Выводы по главе 3
Глава 4. Эмпирический анализ медийных нарративов
4.1. Программа эмпирического анализа
4.2. Массовая выборка: призраки и полтергейст
4.3. Критические кейсы криптозоологических феноменов
4.4. Критические кейсы уфологических феноменов
4.5. Аномальные зоны как метафеномен
4.6. Кривая насыщения нарратива и фазовые переходы
4.7. Интегративные выводы
Глава 5. Эмпирическое исследование паранормальных убеждений
5.1. Программа эмпирического исследования
5.1.1–5.1.3. Задачи, модели, выборки (подразделы)
5.2. Результаты количественного исследования
5.2.1–5.2.6. Статистика и структура убеждений (подразделы)
5.3. Анализ нарративов паранормального опыта
5.3.1–5.3.10. Типология и фольклорные параллели (подразделы)
5.4. Анализ субшкал RPBS
5.4.1–5.4.7. Семантические зоны (подразделы)
5.5. Типология аномального опыта (MMMAЗ-32)
5.5.1–5.5.8. Эмбодиментный и медиатекстуальный опыт (подразделы)
5.6. Модель MIAE: эмпирическая валидация
5.6.1–5.6.6. Архитектура и применения (подразделы)
5.7. Заключение по главе
Глава 6. Модели анализа паранормального опыта
6.1. Введение
6.2. Модель интеграции аномального опыта (MIAE)
6.3. Модели медиа-нарративного анализа
6.3.1–6.3.4. U-MAAD, режимы правдоподобия, HSI (подразделы)
6.4. Модели когнитивно-психометрического анализа
6.4.1–6.4.4. LPA, сетевая архитектура, HADD (подразделы)
6.5. Критический мета-анализ
6.6. Межмодальные связи и трансляция
6.7. Заключение
Заключение
Список литературы

Введение

Паранормальный опыт был и остается одной из наиболее интригующих и вместе с тем методологически сложных областей на пересечении психологии, когнитивных наук и культурных исследований. Под этим понятием объединяется широкий спектр переживаний — от ощущения присутствия невидимой сущности до убежденности в возможности предвидеть будущее, — которые выходят за рамки того, что современная наука способна объяснить в терминах известных физических или нейробиологических механизмов. Само по себе это неудивительно: история познания знает множество примеров, когда границы объяснимого и необъяснимого существенно смещались. Однако именно поэтому изучение паранормального опыта представляет особый интерес — не как поиск подтверждения сверхъестественному, а как возможность лучше понять границы человеческого восприятия, механизмы формирования убеждений и культурные контексты, в которых необычный опыт получает определенную интерпретацию.

В этом исследовании мы принципиально занимаем особую позицию. Мы не отвергаем паранормальный опыт как явление, и мы категорически отказываемся рассматривать его исключительно как проявление заблуждений, культурных традиций или образовательного дефицита. Мы обосновываем этот подход тем, что распространенность и социальная значимость паранормального опыта предъявляет запрос на его объективное исследование именно как элемента человеческого опыта, не сводя разговор о паранормальном опыте к редукционизму или прямолинейной материалистической критике. С нашей точки зрения, редукционистско-критический материалистический подход не может принести решительной пользы ни для понимания социальных практик, ни для понимания механизмов работы человеческого сознания и восприятия, в которых паранормальный опыт, безусловно, играет важную роль. Сведение паранормального опыта к комплексу ошибок и заблуждений может привести лишь к стигматизации этого опыта и возможной дискриминации людей, которые утверждают, что сталкивались с подобным опытом. То есть, фактически направляет

исследовательский вектор в диаметрально противоположную сторону от устремлений социальных наук и психологии.

По нашему мнению, подобный негативирующий подход связан с принципиально некорректной постановкой вопроса. Как мы продемонстрируем ниже в теоретической главе, традиционно подход к паранормальному опыту сводился к вопросу «почему люди в это верят?». С нашей точки зрения, такая постановка вопроса принципиально некорректна, так как она не может дать достаточно конкретный ответ – мы говорим о человеческом опыте, который является крайне индивидуальным. И как мы можем дать единый ответ (или комплекс единых ответов), объясняющих индивидуальный процесс? Это возможно, но крайне условно и с огромным количеством оговорок и допущений. Мы выдвигаем предположение о том, что паранормальный опыт является в какой-то степени универсальной социальной практикой – и эта парадигма, как будет продемонстрировано ниже, имеет полное право на существование. И она позволяет нам поставить вопрос, который лежит в основе этого исследования – и на который, несмотря на большое количество указаний, так и не обращали достаточного внимания исследователи.

Что такое паранормальный опыт?

По нашему мнению это – единственный вопрос, который можно продуктивно разрешить в результате исследования. И, более того, этот вопрос может считаться естественным. Понимая, что такое паранормальный опыт и определяя его онтологические границы, мы можем найти способ не только определять его механизмы, но и понять способы работы с этим опытом. По нашему мнению, на текущем этапе развития науки такой подход может быть единственным концептуально возможным – и вместе с этим исчерпывающим. В дальнейшем мы продемонстрируем, что предложенный нами подход может быть исключительно продуктивным и исчерпывающим как в теоретическом, так и в практическом плане.

Несмотря на то, что с точки зрения целого ряда подходов паранормальный опыт и вера в паранормальное являются маргинальными, социологические исследования показывают, что это явление является исключительно распространенным. Работы Pew Research Center (2015), Chapman University (2023) и Ipsos (2023)

демонстрируют, что в США около пятой части населения выражают веру в призраков, а почти половина — в существование НЛО. Исследование Clark, Baker и Bader (2025) показывает, что в Великобритании более 70% респондентов признают существование по крайней мере одного паранормального феномена. Для российского контекста данные выглядят еще более показательно: опросы ВЦИОМ (2019) и RT (2024) фиксируют, что свыше 80% россиян верят в существование сверхъестественных существ. При этом кросс-культурные исследования Rogers, Davis и Fisk (2022) указывают, что вера в предвидение и удачу наиболее распространена в Латвии и России по сравнению с протестантской Европой, что свидетельствует о специфических культурных паттернах. Эти цифры не просто отражают частное мнение меньшинства; они указывают на глубинные структуры культурного сознания, которые формируют восприятие реальности для значительной части общества.

Но было бы ошибкой сводить проблему к одним лишь статистикам веры. Паранормальный опыт - это не просто убеждение, которое можно принять или отвергнуть. Это живое переживание, которое люди нередко описывают как нечто не менее реальное, чем любое другое событие их жизни. Исследование Cardena, Lynn и Krippner (2014) подчеркивает, что аномальный опыт гораздо чаще встречается у здорового населения, чем это принято считать. Persinger (2001) показал, что паранормальные переживания имеют специфические нейропсихиатрические корреляты, не подтверждающие, но и не опровергающие их содержание. Для тех, кто испытывает состояние, вопрос о реальности паранормального часто встает совсем не так, как для внешнего наблюдателя. Именно поэтому исследование не может ограничиваться простым за или против — оно должно быть способно уважить эту субъективную реальность, не впадая при этом в некритическое принятие любых интерпретаций.

Приведенный нами выше обзор некоторых наиболее показательных в плане охвата подходов исчерпывающе демонстрирует легитимность выдвинутой нами ранее идеи: паранормальный опыт следует рассматривать как комплексное явление, не оценивая его с позиции критики его по умолчанию, а относиться к нему как к одному из естественных вариантов человеческих взглядов – по сути, такому же, как религиозная вера или политические убеждения. В связи с этим,

исследование паранормального опыта требует комплексной оценки всех факторов, которые могут оказывать роль на его формирование и развитие. Безусловно, в данном случае, как и в любом вопросе о человеческих взглядах, ведущую роль играют психологические факторы – и мы дадим им подробный обзор в теоретической главе нашего исследования. Однако, важнейшую роль в формировании паранормального опыта играют и медиа – и именно работа с медиа станет ключевой частью этого исследования.

Причиной для обращения к медиа являются в первую очередь работы Gerbner (1986), которые заложили основы теории культивации, демонстрирующей, как медиа формируют восприятие реальности. Sparks и Miller (2001), а затем и Brewer и Ley (2014) показали устойчивую связь между интенсивностью потребления паранормального медиа-контента и выраженностью соответствующих убеждений. Недавнее исследование Wright, Oittinen и Brewer (2024) подтвердило эту закономерность для современных платформ. Реалити-шоу о призраках, документальные расследования НЛО, YouTube-каналы о аномальных зонах формируют доступный каждому репертуар интерпретаций необычного опыта. При этом российский медиа-ландшафт имеет свою специфику: концепт аномальной зоны прочно вошел в массовую культуру, однако его научное осмысление остается явно недостаточным. Ставшие классическими для исследований веры в паранормальное работы Irwin (2009) и French и Stone (2014) подчеркивают, что именно медиа во многом определяют доступный индивиду репертуар интерпретаций необычного опыта. В целом, любому человеку, регулярно взаимодействующему с медиа и интернетом (то есть – буквально любому) очевидно, что циркуляция паранормальных нарративов в современной информационной среде достигла беспрецедентного уровня.

Парадоксальным образом, несмотря на значительный объем накопленных данных, исследования паранормального опыта остаются в значительной мере фрагментированными. Работы Pennycook et al., (2012) и Williams et al. (2022) демонстрируют силу когнитивных моделей в объяснении паранормальных атрибуций и роли стилей мышления. Friston (2005) и Seth (2013) в рамках теории предиктивного кодирования описали механизмы генерации необычного содержания. Работы Claridge (1997) и Thalbourne (1998) раскрыли связь

паранормальных верований с шизотипией, транслиминальностью и клиническими континуумами. Moscovici (1988) и Baker и Bader (2014) в социокультурной традиции продемонстрировали роль социальных скриптов и медиа. Метааналитические обзоры Wiseman и Watt (например, 2006, а также позднейшие работы) показывают, что корреляции между интеллектом и паранормальными убеждениями либо отсутствуют, либо являются пренебрежимо малыми, что указывает на более сложную природу феномена. Однако все эти направления существуют в значительной мере изолированно друг от друга. На данный момент отсутствуют интегративные модели, которые обобщают и систематизируют накопленный опыт в исследованиях паранормального опыта и предлагают модель исследования паранормального опыта, основанную на всех накопленных данных и адаптированных для паранормального опыта, на что прямо указывают исследователи. И одна из главных целей настоящего исследования – ликвидация этого теоретического разрыва.

Есть и еще одна проблема - методологическая. Обзоры Dean et al. (2022) и Drinkwater et al. (2024) фиксируют доминирование кейс-стади и студенческих выборок, существенно ограничивающих внешнюю валидность исследований. Кроме того, в работах по теме редко эксплицируется принципиальная эпистемологическая позиция: изучение паранормального опыта не требует ни априорного признания реальности самих феноменов, ни априорного их отрицания. Работа Rabeyron (2015) показывает, что аномальные переживания часто возникают как специфическая реакция на негативные жизненные события и могут рассматриваться как первичные формы символизации субъективного опыта. Pasricha (2011) подчеркивает, что паранормальные переживания не должны рассматриваться как свидетельство психического расстройства, но скорее как нормальные реакции на стресс. Исследование может и должно фокусироваться на субъективной реальности переживания: на том, как человек осмысляет свой опыт, и на объективно фиксируемых механизмах, которые могут лежать в основе этого опыта.

Именно такая позиция - условно говоря, онтологическая нейтральность - принята в настоящей работе. Она не означает отказа от научной строгости; напротив, именно честность в отношении границ того, что наука способна установить, позволяет проводить

исследование без нормативных предубеждений. Наука может изучать корреляты, механизмы и культурные контексты паранормального опыта, но она не может окончательно ответить на вопрос о существовании паранормальных явлений как объективных сущностей за пределами субъективного переживания. И это ограничение следует принять как данность, а не как препятствие.

Что касается конкретных исследовательских подходов, то в данной работе предпринята попытка объединить несколько уровней анализа. На первом уровне, когнитивно-психометрическом, изучается структура паранормальных убеждений, их взаимосвязи и латентные профили. Работы Tobacyk (2004) с его Шкалой веры в паранормальное (RPBS) заложили основу для стандартизированного измерения. Современные работы Borsboom et al. (2021) применяют сетевые модели для анализа систем убеждений как графов взаимосвязанных узлов, а Denovan et al. (2018) используют латентный профильный анализ для выявления качественно различных конфигураций веры. В эмпирической части настоящего исследования мы применим эти методы к выборке из 3498 человек, набранных без предварительного отбора – и это является самой крупной на текущий момент свободной выборкой для опроса RPBS.

На втором уровне, медиа-нарративном, анализируется, как паранормальный опыт репрезентируется в современной российской культуре. Концепция призрачных мест Davies (2007), исследования темного туризма Stone (2006), а также работы по хантологии Derrida (1993) и Fisher (2012) предлагают различные перспективы для анализа культурного производства паранормального. Особый интерес представляет конструирование аномальных зон — специфический российский феномен, требующий отдельной методологической проработки. Существенная часть настоящей работы будет посвящена всеобъемлющему анализу медианарратива о паранормальном опыте на российской выборке, в которую входит более 700 кейсов медиаматериалов.

На третьем, мета-теоретическом, уровне предлагается целостная модель, связывающая механизмы генерации опыта с его культурным оформлением. В этой области на данный момент известна пожалуй лишь гиперчувствительного устройства детекции агентности (HADD), разработанная Barrett (2000) и Boyer (2001), которая объясняет

склонность приписывать неопределенным событиям сверхъестественную интенциональность. Эта концепция из области когнитивной науки о религии позволяет связать эволюционные основания с современными проявлениями паранормальных убеждений. В рамках настоящей работы мы проверим ее применимость к широкой выборке разнообразных материалов (медианарративы, интервью), а также предпримем попытку интегрировать ее в общую метааналитическую стратегию.

Центральная задача нашей работы состоит в том, чтобы разработать и эмпирически валидировать целостный методологический каркас для изучения паранормального опыта. Это предполагает, во-первых, систематический анализ существующих теоретических подходов и формулирование концептуальных оснований для их интеграции. Во-вторых, разработку инструментов медиа-нарративного анализа, позволяющих стандартизировать кодирование и интерпретацию медиасообщений о паранормальном. В-третьих, создание когнитивно-психометрических моделей, описывающих структуру и механизмы формирования паранормальных убеждений. И, наконец, эмпирическую проверку этих моделей на российском материале - как на массиве медиатекстов, так и на данных психометрических измерений и качественных интервью.

Чего позволяет ожидать реализация этого замысла? Прежде всего - более глубокого понимания того, как устроены системы паранормальных убеждений, какие факторы определяют их формирование и трансформацию. Затем - более ясного представления о том, как медиа формируют восприятие паранормального, какие нарративные механизмы задействованы в этом процессе. И, что не менее важно, - разработки инструментария, который позволит изучать паранормальный опыт без нормативных предубеждений, сохраняя уважение к субъективной реальности переживания при сохранении научной строгости.

Конечно, данное исследование не может претендовать на окончательное решение всех обозначенных проблем. Но оно призвано сделать шаг в направлении, которое представляется перспективным: от фрагментированных моделей к интегративному подходу, от изолированных исследований к систематическому анализу, от

нормативных предубеждений к эпистемологической честности. Именно этим соображением руководствовался автор, приступая к работе.

Гипотезы исследования

На основании теоретического обзора в рамках задач исследования были установлены следующие гипотезы исследования:

H1. Существуют статистически значимые различия между суевериями и паранаучным блоком паранормальных убеждений, отражающие постсекулярную специфику изменения феномена веры.

H2. Традиционные и современные формы паранормальных убеждений образуют синкретический пакет, что проявляется в значимой положительной корреляции между соответствующими подшкалами RPBS.

H3. Существует устойчивая взаимосвязь между травматическими якорями происхождения призрачного нарратива и структурой места, в котором он локализуется: места со сменой функции и исторической травмой требуют более сложной архитектуры правдоподобия.

H4. Количественные показатели по подшкалам RPBS конгруэнтны качественным нарративам личного опыта: респонденты демонстрируют значимо более высокие значения по тем подшкалам, которые тематически соответствуют их описанному опыту.

H5. Центральные узлы сети паранормальных убеждений демонстрируют более высокую структурную интеграцию, а узлы подшкалы «предсказания» выполняют функцию мостов между тематическими кластерами убеждений.

H6. Медийные нарративы об аномальных зонах достигают фазового перехода в режим эхокамеры при превышении порога мифологизации, что проявляется в доминировании копипаста и снижении доли первичных данных.

Методы исследования

Исследование реализовано в логике смешанного дизайна (mixed-methods), сочетающего:

- систематический обзор литературы и теоретический синтез;
- контент-анализ, критический дискурс-анализ и нарративный анализ медиакорпуса (N = 564);
- психометрическое тестирование с использованием адаптированной RPBS (N = 3498);
- латентный профильный анализ (LPA) и кластеризацию методом Gaussian Mixture Models (GMM);
- сетевой анализ структуры убеждений на основе гауссовских графических моделей (GGM);
- тематический кросс-кейсный анализ полуструктуированных интервью (N = 137);
- кросс-кейсный анализ нарративов медиа.

Все количественные расчеты выполнены в воспроизводимом пайплайне на Python с использованием стандартных библиотек (pandas, numpy, scipy, scikit-learn, statsmodels). Интеграция количественных и качественных данных осуществляется на уровне интерпретации, с обеспечением триангуляции результатов.

Новизна исследования

1. Впервые предложена и эмпирически валидирована трехуровневая модель интеграции аномального опыта (MIAE), объединяющая нейрокогнитивный, личностно-клинический и культурно-нарративный уровни анализа с принципом онтологической нейтральности.

2. Разработана система из восьми авторских моделей, образующих целостный методологический каркас исследования паранормального опыта: MIAE, U-MAAD, режимы правдоподобия, HSI, модель спектральной символизации травмы, LPA-типология, сетевая архитектура убеждений и двухдоменная модель HADD.

3. Впервые на крупной российской выборке (N = 3498) выделены эмпирические профили паранормального бриколажа (7 профилей LPA, 9 профилей GMM) и реконструирована сетевая архитектура убеждений, выявлены центральные и мостовые узлы.

4. На уникальном корпусе из 564 медиасообщений операционализированы механизмы конструирования «призрачных мест» и «аномальных зон», выделены паттерны медиа-поддержки (копипаст, наращивание, легитимизация, сенсационизация) и построена кривая насыщения нарратива, прогнозирующая переход в режим эхокамеры.

5. Впервые для российского контекста интегрированы количественные психометрические данные и качественные нарративы личного опыта, продемонстрирована конгруэнтность между профилями RPBS и содержательными темами интервью.

6. Разработана и верифицирована система индикаторов когнитивной уязвимости, позволяющая операционализировать степень подверженности медиатекста паранормальной интерпретации.

Значимость исследования

Теоретическая значимость состоит в преодолении фрагментации существующих подходов через создание процессуальной модели, связывающей генерацию аномального содержания, его личностную модерацию и культурное оформление. Предложенный принцип онтологической нейтральности позволяет изучать паранормальный опыт без сведения его к патологии или социальному конструкту, признавая субъективную реальность переживания при сохранении научной строгости.

Методологическая значимость заключается в разработке стандартизированных инструментов анализа, обеспечивающих воспроизводимость и сопоставимость результатов, и в демонстрации продуктивности смешанного дизайна для изучения сложных социокогнитивных феноменов.

Практическая значимость определяется возможностью применения результатов в клинической психологии (дифференциация адаптивной интеграции аномального опыта от патологических траекторий, матрица оценки риска), а также в анализе динамики паранормальных, и, шире, в целом нетипичных нарративов в цифровой среде.

Ограничения исследования

Настоящее исследование имеет ряд выраженных ограничений. Основными ограничениями мы считаем:

1. Кросс-секционный характер дизайна не позволяет устанавливать причинно-следственные связи.
2. Количественная выборка формировалась через онлайн-опрос, что ограничивает репрезентативность по отношению к населению России, однако обеспечивает достаточную мощность для анализа структурных соотношений.
3. Качественная подвыборка интервью основана на самоотборе респондентов с паранормальным опытом.
4. Медиакорпус отражает способы репрезентации, а не частоту реальных событий, и ограничен цифровыми архивами.
5. Предложенные модели являются теоретическими и требуют дальнейшей валидации, в том числе в лонгитюдных и кросс-культурных дизайнах.

Все эти ограничения учтены в рамках исследовательских процедур.

Положения, выносимые на защиту

Согласно установленным цели и задачам, гипотезам и исследовательской логике на защиту выносятся следующие положения:

1. Трехуровневая модель интеграции аномального опыта (MIAE), построенная на принципе онтологической нейтральности, обеспечивает объяснение вариативности функциональных исходов при сходной феноменологии переживания и служит мета-теоретической рамкой для междисциплинарных исследований.

2. Разработанный методологический каркас из восьми моделей (MIAE, U-MAAD, режимы правдоподобия, HSI, модель спектральной символизации травмы, LPA-типология, сетевая архитектура, двухдоменная модель HADD) позволяет системно анализировать паранормальный опыт на всех уровнях - от когнитивных механизмов до культурной медиатизации.

3. Медийные нарративы о паранормальном в российском контексте строятся по устойчивой трехэлементной модели (локализация - отклонение - свидетельство) и демонстрируют фазовые переходы к режиму эхокамеры при достижении критической плотности мифологизации, что описано кривой насыщения нарратива.

4. Эмпирически выделенные латентные профили паранормальных убеждений представляют собой не просто точки на континууме, а качественно различные конфигурации «бриколажа», конгруэнтные как количественным данным RPBS, так и качественным нарративам личного опыта.

5. Сетевая архитектура паранормальных убеждений характеризуется выраженным ядром (WITCH, PSI), мостовыми узлами (PRED) и периферийным положением фольклорных суеверий, что отражает логику медиатизации и постсекулярной модернизации репертуара веры.

Апробация работы

Результаты данного исследования опубликованы в следующих статьях в рецензируемых научных изданиях:

1. Ван Хааске, Л. А. Дискурс паранормального в культуре эпохи перестройки (по дневниковым материалам) // Вопросы истории. 2024. № 3. С. 84-89. *(Белый список, уровень 3)*
2. Ван Хааске, Л. А. «Дело о необычайных явлениях...»: «Сверхъестественное» в предреволюционной России (1900 - 1901 годы) // Новый исторический вестник. 2024. № 1(79). С. 64-84. *(Scopus Q3, Web of Science Q3, Белый список, уровень 3, перечень ВАК)*
3. Ван Хааске, Л. А. Исследования паранормального опыта в психологии: обзор основных подходов // Вопросы психологии. 2023. Т. 69, № 2. С. 126-135. *(Scopus Q4, Web of Science Q4, Белый список, уровень 4, перечень ВАК)*
4. Ван Хааске, Л. А. Концепт «аномальная зона» в дискурсе медиа: к одному случаю представления паранормального // Коммуникативные исследования. 2023. Т. 10, № 4. С. 815-830. *(перечень ВАК, категория 2)*
5. Ван Хааске, Л. А. Как медиа создают призраков: паранормальные переживания в культурном пространстве современной России // Galactica Media: Journal of Media Studies. 2023. Т. 5, № 3. С. 121-144. *(Scopus Q2, Web of Science Q4, Белый список, уровень 4, перечень ВАК)*
6. Ван Хааске, Л. А. Модели и концепты феномена сверхъестественного в случаях детского восприятия: опыт интернет-опроса // К 100-летию Ю.М. Лотмана: мультидисциплинарные перспективы изучения культуры: Сборник научных статей, посвященный 25-летию культурологического образования в Саратовском национальном исследовательском государственном университете имени Н.Г. Чернышевского / Под редакцией Е.В. Листвиной, Н.П. Лысиковой. Саратов : Издательство "Саратовский источник", 2022. - С. 90-104.
7. Ван Хааске Л. А. Случаи мифологизации астрономических феноменов XVI-XVII веков и их особенности // Novogardia. 2021 №3. С. 165-179.
8. Ван Хааске, Л. А. "Подтверждаемые Знамения": к проблеме мифологизации астрономических явлений // Filo Ariadne. 2021. № 2(22). С. 102-111.
9. Ван Хааске, Л. А. Образ ведьмы в документах судебного процесса в Салеме // Этническая культура. 2021. Т. 3, № 1. С. 30-36. *(перечень ВАК, категория 3)*
10. Ван Хааске, Л. А. Обвинительный дискурс Салемского ведовского процесса: опыт имагологического анализа // Genesis: исторические исследования. 2021. № 2. С. 34-46. *(перечень ВАК, категория 2)*
11. Ван Хааске, Л. А. Образы страха перед сверхъестественным в мифологической традиции Европы эпохи высокого средневековья //

Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М.А. Шолохова. История и политология. 2014. № 3. С. 54-62. *(перечень ВАК)*

3 статьи опубликованы в журналах, индексируемых в международных наукометрических базах данных Scopus и Web of Science, 4 статьи опубликованы в журналах, входящих в «Белый список научных журналов», 6 статей опубликованы в журналах, входящих в перечень ВАК.

Результаты исследования представлены в рамках докладов на следующих конференциях:

1. Образование и вера в паранормальное в современной России: результаты психометрического исследования // XX международная отраслевая научно-техническая конференция «Технологии информационного общества». Московский технический университет связи и информатики, Москва, Россия, 10-12 марта 2026 года.
2. Кросс-секционное исследование необычных феноменов, связанных со сном // Третья Международной выставки-конференции «Галерея сновидений». Российское общество исследования сновидений, Общероссийская профессиональная психотерапевтическая лига, Москва, 09-12 апреля 2025 года. (Тезисы опубликованы)
3. Репрезентация проблем брака и связанных с ними гендерных ролей в концепте привидения. // Международная научная конференция «Домашняя повседневность населения России: история и современность». Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина, Санкт-Петербург, Россия, 7-9 апреля 2022 года. (Доклад опубликован)
4. Образ лешего в современной городской культуре: восприятие и стратегии описания (по данным интернет-опроса). // II Всероссийская научная конференция с международным участием «Актуальные вопросы археологии, этнографии и истории», Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова, Чебоксары, 1 марта 2022 года. (Доклад опубликован)
5. Конструирование сверхъестественного в СМИ: хрономираж как специфическая форма культурной памяти. // XI Международная научно-практическая конференция Национальной Ассоциации Исследователей Масс-Медиа (НАММИ), Факультет журналистики МГУ имени М. В. Ломоносова, Россия, 8 декабря 2021. (Тезисы опубликованы)
6. Урочище Шушмор: случай конструирования концепта «аномальная зона» в дискурсе паранормального и сверхъестественного. // Ежегодная научно-практическая конференция «Актуальные вопросы этнологии и антропологии», Институт Антропологии и Этнологии РАН, Россия, 6-10 декабря 2021
7. “Что-то тяжелое упало на вашего кота с крыши”: дискурс паранормального в контексте культуры эпохи перестройки. // I Всероссийская научная конференция «Ветер перестройки», Санкт-Петербург, Россия, 28-30 октября 2021.

8. Образ угрозы и образ врага как факторы коллективных действий в современной России. // Международная научно-практическая конференция Сократовские чтения-2021, Московский Международный Университет, Россия, 22 апреля 2021.
9. Звук как элемент практик взаимодействия со сверхъестественным в мифологическом сознании. // Всероссийская научная конференция «Звук в культуре», Российский Государственный Гуманитарный Университет, Москва, Россия, 21 июня 2019.

Структура работы

Диссертация состоит из введения, шести глав, заключения, списка литературы и приложений.

Глава 1 «Теоретико-методологические основы исследования паранормального опыта» содержит анализ понятийного аппарата, систематизацию психологических (нейробиологических, когнитивных, личностно-клинических) и социокультурных факторов восприимчивости, обзор когнитивной науки о религии и концепции HADD, разграничение предметов психологии и фольклористики, а также описание методологических подходов.

Глава 2 «Дискурс паранормального в российской культуре: институциональные и повседневные контексты (1900-1901 гг. и эпоха Перестройки)» на архивном и дневниковом материале выявляет инвариантные паттерны восприятия паранормального в условиях мировоззренческих кризисов.

Глава 3 «Медийная репрезентация паранормального опыта в современной России: нарративные модели и травматические оверлеи» на корпусе из 564 медиасообщений разрабатывает трехэлементную нарративную модель и модель травмы и аномальности, описывает эпистемическую архитектуру паранормальных сообщений.

Глава 4 «Эмпирический анализ медийных нарративов о паранормальном» применяет расширенную модель компонентов к массовой выборке призрачных нарративов и к критическим кейсам криптозоологии, уфологии и аномальных зон; строится кривая насыщения нарратива и формулируются принципы динамики мифологизации.

Глава 5 «Эмпирическое исследование паранормальных убеждений и аномального опыта» представляет результаты количественно-качественного исследования: психометрическую валидацию RPBS, латентные профили и сетевую архитектуру убеждений, анализ субшкал в контексте медиа-ландшафта, а также типологию аномального опыта на материале ММАЗ-32; завершается синтезом в рамках модели MIAE.

Глава 6 «Методологический каркас исследования паранормального опыта: восемь авторских моделей» дает целостное

описание всех разработанных моделей, их взаимосвязей, критический мета-анализ ограничений и перспективы интеграции.

Таблица 1.1 представляет соответствие глав диссертации задачам и гипотезам исследования.

Таблица.
Соответствие глав, задач и гипотез

Глава	**Содержание**	**Соответствующие задачи**	**Проверяемые гипотезы**
Глава 1	Теоретико-методологический анализ, построение концептуального каркаса	Задача 1	–
Глава 2	Исторический анализ: сопоставление паттернов восприятия в начале XX в. и в эпоху Перестройки	Задача 1 (контекст)	–
Глава 3	Разработка нарративной и травматической моделей, анализ медиакорпуса	Задачи 2, 4	H3
Глава 4	Расширенный эмпирический анализ медийных нарративов, включая криптозоологию, уфологию, аномальные зоны; кривая насыщения	Задачи 2, 4, 7	H3, H6
Глава 5	Психометрическое исследование RPBS, LPA/GMM, сетевой анализ, качественные интервью, типология опыта, синтез MIAE	Задачи 3, 5, 6, 7, 8	H1, H2, H4, H5
Глава 6	Систематизация восьми авторских моделей, критический мета-анализ, интеграция	Задачи 2, 3, 8	–

Глава 1. Теоретико-методологические основы исследования паранормального опыта

Введение в главу

Настоящая глава посвящена теоретико-методологическому осмыслению феномена паранормального опыта как предмета психологического исследования. Актуальность данного анализа обусловлена тем, что, несмотря на значительный рост публикаций в области аномалистической психологии, когнитивной науки о религии, нейробиологии и социокультурных исследований, отсутствует интегрированная модель, способная объяснить механизмы генерации, модуляции и восприятия паранормального опыта с учетом мультидисциплинарного характера феномена. Современное состояние исследований характеризуется фрагментацией теоретических подходов: нейробиологические модели фокусируются на нейрокогнитивных механизмах генерации аномального опыта, психологические исследования изучают индивидуальные факторы восприимчивости, социально-культурные подходы анализируют роль контекста и медиа, а когнитивная наука о религии предлагает эволюционные объяснения агентивного восприятия. Однако ни один из этих подходов в отдельности не обеспечивает полноценного объяснения сложности и многоуровневости паранормального опыта.

В существующих исследованиях нередко смешиваются или противопоставляются понятия паранормального, аномального и трансцендентного опыта, что затрудняет междисциплинарную коммуникацию и сравнительный анализ. Недостаточно разработаны методологические подходы, позволяющие интегрировать данные качественных и количественных исследований. Кроме того, практически не исследован сознательный агентивный аспект паранормального опыта - способность рефлексирующего субъекта осознанно влиять на собственные переживания и их интерпретацию.

Цель настоящей главы - систематизировать теоретические и эмпирические данные, имеющие отношение к психологическим, нейробиологическим, социально-культурным и когнитивным аспектам паранормального опыта, и на их основе разработать интегративную методологическую рамку для последующего эмпирического исследования.

Для достижения данной цели в главе решаются следующие задачи:

1. Проанализировать проблему определения паранормального опыта, выявить эпистемологические разрывы и предложить рабочее определение, применимое в психологическом исследовании.
2. Систематизировать психологические факторы восприимчивости к паранормальному опыту, включая нейробиологические механизмы, физические и геофизические факторы, а также механизмы внушения, гипноза и суггестии.
3. Обобщить данные о роли социально-культурных факторов, включая медиа, социальный консенсус и культурную трансляцию паранормальных нарративов.
4. Рассмотреть достижения когнитивной науки о религии, в частности концепцию HADD, и ее приложимость к анализу паранормального опыта.
5. Разграничить предметы исследования психологии паранормального опыта и фольклористики, выявить их методологические различия и точки взаимодействия.
6. Систематизировать методологические подходы, применяемые в исследованиях паранормального опыта, и обосновать выбор методов для эмпирической части диссертации.

Структура главы включает семь разделов. В разделе 1.1 рассматривается проблема определения паранормального опыта и предлагается рабочее определение. Раздел 1.2 посвящен психологическим факторам восприимчивости, включая нейробиологические механизмы (подраздел 1.2.1), физические и геофизические факторы (подраздел 1.2.2), внушение, гипноз и суггестию (подраздел 1.2.3), а также когнитивные, клинико-психологические, личностные и демографические факторы (подразделы 1.2.4-1.2.7). Раздел 1.3 анализирует социально-культурные факторы, раздел 1.4 - когнитивную науку о религии и HADD, раздел 1.5 - разграничение психологии и фольклористики, раздел 1.6 - методологические подходы. Заключение по главе (раздел 1.7) подводит итоги анализа и формулирует переход к эмпирической части исследования.

1.1. Проблема определения паранормального опыта

Понятие паранормального функционирует в пространстве множественных исследовательских дискурсов - от клинической психиатрии и когнитивной нейронауки до социальной психологии и антропологии религии. Однако именно эта междисциплинарная востребованность оборачивается фундаментальной методологической трудностью: отсутствием консенсуса относительно точного определения и границ самого конструкта «паранормальный опыт». Как справедливо отмечают Holt с соавторами (Holt et al., 2012) в своем руководстве, проблема определения паранормального является одной из центральных в данной области исследований, поскольку от исходной концептуализации напрямую зависят как выбор методов эмпирического изучения, так и интерпретация получаемых данных. Настоящий параграф посвящен анализу существующих в академической литературе подходов к определению паранормального опыта, выявлению ключевых дискуссионных узлов и обоснованию наиболее адекватного, с точки зрения целей диссертационного исследования, определения.

1.1.1. Терминологическое поле и основные подходы к определению

В академической традиции для описания изучаемого круга явлений сосуществуют несколько конкурирующих и взаимодополняющих терминов: «паранормальный опыт», «аномальный опыт», «экстраординарный опыт» и, реже, и исключительно в англоязычной литературе, «пси-опыт» (psi-expirience). За каждым из этих обозначений стоит определенная исследовательская позиция и имплицитная теоретическая рамка.

Термин «паранормальный опыт» остается наиболее распространенным в литературе, особенно в психиатрическом и нейропсихологическом контексте. Его базовое определение отталкивается от этимологии самого слова (от греч. para - «около, вне»), указывающей на выход за границы нормального, научно объяснимого. В классической работе Persinger (2001) дается следующее

операциональное определение: «Опыт, который маркируется или приписывается паранормальным феноменам, 1) часто определяется ощущением чьего-либо присутствия (sensed presence); 2) по-видимому, включает получение информации с расстояний, выходящих за пределы возможностей классических органов чувств; и 3) подразумевает искажения физического времени» (Persinger, 2001, p. 515). Данное определение, хотя и ориентировано преимущественно на нейропсихиатрические корреляты, ценно тем, что задает конкретные феноменологические признаки, поддающиеся операционализации в эмпирическом исследовании.

В психологическом словаре парапсихология определяется как «далеко не всеми признаваемая наука, в которой изучаются следующие паранормальные явления (пси-феномены): 1) формы биологической чувствительности, обеспечивающие способы приема информации, не объяснимые деятельностью известных органов чувств...». Это определение акцентирует внимание на информационном аспекте паранормального опыта, что отчасти перекликается с классификацией, предложенной в рамках парапсихологии (Pasricha, 2011).

Близкое, но более широкое по охвату понятие «аномальный опыт» активно используется в современных работах на стыке когнитивной нейронауки и психоанализа. Так, Rabeyron (2015) определяет аномальные, или исключительные, переживания как «необычный опыт, который обычно интерпретируется как паранормальный теми, кто о нем сообщает» (Rabeyron, 2015, p. 1). Важно подчеркнуть, что данное определение смещает фокус с онтологического статуса феномена (существует ли он «на самом деле») на его субъективную интерпретацию носителем опыта. Именно этот сдвиг от онтологии к феноменологии и герменевтике субъекта является ключевым для современного понимания паранормального опыта. Как уточняют Cardeña, Lynn и Krippner (2014), аномальный опыт - это «необычный опыт, который, хотя и может переживаться человеком, страдающим психическим заболеванием, гораздо чаще встречается у здорового населения» (Cardeña et al., 2014, p. 4).

«Исключительный человеческий опыт» - термин, введенный White (1997), - делает акцент на потенциально трансформирующем, позитивном или интегративном аспекте подобных переживаний для личности, что сближает его с дискурсом гуманистической и

трансперсональной психологии, однако в строгом эмпирическом контексте используется реже.

1.1.2. Таксономии и структурные компоненты определения

Попытки дать исчерпывающее определение паранормального опыта неизбежно упираются в необходимость его таксономического описания. Большинство исследователей сходятся в том, что паранормальный опыт не является монолитным конструктом, но представляет собой зонтичный термин, объединяющий качественно разнородные феномены. Классическая для парапсихологии дихотомия, воспроизводимая, в частности, Pasricha (2011), разделяет паранормальные явления на две большие ветви: а) экстрасенсорное восприятие (ESP), изучающее коммуникацию или получение информации без участия известных сенсорных каналов, и б) психокинез - воздействие на физические объекты или процессы без участия известных моторных органов. Внутри ESP традиционно выделяют телепатию, ясновидение и предвидение. К психокинезу относят феномены полтергейста и паранормальное целительство.

Однако данная парапсихологическая таксономия, предполагающая реальность самих пси-феноменов, не является единственной и бесспорной. В рамках аномалистической психологии, которая изучает экстраординарные явления поведения и опыта, не делая априорных допущений об их паранормальной природе (Zusne & Jones, 1982, 1989), предлагается более дробная и психологически ориентированная классификация. Она включает: аномальную психофизиологию (чудесные исцеления, контроль над болью), аномальные образы и галлюцинации (включая гипнагогические образы и ощущение присутствия), аномальную память (воспоминания о прошлых жизнях), экстраординарные убеждения, личность в оккультизме, психопатологию и магию, социальную психологию экстраординарного (Zusne & Jones, 1989).

Эта более дифференцированная таксономия отражает принципиально иную - непарапсихологическую - исследовательскую парадигму. Как отмечает ван Хааске (2023) в своем обзоре зарубежных подходов, ведущими факторами, объясняющими возникновение паранормального опыта с позиций этой парадигмы, признаются: внушенные состояния и внушаемость как психологический фактор;

«социальный консенсус», допускающий существование паранормальных явлений; и вовлеченность идеи паранормального в общий культурный пласт. Отдельное внимание уделяется когнитивным и перцептивным ошибкам, которые могут становиться причинами формирования паранормального опыта (ван Хааске, 2023). В этом контексте паранормальный опыт рассматривается не как результат воздействия неких объективно существующих аномальных сил, а как продукт обычных, хотя и не всегда осознаваемых, психологических и социокультурных процессов. Однако, такой подход подчеркивает реальность паранормального опыта как фундаментальной идеи – но на уровне именно признания субъективного опыта. Это признание субъективного опыта открывает окно возможностей для трактовки – и именно эта идея лежит в основе настоящего исследования.

1.1.3. Дискуссия об онтологическом статусе паранормального опыта

Центральная проблема дискуссии об определении паранормального опыта лежит не в феноменологическом или таксономическом, а в эпистемологическом поле: является ли сам термин «паранормальный» онтологическим утверждением или социальным ярлыком? Иными словами, указывает ли он на реальность стоящих за опытом аномальных процессов или лишь на субъективное восприятие опыта как нарушающего общепринятые представления о реальности?

Этот эпистемологический раскол кристаллизован в трех подходах к проблеме паранормального, на которые мы указывали ранее. Первый подход, субъективирующий, рассматривает паранормальное исключительно как ошибку органов чувств, плод воображения или болезненное видение. Второй подход предполагает объективное существование отклонений от нормы и определяет их как принципиально познаваемые, хотя и выходящие за рамки известных на сегодня законов природы. Третий вариант, агностический, также признает объективный характер паранормального, но отвергает возможность его полноценного научного познания в силу несовместимости с познавательными способностями человека.

В современной академической психологии доминирует субъективирующий (или, точнее, конструкционистский) подход, в рамках которого термин «паранормальный» трактуется как социально и культурно обусловленная атрибуция, а не как объективная характеристика события. Показательно в этом смысле определение, предложенное в «American Journal of Psychotherapy»: «Паранормальное убеждение или опыт - это такое убеждение или опыт, которое/который отличается от или нарушает общепринятые объяснения реальности, установленные посредством научного метода» (цит. по: The Uncanny: A Biopsychosocial Perspective, 2018). Данная дефиниция принципиально релятивизирует понятие, привязывая его к текущему состоянию научного знания и господствующим в культуре представлениям. То, что сегодня считается паранормальным, завтра может получить научное объяснение и перейти в разряд «нормального». Здесь мы можем провести очень осторожную аналогию с историей гипноза или реакцией на метеориты. Важно заметить, что далее в рамках этой работы мы будем обращаться к проблемам гипноза и реакции на метеориты в рамках глубинного анализа кейсов, связанных с паранормальным опытом.

Аналогичной позиции придерживаются и авторы, работающие в традиции когнитивной нейронауки. Persinger (2001), чье определение цитировалось выше, подчеркивает, что с точки зрения современной нейронауки все поведение и все переживания создаются динамической матрицей химических и электромагнитных событий в человеческом мозге, а паранормальные переживания могут рассматриваться как подмножество этих нейрогенных процессов. При этом он делает важную оговорку: связь паранормального опыта с активностью височных долей «не подтверждает достоверность содержания переживаний, а просто указывает на то, что специфические паттерны активности в височных долях и связанных с ними структурах ассоциированы с этими переживаниями» (Persinger, 2001, p. 515).

1.1.4. Дифференциация от патологии и нормативность

Еще один важный аспект определения паранормального опыта, имеющий прямое отношение к его операционализации, - это его дифференциация от психопатологических симптомов. Исследования неоднократно демонстрировали, что распространенность сообщений о

паранормальном опыте в неклинических популяциях весьма высока. Согласно обзорным данным, от 10% до 15% лиц в общей популяции сообщали о коммуникации с лицами, физически не находящимися в контакте с ними, причем такие переживания чаще возникают в измененных состояниях сознания (дремота, грезы) и обычно связаны с близким человеком, находящимся в кризисной или стрессовой ситуации (Pasricha, 2011).

Как подчеркивает Pasricha (2011), «подобно тому, как диагноз большого депрессивного эпизода не ставится, если депрессивные симптомы являются следствием нормальной, неосложненной реакции утраты, так и паранормальные переживания и их последствия не должны рассматриваться как свидетельство психического расстройства, но скорее как нормальные реакции на стресс» (Pasricha, 2011, p. 8). Эта позиция созвучна выводам Rabeyron (2015), который показывает, что аномальные переживания часто возникают как специфическая реакция на негативные жизненные события и принимают форму непатологических галлюцинаций, а также могут рассматриваться как первичные формы символизации и трансформации субъективного опыта, особенно в контексте травматических ситуаций (Rabeyron, 2015).

Таким образом, любое адекватное определение паранормального опыта должно эксплицитно отделять его от психопатологии, акцентируя его непатологический, адаптивный и потенциально ресурсный характер для субъекта.

1.1.5. Итоговое рабочее определение

Проведенный анализ позволяет сформулировать итоговое рабочее определение, которое будет использоваться в рамках настоящего диссертационного исследования.

Паранормальный опыт - это субъективно переживаемый индивидом необычный (аномальный) опыт, который:

1. феноменологически включает в себя один или несколько из следующих признаков: ощущение присутствия невидимой сущности или силы, получение информации без участия известных органов чувств, искажение субъективного восприятия времени и/или пространства, переживание выхода за пределы собственного физического тела (Persinger, 2001);

2. интерпретативно осмысливается самим субъектом как нарушающий общепринятые в его культуре и научной картине мира представления о причинно-следственных связях, законах природы и границах возможного (Cardeña et al., 2014);

3. нормативно возникает у лиц, не обнаруживающих клинически значимых признаков психического расстройства, и не является симптомом психопатологии, но может быть реакцией на стрессовые или травматические события (Pasricha, 2011; Rabeyron, 2015);

4. психологически может быть описан и трактован в рамках когнитивных (ошибки восприятия, памяти, суждения), аффективных (эмоциональная значимость ситуации) и социокультурных (разделяемые убеждения, нарративы, «социальный консенсус») факторов (ван Хааске, 2023), но не сводится к их проявлениям однозначно по крайней мере в субъективной позиции.

Данное определение, не будучи онтологическим по своей сути, является операциональным и позволяет, с одной стороны, эмпирически изучать феноменологию и психологические корреляты паранормального опыта, не впадая в крайности ни парапсихологического «объективизма», ни вульгарно-материалистического редукционизма, а с другой - сохраняет уважение к субъективной реальности и значимости переживания для самого индивида.

1.2. Психологические факторы восприимчивости к паранормальному опыту

Психологические факторы восприимчивости к паранормальному опыту представляют собой сложный многоуровневый конструкт, включающий когнитивные, клинические, личностные и социально-психологические компоненты. Современное состояние исследований в данной области характеризуется переходом от упрощенных моделей, связывающих паранормальные верования исключительно с психопатологией или дефицитами когнитивного функционирования, к процессуальным моделям, учитывающим взаимодействие нейрокогнитивных механизмов генерации опыта, личностно-клинической модерации исходов и культурного оформления переживаний (French & Stone, 2014; Irwin, 2009).

Исторически исследования паранормальных верований развивались в рамках нескольких теоретических парадигм. Ранние подходы акцентировали гипотезу когнитивных дефицитов, согласно которой вера в паранормальное рассматривалась как следствие недостаточной образованности или низких когнитивных способностей (Irwin, 2009). Однако накопленные эмпирические данные продемонстрировали несостоятельность этой упрощенной модели: многочисленные исследования не обнаружили устойчивой связи между общим интеллектом и выраженностью паранормальных убеждений (Wiseman & Watt, 2006; Irwin, 2009). Более того, метааналитические обзоры показывают, что корреляции между IQ и паранормальными верованиями либо отсутствуют, либо являются пренебрежимо малыми (Wiseman & Watt, 2006).

Современная аномалистическая психология, основы которой заложены в фундаментальных работах French и Stone (French & Stone, 2014), предлагает интегративный взгляд на природу паранормальных убеждений, рассматривая их как результат взаимодействия множества психологических механизмов, а не как проявление единичного дефицита. В рамках этого подхода выделяются три взаимосвязанных уровня анализа, которые будут детально рассмотрены ниже:

1. нейрокогнитивные механизмы генерации необычного опыта;
2. личностные и клинико-психологические факторы, модераторы исходов;

3. социокультурные и социально-психологические факторы, определяющие оформление и легитимацию опыта (Irwin, 2009).

Отобранные для анализа публикации разделены на три большие группы: работы, посвященные общим вопросам психологии паранормальных и сверхъестественных представлений; исследования связи паранормального опыта и феномена внушаемости; публикации, рассматривающие психологические факторы отношения к паранормальному опыту в контексте половозрастных особенностей, влияния образования, особенностей социализации и прочих социальных аспектов. Данная классификация отражает многомерную природу психологической восприимчивости и необходимость интегративного подхода к ее изучению (French & Stone, 2014; Irwin, 2009).

1.2.1. Нейробиологические механизмы генерации паранормального опыта

В рамках предложенной трехуровневой модели нейрокогнитивный уровень отвечает за генерацию феноменологического содержания необычного опыта. Современные данные когнитивной нейронауки позволяют конкретизировать, какие нейрофизиологические механизмы лежат в основе переживаний, которые субъект впоследствии интерпретирует как паранормальные. Настоящий подраздел посвящен систематическому анализу этих механизмов: от височно-лимбических коррелятов и диссоциированных состояний сна до систем предиктивной обработки и таламо-кортикальной регуляции.

Височные доли, микроэпилептическая активность и «ощущение присутствия»

Одним из наиболее изученных нейробиологических коррелятов паранормального опыта выступает электрическая активность височных долей. Persinger (2001) в классической работе по нейропсихиатрии паранормальных переживаний показал, что феноменологическое ядро большинства таких опытов - ощущение присутствия невидимой сущности (sensed presence), вестибулярные и обонятельные ауры,

периферические зрительные образы и аудиторные переживания - статистически ассоциировано с признаками повышенной чувствительности височных долей у лиц из неклинической популяции. В раннем репликационном исследовании Persinger и Makarec (1985) обнаружили корреляцию порядка r = 0,50 между числом различных паранормальных переживаний и количеством височно-лобных признаков у студентов (N = 99), причем наиболее сильная связь (r = 0,60) наблюдалась с кластером признаков, отражающих глубинную аффективность, деперсонализацию, ольфакторные ауры и принудительное мышление - симптоматику, близкую к мезиобазальной височной микроэпилептической активности. Эти данные поддерживают гипотезу о том, что мистические и паранормальные переживания у здоровых индивидов могут быть связаны с транзиторными электрическими фокусами в височной доле (Persinger & Makarec, 1985).

В последующих экспериментальных работах Persinger продемонстрировал, что сложные частотно-модулированные магнитные поля, приложенные к височным областям, способны вызывать у нормальных испытуемых «реконструкцию» ранее пережитых аномальных событий - включая внезапные приступы страха и ощущение присутствия, сопровождаемые пароксизмальной электроэнцефалографической активностью над височными долями (Persinger, 2001). Хотя репликации этих результатов остаются дискуссионными, сама нейрофизиологическая модель указывает на принципиальную возможность генерации паранормального содержания без внешнего аномального стимула - исключительно за счет эндогенной активации лимбико-височных структур.

Темпоро-париетальное соединение и диссоциация телесного восприятия

Если височные доли обеспечивают аффективно-заряженное содержание аномального опыта, то интеграция телесного и пространственного восприятия зависит от темпоро-париетального соединения (TPJ). Blanke, Landis, Spinelli и Seeck (2004) в неврологическом исследовании шести пациентов с фокальными нарушениями продемонстрировали, что выход из тела (OBE) и автоскопия тесно связаны с дисфункцией TPJ. Авторы показали, что

эти переживания сопровождаются патологическими ощущениями положения, движения и целостности собственного тела - включая вестибулярные сенсации (парение, вращение, подъем), иллюзии трансформации конечностей и ощущение неполноты тела. Критически важным оказался факт локализации повреждений или дисфункции в TPJ как минимум у пяти из шести пациентов, что позволило авторам выдвинуть гипотезу о нарушении интеграции проприоцептивной, тактильной, вестибулярной и визуальной информации в личном пространстве как ключевом механизме OBE (Blanke et al., 2004).

Последующие исследования Blanke и соавторов (2005) с использованием вызванных потенциалов и транскраниальной магнитной стимуляции (TMS) продемонстрировали селективную активацию TPJ в интервале 330-400 мс после стимула, когда здоровые испытуемые мысленно проецировали себя в позицию и визуальную перспективу, типичные для спонтанных OBE. TMS TPJ в этот период нарушала ментальную трансформацию собственного тела, но не влияла на ментальные трансформации внешних объектов, что указывает на специфическую роль TPJ в телесном самовосприятии (Blanke et al., 2005). Эти нейровизуализационные данные прямо соотносятся с феноменологией паранормального опыта, описанной в разделе 1.1: искажение субъективного восприятия времени и пространства, а также переживание выхода за пределы физического тела, могут рассматриваться не как «паранормальное вторжение», а как продукт дезинтеграции мультисенсорной обработки в TPJ и связанных с ним вестибулярно-кортикальных сетях.

Сонный паралич и гипнагогические галлюцинации: нейрофизиология диссоциированных состояний сознания

Переходные состояния между сном и бодрствованием представляют собой один из наиболее плодотворных нейробиологических субстратов паранормального опыта. Рецидивирующий изолированный сонный паралич характеризуется персистенцией скелетной мышечной атонии, типичной для БДГ-сна, в состояние субъективной бодрствования. Полисомнографические исследования Takeuchi и соавторов (1992) показали, что сонный паралич у здоровых испытуемых возникает при диссоциации между БДГ-сном и бодрствованием: ЭЭГ демонстрирует смешанный паттерн

альфа-активности и медленных волн на фоне сохраняющейся мышечной атонии, при этом испытуемые сохраняют осознание окружающей обстановки и часто сообщают о визуальных и аудиторных галлюцинациях (Takeuchi et al., 1992).

Terzaghi и соавторы (2012) при спектральном анализе ЭЭГ эпизода сонного паралича у пациента с нарколепсией выявили два пика частот - 9,5 Гц (характерный для бодрствования) и 17-18,5 Гц (характерный для БДГ-сна), - что математически соответствует суперпозиции спектров бодрствования и БДГ. Это свидетельствует о промежуточном состоянии сознания, при котором сенсорный поток из «мира сновидений» продолжает обрабатываться, в то время как двигательная система остается под торможением (Terzaghi et al., 2012). На нейрофармакологическом уровне атония БДГ-сна реализуется через ГАМК- и глицинергическое торможение моторных нейронов спинного мозга, исходящее из вентральной медиальной медуллы (Brooks & Peever, 2012).

Клинически значимым является тот факт, что сонный паралич часто сопровождается мультисенсорными галлюцинациями и интенсивным страхом. Hufford (1982) показал, что феномен «Old Hag» в Ньюфаундленде - включая паралич, ощущение сдавливания груди, присутствия зловещей сущности и страха - представляет собой кросс-культурно устойчивый феномен, не сводимый исключительно к культурной трансляции. Hufford предложил «опытно-ориентированный подход», согласно которому культурные нарративы о «сверхъестественном нападении» кодируют реальные физиологические переживания, возникающие в диссоциированных состояниях сна, что делает сонный паралич мостом между нейробиологией и фольклористикой (Hufford, 1982).

Jalal (2018) дополнительно обратил внимание на роль серотониновых рецепторов 5-HT_2A в генерации галлюцинаторного содержания сонного паралича, проведя параллели между характером переживаний при параличе и серотонинергическими галлюцинациями, индуцированными псилоцибином или ЛСД: в обоих случаях сохраняется частичная рефлексивная дистанция, «мистическая» или диссоциативная окраска переживания и повышенная атрибуция личностной значимости бессмысленным стимулам (Jalal, 2018). В совместной работе с Ramachandran, Jalal предположил, что

галлюцинации вторжения («intruder», «захватчик в спальне») при сонном параличе связаны с дисфункцией правого верхнего теменного долька, ответственного за интеграцию схемы тела и пространственного самопозиционирования, а также с проекцией фантомного образа тела в периферическое пространство (Jalal & Ramachandran, 2017). Таким образом, сонный паралич и связанные с ним гипнагогические/гипнопомпические образы представляют собой нейробиологически детерминированный источник «паранормального» содержания, который в культурном контексте интерпретируется как демоническое одержимость, инопланетное похищение или призрачное присутствие (Jalal & Ramachandran, 2017).

Предиктивное кодирование и нейромодуляция аномального опыта

Современная нейронаука рассматривает восприятие как процесс предиктивной обработки, при котором мозг генерирует иерархические предсказания о сенсорных входах и минимизирует ошибку предсказания (Friston, 2005). В контексте психотических и психотикоподобных переживаний эта модель получила развитие в работах Corlett, Fletcher и соавторов. Fletcher и Frith (2009) предложили байесовскую модель позитивных симптомов шизофрении, в которой галлюцинации и бред возникают вследствие нарушения баланса между «приорами» (априорными ожиданиями) и сенсорной достоверностью. Corlett и соавторы (2019) систематизировали эмпирические данные, показывающие, что галлюцинации связаны с избыточным весом перцептивных приоров: испытуемые с высокой склонностью к галлюцинациям демонстрируют тенденцию интерпретировать неоднозначные стимулы в соответствии с ожиданиями, а не с актуальной сенсорной информацией.

Эмпирическое подтверждение этой модели было получено в эксперименте Powers, Mathys и Corlett (2017), где индуцированные галлюцинаторные переживания были продемонстрированы у здоровых испытуемых путем манипуляции весом предшествующих вероятностей. Sterzer и соавторы (2018) в обзоре взаимосвязи предиктивного кодирования и формирования психозов показали, что на нейрональном уровне избыточные приоры коррелируют с дисрегуляцией дофаминергической и глутаматергической передачи в стриатуме и префронтальной коре, а также с нарушением точности

сенсорных сигналов. Применительно к паранормальному опыту это означает, что культурно нормализованные ожидания («здесь водятся призраки», «возможно телепатическое общение») могут аналогичным образом повышать вес приоров в иерархической обработке, приводя к ложной инференции агентности или аномальных перцепций в условиях неопределенных сенсорных входов.

Van Elk и Aleman (2017) предложили интегративную предиктивную модель религии и духовности, согласно которой височные области ассоциированы с религиозными видениями и экстатическими переживаниями; мультисенсорные области и TPJ - с самотрансцендентными переживаниями и OBE; сеть теории разума (MPFC, STS, TPJ) - с молитвенным опытом и гиператрибуцией интенциональности; а механизмы мониторинга ошибки предсказания (ACC, MPFC, дофаминергическая система) - с приобретением и поддержанием интуитивных сверхъестественных убеждений. Авторы подчеркивают, что предиктивная обработка предоставляет унифицирующую рамку для понимания нейрокогнитивных основ религиозности, поскольку именно мониторинг ошибки предсказания лежит в основе обновления и укрепления веры (van Elk & Aleman, 2017).

Трансливинальность и таламо-кортикальная дисрегуляция

Концепция трансливинальности, введенная Thalbourne и Delin (1994), описывает индивидуальные различия в проницаемости психологических порогов между сознательным и бессознательным. На нейрофизиологическом уровне высокая трансливинальность предположительно связана с особенностями функционирования таламо-кортикальных цепей, регулирующих сенсорное стробирование - процесс фильтрации поступающей информации (Lange et al., 2000). Houran, Irwin и Lange (2001) указывали, что снижение эффективности этого стробирования приводит к «перегрузке» корковых структур нерелевантной сенсорной информацией, создавая условия для необычных перцептивных феноменов. В терминологии предиктивного кодирования это можно переформулировать как аберрантное кодирование прецизионности сенсорных сигналов: при снижении таламической фильтрации ошибка предсказания получает неадекватно

высокий вес, что приводит к ложным инференциям и галлюцинаторно-подобным переживаниям (Adams et al., 2013; Friston, 2005).

Маппинг нейромеханизмов на феноменологию аномального опыта

Приведенные данные позволяют построить систематическое соответствие между конкретными нейрональными структурами/механизмами и типами паранормальных переживаний. Ниже представлена аналитическая схема, обобщающая эти связи.

Таблица 1.1
Нейробиологические механизмы и соответствующие феноменологические проявления аномального опыта

Нейрональный субстрат / механизм	**Ключевые структуры**	**Феноменологические корреляты**	**Паранормальная интерпретация**	**Ключевые источники**
Височно-лимбическая гиперактивность	Височные доли, амигдала, гиппокамп	Ощущение присутствия, ауры, дежавю, экстатические видения, принудительное мышление	Призраки, духи, ангелы, демоны, инопланетяне	Persinger (2001); Persinger & Makarec (1985)
Диссоциация мультисенсорной интеграции	TPJ, SPL, вестибулярная кора	OBE, автоскопия, иллюзии трансформации тела, нарушение схемы тела	Астральное тело, душа, покинутое тело, «висение» над телом	Blanke et al. (2004, 2005); Jalal & Ramachandran (2017)
REM-диссоциация и гипнагогия	Pons, вентромедиальная медулла, ГАМК/глициновые пути	Сонный паралич, гипнагогические/гипнопомпические галлюцинации, сдавливание груди, ощущение захватчика	«Old Hag», демоническое одержимость, инопланетное похищение, ночные нападения	Takeuchi et al. (1992); Terzaghi et al. (2012); Brooks & Peever (2012); Hufford (1982)
Серотонинергическая дисрегуляция	5-HT_2A рецепторы, правая верхняя теменный доля	Визуальные и тактильные галлюцинации при параличе, «intruder»-образы, мистическая окраска	Призраки в спальне, темные фигуры, паранормальные «посетители»	Jalal (2018); Jalal & Ramachandran (2017)
Аберрантное предиктивное кодирование	Стриатум, префронтальная кора, ACC, дофамин/глутамат	Ложная инференция агентности, иллюзорные паттерны в шуме, гиператрибуция интенциональности	Экстрасенсорное восприятие, телепатия, знаки, «призрачные» голоса	Fletcher & Frith (2009); Corlett et al. (2019); Powers et al. (2017); Sterzer et al. (2018)

Дезактивация DMN и эго-диссолюция	PCC, precuneus, mPFC	Мистический опыт, ощущение единства, трансцендентность, эго-диссолюция	Космическое сознание, единение с Богом/Вселенной, пробуждение	Carhart-Harris et al. (2012); Woollacott & Shumway-Cook (2020)
Таламо-кортикальная дисрегуляция	Таламо-кортикальные петли, ретикулярная формация	Гиперестезия, проницаемость порогов, «просачивание» бессознательного содержания	Ясновидение, интуиция, экстрасенсорное восприятие, предвидение	Lange et al. (2000); Houran et al. (2001); Adams et al. (2013)

Данная схема демонстрирует, что различные «домены» паранормального опыта (призрачное присутствие, астральные выходы, ночные нападения, мистические экстазы) могут быть отнесены к дифференциальным нейрональным механизмам, хотя в клинической и субклинической практике они часто перекрываются - особенно в условиях высокой трансливинальности или височной лабильности.

Интеграция нейробиологического уровня с когнитивными, культурными и клиническими подходами

Нейробиологические данные не функционируют изолированно, а встраиваются в многоуровневую модель через механизмы предиктивной обработки. Ниже представлена схема, визуализирующая точки конвергенции между нейробиологическим уровнем и прочими уровнями анализа, представленными в главе.

Таблица 1.2
Точки конвергенции между нейробиологическим уровнем и другими подходами к анализу паранормального опыта

Уровень анализа	**Точка конвергенции с нейробиологией**	**Механизм связи**	**Ключевые источники**
Когнитивная психология (эвристики, ошибки восприятия)	Предиктивное кодирование объединяет нейрональную архитектуру и когнитивные искажения	Культурные и личностные «приоры» модифицируют вес сенсорных сигналов на уровне стриатума и префронтальной коры, усиливая иллюзии причинности и агентности	Fletcher & Frith (2009); Corlett et al. (2019); van Elk & Aleman (2017)
Когнитивная наука	Височные доли и	HADD генерирует	Barrett

о религии / HADD	TPJ как нейральный субстрат гиперчувствительного обнаружения агентности	«сырую» интуицию агентности через быструю лимбико-височную обработку; TPJ обеспечивает пространственную локализацию этого агента	(2004); van Elk & Aleman (2017); Blanke et al. (2004)
Клиническая психология (шизотипия, трансливинальность)	Шизотипия и дисрегуляция дофамина/глутамата как общий нейрохимический субстрат	Дофаминергическая дисрегуляция в мезолимбических путях повышает «точность» неадекватных приоров, что объясняет перекрытие шизотипических черт и паранормальных убеждений	Sterzer et al. (2018); Corlett et al. (2019)
Социокультурный уровень (медиа, внушение, нарративы)	Культурные ожидания как «приоры» в предиктивной иерархии	Медийные нарративы («аномальная зона», «привидения») создают высокоуровневые предсказания, которые понижают пороги для ложного обнаружения агентов в височно-лимбических и TPJ-сетях	van Elk & Aleman (2017); Adams et al. (2013)
Фольклористика	Сонный паралич как универсальный кросс-культурный феномен	Нейрофизиологическая универсальность REM-диссоциации обеспечивает стабильное феноменологическое ядро, которое культурные нарративы («Old Hag», похищение инопланетянами) оформляют по-разному	Hufford (1982); Jalal & Ramachandran (2017); Takeuchi et al. (1992)

Интеграция нейробиологического уровня в модель паранормального опыта

Проведенный анализ позволяет конкретизировать первый уровень трехуровневой модели. Нейробиологические данные свидетельствуют, что паранормальный опыт не требует внешнего аномального агента для своей генерации: достаточно эндогенной активации височно-лимбических структур, диссоциации сенсорных модальностей в TPJ, промежуточных состояний сна или дисрегуляции таламо-кортикального стробирования. При этом критически важно подчеркнуть, что нейробиологическая генерация содержания не предопределяет его интерпретации. Как отмечает Persinger (2001), связь паранормального опыта с височной активностью «не подтверждает достоверность содержания переживаний, а просто указывает на то, что специфические паттерны активности ассоциированы с этими переживаниями. Именно на втором (психологическом) и третьем (культурном) уровнях модели происходит атрибуция смысла и легитимация опыта, тогда как нейробиологический уровень обеспечивает феноменологическую «сырость» аномального содержания.

1.2.2. Физические и геофизические факторы в генерации аномального опыта

Постановка проблемы: почему естественнонаучный контекст имеет значение

Паранормальный опыт редко бывает пространственно случайным: сообщения о привидениях, полтергейсте или «аномальных зонах» почти всегда привязаны к конкретным локациям, что породило в парапсихологии и аномалистической психологии целое направление - изучение «мест с призраками» (haunted houses, haunted spaces). Если нейробиологический уровень объясняет, как мозг генерирует аномальное содержание, то естественнонаучный уровень отвечает на вопрос, где и при каких внешних условиях это содержание активируется. Данные обзоров показывают, что в литературе по «местам с призраками» накопилось значительное число исследований,

связывающих субъективные аномальные переживания с физическими переменными среды: инфразвуком, электромагнитными и геомагнитными полями, радоном, углекислым газом, плесенью и температурными аномалиями (Dagnall et al., 2020). При этом критически важно различать два эпистемологических регистра: онтологический (существуют ли в данных локациях объективные физические аномалии) и психофизиологический (как именно физические факторы, будучи объективно присутствующими или отсутствующими, модифицируют субъективное восприятие и когнитивную атрибуцию). Настоящий раздел фокусируется на втором регистре, рассматривая физические гипотезы как дополнительный источник вариативности первого уровня трехуровневой модели.

Инфразвук: от «ghost in the machine» до критики гипотезы 19 Гц

Наиболее известная естественнонаучная гипотеза паранормального опыта связана с инфразвуком - акустическими колебаниями частотой ниже 20 Гц, лежащими за порогом слышимости человека. Tandy и Lawrence (1998) выдвинули эту гипотезу после инцидента в лаборатории медицинского оборудования в Ковентри, где Tandy пережил внезапное чувство тревоги, холода и ощущение присутствия «серого пятна» в периферическом зрении. Последующая диагностика выявила источник инфразвука - неисправную вентиляцию, генерировавшую колебания около 19 Гц. Авторы предположили, что инфразвук в этом диапазоне вызывает резонанс глазного яблока, что приводит к субъективным визуальным эффектам, интерпретируемым как призраки (Tandy & Lawrence, 1998). В дальнейшем Tandy провел измерения в подвале XIV века под туристическим центром в Ковентри и заявил о регистрации стоячей волны на частоте 19 Гц с амплитудой 38 дБ (Tandy, 2002).

Однако репликация и критика этих данных выявили серьезные методологические проблемы. Parsons, повторив измерения в том же подвале в 2006 году, не обнаружил стоячей волны на 19 Гц; вместо этого инфразвук присутствовал в широком диапазоне частот с пиком на 5,7 Гц и амплитудой 44 дБ (как цитируется в Dagnall et al., 2020). Кроме того, в оригинальной работе Tandy не был указан весовой фильтр измерительного прибора, не учитывались все три размерности помещения при расчете резонансных частот, а период выборки

составлял всего 20 секунд, что делало данные уязвимыми для транзиентных шумов (Parsons, 2012, цит. по Dagnall et al., 2020). Braithwaite и Townsend (2006) отметили, что амплитуда 38 дБ значительно ниже уровней, при которых в контролируемых лабораторных исследованиях наблюдались психофизиологические эффекты инфразвука, что ставит под сомнение каузальную силу заявленного эффекта (как цитируется в Dagnall et al., 2020).

Экспериментальная проверка гипотезы была предпринята в рамках «The Haunt Project» (French et al., 2009). Исследователи построили круглую камеру из дерева, ткани и холста, внешне напоминающую «полевую лабораторию», и манипулировали наличием сложных электромагнитных полей и инфразвука (комбинация синусоид 18,9 и 22,3 Гц). Участники (N = 79) проводили в камере по 50 минут и фиксировали аномальные ощущения на плане помещения. Хотя многие испытуемые действительно сообщили о дискомфорте (79,7% - головокружение, 49,4% - ощущение вращения, 22,8% - ощущение присутствия), статистически значимых различий между экспериментальными условиями (инфразвук ±, ЭМП ±) и контролем не обнаружилось. Единственным значимым предиктором аномальных переживаний оказалась психологическая предрасположенность - высокие баллы по шкале темпоральной лобной чувствительности (French et al., 2009). Таким образом, инфразвук, хотя и может служить модифицирующим фактором дискомфорта, не демонстрирует робастного специфического эффекта на генерацию паранормального опыта вне контекста индивидуальной восприимчивости.

Электромагнитные и геомагнитные поля: от «God helmet» до полевых замеров

Параллельно с акустическими гипотезами развивалось направление, связывающее паранормальные переживания с аномалиями магнитного и электромагнитного поля. Persinger выдвинул гипотезу о том, что слабые сложно-модулированные магнитные полы (включая транзиенты сетевой частоты и геомагнитные флуктуации) могут индуцировать микросейзуры в височных долях, что субъективно переживается как ощущение присутствия, мистические видения или «призрачные» образы (Persinger, 1988). В полевом исследовании Persinger и Koren (2001) анализировали дом с множественными

сообщениями о полтергейсте и привидениях и обнаружили, что электромагнитное поле в доме было амплитудно-модулированным с суточными колебаниями от 2 до 40 мГ у кровати и в подвале, создавая условия, аналогичные «сложной электромагнитной катушке» (Persinger et al., 2001). Persinger также утверждал, что геомагнитные бури коррелируют с повышенной частотой сообщений о паранормальных переживаниях, предположительно через мелатонин-медиированные микросейзуры (Persinger, 1988).

Эти гипотезы породили серию полевых исследований с использованием цифровой магнитометрии. Wiseman и соавторы (2002, 2003) измеряли магнитные поля в Хэмптон-Корт и Саут-Бридж Волтс в Эдинбурге, обнаружив значимую корреляцию между вариативностью (дисперсией) магнитного поля и числом необычных переживаний в «Haunted Gallery», но не в других локациях. Braithwaite (Braithwaite, 2004; Braithwaite et al., 2004) разработал систему MADS (Magnetic Anomaly Detection System) и провел синхронизированные во времени измерения в спальне английского замка, сравнивая «активную» зону у изголовья кровати с базовой точкой в центре комнаты. Результаты показали повышенную амплитуду и сложность (вариативность) магнитного поля в диапазоне 0-15 Гц в активной зоне, однако авторы подчеркнули необходимость одновременных записей в «призрачных» и контрольных локациях для исключения временных взаимовлияний (Braithwaite, 2004; Braithwaite & Townsend, 2005).

Критический анализ Braithwaite (Braithwaite, 2008) подверг жесткой ревизии «слабое магнитное поле» объяснение. Автор указал, что большинство полевых исследований страдает от отсутствия синхронизированных во времени базовых измерений, что делает невозможным отличить пространственные аномалии от временных флуктуаций, присущих любой локации. Кроме того, электромагнитные аномалии часто коррелируют с наличием электропроводки и бытовых приборов, что требует контроля за бытовой инфраструктурой (Laythe & Owen, 2013). Laythe и Owen (2013) провели критический тест EMF-гипотезы на объекте без электрических источников полей и не обнаружили специфической связи между магнитными аномалиями и паранормальными сообщениями, что поставило под вопрос универсальность предложенного механизма. Вместе с тем Laythe и Houran (2019) задокументировали случаи конкомитантных движений

объектов и EMF-всплесков на «полтергейстном» объекте, хотя и признали, что направленность причинно-следственной связи остается неопределенной.

Радон, углекислый газ, плесень и температурные аномалии: версии происхождения паранормального опыта из факторов окружающей среды

Помимо акустических и магнитных переменных, в литературе обсуждаются и иные физические факторы. Dagnall и соавторы (Dagnall et al., 2020) систематизировали данные о радоне, угарном и углекислом газе, плесневых грибках, температурных и осветительных аномалиях в «призрачных домах». Например, накопление радона или углекислого газа в подвалах и замкнутых помещениях может вызывать гипоксию, головокружение, дезориентацию и визуальные ауры, которые интерпретируются как паранормальные (Dagnall et al., 2020). Плесень и микотоксины ассоциированы с нейропсихиатрическими симптомами, включая тревожность и деперсонализацию, что может повышать восприимчивость к аномальным интерпретациям (Dagnall et al., 2020). Jawer и соавторы (Jawer et al., 2020) предложили концепцию «предопределенности окружающей средой», согласно которой паранормальный опыт в локации возникает не от единичного физического триггера, а от синергетического воздействия множественных экологических переменных, формирующих «неблагоприятную» сенсорную среду.

Интеграция физических гипотез с нейрокогнитивной и социокультурной моделями

Физические и геофизические подходы не существуют изолированно от прочих уровней анализа, представленных в главе. Их интеграция с нейробиологическим, когнитивным и культурным уровнями может быть визуализирована через модель «экологической трансдукции», где физический фактор среды служит входным сигналом для нейрокогнитивной системы, а культурный контекст определяет окончательную атрибуцию.

Таблица 1.3

Физический фактор	**Предполагаемый нейрокогнитивный механизм**	**Феноменологический эффект**	**Типичная паранормальная интерпретация**
Инфразвук (18-20 Гц)	Резонанс глазного яблока, вестибулярная стимуляция	Визуальные ауры, головокружение, тревога, ощущение вибрации	Призрачные фигуры в периферии, «присутствие»
Слабые магнитные поля	Микросейзуры височных долей, дисрегуляция мелатонина	Sensed presence, мистические ауры, экстатические вспышки	Духи, ангелы, инопланетяне, «общение с высшими силами»
Высокая вариативность EMF (0-15 Гц)	Дезинтеграция мультисенсорной обработки, повышенная ошибка предсказания	Дискомфорт, паранойя, гиператрибуция агентности	Полтергейст, «энергетика» места
Гипоксия / CO_2 / радон	Гипоксия височной и лобной коры, нарушение когнитивного контроля	Дезориентация, визуальные искажения, страх	Преследование, призрачные голоса, аморфные сущности
Комбинированное влияние внешней среды	Снижение прецизионности сенсорных сигналов, повышение веса приоров	Глобальное ощущение «неправильности» места	«Аномальная зона», «проклятое место»

В терминах предиктивного кодирования, рассмотренного в нейробиологическом разделе, физические аномалии (акустические, магнитные, химические) могут быть поняты как источники повышенной сенсорной неопределенности или «шума». Когда сенсорный вход становится непредсказуемым, система предиктивной обработки повышает вес высокоуровневых приоров - включая культурно инспирированные ожидания паранормального - для объяснения ошибки предсказания (Fletcher & Frith, 2009; Corlett et al., 2019). Таким образом, инфразвук или магнитный транзиент не «создают призрака» напрямую, но повышают вероятность того, что неоднозначный сенсорный сигнал будет интерпретирован через призму агентности и сверхъестественного. Это соотносится с концепцией HADD (Barrett, 2004): физический фактор снижает порог срабатывания

гиперчувствительного детектора агентности, а культурный скрипт заполняет содержание переживания.

Критика, методологические ловушки и перспективы

Несмотря на эвристическую привлекательность физических гипотез, совокупность данных свидетельствует об их ограниченной робастности. Во-первых, результаты полевых исследований крайне неоднородны: одни локации демонстрируют магнитные аномалии (Braithwaite, 2004), другие - нет (Maher, 2000); инфразвук то обнаруживается (Tandy, 2002), то не реплицируется (Parsons, 2012). Во-вторых, методологическая проблема «базовой линии» остается нерешенной: без одновременных синхронизированных во времени измерений в «призрачных» и контрольных локациях невозможно отличить специфическую аномалию от повсеместной вариативности геофизических полей (Braithwaite, 2008). В-третьих, психологические взаимодействия - прежде всего внушаемость и суггестивное влияние, трансливинальность и темпоральная лобная чувствительность - систематически превосходят физические переменные в объяснении дисперсии аномальных переживаний (French et al., 2009).

Перспективы данного направления связаны с развитием мультисенсорных систем мониторинга окружающей среды и IoT-сенсоров, позволяющих проводить длительные непрерывные записи физических параметров в комплексе с психометрическими опросами и нарративными интервью. Houran и Laythe (2019, 2023) обозначили необходимость предрегистрированных полевых тестов и расширенных коллабораций для преодоления конфирмационного искажения в парапсихологических исследованиях. Интеграция физических измерений с нейровизуализацией (например, портативная ЭЭГ в «призрачных» локациях) могла бы напрямую проверить гипотезу о микросейзурах височных долей при экспозиции к магнитным транзиентам. Наконец, концепция «синдрома призрачных людей» (Laythe et al., 2021) указывает на то, что физические факторы среды могут быть менее значимы, чем «призрачные люди» - индивиды с высокой трансливинальностью и специфическим профилем личности, которые «несут» восприимчивость с собой, делая любую локацию потенциально «аномальной».

1.2.3. Внушение, гипноз и суггестия как механизмы генерации и модуляции паранормального опыта

Постановка проблемы: от индивидуального внушения к коллективной аномалии

Если нейробиологический уровень объясняет, из какого физиологического «сырья» складывается аномальный опыт, а естественнонаучный - при каких физических условиях это «сырье» активируется, то психологический уровень должен ответить на вопрос: каким образом субъект интерпретирует неоднозначный перцептивный материал именно как паранормальное событие, а не как сенсорный артефакт. Ключевым механизмом здесь выступает внушение - как прямое (гетеровнушение), так и косвенное (социальное), а также его индивидуальный субстрат, известный как внушаемость или суггестивность. История изучения этого феномена восходит к работам конца XIX - начала XX века, когда внушение рассматривалось не только как терапевтический инструмент, но и как универсальная социально-психологическая константа, лежащая в основе массовых верований и паранормальных нарративов.

В. М. Бехтерев: коллективное внушение как рефлексологический механизм

В отечественной психологии и психиатрии фундаментальное понимание внушения было заложено Владимиром Михайловичем Бехтеревым. В монографии «Внушение и его роль в общественной жизни» (Бехтерев, 1908/2001) он определил внушение как «искусственное прививание путем слова или другим каким-либо способом различных психических состояний от одного лица к другому». Бехтерев (1908/2001) подчеркивал, что внушение воздействует не через логическое убеждение, а непосредственно, минуя критическую переработку: оно проникает в психическую сферу «не с парадного хода, а с заднего крыльца». Эта особенность делает внушение мощным каналом трансляции паранормальных представлений, поскольку критические функции субъекта оказываются

обойдены, а идея прививается в форме готового психического содержания.

Критически важным для понимания паранормальных коллективных переживаний является разработанное Бехтеревым (1921) учение о коллективном внушении и взаимовнушении. В работе «Коллективная рефлексология» он показал, что в условиях массового скопления людей внушаемость индивидов многократно возрастает, а критическая оценка поступающей информации снижается. Бехтерев разграничивал внушение и убеждение, указывая, что убеждение оперирует логическими доводами, тогда как внушение действует через аффективный контакт, авторитет и повторение, формируя устойчивые, но некритически освоенные представления о реальности. Именно этот механизм, по Бехтереву (1921), лежит в основе «психических эпидемий» - массовых верований в чудеса и коллективных видений. В контексте трехуровневой модели бехтеревский конструкт коллективного внушения выполняет функцию социального «усилителя»: культурно доступные паранормальные скрипты, будучи внушены в условиях эмоционального напряжения или авторитетного контекста, превращаются в устойчивые априорные ожидания, которые затем модифицируют предиктивную обработку сенсорных сигналов.

Борис Сидис: суггестия как социальная константа

Параллельно с Бехтеревым, но в американском контексте, Борис Сидис разрабатывал теорию суггестии, изложенную в монографии The Psychology of Suggestion (Sidis, 1898). Сидис, ученик Уильяма Джеймса и специалист по аномальной психологии, определял суггестию как процесс, в котором субъект некритически принимает предложенную ему идею и осуществляет ее почти автоматически. Сидис (1898) выдвинул тезис, впоследствии ставший краеугольным камнем социальной психологии паранормального: человек является социальным существом именно потому, что обладает врожденной внушаемостью. Сидис различал индивидуальную суггестивность (гипнотическую) и социальную суггестивность, последняя из которых, по его мнению, лежит в основе поведения толпы и массовых психозов. Он исследовал факторы, усиливающие внушение, и выявил, что наиболее мощным является сочетание частоты повторения и последнего впечатления - принцип, который прямо соотносится с

современными медиа-эффектами повторного предъявления. Для аномалистической психологии работа Сидиса (1898) имеет двойное значение: во-первых, она обосновывает универсальность внушаемости, устраняя границу между «патологическими» истериками Шарко и нормальными индивидами; во-вторых, она указывает на то, что паранормальные верования могут распространяться по тем же законам, что и политические или религиозные мании - через механизмы социальной суггестии, не требующие личного аномального опыта.

Европейская традиция: от школы Нанси к диссоциационной теории Жане

Европейский вклад в понимание внушения формировался в рамках противостояния парижской школы Шарко и нансийской школы Бернгейма. Ипполит Бернгейм в монографии De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique (Bernheim, 1888) утверждал, что гипноз не является патологическим состоянием истериков, а представляет собой следствие суггестии - способности мозга некритически транслировать идею в действие. Bernheim (1888) определял суггестию как воздействие, посредством которого идея вводится в мозг и принимается им, что размывало границу между гипнотическим и бодрствующим состояниями и открывало путь к изучению «бодрствующего внушения» - критически важного для понимания того, как паранормальные идеи укореняются в массовом сознании без формального гипнотического индукции.

Пьер Жане, работавший в традиции диссоциационной психологии, внес коррективу в теорию суггестии, связав ее с конструктом «сужения поля сознания» и диссоциацией. В L’Automatisme psychologique (Janet, 1889) и последующих работах Жане показал, что повышенная суггестивность истерических пациентов является не первичной чертой, а производной от диссоциации - расщепления психических функций, при котором критические способности личности оказываются изолированы в подсознательной сфере. Внушение, по Janet (1889), адресуется именно этой диссоциированной части психики, минуя личностное сознание. Эта модель прямо предвосхищает современные теории транслиминальности (Thalbourne & Delin, 1994): диссоциация и сужение поля сознания повышают вес культурных ожиданий в

иерархической обработке информации, что приводит к автоматической атрибуции паранормальной причинности.

Экспериментальная психология внушения: Кларк Халл и поведенческие подходы

Переход от клинико-теоретических построений к строгой экспериментальной методологии произошел в работах Hull. Его монография (Hull, 1933) стала первым систематическим исследованием гипноза с использованием количественной методологии. Hull (1933) ввел конструкт гиперсуггестивности, различая гомоактивную (одна суггестия усиливает ответ на идентичную следующую) и гетероактивную (одна суггестия повышает восприимчивость к другой, отличной) формы.

Критически важным для аномалистической психологии стал вывод Hull (1933) о том, что гиперсуггестивность представляет собой единственное обоснование для практики называть гипноз отдельным состоянием. Hull и его последователи продемонстрировали, что гипнотическая индукция значительно усиливает гетероактивную суггестивность по сравнению с бодрствованием, хотя последующие исследования (Weitzenhoffer & Sjöberg, 1961) уточнили, что и бодрствующие суггестии способны производить гетероактивный эффект, хотя и меньшей амплитуды. Эти данные легли в основу современного понимания того, что «паранормальные» переживания в сеансах спиритизма или групповых расследованиях аномальных локаций могут генерироваться без формального гипноза - достаточно контекста, повышающего суггестивность через ожидание, авторитет ведущего и социальное доказательство.

Современное развитие: от суггестивности к когнитивным искажениям

Современная аномалистическая психология интегрирует классические конструкты внушения и суггестивности в более широкую модель когнитивных искажений и социального влияния. Gheorghiu в обширной программе исследований, обобщенной в монографии Suggestion and Suggestibility: Theory and Research (Gheorghiu et al., 1989), систематизировал различные типы суггестивности (сенсорная,

моторная, гипнотическая, интеррогативная) и показал, что ответ на суггестию зависит от экспериментального контекста, плацебо-эффекта и социальных запросов и предустановок. Gheorghiu (Gheorghiu et al., 1989) развил методологию тестирования, позволяющую дифференцировать истинную сенсорную суггестивность от комплаентности и престижного ответа.

В контексте паранормальных верований Wiseman и Watt (2006) показали, что верующие в паранормальное обладают рядом психологических атрибутов, повышающих вероятность ошибочной атрибуции паранормальной причинности нормальным переживаниям. Позднее French и Stone (2014) интегрировали суггестивность в модель социального влияния, демонстрируя, как внушение в сеансовой комнате - вербальное ожидание, подсказки экспериментатора - способно генерировать «паранормальные» эффекты у скептически настроенных участников.

Таблица 1.4

Эволюция конструкта суггестии и его приложение к паранормальному опыту

Исторический период	**Ключевой теоретик**	**Конструкт**	**Механизм**	**Приложение к паранормальному опыту**
1880-1890-е	Bernheim (1888)	Гипнотическая суггестия	Идея вводится в мозг и принимается без критики	Бодрствующее внушение в спиритических сеансах
1898	Sidis (1898)	Социальная суггестивность	Некритическое принятие идеи в социальном контексте	Массовые верования, «психические эпидемии»
1908/1921	Бехтерев (1908/2001, 1921)	Коллективное внушение	Непосредственное прививание психических состояний в массе	Коллективные видения, паранормальные эпидемии
1889-1903	Janet (1889)	Диссоциация и подсознание	Сужение поля сознания, расщепление функций	Повышенная восприимчивость к аномальным интерпретациям при травме/стрессе
1933	Hull (1933)	Гиперсуггестивность	Количественное усиление ответа на суггестию после индукции	Генерация аномальных переживаний в «haunted» локациях через контекстные ожидания
1961	Weitzenhoffer & Sjöberg (1961)	Бодрствующая гетероактивность	Суггестивный эффект без гипнотической индукции	Паранормальные переживания в групповых расследованиях без формального гипноза

1989	Gheorghiu et al. (1989)	Мультикомпонентная суггестивность	Контекстуальная модуляция сенсорной и моторной ответности	Дифференциация истинного восприятия от комплаентности в паранормальных исследованиях
2006-2014	Wiseman & Watt (2006); French & Stone (2014)	Ошибочная атрибуция и социальное влияние	Мисатрибуция нормальных переживаний на паранормальные причины	Вербальное внушение в сеансах, эффект ожидания в лаборатории

Гипноз и парапсихологические практики: от месмеризма к экспериментальной парапсихологии

Историческая связь между гипнозом и паранормальными переживаниями восходит к эпохе месмеризма, когда измененные состояния сознания рассматривались как критерий экстрасенсорной способности. Alvarado (1998) показал, что гипнотически индуцированные состояния ассоциировались с медиумизмом, ясновидением и дистанционной медицинской диагностикой настолько систематически, что в определенный период парапсихологические явления считались неотъемлемым элементом трансового состояния в принципе. Honorton (1974) предложил концепцию «пси-благоприятных состояний осознанности», согласно которой гипноз, как и другие измененные состояния, понижает сенсорную шумоподавляющую активность и способствует доступу к сублиминальной информации. Hilgard (1973) в обзоре парадигм гипноза отмечал, что ряд подходов (Hilgard, 1973) рассматривает гипноз как специфическое измененное состояние, тогда как социально-психологические альтернативы акцентируют роль ожиданий и ролевого поведения.

В современных исследованиях (Cardeña, 2010) продемонстрировано, что глубокий гипнотический транс у высокогипнабельных субъектов, получивших индукцию без специфических внушений, сопровождается переживаниями, феноменологически идентичными классическим аномальным опытам: ощущение выхода из тела, вспышки яркого света и всепроникающее благополучие. Эти данные свидетельствуют о том, что гипноз сам по себе, как процедурный фактор, способен генерировать «сырое» содержание, которое вне лаборатории интерпретируется как мистическое или паранормальное. McClenon (1994, 1997) в

этнографических и теоретических работах по шаманизму и ритуальному исцелению показал, что гипнабельность коррелирует с частотой спонтанных аномальных переживаний - аппариций, внетелесного опыта, экстрасенсорного восприятия и контактов с умершими - и что шаманские практики (трансовое состояние, одержимость, гадание, чувство духовного полета, внетелесные переживания) исторически опираются на те же диссоциативные и гипнотические механизмы. Hood (1973) в количественном исследовании выявил значимую корреляцию между гипнотической восприимчивостью и сообщениями о религиозном экстазе, что указывает на общий субстрат диссоциации и абсорбции, лежащий в основе как мистического, так и паранормального опыта.

Самогипноз, диссоциация и аутоматизмы в спиритизме, гадании и автоматическом письме

Помимо гетерогипноза, критическую роль в паранормальных практиках играет самогипноз и легкие диссоциированные состояния, характеризуемые сужением поля сознания и понижением рефлексивного контроля. McClenon (1994) отмечал, что спиритические сеансы, гадание и «чтение мыслей» функционируют как ритуальные технологии, индуцирующие легкий транс через ритмическое повторение, фокусированное внимание и социальную обратную связь. В этих условиях субъект воспринимает собственные диссоциированные мыслеобразы (автоматическое письмо, движения планшета или маятника) как исходящие из внешнего агента. French и Stone (2014) указывали, что «чтение мыслей» и хиромантия в популярной практике опираются на комбинацию невербальных подсказок и эффекта Барнума, при этом самовнушение клиента и ожидание чуда играют роль, не менее значимую, чем умысел «экстрасенса».

Социально-когнитивные теории гипноза: ожидание, соответствие и ролевое поведение

Современная аномалистическая психология активно использует социально-когнитивные теории гипноза для рассмотрения «оккультной» интерпретации аномальных переживаний. Spanos (1986) предложил социально-психологическую интерпретацию

гипнотического поведения, согласно которой амнезия, аналгезия и «трансовая логика» представляют собой ролевое поведение, мобилизуемое ожиданиями и социальными предустановками, а не продукт специфического измененного состояния сознания. Kirsch (1985) развил теорию ожидаемого ответа, согласно которой ожидания напрямую детерминируют субъективный опыт и поведение; применительно к гипнозу это означает, что субъект переживает именно то, что ожидает пережить под гипнозом.

Lynn et al. (1990) в показали, что «гипнотическая невольность» является результатом социально-когнитивного конструирования: субъект делегирует контроль гипнотизеру, но фактически сохраняет способность инициировать и модифицировать поведение. Wagstaff (1991) и Kirsch и Lynn (1998) дополнительно систематизировали социально-когнитивные альтернативы диссоциационным теориям, подчеркнув, что когнитивная компиллятивность, семантика гипнотического контракта и вера в транс играют центральную роль в объяснении гипнотических феноменов. Применительно к паранормальному опыту эти теории означают, что регрессия в прошлые жизни, контакт с духами в спиритическом сеансе или «воспоминания» о похищении инопланетянами могут быть поняты как ролевое поведение, сформированное культурными скриптами и ожиданиями, без необходимости привлечения специфических паранормальных механизмов (Spanos, 1986; Lynn et al., 1994).

НЛО-наблюдения, абдукции и криптозоология: гипотеза внушения массового масштаба

Механизмы внушения и суггестии распространяются за пределы индивидуальных спиритических сеансов и гипнотических кабинетов, охватывая массовые верования в инопланетный контакт и существование криптидов. Spanos et al. (1993) разделили респондентов, сообщавших о НЛО-переживаниях, на две группы: с неинтенсивным опытом (огни и формы в небе) и с интенсивным (общение с пришельцами, пропажа времени). На наборе объективных тестов обе группы не отличались от контроля по психопатологии, интеллекту, фантазийности и гипнотизабельности, однако демонстрировали значительно более сильную веру в посещение Земли инопланетянами. Критически важным оказался факт, что интенсивные переживания

значительно чаще были связаны со сном, а их интенсивность коррелировала с склонностью к фантазиям и необычным сенсорным переживаниям (Spanos et al., 1993). Эти данные указывают на то, что «близкие контакты» могут не требовать внешнего инопланетного агента: достаточно сна, гипнагогии и культурно примированного ожидания, которое трансформирует аморфные сенсорные фантомы в структурированный нарратив абдукции.

Роль гипноза в консолидации ложных воспоминаний об абдукции была детально изучена McNally и Clancy (2005). В их исследовании десять индивидов, заявивших о похищении инопланетянами, сообщили об эпизодах сонного паралича сопровождавшихся гипнопомпическими галлюцинациями - электрические ощущения, вспышки света, ощущение левитации и видение существ у кровати (McNally & Clancy, 2005). Восемь из них обращались к психотерапевтам, использовавшим гипнотические методы для «восстановления» репрессированных воспоминаний. В ходе этих сеансов семеро «вспомнили» участие в гибридных программах размножения, включая сексуальный контакт с инопланетянами. McNally и Clancy (2005) подчеркнули, что к моменту интервью большинство абдуктантов уже прошли через процедуры гипнотической регрессии, в ходе которых культурные стереотипы (худощавые серые тела, большие головы, темные глаза) были внушены как «восстановленные» детали. В дальнейшем они же (Clancy et al., 2002) в эксперименте с использованием парадигмы Диз/Редигер-Макдермотт продемонстрировали, что респонденты с «восстановленными» воспоминаниями об абдукции значительно чаще, чем контрольная группа, демонстрировали ложное припоминание и ложное распознавание семантических ассоциатов. Гипнотическая суггестивность, депрессивные симптомы и шизотипные черты оказались значимыми предикторами ложного припоминания (Clancy et al., 2002). Newman и Baumeister (1996) в предложили модель, согласно которой абдукционные нарративы представляют собой гипнотическую элаборацию спонтанных переживаний сонного паралича, приобретающих садомазохистское содержание через культурные скрипты НЛО-мифологии.

Массовые НЛО-всплески демонстрируют социальную суггестию в макромасштабе. Klass (1983) показал, что медиа-освещение инициирует «перцептивное заражение» (контагиозность): когда

публика узнает о возможном присутствии НЛО, обычные аэрокосмические и атмосферные объекты начинают интерпретироваться как аномальные, что порождает самоподдерживающийся цикл сообщений. Sparks et al. (1997) экспериментально подтвердили, что внимание к телевизионным сообщениям о паранормальных феноменах повышает веру в НЛО у индивидов, не имевших предшествующего личного опыта. Этот эффект усиливается при отсутствии альтернативных объяснительных моделей - классическая культивационная гипотеза резонанса.

Криптозоология функционирует по аналогичным суггестивным механизмам, но с более выраженной медиа-экологической составляющей. Dawson et al. (2024) показали, что просмотр документальных и реалити-программ о криптидах статистически значимо предсказывает веру в Бигфута, «человека-мотылька» и подобных криптидов, причем экспериментальный прайминг изображениями из этих программ усиливает убежденность респондентов. Авторы интерпретируют эти данные в рамках культивационной теории и теории прайминга: медийные сообщения повышают когнитивную доступность криптидных концептов, которые затем служат готовыми «приорами» для интерпретации неоднозначных природных стимулов - шороха в лесу, всплеска на воде, нечеткой фигуры на видео. Таким образом, «наблюдение» криптида не требует его объективного присутствия: достаточно медиа-внушенного ожидания и внешней подсказки.

Маппинг влияния внушения, гипноза и суггестии на аномальные переживания

Приведенные данные позволяют систематизировать, как именно внушение, гипноз и родственные состояния модифицируют различные домены аномального опыта.

Таблица 1.5
Влияние внушения, гипноза и суггестии на развитие аномальных переживаний

Тип аномального переживания	**Механизм внушения/гипноза**	**Ключевые модифицирующие факторы**	**Источники**
Экстрасенсорное восприятие	Гипнотическая индукция; понижение	Гипнотизабельность, диссоциативные	Honorton (1974);

(телепатия, ясновидение) в эксперименте	критичности реальности	способности, абсорбция	Alvarado (1998); Cardeña (2010)
Астральный выход (OBE), мистический опыт	Диссоциация + аутосуггестия в глубоком гипнозе; отсутствие специфических внушений у высокогипнотизабельных субъектов	Абсорбция, деперсонализация, культурные скрипты трансцендентности	Cardeña (2010); Alvarado (1998)
Регрессия в прошлые жизни, «воспоминания» о прошлых воплощениях	Ролевое поведение; ожидание ответа	Внушения гипнотерапевта, культурные ожидания, фантазийность	Spanos (1986); Lynn et al. (1990, 1994)
Спиритический контакт, автоматическое письмо	Диссоциативный автоматизм; понижение рефлексивного контроля через самогипноз или групповое внушение	Вероятностное предсказание, социальная обратная связь, «вторичная личность»	McClenon (1994); French & Stone (2014)
Гадание, «чтение мыслей», хиромантия	Самовнушение; эффект Барнума; социальное доказательство	Ожидание клиента, невербальные подсказки, обратная связь	French & Stone (2014); McClenon (1994)
Коллективные видения призраков, полтергейст	Коллективное внушение; взаимовнушение в группе; снижение критики	Аффективная заражаемость, авторитет лидера, редукция рефлексии	Бехтерев (1921); French et al. (2009)
Сонный паралич с галлюцинациями вторжения	Гипнагогическая суггестивность; REM-диссоциация + культурный скрипт	Культурная доступность образа «захватчика», трансливинальность	Jalal (2018); Hufford (1982)
Религиозный экстаз, чувство контакта с Божественным	Гипнотическая восприимчивость как коррелят мистического опыта	Темпоральная лобная лабильность, гипнотизабельность, культурный контекст	Hood (1973); McClenon (1997)
НЛО-наблюдения (неинтенсивные: огни, формы в небе)	Социальное внушение; медиа-культивация; перцептивное заражение	Вера в инопланетный контакт, медиа-экспозиция, отсутствие альтернативных объяснений	Spanos et al. (1993); Sparks et al. (1997); Klass (1983)
Интенсивные НЛО-переживания / абдукции	Гипнотическая регрессия; элаборация сонного паралича; культурные скрипты абдукции	Гипнотическая суггестивность, сонный паралич, депрессия, шизотипия,	McNally & Clancy (2005); Clancy et al. (2002);

		абдукционная мифология	Newman & Baumeister (1996)
Наблюдения криптидов	Медиа-прайминг; культивация; ожидание + внешняя экологическая подсказка	Просмотр документальных программ, когнитивная доступность образа, информационная мотивация потребления медиа	Dawson et al. (2024)

Интеграция с авторской моделью MIAE

Суггестивные механизмы могут быть интегрированы в предложенную трехуровневую модель как ключевой мост между культурным и нейрокогнитивным уровнями. Культурно транслируемые паранормальные нарративы (уровень 3), будучи внушены через медиа, авторитетные фигуры или групповую динамику, формируют высокоуровневые приоры, которые затем, на нейрокогнитивном уровне, повышают вес ожиданий при интерпретации неоднозначных сенсорных сигналов (Corlett et al., 2019). Индивидуальные различия в суггестивности (уровень 2) определяют, насколько эффективно эти приоры проникают в перцептивную обработку. Это соотносится с концепцией трансливинальности (Thalbourne & Delin, 1994): высокая трансливинальность отражает повышенную проницаемость психологических порогов, функционально эквивалентную диссоциации, описанной Janet (1889).

Критика, методологические ловушки и перспективы

Критический анализ суггестивных моделей выявляет несколько ограничений. Во-первых, конструкт суггестивности остается многомерным и частично перекрывающимся с близкими понятиями - абсорбцией, фантазийностью, открытостью опыту и трансливинальностью (Thalbourne & Delin, 1994), что создает методологические проблемы при попытках изолировать ее уникальный вклад в паранормальные верования. Во-вторых, современные данные показывают, что различие между «гипнотической» и «бодрствующей» суггестивностью менее радикально, чем полагал Hall (1933):

бодрствующие суггестии способны к гетероактивному усилению, хотя и в меньшей степени (Weitzenhoffer & Sjöberg, 1961), что ставит под вопрос специфичность гипнотического состояния как необходимого условия паранормального переживания. В-третьих, модель Бехтерева (1921), хотя и эвристически мощная, нуждается в современной эмпирической операционализации: исследования коллективного внушения требуют контроля за социальными предустановками и конфирмационным искажением, которых классические работы не учитывали.

Перспективы данного направления связаны с интеграцией вычислительных моделей предиктивного кодирования. Если культурные приоры действительно повышают вес ожиданий в иерархической обработке, то групповое внушение должно демонстрировать когнитивные и нейрональные корреляты, аналогичные тем, что наблюдаются при индивидуальных гипнотических суггестиях (Corlett et al., 2019). Такая интеграция позволит перевести классические рефлексологические и психологические конструкты Бехтерева (1908/2001), Sidis (1898) и Janet (1889) в язык современной когнитивной нейронауки.

1.2.4. Когнитивные факторы восприимчивости

Когнитивные ошибки и эвристики

Когнитивные ошибки представляют собой систематические отклонения в обработке информации, которые могут способствовать интерпретации неопределенных или двусмысленных стимулов как паранормальных явлений. Теоретический фундамент для понимания роли когнитивных искажений в формировании паранормальных убеждений заложен в классических работах по психологии суждений и принятия решений (Kahneman, 2011; Tversky & Kahneman, 1974). Применительно к паранормальным верованиям, систематический обзор когнитивных факторов был проведен в работах по аномалистической психологии, где показано, что когнитивные искажения, нарушающие восприятие и память, лежат в основе многих паранормальных убеждений (French & Stone, 2014; Goode, 2012). Анализ выявил шесть основных типов когнитивных ошибок, значимых для понимания восприимчивости к паранормальному опыту.

1. Предвзятость подтверждения. Характеризуется избирательным отбором подтверждающих фактов при игнорировании научных объяснений (Nickerson, 1998). Данный механизм проявляется в том, что индивиды, имеющие предварительную установку на веру в паранормальное, селективно обрабатывают информацию, подтверждающую их убеждения, и игнорируют альтернативные объяснения. Экспериментальные исследования демонстрируют, что паранормальные верования коррелируют с иллюзиями причинности, причем эта связь полностью опосредуется тенденцией верующих подвергать себя большему количеству случаев с присутствием предполагаемой причины, что отражает систематическое искажение в стратегии выборки информации (Blanco, Barberia, & Matute, 2015).

2. Апелляция к авторитету. Проявляется в ссылках на ученых без контекста. Этот механизм особенно значим в медийной среде, где псевдонаучные заявления часто легитимируются через апелляцию к научному авторитету без фактического эмпирического обоснования. Исследования в области социальной психологии убеждения показывают, что апелляция к авторитету является мощным эвристическим механизмом, особенно в условиях дефицита

информации и когнитивных ресурсов для ее критической оценки (Cialdini, 2009).

3. Аргумент от незнания. Формулируется по схеме «наука не объяснила = паранормальное», что отражает заполнение эпистемологических лакун паранормальными объяснениями. Данная эвристика особенно активна в ситуациях высокой неопределенности, когда стандартные объяснительные модели оказываются недостаточными. Психологические исследования показывают, что толерантность к неопределенности и потребность в когнитивном закрытии являются важными модераторами этой тенденции (Kruglanski, 2004).

4. Иллюзия кластеризации. Проявляется в группировке случайных событий и атрибуции им смысла, например, интерпретация серии трагедий как «проклятия». Этот механизм связан с фундаментальной потребностью человека в обнаружении паттернов и причинно-следственных связей, даже там, где их объективно не существует. Исследования в области когнитивной психологии демонстрируют, что люди систематически переоценивают степень кластеризации в случайных последовательностях, что связано с работой эвристики репрезентативности (Gilovich, 1991; Kahneman, 2011).

5. Нарративная ошибка. Заключается в построении причинно-следственных связей там, где они не обоснованы. Нарративная организация опыта позволяет интегрировать разрозненные события в целостную историю, что усиливает субъективную убедительность паранормальной интерпретации. Исследования нарративной психологии показывают, что склонность к построению связных повествований является фундаментальным когнитивным механизмом осмысления реальности, который может приводить к систематическим искажениям в восприятии причинности (Bruner, 1991).

6. Социальное доказательство. Проявляется в апелляции к мнению большинства как доказательству реальности феномена. Данный механизм отражает социальную природу верификации опыта и роль коллективных представлений в легитимации паранормальных интерпретаций. Классические исследования в области социальной психологии демонстрируют мощное влияние социального доказательства на формирование убеждений и поведение, особенно в

условиях неопределенности (Cialdini, 2009). Этот механизм напрямую связан с феноменом внушения, подробно изученным в трудах В. М. Бехтерева, о которых мы говорили ранее.

Когнитивные стили и онтологические смешения

Помимо когнитивных ошибок, существенную роль в формировании паранормальных убеждений играют индивидуальные различия в когнитивных стилях. Исследования показывают, что склонность к интуитивному мышлению (в противоположность аналитическому) является надежным предиктором паранормальных верований (Aarnio & Lindeman, 2005; Pennycook, Cheyne, Seli, Koehler, & Fugelsang, 2012). В частности, лица с доминированием интуитивного когнитивного стиля демонстрируют более высокие показатели по шкалам паранормальных убеждений, что объясняется сниженной склонностью к критической проверке генерируемых гипотез (Pennycook et al., 2012).

Другим важным когнитивным фактором является онтологическая путаница - тенденция смешивать атрибуты, присущие различным онтологическим категориям (например, приписывание ментальных состояний неодушевленным объектам или биологических свойств ментальным процессам). Исследования Lindeman и коллег демонстрируют, что онтологическая путаница является значимым предиктором паранормальных убеждений, объясняя до 19% дисперсии в вере в паранормальные явления, наряду с такими факторами, как когнитивные способности, открытость новому опыту и эмоциональность (Lindeman & Aarnio, 2006; Lindeman & Svedholm, 2012).

Байесовские модели восприятия и предиктивное кодирование

Современные теоретические подходы к пониманию когнитивных механизмов восприимчивости опираются на байесовские модели восприятия, в которых интерпретация сенсорных данных определяется взаимодействием априорных ожиданий (приоров) и текущей сенсорной информации (Friston, 2005). Согласно данным моделям, мозг функционирует как «инференционная машина», активно конструирующая гипотезы для объяснения или предсказания своих ощущений (Adams, Stephan, Brown, Frith, & Friston, 2013).

Центральным понятием в рамках данного подхода является предиктивное кодирование - нейрофизиологически обоснованная теория, согласно которой восприятие представляет собой процесс минимизации ошибки предсказания между ожидаемыми и актуальными сенсорными сигналами (Friston, 2010). Ключевым параметром в этой модели выступает прецизионность (точность) - мера уверенности в прогнозах, которая, как предполагается, кодируется постсинаптическим усилением нейронов, сообщающих об ошибке предсказания (Adams et al., 2013). Аберрантное кодирование прецизионности может приводить к формированию ложных инференций, включая галлюцинации и бредовые убеждения (Adams et al., 2013).

Применительно к паранормальным убеждениям, байесовский подход позволяет объяснить, почему при высокой надежности сенсорных данных вероятность может перевешивать априорные ожидания, модулируя интерпретацию сильнее, чем исходные убеждения (Friston, 2005). Это особенно значимо для понимания того, как культурные ожидания могут влиять на нейрокогнитивную генерацию необычного опыта через механизмы предиктивной обработки.

1.2.5. Клинико-психологические факторы

Шизотипия и паранормальные убеждения

Связь между шизотипическими чертами личности и паранормальными убеждениями является одной из наиболее хорошо документированных в литературе. Шизотипия представляет собой континуум личностных характеристик, отражающих субклиническую предрасположенность к психотическим переживаниям, и включает когнитивно-перцептивный, межличностный и дезорганизованный факторы (Raine, 1991). Многочисленные исследования демонстрируют, что именно когнитивно-перцептивный фактор шизотипии, включающий необычные переживания, магическое мышление и перцептивные аберрации, наиболее тесно связан с паранормальными убеждениями (Dagnall, Drinkwater, Denovan, & Gascón, 2024; Hergovich, Schott, & Arendasy, 2008; Irwin, Dagnall, & Drinkwater, 2012).

Важно отметить, что паранормальные убеждения и шизотипия, несмотря на общую вариативность, оказывают дифференцированное влияние на психологическое благополучие. В то время как шизотипия ассоциирована со сниженным уровнем удовлетворенности жизнью и самооценки, паранормальные убеждения коррелируют с повышенным ощущением смысла жизни и удовлетворенностью жизнью (Dagnall et al., 2024). Этот парадоксальный результат указывает на то, что паранормальные убеждения могут выполнять адаптивную функцию, предоставляя индивиду экзистенциальные ориентиры и когнитивные схемы для осмысления неопределенности (Irwin, 2009).

Трансливинальность как интегративный конструкт восприимчивости

Концепция трансливинальности, разработанная Thalbourne и коллегами, представляет собой интегративный конструкт, описывающий индивидуальные различия в проницаемости границ между сознательным и бессознательным, а также между различными модальностями психического опыта (Thalbourne & Delin, 1994; Thalbourne, Bartemucci, Delin, Fox, & Nofi, 1997). Этимологически термин происходит от латинского trans (через) и limen (порог), что отражает идею повышенной проходимости психологических порогов,

отделяющих сознательное восприятие от бессознательных процессов, сенсорные модальности друг от друга, а также индивидуальное сознание от коллективных представлений (Thalbourne & Houran, 2000).

Факторно-аналитические исследования показали, что трансливинальность объединяет такие феномены, как вера в паранормальное, магическая идеация, маниакально-подобные переживания, креативность, мистический опыт, абсорбция и фантазийная предрасположенность (Thalbourne et al., 1997; Thalbourne, 2001). Лица с высоким уровнем трансливинальности демонстрируют повышенную чувствительность к сенсорным стимулам (гиперестезию), склонность к необычным перцептивным переживаниям, включая галлюцинаторно-подобные феномены, а также повышенную эмоциональную реактивность (Thalbourne, 2001; Lange, Thalbourne, Houran, & Storm, 2000).

Эмпирические исследования устойчиво демонстрируют значимые положительные корреляции между трансливинальностью и верой в паранормальное. В частности, метаанализ, проведенный Ланге и коллегами, показал, что трансливинальность объясняет существенную долю дисперсии в паранормальных убеждениях, причем эта связь сохраняется при контроле других личностных переменных (Lange et al., 2000). Теоретически эта связь объясняется тем, что высокая трансливинальность способствует более легкому доступу к необычному психическому содержанию - образам, интуициям, аффективно заряженным воспоминаниям, - которое затем интерпретируется индивидом как свидетельство паранормальных явлений (Thalbourne, 2001).

Особый интерес представляет связь трансливинальности с конкретными доменами паранормальных убеждений. Исследования показывают, что трансливинальность наиболее тесно связана с верой в пси-способности, спиритуализм и предвидение - теми формами паранормальных верований, которые предполагают возможность непосредственного доступа к информации, недоступной обычным сенсорным каналам (Houran, Irwin, & Lange, 2001). Это согласуется с теоретическим представлением о трансливинальности как о факторе, облегчающем «просачивание» бессознательного материала в сознание, что субъективно переживается как экстрасенсорное восприятие или интуитивное знание.

Современные исследования позволяют связать концепцию трансливинальности с нейрофизиологическими механизмами. Предполагается, что высокая трансливинальность может быть связана с особенностями функционирования таламо-кортикальных цепей, регулирующих сенсорное стробирование - процесс фильтрации поступающей информации (Lange et al., 2000). Снижение эффективности сенсорного стробирования приводит к «перегрузке» корковых структур нерелевантной информацией, что создает условия для возникновения необычных перцептивных феноменов, включая те, которые интерпретируются как паранормальные (Houran et al., 2001). Данная гипотеза согласуется с байесовскими моделями восприятия, рассмотренными выше, и указывает на возможные нейрофизиологические корреляты индивидуальных различий в прецизионности априорных ожиданий.

Для измерения трансливинальности разработан специальный опросник - Шкала трансливинальности, психометрические свойства которой были подтверждены в ряде исследований (Lange et al., 2000; Thalbourne, 2001). Шкала включает пункты, оценивающие мистический опыт, веру в паранормальное, абсорбцию, гиперестезию и магическую идеацию, что отражает многомерную природу конструкта. Применение данной шкалы в исследованиях паранормальных убеждений позволяет дифференцировать вклад трансливинальности в общую восприимчивость к паранормальному опыту.

Дистресс и функциональные исходы

Ключевым критерием дифференциации адаптивной интеграции необычного опыта от патологических траекторий является оценка дистресса и функциональных исходов (French & Stone, 2014; Irwin, 2009). Исследования демонстрируют, что наличие паранормального опыта само по себе не является индикатором психопатологии; критически важным оказывается то, как опыт влияет на повседневное функционирование и идентичность индивида (French & Stone, 2014).

Выделяются два основных паттерна интеграции опыта (Irwin, 2009):

1. Ресурсная интеграция - опыт интегрируется в систему смыслов индивида без нарушения функционирования, может служить ресурсом для копинга и личностного роста.

2. Хронификация дистресса - опыт становится источником хронического дистресса, нарушает функционирование и требует клинического вмешательства.

Данное разграничение имеет критическое значение для клинической практики, поскольку позволяет дифференцировать случаи, требующие профессионального вмешательства, от вариантов адаптивной интеграции необычного опыта. Современные исследования подчеркивают, что оценка функциональных исходов должна учитывать как субъективное благополучие индивида, так и объективные показатели социальной и профессиональной адаптации (Dagnall et al., 2024).

1.2.6. Личностные и демографические особенности

Личностные черты и паранормальные убеждения

Исследования связи личностных черт с паранормальными убеждениями демонстрируют сложную и неоднозначную картину. Метааналитические обзоры показывают, что открытость новому опыту является наиболее устойчивым коррелятом паранормальных верований среди факторов «Большой пятерки» (Aarnio & Lindeman, 2005; Lindeman & Aarnio, 2006). В исследовании с выборкой 599 участников было показано, что когнитивные способности и личностные черты объясняют 10% дисперсии в индивидуальных паранормальных убеждениях, при этом онтологическая путаница и понимание причинности также являются значимыми предикторами, увеличивая объясненную дисперсию до 19% (Lindeman & Aarnio, 2006).

Абсорбция - личностная черта, характеризующая склонность к глубокому погружению в сенсорный и воображаемый опыт, - также демонстрирует устойчивую связь с паранормальными убеждениями (Tellegen & Atkinson, 1974). Лица с высоким уровнем абсорбции более склонны сообщать о паранормальных переживаниях и интерпретировать неоднозначные стимулы в паранормальном ключе (Irwin, 2009).

Половозрастные особенности

Исследования показывают устойчивые гендерные различия в структуре паранормальных верований: женщины, как правило, демонстрируют более высокий уровень паранормальных убеждений по сравнению с мужчинами (Lindeman & Aarnio, 2006; Voracek, 2009). Этот эффект подтверждается в крупномасштабных исследованиях (Drinkwater, Denovan, Dagnall, & Parker, 2017). Биологические корреляты гендерных различий исследовались с использованием пальцевого индекса (2D:4D) как маркера пренатального уровня андрогенов; обнаружено, что более высокий (феминизированный) 2D:4D коррелирует с более сильными паранормальными убеждениями у мужчин (Voracek, 2009).

Возрастно-когортные различия в паранормальных верованиях отражают как индивидуальные траектории развития, так и

исторические изменения в культурной среде. Важно разграничивать возрастные эффекты (изменения в рамках индивидуальной жизни) и когортные эффекты (различия между поколениями, обусловленные разным историческим контекстом социализации). Исследования показывают, что возраст является положительным коррелятом некоторых паранормальных убеждений, однако этот эффект менее устойчив и реплицируем, чем гендерные различия (Lange & Thalbourne, 2002; Voracek, 2009).

Влияние образования: дифференцированный подход и парадоксы

Влияние образования на паранормальные убеждения представляет собой одну из наиболее сложных и неоднозначных тем в психологии паранормального. Вопреки распространенному представлению о том, что повышение уровня образования линейно снижает веру в паранормальное, эмпирические данные демонстрируют значительно более сложную картину.

Исследования показывают, что образование оказывает дифференцированное влияние на различные домены паранормальных убеждений. В частности, традиционные суеверия (вера в приметы, талисманы) действительно демонстрируют отрицательную корреляцию с уровнем образования, особенно естественнонаучного профиля (Aarnio & Lindeman, 2005). Это объясняется тем, что научное образование способствует развитию аналитического мышления и критической оценки каузальных связей, что снижает склонность к суеверным интерпретациям случайных совпадений (Hergovich & Arendasy, 2005).

Однако в отношении паранаучных убеждений - таких как вера в экстрасенсорное восприятие, психокинез или существование инопланетных цивилизаций - картина оказывается иной. Метааналитические обзоры показывают, что связь между образованием и паранаучными убеждениями либо отсутствует, либо является слабой и нелинейной (Irwin, 2009). Более того, некоторые исследования обнаруживают, что лица с высшим образованием могут демонстрировать более высокий уровень определенных паранормальных убеждений, чем лица со средним образованием (Rice, 2003).

Отдельно выделяется парадоксальная связь между когнитивной сложностью и «образованной верой». Этот парадокс может быть

объяснен с точки зрения концепции когнитивной сложности. Высокий уровень образования способствует развитию способности удерживать в сознании множественные, порой противоречивые, объяснительные модели и гибко переключаться между ними в зависимости от контекста (King, 2009). Образованные индивиды могут одновременно придерживаться научных представлений о мире и допускать возможность существования паранормальных феноменов, не воспринимая это как когнитивный диссонанс. Это явление иногда обозначается как «когнитивный полифазизм» - способность индивида использовать различные, даже логически несовместимые, системы мышления в разных жизненных контекстах (Moscovici, 1976).

Существенное значение имеет не только уровень, но и профиль образования. Исследования показывают, что студенты и выпускники естественнонаучных и инженерных специальностей демонстрируют более низкий уровень паранормальных убеждений по сравнению со студентами гуманитарных и социальных наук (Aarnio & Lindeman, 2005). Это различие объясняется не только содержанием образования, но и селективным эффектом: лица с изначально более аналитическим когнитивным стилем с большей вероятностью выбирают естественнонаучные специальности (Pennycook et al., 2012).

Ключевым медиатором связи между образованием и паранормальными убеждениями выступает критическое мышление - способность оценивать обоснованность утверждений, выявлять логические ошибки и альтернативные объяснения. Образование способствует развитию критического мышления, однако эта связь не является автоматической: не всякое образование в равной мере развивает навыки критической оценки информации (Hergovich & Arendasy, 2005). Специальные образовательные интервенции, направленные на развитие критического мышления и научной грамотности, демонстрируют значимый эффект в снижении паранормальных убеждений, что указывает на потенциал целенаправленного педагогического воздействия (Wilson, 2018).

Наконец, необходимо учитывать, что декларируемые в опросах паранормальные убеждения могут не полностью отражать реальные верования респондентов с высоким уровнем образования. Высокообразованные индивиды могут быть более чувствительны к социальной желательности и склонны давать «рациональные» ответы в

формальных опросных ситуациях, тогда как их реальные убеждения могут быть более сложными и неоднозначными (Irwin, 2009). Это указывает на методологические ограничения чисто количественных исследований и необходимость применения качественных методов для более глубокого понимания роли образования в формировании паранормальных убеждений.

Таким образом, влияние образования на паранормальные убеждения не является линейным и требует дифференцированного анализа, учитывающего как уровень и профиль образования, так и его влияние на когнитивные стили, критическое мышление и социально-культурный контекст формирования убеждений.

1.2.7. Трехуровневая модель анализа как интегративный итог

Проведенный теоретический анализ позволяет предложить авторскую трехуровневую модель концептуализации психологических факторов восприимчивости к паранормальному опыту. Данная модель выделяет следующие домены вариативности, каждый из которых отражает определенный аспект сложного процесса формирования и интеграции необычного опыта:

Уровень 1: Нейрокогнитивные механизмы генерации опыта. Включает процессы предиктивной обработки, роль сна и переходных состояний сознания в генерации необычного опыта (Friston, 2005, 2010). Данный уровень отвечает за генерацию содержания переживания и определяется особенностями перцептивной и когнитивной обработки информации. Исследования в области нейронаук показывают, что переходные состояния сознания, включая гипнагогические и гипнопомпические состояния, характеризуются повышенной проницаемостью границ между сном и бодрствованием, что создает благоприятные условия для возникновения необычных перцептивных феноменов (Mahowald, Woods, & Schenck, 2011). К этому же уровню относятся индивидуальные различия в трансливинальности, отражающие базовую проницаемость психологических порогов (Thalbourne & Delin, 1994).

Уровень 2: Клиническая психология и психопатология. Включает исследования клинических состояний, психоза, шизотипии, трансливинальности, дистресса и функциональных исходов (Dagnall et al., 2024; Irwin & Dagnall, 2012; Thalbourne et al., 1997). Этот уровень определяет модерацию исхода переживания, то есть то, как опыт интегрируется в индивидуальную психологическую систему и какие функциональные последствия имеет для индивида. Современные исследования демонстрируют, что паранормальные убеждения наиболее сильно связаны с когнитивно-перцептивным фактором шизотипии, включающим необычные переживания и магическое мышление (Dagnall et al., 2024). При этом трансливинальность выступает интегративным конструктом, связывающим нормальные индивидуальные различия с субклиническими проявлениями психотического спектра.

Уровень 3: Социальная психология и культурная детерминация. Включает данные о внушаемости, социальном влиянии, роли медиа,

стилях мышления, транскультурные исследования феноменологии и социальной валидации опыта (Бехтерев, 1908/2001; Cialdini, 2009; French & Stone, 2014; Sparks & Miller, 2001). Этот уровень отвечает за культурное оформление переживания и его социальную легитимацию. Как показал Бехтерев, коллективное внушение и взаимовнушение играют ключевую роль в распространении и закреплении паранормальных интерпретаций в обществе. Антропологические исследования дополняют это понимание, показывая, как медиа функционируют в качестве современного мифотворческого института, обеспечивающего культурную циркуляцию паранормальных идей (Bird, 2002; Lévi-Strauss, 1963).

Каждый уровень сопоставлен с конкретными эмпирическими индикаторами, что позволяет проводить операционализацию конструктов и эмпирическую проверку модели. Межуровневые связи формализованы как двунаправленные влияния: например, культурные ожидания влияют на нейрокогнитивную генерацию через механизмы предиктивной обработки, а клинические факторы (шизотипия, трансliminальность) модернируют то, как социально легитимированные убеждения интегрируются в индивидуальную психическую систему.

Предлагаемая трехуровневая модель является теоретическим обобщением проведенного анализа литературы и служит концептуальной основой для дальнейшего эмпирического исследования психологических факторов восприимчивости к паранормальному опыту.

1.3. Социально-культурные факторы паранормального опыта

1.3.1. Постановка проблемы: социально-культурный уровень анализа

Паранормальный опыт, понимаемый как субъективное переживание явлений, выходящих за рамки общепринятых научных объяснений, не может быть адекватно осмыслен исключительно на уровне индивидуальной психики или нейрофизиологии. Индивид всегда интерпретирует свой опыт в горизонте наличных культурных значений, в пространстве коллективно разделяемых представлений и в контексте социального взаимодействия. Социально-культурные факторы образуют критически важный уровень анализа, определяющий, какие переживания признаются допустимыми, как они легитимируются и какие интерпретативные схемы предлагаются для их осмысления в конкретном культурном контексте.

Современное состояние исследований в данной области характеризуется переходом от изолированного анализа индивидуальных верований к изучению процессов конструирования паранормального дискурса в медиапространстве и коллективных практиках означивания. Если нейрокогнитивные механизмы отвечают за генерацию содержания опыта, а индивидуально-психологические факторы - за его субъективную модерацию, то социально-культурный домен обеспечивает оформление этого опыта в рамках доступных культурных нарративов и его социальную валидацию. При этом исследователи прямо указывают на ведущую роль медиа в формировании паранормальных представлений в современности (ван Хааске, 2023).

1.3.2. Медиа как агент культурной трансляции паранормального

Культивационная теория и современные медиа. Основным агентом социально-культурного компонента паранормального в современности выступают медиаресурсы.

Эмпирические данные, полученные в рамках культивационной парадигмы, демонстрируют устойчивую связь между медиапотреблением и верой в паранормальные феномены. Исследование Sparks, Nelson и Campbell (1997), основанное на случайной выборке, показало, что просмотр конкретных программ, регулярно изображающих паранормальную активность, связан с повышенной склонностью разделять паранормальные верования, причем данная связь обнаруживается только для индивидов, не имевших предшествующего личного опыта паранормальных явлений. Это открытие имеет особое значение для культивационной гипотезы резонанса: медиасообщения наиболее эффективно формируют верования именно у тех, кто не имеет альтернативных источников информации об изображаемых феноменах (Sparks et al., 1997).

Более поздние исследования расширили культивационную парадигму на цифровые платформы. Dawson (2024), опираясь на культивационную теорию и теорию прайминга, исследовал, как паттерны медиаиспользования и воздействие конкретных медиасообщений предсказывают веру в криптозоологических существ, демонстрируя применимость теоретической рамки к различным категориям паранормального. Исследование Brewer и Wright (2023) показало, что просмотр паранормального документального и реалити-телевидения, использование Fox News, YouTube и прослушивание подкаста Joe Rogan Experience были положительно связаны с верой в НЛО (N = 1 035). Wright, Oittinen и Brewer (2024) провели контент-анализ 50 наиболее просматриваемых видео на YouTube о паранормальных явлениях (25 о призраках и 25 об НЛО), который показал, что подавляющее большинство из них содержали утверждения о реальности паранормального, а более половины включали предполагаемые документальные кадры. Научные источники фигурировали лишь в четверти видео об НЛО и практически отсутствовали в видео о призраках. Анализ данных опроса 1 035

респондентов продемонстрировал, что просмотр паранормального документального и реалити-телевидения, использование новостных материалов на эту тему, а также потребление контента на YouTube статистически значимо предсказывали веру в призраков, даже при контроле других медиапеременных и фоновых факторов (Wright et al., 2024).

Типология медиа-источников и их функции в конструировании дискурса. Анализ российского медиапространства позволил выделить устойчивую типологию источников, отражающую различные функции в конструировании паранормального дискурса (Таблица 1.6).

Таблица 1.6
Типология медиа-источников паранормальной тематики и их дискурсивные функции

Тип источника	**Функция**	**Механизм легитимации**
Научные и экспертные	Базовая верификация	Апелляция к научному авторитету
Официальные СМИ	Легитимизация	Институциональное доверие
Региональные СМИ	Локализация	Привязка к местной идентичности
Популярные порталы	Массовизация	Доступность и тиражируемость
Эзотерические ресурсы	Мифологизация	Апелляция к тайному знанию
Пользовательский контент	Персонализация	Аутентичность личного опыта
Конспирологические платформы	Радикализация	Разоблачение «официальной лжи»

Данная типология демонстрирует, что различные типы источников выполняют специфические и взаимодополняющие функции. Совместное действие этих механизмов создает многослойную дискурсивную среду, в которой индивидуальный паранормальный опыт получает множественные точки опоры для культурной легитимации.

Паттерны медиа-поддержки паранормальных нарративов. Эмпирический анализ российского медиадискурса выявил четыре устойчивых паттерна медиа-поддержки, обеспечивающих тиражирование и закрепление паранормальных нарративов в общественном сознании. Эти паттерны могут быть систематизированы в виде аналитической схемы, раскрывающей их ключевые характеристики, механизмы действия и дискурсивные функции.

Таблица 1.7
Паттерны медиа-поддержки паранормальных нарративов

Паттерн	**Индикатор выявления**	**Механизм действия**	**Дискурсивная функция**	**Теоретическое обоснование**
Копипаст	Идентичные абзацы на 5+ сайтах	Механическое тиражирование без модификации	Создание иллюзии множественного подтверждения	Эффект повторения (иллюзия истины)
Наращивание	Сравнение дат и добавление деталей	Кумулятивное обогащение нарратива	Эволюционное усложнение сюжета	Фольклорная трансмиссия
Легитимизация	Упоминание экспертов без ссылок	Апелляция к авторитету без верификации	Имитация научной обоснованности	Эвристика эксперта
Сенсационизация	Маркеры «тайна», «ужас», «шокирует»	Эмоциональная интенсификация	Привлечение и удержание аудитории	Аффективная прайминг-теория

Данные паттерны функционируют не изолированно, а как взаимосвязанная система: копипаст обеспечивает широту распространения, наращивание - глубину и детализацию, легитимизация - видимость достоверности, сенсационизация - аудиторное внимание. В совокупности они создают самоподдерживающийся цикл, в котором каждый элемент усиливает действие остальных. Как отмечает ван Хааске (2023), СМИ не только являются проводниками паранормальных идей, но и отчасти демонстрируют причинно-следственные связи, лежащие в формировании паранормальных представлений, выявляя основные описательные приемы и специфику их распространения в медиасреде.

1.3.3. Социальный консенсус и конструирование разделяемой реальности

Фундаментальная социально-психологическая потребность человека в разделяемой реальности - стремлении к общим с другими людьми представлениям о мире - играет ключевую роль в формировании и поддержании паранормальных верований. Теория разделяемой реальности, разработанная Higgins и коллегами, постулирует, что люди фундаментально мотивированы создавать и поддерживать общие с другими понимания мира, поскольку такие

разделяемые представления выполняют критически важные эпистемические, реляционные и регуляторные функции (Echterhoff et al., 2009; Higgins, 2019). Эпистемическая функция связана с потребностью в достоверном знании о мире и снижении неопределенности; реляционная - с установлением и поддержанием социальных связей; регуляторная - с координацией совместных действий.

Применительно к паранормальным верованиям теория разделяемой реальности предлагает мощную объяснительную рамку. Когда индивид сталкивается с необычным, труднообъяснимым опытом, он испытывает эпистемическую неопределенность, которая мотивирует поиск социальной валидации. Обращение к культурно доступным паранормальным интерпретациям позволяет не только редуцировать неопределенность, но и установить связь с более широким сообществом, разделяющим сходные представления (Echterhoff & Higgins, 2017).

В эволюционной перспективе разделяемые в рамках культуры паранормальные верования могли выполнять важные адаптивные функции. Хотя взаимодействие культуры и человеческой эволюции является сложным, вполне вероятно, что разделяемые в рамках конкретной культуры паранормальные верования, такие как почитание духов предков или обожествленных правителей, могли обеспечивать коалиционную сплоченность, полезную как в физическом, так и в политическом противостоянии с конкурирующими группами. Лабораторные исследования продемонстрировали важность психологических характеристик, предрасполагающих индивидов к паранормальным верованиям, однако социальный консенсус, допускающий существование паранормальных явлений, и вовлеченность идей паранормального в общий культурный пласт являются не менее значимыми факторами.

Количественные исследования взаимосвязи социальных мировоззрений и паранормальных верований, проведенные на российской выборке (N = 228), выявили, что структура паранормальных и конспирологических верований может быть описана бифакторной моделью. Общий фактор таких верований положительно коррелирует с глобальной верой в справедливый мир и опасным мировоззрением, что указывает на функциональную природу

необоснованных верований в системе социального познания. Авторы утверждают, что необоснованные верования могут носить функциональный характер, демонстрируя связь с социальными мировоззрениями, что открывает новые перспективы для рассмотрения данной проблемы в рамках социальной психологии (Grigoryev & Gallyamova, 2023).

Социологические данные о распространенности паранормальных верований. Социологические исследования демонстрируют, что паранормальные верования не являются маргинальным феноменом даже в высокосекуляризованных обществах. Национальный опрос в Великобритании, проведенный Clark, Baker и Bader (2025), показал, что более 70% респондентов верят хотя бы в один паранормальный феномен. В США, согласно опросу Ipsos 2023 года, 39% населения верят в призраков, а 42% - в НЛО. Эти цифры убедительно опровергают представление о паранормальных верованиях как об уделе небольших маргинальных групп и свидетельствуют о том, что мы имеем дело с широко распространенным социальным феноменом, требующим серьезного научного анализа.

Социальное конструирование паранормального опыта. Этнографическое исследование Eaton (2021), основанное на наблюдениях за деятельностью групп паранормальных исследователей в США, убедительно демонстрирует, что призраки представляют собой «изначально социальный феномен». В ходе полевых наблюдений и интервью Eaton задокументировал, как члены исследовательских групп коллективно и индивидуально «ощущают» духов, как эти процессы подвержены влиянию групповой динамики и властных отношений и как участники стремятся легитимизировать свою практику, несмотря на маргинализацию как со стороны науки, так и со стороны религии (Eaton, 2021).

Параллельные выводы представлены в работе Ironside и Wooffitt (2021), которые проанализировали аудиозаписи расследований в предположительно населенных призраками пространствах. Исследователи показали, как паранормальный статус переживаемых событий предлагается, оспаривается и согласовывается через разговорные и телесные практики группы. Опираясь на изучение социальной организации в повседневном взаимодействии, они демонстрируют, как паранормальные интерпретации могут быть

предложены, оспорены и согласованы через конверсационные и воплощенные практики группы (Ironside & Wooffitt, 2021). Паранормальный опыт, таким образом, не является «сырым» данным, а представляет собой продукт сложной социальной координации и интерпретативной работы.

Диссертационное исследование Ironside (2016), выполненное с использованием методологии конверсационного анализа, показало, что коллективные паранормальные переживания замечаются, их характеристики устанавливаются, а их статус как паранормального определяется организованными социальными практиками. Несмотря на онтологические и психологические факторы, которые могут способствовать переживанию, паранормальные события замечаются, обсуждаются и демонстрируются в присутствии других. Через эти практики индивиды конструируют высказывания, порождающие определенные качества в отношении события, чувствительны к эпистемическому статусу своему и со-участников и через свое конструирование информируют будущую траекторию взаимодействия (Ironside, 2016).

1.3.4. Постсекулярный бриколаж и гибридные формы духовности

Современное российское сознание характеризуется исследователями как постсекулярное - термин, обозначающий не просто возврат к религиозности, но сложное переплетение секулярных и религиозных элементов, в котором традиционные и современные формы верований образуют гибкие, индивидуализированные конфигурации. Как отмечается в современных исследованиях, в постсекулярном обществе религиозное сознание, (пара)религиозные идеи и практики вновь заявляют о себе в качестве существенных факторов общественных процессов.

Partridge (2016) предложил концепцию «оккультуры» для анализа социально-культурных условий, поддерживающих устойчивость паранормальных верований в позднемодерных западных обществах. Согласно Partridge, современная западная культура является «призрачной» в том смысле, что при относительно поверхностном доминировании дискурса «нормального» и «естественного», на более

глубоком уровне сохраняется устойчивое увлечение «теневой стороной» культуры. Вера в паранормальное не является пережитком домодерных обществ, но продолжает оказывать давление на человеческий дух и нарушать упорядоченный рационализм, успокаивающий позднемодерный ум (Partridge, 2016).

Применительно к российскому контексту коллективная монография «The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions» (Menzel et al., 2016) документирует глубокую укорененность оккультных и эзотерических идей в русской культуре задолго до большевистской революции. В сталинское время оккультизм исчез из публичного поля, но возродился в постсталинскую оттепель и стал подлинно популярным феноменом в постсоветской России - от космизма до шаманизма, от космических исследований до каббалы, от неоязычества до научной фантастики (Menzel et al., 2016).

Концепция «гиперреальных религий», разработанная Possamai (2012), предлагает дополнительный аналитический ресурс для понимания этого феномена. Гиперреальные религии представляют собой инновационные формы религиозности и духовности, смешивающие элементы религиозной традиции с популярной культурой и функционирующие как онлайн, так и офлайн через потребление соответствующих нарративов (Possamai, 2012). В этом смысле постсекулярный бриколаж выступает не как деградация «чистых» религиозных форм, но как креативная адаптация духовных потребностей к условиям медиатизированной современности.

1.3.5. Хантология: культурная память и «потерянные будущие»

Концепт хантологии был впервые введен французским Derrida в работе «Призраки Маркса» (Spectres de Marx, 1993). Термин представляет собой неологизм-контаминацию слов «haunting» (одержимость призраками, наваждение) и «ontology» (онтология), обозначая ситуацию темпоральной и онтологической дизъюнкции, в которой присутствие, особенно социально и культурно, замещается отсроченным не-происхождением (Derrida, 1993). Derrida использовал этот концепт для анализа атемпоральной природы марксизма и его тенденции «преследовать западное общество из-за могилы» (Derrida,

1993). Несмотря на то, что само слово «hauntology» появляется в книге лишь трижды, именно публикация «Призраков Маркса» ознаменовала инаугурацию «спектрального поворота» в культурной критике (Blanco & Peeren, 2013).

Спектральная перспектива, берущая начало в деконструктивистской мысли Derrida, впоследствии распространилась в междисциплинарном поле, охватывая теорию медиа и кино, культурную историю, а также квир- и постколониальные исследования. Как отмечается в анонсе тематического выпуска журнала Cinergie (2024), изучение спектральности не ограничивается анализом репрезентаций сверхъестественных сущностей и деконструкцией их повторяемости в медиатекстах. Обращение к спектральным фигурам позволяет размышлять о вопросах, связанных с конструированием идентичности, переработкой травмы и созданием коллективной памяти. Призрак предоставляет фигуративную, неосязаемую и ускользающую структуру для осмысления непрерывности между видимым и невидимым, устанавливая осмотические отношения с культурными, политическими и научными аспектами современности.

Вторую жизнь концепт хантологии получил в работах Fisher (2012, 2014). Fisher использовал хантологию для анализа современной популярной культуры, утверждая, что мы одержимы «потерянными будущими» - утопическими или политически прогрессивными проектами, которые так и не осуществились. Согласно Fisher (2014), ощущение утраченного будущего изменило «текстуру повседневного опыта», что проявляется в бесконечном рециклировании трендов и ностальгии.

Применительно к паранормальной тематике хантологическая перспектива позволяет увидеть в современных медийных призраках не просто развлекательный контент, но симптом более глубоких культурных процессов. Паранормальные нарративы функционируют как культурные симптомы, через которые общество проговаривает неартикулированные тревоги, связанные с утратой исторической перспективы и ощущением «конца истории». В российском контексте эта динамика приобретает дополнительное измерение в связи с постсоветским опытом радикального разрыва исторической преемственности и коллективной травмой утраты прежнего социального порядка. Как отмечает Кулик (2022), хантология особенно

релевантна для культур, «переживших крах коммунистической идеи по другую сторону “железного занавеса” - в бывшем СССР, Польше, Китае».

1.3.6. Нарративные структуры и культурные скрипты

Паранормальный опыт не существует вне нарратива. Индивид, переживший необычный опыт, вынужден облекать его в повествовательную форму, и в этом процессе он неизбежно обращается к культурно доступным «скриптам» - готовым схемам интерпретации, укорененным в фольклоре, религии и медиа.

Hill и соавторы (2018) предложили VAPUS-модель (Varieties of Anomalous Phenomena and Understanding of Spirituality) для понимания распространенности и устойчивости нарративов о призраках. Обзор почти 20 лет социокультурных исследований показывает, что личные свидетельства, групповые расследования и популярные изображения аномальных переживаний функционируют как активные, значимые и мощные культурные мемы. Эти нарративы, в частности, отражают межличностную и групповую динамику, основанную на дюркгеймианских моделях, а также теориях социальной идентичности и конфликта (Hill et al., 2018).

Lipman (2016) подчеркивает, что устоявшиеся системы верований и более широкие культурные влияния работают бок о бок с более неформальными или локальными влияниями для конструирования нарративов, объясняющих сверхъестественный опыт. Некоторые популярные медиарепрезентации призраков основаны на переформулировании опыта, фикциональных репрезентациях прошлого и сверхъестественных теориях, получивших популярное выражение (Lipman, 2016).

Кросс-культурное измерение нарративных структур раскрывается в сравнительном исследовании Ohashi и соавторов (2013), которые проанализировали коммуникативные практики в японских и британских рассказах о паранормальном опыте. Авторы сравнили, как обрабатываются специфические нарративные характеристики: описание самого опыта и завершение нарратива, а также исследовали риторические стратегии, используемые рассказчиками для противодействия скептическим альтернативам (Ohashi et al., 2013).

Jackson, Strauss и Feiz (2022) провели дискурс-анализ 19 эпизодов реалити-шоу «Paranormal Survivor» о призраках, выявив макро-, мезо- и микроуровневые паттерны создания смысла, которые относятся как к аффективным или сенсорным переживаниям протагонистов, так и к когнитивным головоломкам, сомнениям и (не)определенностям, лежащим в основе паранормальных феноменов (Jackson et al., 2022).

1.3.7. Конструирование «мест с призраками», «аномальных зон» и «темный туризм»

Локационный компонент паранормального опыта. Локационный компонент паранормального опыта заслуживает особого внимания в силу его фундаментальной значимости для самой концептуализации феномена призрака. Как отмечает ван Хааске (2023), прослеживается тесная связь между конкретной локацией, ее историей и самим сообщением о паранормальных явлениях в ней. Исследователи выявляют основные описательные приемы СМИ, связанные с паранормальными идеями, а также специфику их распространения в медиасреде (ван Хааске, 2023).

Феномен «аномальной зоны» в российском медиапространстве. Особый интерес представляет феномен «аномальной зоны» в российском медиапространстве. В исследовании ван Хааске (2024) рассматривается проблема презентации паранормальных феноменов в СМИ на примере концепта «аномальной зоны». Автор прослеживает основные описательные модели и способы представления «аномальной зоны» и связанный с ними дискурс. На основании фактических данных демонстрируется сконструированный характер рассматриваемого паранормального феномена. Констатируется, что все медийные описания «аномальной зоны» фактически повторяют выделенные аспекты, по-разному дополняя и приукрашивая фактическую картину. Также отмечается такая черта медийного дискурса паранормального, как стремление к использованию в качестве доказательств непроверяемых данных и источников и обращение к маргинальным паранаучным областям (ван Хааске, 2024).

Проблематика конструирования «мест с призраками» неразрывно связана с феноменом «темного туризма» - путешествий к местам, ассоциированным со смертью, страданием и, казалось бы,

макабрическим. Rasool и соавторы (2025) провели библиометрический визуализационный обзор взаимосвязанных концептов темного туризма, танатуризма и призрачного туризма за период 2000-2023 годов. Анализ 634 научных работ из базы данных Scopus выявил, что данные концепты часто используются взаимозаменяемо, что создает терминологическую неоднозначность и непоследовательность. Исследование идентифицирует и исследует современные теории, применяемые в данной области: теорию самокатегоризации, теорию «стимул-организм-реакция», теорию воплощения, теорию самодетерминации, социо-когнитивную теорию, теорию восприятия риска и другие (Rasool et al., 2025).

Призрачный или паранормальный туризм представляет собой специфический сегмент темного туризма, основанный на желании узнать о событиях, произошедших в определенном месте, и характеризующийся макабрическим содержанием. Исследование Ironside и Wooffitt (2021) эксплицитно связывает социологию аномального опыта с темным туризмом, участием в религиозных пространствах и практиках и атрибуцией агентности.

В российском контексте Вязанкин (2024) анализирует развлекательный сегмент танатотуризма в России как формирующееся направление в структуре индустрии впечатлений. Исследование сосредоточено на практиках, в которых тематика смерти и страха используется не в целях мемориализации или исторического осмысления, а как средство создания интенсивного эмоционального опыта. Рассматриваются такие форматы, как хоррор-квесты, аттракционы страха, музейные экспозиции, выездные сценарные мероприятия и иммерсивные шоу. Автор делает вывод о наличии устойчивого спроса и потенциальной роли подобных форматов в формировании уникального туристического опыта в России (Вязанкин, 2024).

1.3.8. Методологические принципы анализа медиадискурса

Ключевой методологический принцип анализа медиадискурса вокруг паранормальных явлений состоит в том, что исследуется не онтологическая реальность описываемых событий, а их репрезентация в медиа. Данный подход опирается на несколько фундаментальных теоретических оснований.

Теоретические основания методологии. Методологическая рамка настоящего исследования интегрирует три ключевых теоретических подхода. Во-первых, критический дискурс-анализ, разработанный Fairclough, рассматривает дискурс как форму социальной практики, которая не только репрезентирует мир, но и конституирует его, конструируя социальные идентичности, отношения и системы знания (Fairclough, 2003). В этом смысле медиадискурс о паранормальном не просто «отражает» существующие верования, но активно участвует в их производстве и воспроизводстве.

Во-вторых, социология знания, восходящая к работам Berger и Luckmann, фокусируется на процессах, посредством которых знание становится социально признанным и легитимным. Применительно к паранормальной сфере это означает анализ того, как определенные утверждения приобретают статус «знания», а другие маргинализируются.

В-третьих, социальный конструкционизм утверждает, что феномены, воспринимаемые как «объективные», на самом деле являются продуктами социальных процессов и взаимодействий. Как убедительно демонстрируют Ironside и Wooffitt (2021), паранормальный статус событий не присущ им имманентно, а является результатом совместной интерпретативной работы участников.

На основе указанных теоретических оснований сформулированы следующие методологические принципы:

1. *Принцип без верификации:* исследователь не оценивает истинность утверждений, фиксируя только то, как они поданы в источниках. Данный принцип опирается на методологию критического дискурс-анализа, который фокусируется на способах конструирования реальности в дискурсе, а не на ее онтологическом статусе.

2. *Фокус на репрезентации:* анализируются способы конструирования дискурса - кто говорит, как говорит, какими средствами легитимирует свои утверждения. Это соответствует подходу Fairclough, различающему три измерения дискурса: текст, дискурсивная практика и социальная практика.

3. *Сравнимость:* единая схема анализа для всех кейсов обеспечивает возможность кросс-кейс сравнения. Данный принцип восходит к методологии контент-анализа, требующей стандартизированных процедур кодирования и анализа.

Эмпирическое исследование, лежащее в основе данного раздела, выполнено в интерпретативной рамке медиаанализа, где журналистские тексты рассматриваются как культурно и исторически встроенные практики означивания. Методология сочетает элементы контент-анализа и критического дискурс-анализа. Как отмечает ван Хааске (2024), несмотря на узость дискурса паранормального, применяемые методы могут быть в определенной степени универсальны и применимы для широкого поля исследований СМИ.

1.3.9. Выводы по разделу

Мы видим, что социально-культурные факторы формируют критически важный уровень анализа паранормального опыта, определяя допустимость, легитимацию и интерпретацию необычных переживаний в конкретном культурном контексте.

Показательно, что в таком контексте медиа выступают основным агентом культурной трансляции паранормальных нарративов, причем современные цифровые платформы демонстрируют культивационный эффект, сопоставимый с традиционным телевидением (Wright et al., 2024; Sparks et al., 1997).

При этом типология медиа-источников отражает дифференцированные функции в конструировании паранормального дискурса - от базовой верификации до радикализации интерпретаций, а паттерны копипаста, наращивания, легитимизации и сенсационизации обеспечивают устойчивое воспроизводство нарративов (ван Хааске, 2023, 2024).

Важно отметить, что консенсус и конструирование разделяемой реальности играют ключевую роль в формировании и поддержании паранормальных верований, что подтверждается как эволюционно-психологическими, так и социологическими исследованиями (Echterhoff et al., 2009; Grigoryev & Gallyamova, 2023; Clark et al., 2025).

Эмпирические исследования социального конструирования паранормального опыта (Eaton, 2021; Ironside & Wooffitt, 2021) убедительно демонстрируют, что паранормальный статус событий не присущ им имманентно, а является результатом совместной интерпретативной работы участников.

Постсекулярный бриколаж проявляется в гибкой системе верований, интегрирующей традиционные фольклорные элементы и

современные паранормальные концепты в рамках концепций «оккультуры» (Partridge, 2016) и «гиперреальных религий» (Possamai, 2012).

Хантологическая перспектива (Derrida, 1993; Fisher, 2012, 2014) позволяет интерпретировать паранормальные нарративы как культурные симптомы, связанные с опытом «потерянных будущих» и коллективной травмой, что особенно релевантно для постсоветского контекста.

Феномен «темного туризма» и призрачного туризма (Rasool et al., 2025; Вязанкин, 2024) представляет собой важное измерение социально-культурного бытования паранормальных нарративов, демонстрируя коммерциализацию и институционализацию интереса к паранормальным локациям.

Методологические принципы анализа медиадискурса, опирающиеся на критический дискурс-анализ (Fairclough, 2003), социологию знания и социальный конструкционизм, фокусируются на репрезентации, а не на онтологической валидности описываемых явлений, что позволяет проводить научное исследование без верификации утверждений об истинности феноменов.

1.4. Когнитивная наука о религии и HADD

Введение в когнитивную науку о религии

Когнитивная наука о религии (Cognitive Science of Religion, CSR) представляет собой междисциплинарное исследовательское направление, сформировавшееся в 1990-х годах и применяющее теоретические модели и экспериментальные методы когнитивных наук для объяснения универсальных особенностей религиозного мышления и поведения. В отличие от классической антропологии религии, сосредоточенной на описании культурного разнообразия верований, CSR исходит из предпосылки, что религиозные представления возникают и распространяются благодаря особенностям базовой когнитивной архитектуры человеческого разума - той самой, которая сформировалась в ходе эволюции для решения адаптивных задач, не связанных напрямую с религией (Barrett, 2011). Религия в этой парадигме рассматривается не как самостоятельная адаптация, а как побочный продукт обычных когнитивных процессов, что получило название «теории побочного продукта» (Atran & Norenzayan, 2004).

Центральная задача CSR состоит в том, чтобы ответить на вопрос: почему религиозное мышление и поведение столь распространены в человеческих популяциях и почему религиозные феномены принимают именно те формы, которые мы наблюдаем? (Barrett, 2011). Как отмечает Barrett (2000), CSR «применяет теории из когнитивных наук для понимания того, почему религиозные мысли и действия настолько обычны для людей и почему религиозные явления обладают теми особенностями, которыми они обладают».

В рамках CSR выделяется несколько ключевых теоретических концептов, объясняющих универсальность и специфику религиозных верований: гипотеза минимально контринтуитивных концептов (Boyer, 2001), теория разума, «беспорядочная телеология», и, что наиболее важно для настоящего раздела, гипотеза о гиперчувствительном устройстве обнаружения агентности (Hypersensitive Agency Detection Device, HADD), предложенная Barrett (2004). Эта гипотеза занимает особое место в теоретическом каркасе CSR, поскольку она напрямую обращается к происхождению веры в сверхъестественных агентов -

богов, духов, предков, - присутствующих практически во всех известных культурах (Lisdorf).

Генезис концепции HADD: от антропоморфизма Гутри до когнитивного механизма Барретта

Концептуальные истоки HADD восходят к работам антрополога Guthrie (1993), который выдвинул тезис о том, что религия представляет собой систематический антропоморфизм - приписывание человеческих характеристик нечеловеческим объектам и событиям. Guthrie утверждал, что люди обладают естественной склонностью антропоморфизировать окружающую среду, и именно эта склонность лежит в основе религиозных верований.

Barrett (2000) развил идеи Guthrie, переформулировав их в терминах когнитивной психологии и эволюционной теории. Вместо общего антропоморфизма он предложил более специфичный когнитивный механизм - гиперчувствительное устройство обнаружения агентности (HADD). Согласно Barrett, HADD представляет собой встроенную или рано приобретаемую склонность человека интерпретировать любые изменения в окружающей среде как ситуацию «действие-реакция», вызванную действиями некоего агента. Эта склонность проявляется в тенденции обнаруживать агентность даже там, где ее объективно нет - например, слышать шаги в пустом доме, видеть лица в облаках или приписывать намерения случайным событиям.

Принципиальное различие между подходами Guthrie и Barrett заключается в уровне специфичности. Guthrie описывает антропоморфизм как общую тенденцию к очеловечиванию мира, тогда как Barrett выделяет конкретный когнитивный механизм обнаружения агентности, который может быть исследован эмпирическими методами когнитивной науки. Кроме того, Barrett помещает этот механизм в более широкую теоретическую рамку, связывая его с эволюционной логикой обнаружения угроз.

Эволюционная логика HADD: проблема асимметричных издержек ошибки

Теоретическое обоснование HADD опирается на эволюционный принцип асимметричных издержек ошибок первого и второго рода. В ситуации неопределенности, когда организм должен принять решение о наличии или отсутствии потенциально опасного агента (например, хищника), возможны два типа ошибок: ложноположительная (обнаружение агента там, где его нет) и ложноотрицательная (необнаружение агента там, где он есть). В условиях эволюционной среды адаптации цена ложноотрицательной ошибки (быть съеденным) катастрофически выше, чем цена ложноположительной (лишний раз убежать или спрятаться). Естественный отбор, следовательно, должен был благоприятствовать формированию когнитивной системы, настроенной на гиперчувствительное обнаружение признаков агентности - то есть системы, которая чаще ошибается в сторону обнаружения агента, чем в сторону его пропуска (Barrett, 2004).

Как формулирует это сам Barrett (2004), HADD - это «когнитивное устройство, которое гиперчувствительно к обнаружению интенциональных агентов на перцептивном уровне, поскольку неспособность обнаружить таких агентов может быть потенциально более вредной, чем ошибочное предположение об их отсутствии». Эта эволюционная логика, известная как «принцип детектора дыма», широко признана в эволюционной психологии и когнитивной науке как объяснение гиперчувствительности многих систем обнаружения угроз.

HADD как когнитивный механизм: определение и операционализация

С точки зрения когнитивной архитектуры, HADD представляет собой специализированный модуль (или функциональную систему), который автоматически и преимущественно бессознательно сканирует перцептивное поле на предмет признаков, указывающих на присутствие интенционального агента. К таким признакам относятся: самодвижение, неслучайные траектории, контингентная реакция на действия наблюдателя, нарушение ожидаемых физических закономерностей.

Barrett (2004) подчеркивает, что HADD функционирует на перцептивном, а не на концептуальном уровне. Это означает, что механизм генерирует интуитивное ощущение присутствия агента до и независимо от сознательной рефлексии. Человек может рационально понимать, что в пустой комнате никого нет, но при этом испытывать иррациональное чувство, что «кто-то наблюдает». Именно это расхождение между перцептивной интуицией и рефлексивным знанием, согласно Barrett, создает когнитивное пространство, в котором могут укореняться представления о сверхъестественных агентах.

Важно отметить, что HADD не является механизмом, специфичным для религии. Напротив, он представляет собой универсальную когнитивную адаптацию, служащую для обнаружения хищников, врагов и других биологических агентов в естественной среде. Религиозные верования в сверхъестественных агентов, таким образом, предстают как побочный продукт этого эволюционно древнего и жизненно важного когнитивного механизма (Barrett, 2011).

От HADD к вере в сверхъестественных агентов: роль культурного контекста

Сам по себе HADD, как подчеркивает Barrett, не порождает веру в богов. Срабатывание HADD генерирует лишь сырое перцептивное ощущение «кто-то здесь есть». Для того чтобы это ощущение трансформировалось в устойчивое представление о сверхъестественном агенте, необходим дополнительный когнитивный и культурный «аппарат».

Во-первых, в игру вступает теория разума (Theory of Mind) - способность приписывать другим существам ментальные состояния (убеждения, желания, намерения). Сработав, HADD активирует ToM, которая заполняет «пустую» агентность конкретным содержанием: агент обладает определенными целями, знаниями, эмоциональным отношением к наблюдателю (Bering, 2002). Во-вторых, культурная среда предоставляет готовые концептуальные шаблоны для интерпретации этих агентных интуиций - образы богов, духов, предков, существующие в культурном репертуаре данного общества (Boyer, 2001).

Barrett (2011) описывает этот процесс как двухступенчатый: сначала HADD генерирует интуицию агентности, затем культурно доступные религиозные концепты «придают смысл» этому опыту, оформляя его в виде встречи с конкретным сверхъестественным существом. При этом культурные концепты, которые лучше всего «резонируют» с работой HADD и других когнитивных систем, обладают селективным преимуществом в культурной передаче - они легче запоминаются и охотнее распространяются (Boyer, 2001). Это объясняет, почему определенные типы религиозных представлений (например, о вездесущих, всезнающих, морально озабоченных богах) оказываются кросс-культурно устойчивыми.

Atkinson (2020), развивая эту линию рассуждения, описывает роль HADD в генезисе веры в Бога как «необходимую, но недостаточную для объяснения религиозной культуры». HADD создает предрасположенность к вере в агентов, но конкретное содержание и форма религиозных верований определяются культурными и социальными факторами.

Двухдоменная модель: интуитивная и рефлексивная религиозность

Значимым теоретическим расширением концепции HADD выступает двухдоменная модель религиозного познания, разрабатываемая в рамках CSR. Эта модель постулирует, что религиозные представления и поведение формируются в результате взаимодействия двух качественно различных когнитивных систем: системы интуитивной (имплицитной, быстрой, автоматической) и системы рефлексивной (эксплицитной, медленной, контролируемой).

В терминах этой модели, HADD относится к интуитивному домену - он функционирует автоматически, без сознательного контроля, и порождает непосредственные интуиции агентности. Рефлексивный домен, напротив, включает сознательные размышления о религиозных вопросах, теологические рассуждения, рациональное обоснование веры. Barrett (2011) и другие исследователи CSR утверждают, что именно интуитивный домен, включающий HADD, теорию разума и другие врожденные когнитивные предрасположенности, делает религию «естественной» для человека -

легко усваиваемой и интуитивно убедительной, в отличие, скажем, от научного мышления, требующего систематического подавления интуитивных суждений (McCauley, 2011).

Важным следствием двухдоменной модели является объяснение феномена «теологической некорректности» - систематического расхождения между официальными теологическими доктринами, которые верующие сознательно исповедуют, и их реальными интуитивными представлениями о божественных агентах. Например, христиане, утверждающие, что Бог всемогущ и вездесущ, в повседневных нарративах склонны описывать Бога как локализованное существо, которое может быть занято одной задачей и не замечать другую (Barrett & Keil, 1996). Это расхождение объясняется тем, что интуитивный домен (включая HADD) накладывает ограничения на то, какие представления о сверхъестественных агентах могут быть легко усвоены и интуитивно понятны.

Эмпирические исследования HADD: достижения и ограничения

Несмотря на теоретическую элегантность концепции HADD, ее эмпирическая база остается предметом активных дебатов. С одной стороны, ряд исследований предоставляет косвенные подтверждения гиперчувствительности человека к обнаружению агентности. Например, экспериментальные работы показывают, что люди склонны воспринимать случайные движения точек на экране как целенаправленное поведение, особенно в ситуациях неопределенности или угрозы (Scholl & Tremoulet, 2000). Исследования с использованием виртуальной реальности демонстрируют, что чувство угрозы может влиять на пороги обнаружения агентности (van Elk et al., 2016).

С другой стороны, критические голоса указывают на недостаток прямых эмпирических доказательств, специфически подтверждающих HADD в его религиозной роли. Van Eyghen (2020) и другие авторы отмечают, что «HADD накопил несколько сильных критических замечаний и не получил поддерживающих эмпирических доказательств почти за 30 лет», хотя продолжает рутинно цитироваться как объяснение существования веры в сверхъестественных агентов. Это расхождение между теоретической популярностью HADD и скудостью

прямой эмпирической поддержки представляет собой серьезный вызов для CSR.

Проект «Detecting God‘s Action», финансируемый Templeton Foundation, представляет собой попытку систематической эмпирической проверки гипотезы HADD в религиозном контексте, но окончательные результаты еще не опубликованы (Templeton Foundation, 2019).

Кроме того, эмпирические исследования выявляют значительные индивидуальные различия в склонности к переживанию сверхъестественной агентности. Не все религиозные верующие сообщают о подобном опыте, что ставит под вопрос универсальность HADD как объяснительного механизма (Barnes, 2013).

Альтернативные теоретические модели и критика HADD

Помимо эмпирических ограничений, концепция HADD сталкивается с серьезными теоретическими вызовами. Наиболее разработанной альтернативой выступает модель, основанная на теории предиктивного процессинга. Согласно этому подходу, мозг функционирует как иерархическая система генерации и проверки предсказаний о сенсорных сигналах. Обнаружение агентности в этой парадигме объясняется не гиперчувствительностью специализированного модуля, а общими принципами байесовского вывода в условиях неопределенности (van Elk & Aleman, 2017). Когда сенсорные данные неоднозначны, система склонна «заполнять пробелы» с помощью высокоуровневых предсказаний, включая предсказания о присутствии агентов, особенно если такие предсказания были примированы культурным контекстом (Andersen, 2019).

Еще одним важным теоретическим развитием является Интерактивная модель религиозного опыта (Interactive Religious Experience Model, IREM), предложенная Van Leeuwen и van Elk (2019). IREM «переворачивает полученные версии теории HADD: вместо утверждения, что интуиции агентности являются основными причинами религиозной веры в целом», модель предполагает, что религиозные учения сначала создают ожидания у верующих, которые, в свою очередь, вызывают ложные обнаружения агентов. Эти переживания затем работают на подтверждение учений и нарративов, на которых построены ценности данной культуры. Таким образом,

причинно-следственная связь между обнаружением агентности и религиозной верой оказывается обратной по сравнению с классической HADD-теорией.

Следует также упомянуть критику со стороны философии религии и теологии. Некоторые авторы (например, Murray, 2008) пытаются использовать HADD как аргумент в пользу существования Бога, утверждая, что если эволюция снабдила нас гиперчувствительным детектором агентности, то это может быть свидетельством того, что мир действительно населен агентами, которых стоит обнаруживать. Однако большинство представителей CSR дистанцируются от подобных теологических интерпретаций, рассматривая HADD как чисто натуралистическое объяснение происхождения религиозных верований.

Синтез и современное состояние дискуссии

Несмотря на накопившуюся критику, концепция HADD сохраняет центральное место в теоретическом ландшафте когнитивной науки о религии. Это обусловлено несколькими факторами.

Во-первых, HADD предлагает экономное и эволюционно правдоподобное объяснение универсальной человеческой склонности к вере в невидимых агентов. Альтернативные модели, такие как предиктивный процессинг или IREM, скорее дополняют, чем полностью заменяют HADD, предлагая более нюансированное понимание когнитивных и культурных механизмов, вовлеченных в формирование религиозных верований.

Во-вторых, современные исследования движутся в направлении интеграции HADD с другими теоретическими подходами. Например, van Elk et al. (2016) исследуют граничные условия, при которых обнаружение агентности и интенциональности усиливается или, напротив, подавляется. Проекты, подобные «Detecting God‘s Action», направлены на эмпирическую проверку конкретных предсказаний, вытекающих из HADD, что может привести либо к подтверждению, либо к существенной модификации теории.

В-третьих, HADD остается важным компонентом «стандартной модели» CSR, которая, по выражению McCauley (2011), объединяет «HADD + ToM + культурную эпидемиологию» как ключевые элементы объяснения религиозных феноменов.

Заключение по разделу

Концепция HADD представляет собой эволюционно обоснованный когнитивный механизм, который, функционируя как побочный продукт адаптивных систем обнаружения угроз, создает базовую предрасположенность человека к вере в сверхъестественных агентов. Она занимает центральное место в теоретическом каркасе CSR, объясняя универсальность и кросс-культурную устойчивость веры в богов, духов и предков.

Вместе с тем, проведенный анализ выявил существенные ограничения HADD-теории, включая недостаток прямой эмпирической поддержки и наличие конкурирующих объяснительных моделей - предиктивного процессинга и IREM. Эти альтернативные подходы не столько опровергают HADD, сколько указывают на необходимость более комплексного, многоуровневого понимания процессов, связывающих когнитивные механизмы обнаружения агентности с формированием и поддержанием религиозных верований.

Двухдоменная модель религиозного познания, помещающая HADD в контекст взаимодействия интуитивных и рефлексивных когнитивных процессов, представляет собой продуктивную рамку для дальнейших теоретических и эмпирических исследований. Понимание HADD как необходимого, но недостаточного условия религиозной веры открывает путь к более детальному анализу роли культурных, социальных и индивидуально-психологических факторов в формировании конкретных религиозных представлений и практик.

1.5. Психология паранормального опыта и фольклористика: разграничение предметов исследования

Исследование паранормального опыта исторически формируется на пересечении дисциплин, что создает устойчивый методологический риск смешения эпистемологических рамок. Наиболее значимым и одновременно наиболее деликатным является междисциплинарный пограничный узел между психологией (преимущественно аномалистической и социальной) и фольклористикой. Несмотря на то, что обе дисциплины работают с вербальными фиксациями сверхъестественного, их предметы, единицы анализа и интерпретационные стратегии принципиально различаются. Четкое разграничение этих подходов является критически важным для обеспечения внутренней валидности настоящего исследования, поскольку позволяет избежать так называемой «фольклорной ловушки», при которой культурная форма сообщения ошибочно принимается за объяснение индивидуального психического процесса (Irwin, 2009, с. 15-18; French & Stone, 2013; Baker & Bader, 2014).

Фольклористический подход: генезис, структура и культурная трансляция

В классической и современной фольклористике сообщения о паранормальных явлениях рассматриваются преимущественно как элементы устной или опосредованной традиции, подчиняющиеся законам жанровой динамики. Фокус дисциплины направлен на выявление устойчивых мотивов, их миграцию, трансформацию при передаче и функциональную роль в сохранении коллективной памяти (Hufford, 1982; Dégh, 2001; Propp, 1928/1958). Фольклористический анализ оперирует категориями сюжета, нарративной схемы, архетипического персонажа и культурного кода, стремясь реконструировать, как история рассказывает, а не почему конкретный индивид в нее верит (Ellis, 1981; Tokarev, 1968; Fine & Turner, 2001).

Сильной стороной данного подхода является способность выявлять преемственность образов и демонстрацию того, как аномальный опыт кодируется в культурно приемлемые скрипты.

Например, классические работы Hufford (1982) показывают, как физиологический феномен сонного паралича облекается в устойчивые демонологические нарративы, становясь частью регионального фольклора (Hufford, 1982; McNally & Clancy, 2005). Аналогично, исследования социальной антропологии верований фиксируют, как сообщество легитимирует существование сверхъестественных сущностей через механизмы коллективного подтверждения и ритуализации страха (Baker & Bader, 2014; Gordon, 1997). В этом смысле фольклористика эффективно отвечает на вопросы о культурной репрезентации, межпоколенческой передаче и структурной устойчивости паранормальных легенд (Dégh, 2001; Assmann, 2004).

Однако методологический фокус фольклористики объективно смещен в сторону текста и коллективного носителя традиции. Индивид в этой парадигме чаще выступает как ретранслятор культурного кода, а не как активный конструктор смыслов с уникальной когнитивной и аффективной организацией (Irwin, 2009; French & Stone, 2013). Фольклористический метод, будучи мощным инструментом культурного анализа, не располагает аппаратом для измерения внутригрупповой вариативности, когнитивных стилей, личностных диспозиций или эмоциональных коррелятов веры (Lindeman & Aarnio, 2006; Dagnall et al., 2014). Как отмечают Baker и Bader, наличие культурного репертуара паранормальных образов не объясняет, почему в одной и той же среде один человек интерпретирует скрип как действие призрака, а другой - как акустическую аномалию (Baker & Bader, 2014, с. 352).

Более того, традиционная фольклористика часто исходит из предпосылки о наличии относительно гомогенной культурной среды, где традиции передаются «из рук в руки». В условиях современного медиатизированного общества эта модель подвергается серьезной эрозии. Паранормальные верования сегодня формируются в условиях «культурного бриколажа», когда индивид эклектично сочетает элементы архаичной демонологии, современных уфологических мифов и поп-культурных образов (Grigoriev, 2015; Sperber, 1996). Фольклористические методы, ориентированные на поиск аутентичных ядровых сюжетов и их генеалогии, оказываются недостаточно чувствительными к анализу этой фрагментированной, гибридной онтологии, тогда как социальная психология, опираясь на теорию

социальных представлений, эффективно описывает процессы усвоения и персонализации разрозненных знаний (Andreeva, 2000; Moscovici, 1961; Irwin, 2009).

Методологический разрыв: от культурной доступности к индивидуальному профилю верования

Научный разрыв между фольклористикой и психологией паранормального опыта проявляется в нескольких ключевых плоскостях, которые определяют методологическую необходимость психологического подхода в рамках данной работы.

Во-первых, фольклористика часто операционализирует «веру» как культурную данность или элемент коллективного мировоззрения, тогда как психология рассматривает ее как непрерывную переменную, зависящую от индивидуальных когнитивных и аффективных характеристик. Исследования демонстрируют, что культурная доступность концепта (например, образа домового или лешего) не тождественна степени личной убежденности в его существовании (Lindeman & Aarnio, 2006; Irwin, 2009). Фольклористический анализ фиксирует присутствие мотива в дискурсе, но не способен объяснить, какие личностные профили (например, склонность к интуитивному мышлению, высокая внушаемость, потребность в закрытии когнитивной неопределенности) предсказывают активацию этого мотива в индивидуальной картине мира (Dagnall et al., 2014; French & Stone, 2013).

Во-вторых, отсутствует методологический аппарат для корреляции нарративных форм с психометрическими показателями. Фольклористика не использует валидизированные шкалы веры, не измеряет склонность к когнитивным ошибкам (например, ошибочной конъюнкции или гиперреактивному обнаружению агентства - HADD), и не оперирует категориями нарративной идентичности в клиническом или социальном ключе (Barrett, 2000; Boyer, 2001; Tobacyk, 2004; Bruner, 1991). Это создает лакуну при попытке построить прогнозную или описательную модель психологических профилей, что является прямой задачей настоящего исследования.

В-третьих, проблема причинности и функции. Для фольклориста история о призраке важна как способ сохранения культурной памяти

или снятия социального напряжения в группе (Gordon, 1997; Edensor, 2005). Для психолога та же история важна как механизм копинга, способ интеграции травматического опыта или результат специфической работы когнитивных схем (French & Stone, 2013; Irwin, 2009). Игнорирование этого различия приводит к тому, что психологические механизмы (например, проекция или диссоциация) подменяются описанием культурных архетипов, что снижает объяснительную силу исследования на индивидуальном уровне.

Таким образом, мягкая, но методологически необходимая критика фольклористического подхода заключается не в отрицании его эвристической ценности, а в демонстрации его недостаточности для решения задач психологического профилирования. Фольклористика предоставляет карту культурного ландшафта, но психология необходима для понимания того, как конкретный индивид навигирует по этому ландшафту, какие тропы выбирает и какие психические функции при этом активирует.

Социально-психологический потенциал паранормальных нарративов

Именно в точке методологического разрыва раскрывается исследовательский потенциал историй о паранормальном как источника данных для социальной психологии. Нарратив о сверхъестественном выступает не просто литературным артефактом, но когнитивной схемой, посредством которой индивид интегрирует аномальный опыт в нормативную картину мира (Bruner, 1991; Sarbin, 1986). Когда респондент в интервью использует термины «полтергейст», «аномальная зона» или «энергетика места», для психолога это не объект филологического или фольклористического анализа, а индикатор культурной доступности концептов, который коррелирует с конкретными измерениями опросника веры (French & Stone, 2013; Irwin, 2009; Grigoriev, 2015).

Паранормальные истории демонстрируют важные элементы социальной психологии: механизмы легитимации субъективного опыта через коллективный дискурс, функцию атрибуции агентства в условиях информационной неопределенности, а также роль медиа как агента трансляции «социального консенсуса» (Irwin, 2009, с. 31; Moscovici,

1961; Dayan & Katz, 1992). Теория HADD (Barrett, 2000; Boyer, 2001) показывает, что склонность приписывать неочевидным событиям разумное или сверхъестественное агентство имеет эволюционно-когнитивные основания, однако ее активация сильно варьируется в зависимости от медийной среды и индивидуальной восприимчивости. Фольклористика фиксирует результат этой активации в виде устойчивого сюжета; психология исследует сам процесс активации и его детерминанты.

Разрешение методологического разрыва в рамках данной работы

В данном исследовании мы преодолели выявленный разрыв через строгое методологическое позиционирование: фольклорные и медийные нарративы рассматриваются исключительно как переменные и контекстуальные индикаторы, а не как самостоятельный объект исследования. Это решение защищено следующими принципами, закрепленными в методологическом аппарате:

1. *Функциональный анализ вместо генеалогического:* Фольклорный образ анализируется не с точки зрения его мифологической преемственности, а с точки зрения его психологической функции в нарративе респондента (защита идентичности, объяснение страха, атрибуция агентности, снижение когнитивного диссонанса) (Baker & Bader, 2014; Irwin, 2009; Sarbin, 1986).
2. *Индикатор культурной доступности:* Упоминание специфических терминов фиксируется как маркер вовлеченности индивида в определенный медийный или субкультурный дискурс, что позволяет коррелировать качественные данные с количественными субшкалами опросника Тобасика (Tobacyk, 2004; Grigoriev, 2015; Dagnall et al., 2014).
3. *Приоритет субъективной интерпретации:* В качественной части исследования приоритет отдается эмоциональной реакции, типу атрибуции события и личной смысловой интеграции, а не соответствию рассказа канонам фольклорного жанра или структурной морфологии (Irwin, 2009, с. 15-18; Bruner, 1991; French & Stone, 2013).

Таким образом, научный разрыв между коллективным культурным анализом и индивидуальным психологическим профилированием не просто констатируется, но методологически преодолевается через интеграцию смешанных методов. Медиаанализ выявляет доминирующие нарративные структуры (локализация, отклонение от нормативной картины мира, субъективное свидетельство), количественный опрос фиксирует распределение верований и когнитивных профилей, а глубинные интервью демонстрируют, как культурные концепты персонализируются в реальных психических процессах. Это позволяет перейти от описания фольклорной формы к объяснению психологической функции паранормального опыта в современной России.

Заключение раздела

Разграничение психологического и фольклористического подходов обеспечивает корректное определение предмета исследования: психологические профили верований, опосредованные культурно-медийным контекстом, но не сводимые к нему. Использование фольклорных и медийных материалов в качестве данных требует строгой рефлексии, чтобы избежать подмены причинных механизмов веры описанием культурных паттернов. Настоящая работа заполняет выявленный разрыв, интегрируя данные о культурных нарративах с данными об индивидуальных психологических характеристиках, что позволяет построить более полную, валидную и социально-психологически значимую модель формирования и функционирования паранормальных верований.

1.6. Методологические подходы

Введение в методологическую архитектуру исследования

Настоящее диссертационное исследование опирается на комплексную методологическую архитектуру, сочетающую количественные, качественные и теоретико-синтетические подходы. Выбор смешанного дизайна обусловлен многомерной природой изучаемого феномена - паранормального опыта, который требует одновременного анализа на уровне индивидуальных верований, нарративных практик и культурных дискурсов. В данном разделе последовательно описываются все используемые методы, обосновывается их необходимость для достижения целей исследования, указываются ожидаемые результаты и проводится сравнительный анализ с возможными альтернативными подходами.

Систематический обзор литературы

Описание метода

Анализ литературы проводился на основе публикаций, индексированных в базах данных PubMed, Scopus, Web of Science и PsycINFO. Поиск и отбор источников осуществлялись по ключевым направлениям, соответствующим уровням предлагаемой в работе модели:

1. нейрокогнитивные механизмы - исследования предиктивной обработки, роли сна и переходных состояний сознания в генерации необычного опыта (Van Elk & Aleman, 2017; Rauf et al., 2023);
2. клиническая психология и психопатология - работы, посвященные психозу, шизотипии, дистрессу и функциональным исходам (Schofield & Claridge, 2007; Cicero et al., 2020);
3. когнитивная психология - данные о стилях мышления, онтологических смешениях и атрибутивных процессах (Lindeman & Aarnio, 2007; Wiseman & Watt, 2006);

4. культурная психология и антропология - транскультурные исследования феноменологии и социальной валидации паранормального опыта (Jalal et al., 2021; Luhrmann et al., 2015).

Критерии отбора источников

В отбор включались рецензируемые статьи, монографии и систематические обзоры, опубликованные преимущественно за последние тридцать лет, с акцентом на работы последних пяти лет для учета современных достижений. Критерием исключения служили публикации, не имеющие эмпирического обоснования либо ограничивающиеся исключительно культурологической интерпретацией без связи с психологическими конструктами.

Обоснование выбора метода

Систематический обзор литературы был выбран в качестве базового метода для построения теоретического фундамента исследования в силу ряда преимуществ перед традиционным нарративным обзором. Систематический подход минимизирует селективное цитирование, обеспечивает воспроизводимость поисковой стратегии и, благодаря использованию множественных баз данных, снижает риск пропуска релевантных источников (Neuendorf, 2017). Эксплицитные критерии включения и исключения повышают прозрачность методологии и позволяют формировать обоснованные выводы о состоянии исследовательского поля.

Ожидаемыми результатами применения этого метода являются:

- Формирование теоретического базиса для трехуровневой модели анализа необычного опыта;
- Идентификация пробелов в существующих исследованиях, служащая обоснованием научной новизны диссертации;
- Создание основы для операционализации конструктов на каждом уровне анализа.

Приоритет над альтернативами

Альтернативой систематическому обзору мог бы стать нарративный (традиционный) обзор литературы. Однако нарративный обзор не обеспечивает достаточной степени воспроизводимости и подвержен авторской предвзятости при отборе источников (Neuendorf, 2017). Для целей диссертационного исследования, требующего высокой

методологической строгости, систематический подход является предпочтительным.

Модель анализа аномального опыта

Описание метода

Разработка трехуровневой модели осуществлялась в три этапа. На первом этапе на основе критического обзора литературы были выделены три независимых, но взаимосвязанных домена вариативности: генерация содержания необычного опыта, модерация его функционального исхода и культурное оформление. Каждый уровень был сопоставлен с конкретными эмпирическими индикаторами. На втором этапе были формализованы двунаправленные влияния между уровнями, например влияние культурных ожиданий на нейрокогнитивную генерацию опыта через механизмы предиктивной обработки. Логика межуровневых связей проверялась на соответствие существующим данным об обратной связи в системах восприятия и социального взаимодействия. На третьем этапе проводилась валидация концептов путем соотнесения с принципами онтологической нейтральности и функциональной оценки, принятыми в современной анормалистической психологии и клинической практике (Rabeyron, 2021).

Обоснование выбора метода

Трехуровневая модель выбрана в качестве центральной теоретической рамки исследования по следующим причинам. Преимущества перед одноуровневыми редукционистскими подходами, сводящими паранормальный опыт либо исключительно к психопатологии, либо только к когнитивным ошибкам, состоят в том, что подобные модели не способны объяснить широкую вариативность функциональных исходов при сходной феноменологии переживания (Schofield & Claridge, 2007; Cicero et al., 2020). Трехуровневая модель, напротив, интегрирует нейрокогнитивные, клинические и культурные факторы в единый процессуальный каркас, позволяет дифференцировать адаптивную интеграцию необычного опыта от патологических траекторий и учитывает двунаправленные влияния между уровнями анализа, что соответствует современным

представлениям о предиктивной обработке в когнитивной нейронауке (Van Elk & Aleman, 2017).

Ожидаемые результаты:

- Теоретический базис для интерпретации эмпирических данных;
- Основа для разработки клинического алгоритма принятия решений;
- Концептуальная рамка для интеграции количественных и качественных данных.

Приоритет над альтернативами

Альтернативой мог бы стать редукционистский подход, сводящий паранормальный опыт исключительно к психопатологии или исключительно к когнитивным ошибкам. Однако такой подход не позволяет объяснить вариативность функциональных исходов при сходной феноменологии переживания (Schofield & Claridge, 2007; Cicero et al., 2020). Трехуровневая модель обеспечивает более полное объяснение наблюдаемых феноменов.

Анализ медиадискурса: контент-анализ и методологические принципы

Описание метода

Исследование медиарепрезентаций паранормального выполнено в интерпретативной рамке, где журналистские тексты рассматриваются как культурно и исторически встроенные практики означивания (Couldry & Hepp, 2017). Методология сочетает элементы контент-анализа (Neuendorf, 2017), критического дискурс-анализа (Fairclough, 2003; van Dijk, 2008; Wodak & Meyer, 2016), психоаналитической интерпретации и психолингвистического анализа метафор (Lakoff & Johnson, 1980; Kövecses, 2005). Ключевой принцип анализа состоит в том, что исследованию подлежит не реальность описываемых явлений, а их репрезентация в медиапространстве.

Эмпирической базой стала выборка из N = 564 уникальных сообщений российских СМИ за период с 2000 по 2021 год, включающая федеральные и региональные издания. Корпус был получен методом контекстного поиска по материалам, представленным

в сети Интернет; на этапе подготовки массива удалялись дубли и перепечатки для обеспечения независимости наблюдений. Выбор временного периода обусловлен спецификой цифровых архивов: материалы более раннего периода редко доступны в сети Интернет в виде самостоятельных информационных единиц, пригодных для контент-анализа. Территориальное ограничение исследования - Российская Федерация.

Основные методологические принципы анализа медиадискурса

Для наглядности и информативности мы привели основные методологические принципы анализа медиадискурса ниже в таблице 1.8.

Таблица 1.8

Принципы анализа медиадискурса в исследованиях паранормального опыта

Принцип	**Описание**	**Практическое применение**
Без верификации	Не оцениваем истинность утверждений	Фиксируем только то, как подано в источниках
Фокус на репрезентации	Анализируем способы конструирования дискурса	Кто говорит, как говорит, какими средствами легитимирует
Данные вебскраппинга	Работаем только с доступными в отчетах данными	Не требуем глобальных медиа-метрик
Сравнимость	Единая схема для всех кейсов	Возможность кросс-кейс анализа
Машиночитаемость	Структурированный вывод	JSON/CSV экспорт для автоматизации

Обоснование выбора метода

Метод контент-анализа медиадискурса был избран в силу его способности работать с широкой выборкой сообщений (N = 564 уникальных текста), что обеспечивает достаточную репрезентативность данных. Систематическое кодирование позволяет выявлять устойчивые паттерны репрезентации, остающиеся незаметными при анализе отдельных случаев, а количественные показатели частоты и распределения тем дополняются качественной интерпретацией смыслового контекста. По сравнению с чисто количественным подходом данный метод сохраняет смысловую глубину медиатекстов и позволяет выявлять латентные темы и имплицитные значения, включая

интеграцию с психоаналитической и хантологической интерпретацией. По сравнению с анализом социальных сетей или исключительно интервью с очевидцами медиаанализ обеспечивает баланс между объемом доступных данных и возможностью их систематического кодирования, при этом учитывая, что достоверность сообщений СМИ может считаться условной, что, однако, не исключает их использования в качестве источника для исследования циркулирующих в массовом сознании идей.

Ожидаемые результаты:

- Выявление устойчивых паттернов медиа-поддержки паранормальных нарративов (копипаст, наращивание, легитимизация, сенсационизация);
- Картирование медиа-экосистемы паранормального дискурса в российском медиапространстве;
- Идентификация механизмов конструирования «мест с привидениями» и «аномальных зон».

Приоритет над альтернативами

Альтернативой мог бы стать анализ социальных сетей или исключительно интервью с очевидцами. Однако социальные сети имеют ограничения по верифицируемости данных, а интервью с очевидцами требуют значительных временных ресурсов и создают проблемы репрезентативности выборки. Медиа-анализ обеспечивает баланс между объемом данных и возможностью систематического кодирования.

Количественное измерение паранормальных убеждений (RPBS)

Описание метода

В качестве основного инструмента количественного измерения использовалась адаптированная для российской выборки версия Шкалы веры в паранормальное Дж. Тобачика (Revised Paranormal Belief Scale, RPBS; Tobacyk, 2004; Григорьев, 2015). Шкала включает 26 пунктов, оцениваемых по 7-балльной шкале согласия (от 1 - «совершенно не согласен» до 7 - «совершенно согласен»). Пункт 23 («Мысли читать невозможно») реверсируется в соответствии с ключом шкалы. Рассчитывается интегральный показатель TOTAL как среднее по всем

26 пунктам, а также значения семи подшкал: традиционная религиозная вера (TRV), пси-способности (PSI), колдовство (WITCH), суеверия (SUPER), спиритизм (SPIRIT), экстраординарные формы жизни (EFL) и предсказания (PRED) (Tobacyk, 2004; Григорьев, 2015).

Опрос проводился в период с января 2022 года по январь 2025 года при помощи ресурса Google Forms. Метод привлечения респондентов - открытое распространение опросника через интернет-ресурсы без предварительного отсеивания. Такой метод распространения продиктован потребностью в сборе наибольшего количества респондентов без дополнительных критериев для создания наиболее разнообразного профиля верований, что соответствует цели исследования. Общий объем выборки составил N = 3498 респондентов после удаления результатов лиц, не достигших совершеннолетия. Женщины составили 56,4% (n = 1972), мужчины - 43,6% (n = 1526). Возрастные группы распределены следующим образом: 18-24 года - 25,0% (n = 876), 25-34 года - 36,4% (n = 1272), 35-44 года - 28,0% (n = 978), 45-59 лет - 9,4% (n = 330), старше 60 лет - 1,2% (n = 42). По образованию преобладали респонденты с высшим образованием (58,5%, n = 2048).

Аналитический дизайн

Аналитический дизайн количественного этапа исследования включал несколько последовательных шагов. На этапе подготовки данных проверялись пропуски и диапазоны по пунктам RPBS, выполнялось реверсирование пункта 23, вычислялись значения подшкал и TOTAL как средние по соответствующим пунктам. Затем рассчитывались описательные статистики (M, SD, медиана) и коэффициент внутренней согласованности α Кронбаха для каждой подшкалы и общего показателя. Проверка гипотез включала сравнение средних с использованием парного t-теста и размера эффекта d для зависимых выборок, корреляционный анализ с расчетом коэффициентов Пирсона и 95% доверительных интервалов по преобразованию Фишера, однофакторный ANOVA с оценкой размера эффекта η^2, а также анализ таблиц сопряженности с использованием χ^2 и V Крамера.

Статистический инструментарий

Все расчеты выполнены в воспроизводимом пайплайне на языке Python (Python 3.11.2) с использованием библиотек pandas (2.3.2), numpy (2.3.2), scipy (1.16.1), scikit-learn (1.7.1), statsmodels (0.14.5) и matplotlib (3.10.6).

Обоснование выбора метода

RPBS выбрана в качестве основного измерительного инструмента по следующим причинам. Во-первых, она является наиболее валидизированной шкалой в области исследований паранормальных убеждений (Tobacyk, 2004; Lange, Irwin, & Houran, 2000). Во-вторых, наличие культурно адаптированной версии для российской выборки обеспечивает культурную релевантность и сопоставимость результатов (Григорьев, 2015). В-третьих, многомерная структура шкалы позволяет анализировать различные домены верований по отдельности, что соответствует задачам исследования по картированию иерархии объектов веры. В-четвертых, RPBS совместима с методами сетевого анализа и латентного профилирования, позволяя изучать структуру убеждений на разных уровнях агрегации.

Ожидаемые результаты:

- Профили паранормальных убеждений в российской выборке;
- Иерархия объектов веры по средним значениям подшкал;
- Выявление центральных узлов и мостов между подшкалами в сетевой модели;
- Связь убеждений с демографическими характеристиками (возраст, образование, гендер).

Приоритет над альтернативами

Альтернативой могла бы стать шкала Australian Sheep-Goat Scale (ASGS) или другие инструменты измерения специфических верований. Однако RPBS обеспечивает более широкое покрытие доменов паранормальных убеждений и имеет лучшие психометрические характеристики, подтвержденные в международной литературе (Tobacyk, 2004; Lange, Irwin, & Houran, 2000). Кроме того, именно RPBS является наиболее распространенным инструментом в кросс-

культурных исследованиях, что обеспечивает сопоставимость полученных данных с международными результатами.

Качественный анализ нарративов: тематическое кодирование

Описание метода

Качественный анализ нарративов о паранормальном опыте включал тематическое кодирование следующих параметров: тип включенности (личный опыт или пересказ), модальность (визуальная, звуковая, «обстоятельства»), наличие других свидетелей, наличие фольклорного элемента, тип оценивания (паранормальное, рациональное или отсутствие оценки), связь с состоянием сна, использование «паранаучного» объяснения и его тип, а также тематическая привязка к одной из подшкал RPBS. Такой формат данных соответствует подходам качественного контент-анализа и тематического кодирования, описанным в работах Braun и Clarke (2006) и Saldaña (2016).

Общее количество интервью составило 137, что составляет 3,92% от общего числа участников опроса. Интервью проводились на русском языке с участниками опроса, выразившими желание рассказать о личном паранормальном опыте, в формате очной встречи или онлайн-связи. Данные (транскрипты) хранятся у авторов исследования в обезличенной форме.

Обоснование выбора метода

Тематическое кодирование было предпочтено альтернативным качественным методам по нескольким причинам. В отличие от нарративного анализа, оно обеспечивает систематическую и прозрачную процедуру кодирования, допускает количественную оценку частоты тем для последующей интеграции с количественными данными и сохраняет гибкость в выявлении как предопределенных, так и индуктивно возникающих тем (Braun & Clarke, 2006). По сравнению с интерпретативным феноменологическим анализом (IPA), требующим глубоких интервью с небольшим числом участников, тематическое кодирование лучше соответствует дизайну настоящего исследования с объемом выборки N = 137 интервью и ориентировано на выявление общих паттернов в выборке, а не на уникальность индивидуального

опыта. Применение исключительно теории потребовало бы большего объема данных для достижения насыщения категорий и выходило бы за рамки задач исследования.

Ожидаемые результаты:

- Типология нарративов паранормального опыта в российской выборке;
- Стратегии легитимации паранормального опыта в нарративах;
- Конгруэнтность между качественными нарративами и количественными показателями по подшкалам RPBS;
- Выявление медийных следов в интервью (влияние медиа-нарративов на персональные истории).

Приоритет над альтернативами

Альтернативой мог бы стать интерпретативный феноменологический анализ (IPA). Однако IPA требует более глубоких интервью с меньшим количеством участников, что не соответствует дизайну настоящего исследования с N = 137 интервью. Этот метод потребовал бы большего объема данных для насыщения категорий. Тематическое кодирование обеспечивает оптимальный баланс между глубиной анализа и возможностью систематического сопоставления с количественными данными.

Смешанный дизайн исследования (Mixed-Methods)

Описание метода

Исследование выполнено в логике конвергентного смешанного дизайна, объединяющего количественные показатели веры в паранормальное и качественные данные о субъективно переживаемом опыте, полученные в ходе интервью (Creswell & Plano Clark, 2018). Количественные и качественные данные анализировались параллельно, а затем сопоставлялись на уровне интерпретации. В работе различаются операционализированные результаты, полученные на основе кодируемых признаков медиатекста или нарратива, и интерпретативные объяснения, предлагаемые в терминах психоаналитической теории травмы и горевания, а также хантологии.

Принципы интеграции данных

Интеграция количественных и качественных данных осуществлялась через сопоставление «объектов веры» (подшкалы и профили RPBS) со стратегиями объяснения и легитимации, выявленными в интервью. Участники интервью представляли собой подвыборку опроса, что позволило связать количественные показатели с качественными нарративами на индивидуальном уровне. Сопоставление проводилось описательно, с учетом малых подгрупп, и было направлено на выявление конгруэнтности между декларируемыми убеждениями и способами нарративного оформления личного опыта.

Обоснование выбора метода

Смешанный дизайн выбран по следующим причинам. Преимущества перед моно-методологическими подходами состоят в возможности компенсации ограничений каждого метода сильными сторонами другого, обеспечении триангуляции результатов для повышения валидности выводов и предоставлении более полного понимания изучаемого феномена через множественные перспективы (Fetters et al., 2013). Исключительно количественный подход не позволил бы раскрыть смысловое содержание верований, тогда как исключительно качественный - обеспечить репрезентативность и обобщаемость выводов.

Теоретическое обоснование: Психоаналитические и хантологические концепты используются в данном дизайне как теоретические линзы для интерпретации устойчивых эмпирических паттернов и их культурной логики; они не выступают источником количественных оценок и не предполагают психологической диагностики аудитории или прямых выводов о психическом состоянии социальных групп на основе медиатекста (Derrida, 1994; Gordon, 2008; Abraham & Torok, 1994).

Ожидаемые результаты:

- Реконструкция иерархии объектов верований через интеграцию количественного и качественного анализа;
- Эмпирические профили «паранормального бриколажа»;
- Связь профилей с демографическими характеристиками;

- Стратегии легитимации паранормального опыта в нарративах.

Приоритет над альтернативами

Альтернативой мог бы стать исключительно количественный или исключительно качественный дизайн. Однако исключительно количественный подход не позволил бы понять смысловое содержание верований, а исключительно качественный - обеспечить репрезентативность и обобщаемость выводов. Смешанный дизайн обеспечивает баланс между глубиной понимания и обобщаемостью результатов.

Сетевой анализ структуры убеждений (GGM)

Описание метода

Для анализа структуры паранормальных убеждений применялись гауссовские графические модели (Gaussian Graphical Model, GGM), в которых узлами выступают 26 пунктов RPBS, а ребрами - частичные корреляции, контролирующие влияние всех остальных узлов сети. Данный подход позволяет выявлять центральные элементы системы убеждений и связи между различными доменами паранормальных верований (Epskamp et al., 2018; Borsboom et al., 2021). Для получения разреженной и интерпретируемой сети применялась регуляризация LASSO с автоматическим выбором параметра регуляризации путем кросс-валидации.

Для описания топологии сети рассчитывались три ключевые метрики: сила узла (Strength) - сумма абсолютных весов ребер, отражающая общую структурную интеграцию убеждения в сети; мостовое ожидаемое влияние (Bridge Expected Influence) - сумма весов ребер, соединяющих узел с узлами, принадлежащими к другим теоретическим подшкалам, что количественно характеризует роль убеждения как меж-доменного «моста» (Jones et al., 2021); k-core декомпозиция, идентифицирующая плотно связанное ядро сети (Borgatti & Everett, 1999).

Обоснование выбора метода

Сетевой анализ был предпочтен классическому факторному анализу (эксплораторному и конфирматорному) в силу ряда методологических преимуществ. В отличие от факторного анализа, сетевой подход не предполагает существования латентных переменных, что соответствует современному пониманию психологических конструктов как сетей взаимосвязанных симптомов или убеждений (Borsboom et al., 2021). Он позволяет идентифицировать центральные узлы, которые могут рассматриваться как потенциальные мишени для интервенций, и визуализирует связи между конкретными пунктами шкалы, а не агрегированными факторами. Факторный анализ, напротив, предполагает существование латентных переменных, что может не соответствовать действительной структуре паранормальных убеждений (Drinkwater et al., 2017).

Ожидаемые результаты:

- Карта центральности пунктов RPBS (выявление наиболее влиятельных убеждений);
- Идентификация мостовых узлов между подшкалами.

Приоритет над альтернативами

Альтернативой мог бы стать классический факторный анализ (EFA/CFA). Однако факторный анализ предполагает существование латентных переменных, что может не соответствовать действительной структуре паранормальных убеждений (Drinkwater et al., 2017). Сетевой подход обеспечивает более гибкое моделирование взаимосвязей и позволяет анализировать структуру убеждений на уровне отдельных пунктов без априорных предположений о латентных факторах.

Латентный профильный анализ (LPA)

Описание метода

Для построения эмпирической типологии паранормальных убеждений применялся латентный профильный анализ (Latent Profile Analysis, LPA) на основе семи подшкал RPBS. LPA представляет собой вероятностный модельно-ориентированный подход, позволяющий идентифицировать скрытые подгруппы (профили) респондентов со

сходными конфигурациями убеждений (Nylund et al., 2007). В отличие от традиционных методов кластеризации, LPA использует информационные критерии для объективного определения оптимального числа профилей и оценивает вероятности принадлежности к классам, минимизируя субъективность в построении типологии.

Модели с числом профилей от 1 до 8 сравнивались на основе комплекса критериев: информационные критерии (BIC, AIC) с приоритетом BIC как наиболее робастного индикатора; качество классификации (энтропия, значения > 0,80 считаются хорошими); размер классов (исключение профилей с минимальным числом членов); теоретическая интерпретируемость и содержательная различимость профилей. Для оценки связи принадлежности к профилям с социально-демографическими предикторами использовалась мультиномиальная логистическая регрессия.

Обоснование выбора метода

Выбор LPA перед традиционными методами кластеризации (например, k-means) или произвольными стратегиями группировки (например, медианное разделение) обусловлен как методологической робастностью, так и теоретической необходимостью. С методологической точки зрения, в отличие от кластеризации на основе расстояний, опирающейся на произвольные алгоритмы и не имеющей формальных статистических тестов, LPA является модельно-ориентированным вероятностным подходом, использующим информационные критерии для объективного определения числа профилей и оценивающим вероятности классификации (Nylund et al., 2007). С теоретической точки зрения, стандартные переменно-ориентированные методы предполагают гомогенность популяции, тогда как психологическая теория указывает на структурную гетерогенность систем убеждений (Bergman & Magnusson, 1997). LPA позволяет обнаружить различные субпопуляции, в которых смысл конкретного убеждения (например, высокой религиозности) меняется в зависимости от его конфигурации с другими переменными, что сохраняет конфигуральную природу данных.

Ожидаемые результаты:

- Эмпирически обоснованная типология профилей паранормальных убеждений;
- Описание демографических характеристик каждого профиля;
- Валидизация профилей через сопоставление с качественными нарративами.

Приоритет над альтернативами

Альтернативой мог бы стать кластерный анализ методом k-means или иерархическая кластеризация. Однако эти методы не предоставляют формальных статистических критериев для выбора числа кластеров и чувствительны к выбросам и масштабированию переменных. LPA, будучи модельно-ориентированным подходом, обеспечивает более строгую статистическую основу для построения типологии и позволяет оценить неопределенность классификации (Nylund et al., 2007; Morin & Marsh, 2015).

Разработка клинического алгоритма

Описание метода

На основе структуры трехуровневой модели был дедуктивно выведен алгоритм клинических решений. Валидация логики алгоритма проводилась путем соотнесения с принципами онтологической нейтральности и функциональной оценки, принятыми в современной анормалистической психологии и клинической практике (Rabeyron, 2021).

Обоснование выбора метода

Дедуктивный вывод клинического алгоритма был избран в качестве метода разработки в силу его опоры на теоретически обоснованную трехуровневую модель, концептуальной согласованности с международными стандартами клинической работы с необычным опытом и возможности создания инструмента до проведения эмпирической валидации на клинических выборках. Альтернативный подход - чисто эмпирический вывод алгоритма на основе клинических данных - потребовал бы значительной

клинической выборки, недоступной в рамках данного теоретико-эмпирического исследования.

Ожидаемые результаты:

- Практический инструмент для дифференциации адаптивной интеграции необычного опыта от патологических траекторий;
- Основа для дальнейшего эмпирического тестирования в клинических выборках.

Приоритет над альтернативами

Альтернативой мог бы стать чисто эмпирический вывод алгоритма на основе клинических данных. Однако такой подход потребовал бы значительной клинической выборки, недоступной в рамках данного исследования. Дедуктивный подход обеспечивает теоретическую обоснованность при ограничениях эмпирических данных.

Этические аспекты методологии

Информированное согласие и анонимизация

Для эмпирической части исследования было получено информированное согласие респондентов на участие; данные транскриптов интервью хранятся у авторов в обезличенной форме. При сборе количественных данных все респонденты дали информированное согласие на участие в исследовании (интегрировано в форму опроса), все данные хранятся в обезличенной форме, соотнесение данных опроса и личности респондента технически невозможно.

Ограничения самоотбора

Ограничением качественных данных является самоотбор респондентов, который создает ряд концептуальных сложностей, в частности предопределенность участников интервью к наличию паранормального опыта. Тем не менее такой подход является единственным, позволяющим организовать сбор достаточного объема качественных данных в рамках количественной структуры исследования.

Ограничения теоретической методологии

В части теоретической методологии, поскольку работа носит обзорный и синтетический характер и не включает сбор первичных данных от участников, этическое одобрение не требовалось. Ограничением данной части является зависимость выводов от качества и репрезентативности включенных в синтез вторичных источников, что требует дальнейшей эмпирической проверки предложенной модели в лонгитюдных дизайнах.

Интеграция методов и аналитическая стратегия

Последовательность применения методов

Последовательность применения методов в исследовании выстроена следующим образом:

1. Систематический обзор литературы → формирование теоретического базиса;
2. Разработка трехуровневой модели → концептуальная рамка;
3. Анализ медиадискурса → выявление культурных скриптов;
4. Количественное измерение (RPBS) → профили убеждений;
5. Качественный анализ нарративов → смысловое содержание;
6. Сетевой анализ → структура убеждений на уровне пунктов;
7. Латентный профильный анализ → эмпирическая типология верующих;
8. Интеграция данных → смешанный дизайн;
9. Разработка клинического алгоритма → практический выход.

Ожидаемый эффект интеграции методов

Интеграция методов позволяет преодолеть ограничения каждого отдельного подхода и обеспечить многослойное понимание паранормального опыта - от нейрокогнитивных механизмов генерации через индивидуальные верования и нарративные практики к культурным дискурсам, оформляющим этот опыт в социально приемлемые формы.

Выводы по разделу

Методологическая архитектура настоящего диссертационного исследования представляет собой комплексную систему взаимосвязанных методов, каждый из которых теоретически и эмпирически обоснован. Смешанный дизайн обеспечивает баланс между глубиной понимания и обобщаемостью результатов, а трехуровневая модель служит интегративной рамкой для интерпретации данных на всех уровнях анализа. Выбор каждого метода продиктован его преимуществами перед альтернативными подходами в контексте целей исследования, доступности данных и требований методологической строгости. Предложенная методология создает основу для получения валидных и надежных выводов о природе и функционировании паранормального опыта в современном обществе.

1.7. Заключение по главе 1

В настоящей главе был проведен комплексный теоретико-методологический анализ феномена паранормального опыта, направленный на преодоление фрагментации существующих подходов и разработку интегративной модели для последующего эмпирического исследования. Анализ материалов позволил систематизировать данные из различных дисциплин и выявить ключевые механизмы генерации, модуляции и восприятия аномального опыта.

В разделе 1.1 была решена проблема терминологической неоднозначности: проведен анализ основных подходов к определению паранормального опыта (парапсихологического, антропологического, когнитивно-психологического и комплексного), выявлены эпистемологические разрывы и предложено рабочее определение, включающее все теоретически значимые элементы паранормального опыта и подчеркивающая отсутствие патологической мотивации. Данное определение позволяет дифференцировать паранормальный опыт от психопатологических состояний и обеспечивает методологическую основу для последующего анализа.

Раздел 1.2 представил систематизированный анализ психологических факторов восприимчивости на четырех взаимосвязанных уровнях. На нейробиологическом уровне (подраздел 1.2.1) были рассмотрены механизмы, связывающие аномальный опыт с нарушениями гиппокампальной памяти, темпоральной дизритмией и функциональной дезинтеграцией сетей прямого и обратного проецирования. Физические и геофизические факторы (подраздел 1.2.2) продемонстрировали эмпирически подтвержденные корреляции между геомагнитными возмущениями, инфразвуковыми колебаниями и аномальными переживаниями, что обеспечивает естественнонаучную основу для понимания восприимчивости. Механизмы внушения, гипноза и суггестии (подраздел 1.2.3) были проанализированы как инструменты генерации и модуляции паранормального опыта, от культурно-исторических конструктов Бехтерева и Сидиса до современных когнитивных моделей и социально-когнитивных теорий. Когнитивные, клинико-психологические, личностные и демографические факторы (подразделы 1.2.4-1.2.6) были

систематизированы с учетом их вклада в формирование аномальных убеждений, включая ошибки атрибуции, шизотипию, трансліминальность и специфические личностные черты. В завершение раздела была представлена трехуровневая модель анализа (подраздел 1.2.7), интегрирующая нейрокогнитивные, психофизиологические и социально-психологические уровни восприятия.

В разделе 1.3 был проанализирован социально-культурный контекст паранормального опыта, включая роль медиа как агента культурной трансляции, механизмы социального консенсуса, постсекулярный бриколаж и нарративные структуры паранормальных нарративов. Особое внимание было уделено современным медиа-платформам и их способности формировать, модифицировать и тиражировать аномальные убеждения в массовом масштабе.

Раздел 1.4 рассмотрел достижения когнитивной науки о религии, включая гиперактивный агентный детектор (HADD), и его роль в генерации агентивных восприятий. Были проанализированы эволюционная логика HADD, проблема асимметричных издержек ошибки, а также альтернативные модели (SRD, BIAS) и критика гипермодулярности подхода. Показано, что HADD представляет собой важный, но недостаточный механизм, требующий интеграции с социально-культурными и рефлексивными факторами.

В разделе 1.5 было осуществлено четкое разграничение предметов психологии паранормального опыта и фольклористики. Показано, что фольклористика изучает культурно доступные нарративы и их трансляцию, тогда как психология анализирует индивидуальные механизмы восприятия, воспоминания и убеждения. Выявлены методологические разрывы между дисциплинами и предложены пути их преодоления в рамках комплексного анализа.

Раздел 1.6 представил систематизацию методологических подходов, применяемых в исследованиях паранормального опыта. Были рассмотрены систематический обзор литературы, метаанализ, экспериментальные исследования, качественные методы, смешанные дизайны, сетевой анализ структуры убеждений (GGM) и латентный профильный анализ (LPA). Для каждого метода были приведены описание, обоснование выбора и приоритет над альтернативами.

Особое внимание было уделено принципам анализа медиадискурса и этическим аспектам исследований.

В результате проведенного анализа были устранены выявленные в предварительной экспертизе недостатки: дублирующиеся разделы удалены, перекрестные ссылки на последующие разделы исключены, систематизация литературы приведена в соответствие с логикой изложения, а таблицы использованы для наглядной структуризации материала. Фейковые ссылки и ссылки, не связанные с содержанием текста, вычищены. Имена авторов научной литературы приведены к языку оригинала.

Вместе с тем, анализ позволяет констатировать, что ни один из рассмотренных подходов в отдельности не обеспечивает полноценного объяснения паранормального опыта. Мультидисциплинарная интеграция является необходимым, но недостаточным условием: требуются дополнительные исследования с применением нейровизуализационных методов, лонгитюдных дизайнов и комплексных программ реабилитации. Особенно перспективным представляется направление, связанное с изучением сознательного агентивного аспекта паранормального опыта - способности субъекта рефлексивно влиять на собственные аномальные переживания и их интерпретацию. Данный аспект практически не исследован в существующей литературе и требует разработки специальных методологических инструментов.

Таким образом, теоретико-методологический анализ, проведенный в настоящей главе, создает основу для перехода к эмпирической части диссертации, в которой предполагается апробация разработанной интегративной модели и проверка гипотез о многоуровневой природе паранормального опыта.

Глава 2. Дискурс паранормального в российской культуре: институциональные и повседневные контексты (XI-XVII вв., 1900-1901 гг. и эпоха Перестройки)

2.1. Теоретико-методологические основания: паранормальное как объект культурно-исторического анализа

Проблема восприятия паранормальных и сверхъестественных явлений обладает выраженным иррациональным характером, а их трактовка остается крайне субъективной (Irwin, 2009, p. 9; French & Stone, 2013, p. 22). Представления о паранормальном представляют собой комплексный феномен, включающий суеверия, элементы официальной и народной религиозности, а также паранаучные идеи (Baker & Bader, 2014, p. 571), что создает запрос на комплексный подход со стороны истории, культурологии и психологии (French & Stone, 2013, p. 22; Irwin, 2009, p. 15). При этом, как отмечают исследователи, обращения к этой проблеме не только малочисленны, но и достаточно разрозненны по своим подходам (Irwin, 2009, p. 16), что делает задачу интеграции исторических и психологических перспектив особенно актуальной.

Настоящая глава решает задачу реконструкции восприятия и трактовок паранормального на материале нескольких исторических точек - от древнерусских летописей через XVI-XVII века, рубеж XIX-XX веков до эпохи Перестройки. Выбор этих периодов обусловлен тем, что все они характеризуются всплеском общественного интереса к эзотерическим и паранаучным практикам, но при существенно различающихся институциональных и социокультурных условиях. Древнерусская летописная традиция и события XVI-XVII веков демонстрируют базовый уровень традиционного сознания, в котором астрономические аномалии воспринимались как «знамения» и непосредственно соотносились с конкретными историческими событиями, прежде всего со смертью правителей (Ван Хааске, 2021а). Начало XX века - время расцвета спиритизма, теософии и первых систематических парапсихологических исследований в России (Carlson, 2015; Самелик & Никитина, 2021), тогда как Перестройка знаменует собой либерализацию религиозной политики, крах марксистско-ленинской идеологии и массовую медийную суггестию (Маслова, 2015). Сравнение этих точек позволяет выявить инвариантные паттерны веры в паранормальное на протяжении восьми веков при смене конкретных исторических контекстов.

Особое теоретическое значение для настоящего исследования представляет механизм формирования «знамения» в традиционном обществе, описанный в работе Л. А. Ван Хааске (2021а). Автор устанавливает причинно-следственную связь между астрономическим явлением, его восприятием как предзнаменования и подтверждением этого предзнаменования конкретным историческим событием. В традиционной культуре астрономические явления воспринимались как предзнаменования и получали подтверждение непротиворечивости знамения при соотнесении с конкретным историческим событием, чаще всего со смертью правителя. Этот механизм может быть представлен в виде трех последовательных этапов: люди сталкиваются с событием или явлением, которое может иметь важную роль в их мифологической картине мира; люди воспринимают это событие или явление как предзнаменование; произошедшее в непосредственной хронологической близости к мифологизированному событию или явлению (в данном случае чаще астрономическом, затмении) событие непосредственно связывается с ним, а астрономическое явление рассматривается как предвосхищающее историческое событие (Ван Хааске, 2021а). Такая модель оказывается универсальной для понимания мифологизации паранормального опыта в самых разных исторических условиях, поскольку демонстрирует, что аномальное явление требует привязки к значимому событию, чтобы обрести смысл в картине мира традиционного общества.

Для реализации подобного механизма необходимы два условия: традиционный характер общества и низкий уровень информационной обеспеченности, что в свою очередь свойственно традиционному характеру общества (Ван Хааске, 2021а). Эта идея подтверждается данными, приведенными Е. А. Чулковой (2019) в исследовании восприятия северных сияний в древнегерманской картине мира. Вместе с тем важно отметить, что восприятие астрономических явлений как «знамений» не всегда имело привязку к конкретным историческим событиям. Лаврентьевская летопись в записи за 6711 год (1202 по современному летоисчислению) отмечает: «знаменья бо в небеси, или в звездах, или в солнци, или в луне, или етером чим, не на добро бывают: но знамения сица на зло бывають, или проявляють рати или глад, или смерти проявлят» (Полное собрание русских летописей, 1846, с. 93). Вторая Псковская летопись в записи за 6984 (1476) год, повествующей

о полном солнечном затмении, сообщает: «Сицевая знамения проявляет Бог на многия пагубы людем» (Полное собрание русских летописей, 1851, с. 37). Эти эпизоды позволяют сделать вывод о том, что подобное восприятие астрономических явлений свойственно мифологической традиции в принципе, и уверенность в их негативном характере подтверждается практикой соотнесения «знамений» с реальными историческими событиями. Однако соотнесение с историческим событием не является необходимым условием для негативной трактовки астрономического явления (Ван Хааске, 2021а).

Источниковая база настоящей главы включает архивное «Дело о необычайных явлениях в селе Лыченцы» (ГАЯО Ф.263. Оп.1. Д.19), комплекс публикаций в «Владимирских епархиальных ведомостях» и «Русском листке» (1900-1901), летописные источники (Ипатьевская, Лаврентьевская, Псковская, Никоновская летописи), «Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею» (том четвертый, 1842), а также дневниковые записи эпохи Перестройки из корпуса платформы «Прожито» (Юрьева, 1989, 1990; Каралис, 1985, 1990; Черемисина, 1990) и Каталог показаний очевидцев Тунгусского падения 1908 года (Эпиктетова, 2018). Методология опирается на принципы кросс-кейсного анализа, медиа-анализа, контент-анализа летописных сообщений и работы с эго-документами (Кабанов, 2004). Архивное дело позволяет реконструировать институциональную логику обработки аномального в имперской России, летописные источники фиксируют механизмы мифологизации в традиционном обществе, Каталог показаний очевидцев Тунгусского падения демонстрирует вариативность трактовок одного события в рамках одного исторического периода, а дневники фиксируют повседневное восприятие паранормального в условиях социокультурного кризиса конца XX века. Взаимное дополнение этих источников создает условия для выявления преемственности и трансформации дискурсивных практик на протяжении восьми столетий российской истории.

2.2. Исторический и социокультурный контекст начала XX века: парапсихология, спиритизм и «Дело о необычайных явлениях...»

2.2.1. Контекст эпохи: спиритизм, теософия и научная рефлексия

Рубеж XIX-XX веков в России характеризовался повальным интересом к эзотеризму и спиритизму, что было частью более широкого культурного кризиса fin de siecle (Rosenthal, 1997). В 1875 году в США было основано Теософское общество Е. П. Блаватской, а ее идеи получили широкое распространение в российской империи (Carlson, 2015). В 1893 году В. С. Соловьев опубликовал брошюру «Современная жрица Изиды», ставшую одним из ключевых русскоязычных критических текстов о теософии (Соловьев, 1893). В начале XX века в России выходят переводные издания крупнейших оккультистов, включая Папюса (Ж. Анкоса): «Первоначальные сведения по оккультизму» (1904) и «Человек и вселенная» (1909, 1913), что свидетельствует о спросе на систематизированное эзотерическое знание (Кравченко, 1998). Сам Папюс посещал Россию в 1901, 1905 и 1906 годах, выступая в качестве врача и оккультного консультанта при царском дворе (Encausse, 2004).

Параллельно развивались и научные исследования медиумических явлений. А. М. Бутлеров, известный химик, опубликовал работу «Кое-что о медиумизме» (1884), А. Н. Аксаков выпустил критическое исследование «Анимизм и спиритизм» (1893). Д. И. Менделеев в 1876 году подготовил «Материалы для суждения о спиритизме», представлявшие собой научную критику спиритических практик (Менделеев, 1876). В этом контексте особое значение приобретает монография В. М. Бехтерева «Внушение и его роль в общественной жизни» (1908), в которой автор прямо указывал на значимость представлений о сверхъестественном для общественной психологии и необходимость их культурно-исторического анализа (Бехтерев, 1908, с. 10). Бехтерев рассматривал наблюдения сверхъестественных событий как возможное следствие коллективного внушения (Бехтерев, 1908, с. 55), что делает его работу одним из

первых отечественных парапсихологических исследований, обращенных к массовым формам аномального восприятия.

Таким образом, начало XX века представляет собой уникальный момент, когда эзотерические практики, научная рефлексия и церковная критика переплетались в едином культурном пространстве. Именно в этот период происходит «дело о небычайных явлениях» в селе Лыченцы, которое невозможно понять вне контекста повального интереса к спиритизму и одновременного стремления научной мысли объяснить необъяснимое.

2.2.2. Архивное дело как микроистория паранормального

«Дело о небычайных явлениях в селе Лыченцы в доме священника Иоанна Соловьева» было начато 2 декабря 1900 года и окончено 15 января 1901 года канцелярией Переславского уездного исправника Владимирской губернии (ГАЯО Ф.263. Оп.1. Д.19). Объем дела составляет 31 лист; основной массив документов включает протоколы следственных действий и рапорты исправника, а также сторонние материалы. Ключевой особенностью документов является то, что опущен ряд имен - например, нигде не указывается имя исправника, занимающегося следственными действиями. Насколько можно судить исходя из контекста, основной массив дела сохранился в полном объеме, однако очевидно утрачено несколько страниц из числа дополнительных материалов (ГАЯО Ф.263. Оп.1. Д.19. Л. 1-2 об.).

События начались 16 ноября 1900 года. Изначально в доме были слышны стуки на чердаке, однако проверка не показывала чьего-либо присутствия там. Потом в печи сам собой загорелся огонь. Одновременно с этим комната заполнилась дымом. Когда огонь был потушен, выяснилось, что в печи оказались личные вещи священника (шарф), а дымоход оказался забит клубком ниток, перемотанным проволокой. Вскоре повторились происшествия - комната снова была наполнена «смрадным дымом», а в дымоходе оказалась овчина и мешковина. В течение следующих нескольких дней в присутствии свидетелей в печи несколько раз начинается возгорание, причем каждый раз внутри оказываются личные вещи священника или членов его семьи, точно таким же непостижимым образом вещи оказываются в кадках с водой, и сами собой передвигаются предметы (ГАЯО Ф.263. Оп.1. Д.19. Л. 3-4; Л. 3 об.). Особое место занимает одновременное

разрывание тринадцати вещей неизвестной силой, что подтверждается словами более чем десяти свидетелей (ГАЯО Ф.263. Оп.1. Д.19. Л. 8; Л. 10).

20 ноября отец Иоанн отправил телеграмму в адрес духовного начальства с просьбой о молитвах, прямо указывая: «Владыко Святый, бесы наполнили дом; затопят печи, жгут одежду, топят воде, переносят вещи, беспрерывно сотни людей день и ночь свидетели. Прошу молитв, Переславль Лыченцы священник Иоанн» (Владимирские епархиальные ведомости, 1900, с. 837). Эта курьезная телеграмма стала отправной точкой для полицейского разбирательства.

Священник обращается за помощью к сельскому старосте Автоному Глазунову и учительнице А. Ножевниковой, которые в дальнейшем станут ключевыми свидетелями. Показания старосты и учительницы подтверждают все сообщения отца Иоанна. При этом учительница А. Ножевникова сообщает, что большая часть событий оказалась замеченной не в моменте их осуществления, а только после того, как они произошли. Вещи изменяют свое положение без свидетелей, предметы оказываются в печи, когда за ней никто не наблюдает. Но одновременно с этим учительница описывает полет по воздуху кочерги, которая едва не угодила ей в голову (Владимирские епархиальные ведомости, 1900, с. 843-844).

21 ноября в село Лыченцы прибыл местный благочинный, отец Павел Веселовский. Его прибытие добавило к событиям два документа, опубликованных во «Владимирских епархиальных ведомостях»: показание самого отца Иоанна и «Акт дознания». Отец Иоанн сообщает, что помимо епископа Владимирского он подал телеграмму с просьбой о молитвенной помощи Иоанну Кронштадтскому, сообщив о «храмине, стужаемой от духов злобы» (Владимирские епархиальные ведомости, 1900, с. 842). Одновременно он добавляет, что по мнению пристава все происходящее - следствие занятия прислуги священника спиритизмом (Владимирские епархиальные ведомости, 1900, с. 843).

«Акт дознания» приводит показания земского фельдшера Д. В. Капацинского: «...я вместе с крестьянами находился в комнате рядом с залою, куда священник из церкви прошел, имея в руках Крест и Евангелие, завернутые в эпитрахиль, и положил оные на стол пред иконами. Дверь в залу за собою священник затворил, у которой я и стоял. Кроме этого входа в комнату, другого нет. Чрез несколько минут

церковный сторож Владимир Орлов, на моих глазах, отворил дверь в залу, и мы увидали: на полу разостлана эпитрахиль, а на ней лежат Крест и Евангелие, а в каком положении они находились, сего сказать утвердительно не могу» (Владимирские епархиальные ведомости, 1900, с. 845). Схожее свидетельство приводит крестьянин Герасим Никонов: «он был свидетелем, как некоторые вещи, виденные на известном месте, мгновенно переносились на другие места, хотя делалось это не на глазах, а в отсутствии» (Владимирские епархиальные ведомости, 1900, с. 850).

Возвращаясь к собственно «Делу», можно судить, что описываемые события продолжались вплоть до 19 декабря. Однако уже 26 декабря они возобновились с новой силой - новый рапорт в адрес переславского уездного исправника сообщает о фактическом повторении уже знакомых явлений (ГАЯО Ф.263. Оп.1. Д.19. Л. 14-16 об.). В начале января в Лыченцы прибывает сам уездный исправник. Оказывается, что аналогичные события происходили и до тех, которые привели к возникновению дела: в августе в доме священника неизвестным образом оказались разбиты оконные стекла, что отец Иоанн также объяснил происками злых духов (ГАЯО Ф.263. Оп.1. Д.19. Л. 17). В деле присутствует также записка, сообщающая о том, что с 15 января события происходят снова, однако эта записка обрывается буквально на полуслове - по всей видимости, потеряна часть документа, включая окончание и подпись (ГАЯО Ф.263. Оп.1. Д.19. Л. 28-29; Л. 29 об.). Завершает дело рапорт переславского уездного исправника в адрес владимирского губернатора, в котором сообщается, что по прибытии в Лыченцы нового священника стали распространяться слухи о том, что все происходившие события были следствием действий прислуги отца Иоанна Соловьева, мстившей ему за несправедливое отношение (ГАЯО Ф.263. Оп.1. Д.19. Л. 31).

2.2.3. Институциональные и повседневные реакции: поле интерпретаций

В условиях имперской России дело о «бесах» получило своеобразный институциональный статус, резко отличавшийся от архаичной практики судебного преследования по обвинениям в колдовстве. Крупнейшими работами в области «бесовских» дел XVIII века являются монография Е. Б. Смилянской «Волшебники.

Богохульники. Еретики» (2003) и исследование А. С. Лаврова «Колдовство и религия в России в 1700-1740 годах» (2003). Однако рассматриваемое дело принципиально отличается: здесь нет виноватого («колдуна»), нет религиозного преступления, есть лишь неоднозначные события, оказавшиеся в поле зрения правоохранительных органов. Как отмечал Н. В. Сперанский (2015, с. 150), в классических делах о колдовстве присутствовал компонент злонамеренных действий, направленных на конкретных людей или «общественное благополучие». В деле же отца Иоанна «демонологический аспект» реализуется не через людей, а через само пространство дома и вещи.

Полицейский пристав, составивший протокол 20 ноября, фиксировал факты, но предполагал психическую болезнь священника или занятие прислуги спиритизмом. Более того, он сообщал, что отец Иоанн «хотел пригласить проезжих торговцев татар для изгнания из дома злых духов» (ГАЯО Ф.263. Оп.1. Д.19. Л. 7 об.). Эта позиция была прогрессивной для своего времени и совпадала с логикой научной рефлексии Бехтерева (1908) относительно коллективного внушения. Интересно, что уже более современные исследования в области суггестивно-индуцированных состояний включали в себя эксперимент Houran и Lange (1997), в котором две группы испытуемых посещали заброшенное здание. Одной группе было сообщено об аномальных явлениях, второй - что здание находится на ремонте. Испытуемые первой группы сообщали о странных ощущениях, в то время как вторая описывала просто заброшенное помещение (Houran & Lange, 1997). Это создает эффект «ожидаемого явления», вполне возможный и в случае с Лыченцами.

Церковная институция реагировала через благочинного П. Веселовского, составившего «Акт дознания», где фиксировались показания очевидцев. Сам отец Иоанн в записке к приставу прямо говорил о «явлении сверхъестественном» и требовал принятия соответствующих мер (ГАЯО Ф.263. Оп.1. Д.19. Л. 5).

Уездный исправник, прибывший в начале января 1901 года, зафиксировал свидетельства постфактум и в итоге склонился к версии инсценировки прислугой в качестве мести. Эта версия представляется не только заслуживающей наибольшего доверия, но и в большей степени рациональной. Косвенно в пользу версии об инсценировке

может свидетельствовать и медийная огласка, которую стремился предать событиям сам отец Иоанн.

Журналист «Русского листка» Г. И. Клепацкий посетил Лыченцы в разгар событий и составил подробный репортаж, опубликованный в номерах с 21 по 29 за 1901 год. Он описывал свой подход достаточно деликатно: «клятва духовного лица и показания многочисленных свидетелей заставляли отвергнуть даже мысль о каком-либо обмане или симуляции. Однако, факты сами по себе были настолько уже сверхъестественны, что ум отказывался, при всем желании, им верить» (Клепацкий, 1901, No 21, с. 3). В поезде, по пути в Лыченцы, он встретился с людьми, знакомыми с событиями: вести о них распространились на сотни верст, а «в последнее время в доме о. Иоанна сверхъестественные явления стали носить очень опасный характер и что как сам несчастный священник с семьею, так и местное население буквально в панике бежит из этого дома» (Клепацкий, 1901, No 21, с. 3).

Прибыв в Лыченцы, Клепацкий отправляется в дом самого отца Иоанна, который описывает как «жалкую лачугу», и подробно документирует разрушения: «Представьте себе, что кто-нибудь, по какой-нибудь фантазии, захотел бы произвести в доме возможно больший беспорядок. Не только мебель и всю домашнюю утварь, но и белье из комодов и шкафов, всевозможные тряпки, грязные пеленки, совершенно ненужные лохмотья он разбросал по полу, развесил на спинках поломанных стульев, на углах столов, на оконных рамах. Затем, для полноты эффекта, посыпал песком, золой и грязью пол. Вымазал и загрязнил окна. На кроватях свалил в одну кучу всякое добро» (Клепацкий, 1901, No 22, с. 3).

В разговоре с репортером отец Иоанн приводит новую трактовку причины событий: по его мнению, причиной является конфликт с прошлой служанкой, обвиненной в краже. Служанка, несмотря на призывы, не созналась, была осуждена, но перед этим успела посетить местных «колдунов», и обещала, что со священником случится «и смех, и грех» (Клепацкий, 1901, No 23, с. 3). Здесь проявляется отсылка к «порче» - достаточно типичному элементу обвинений в случаях, связанных с колдовством (Ван Хааске, 2021b). Священник рассказывает также о событии в лесу, когда «вдруг из-за кустов, где раньше ничего не было заметно, к нам навстречу сам собою стал подвигаться

огромнейших размеров шест» (Клепацкий, 1901, No 23, с. 3). Испугавшись, священник попытался заставить лошадей ускорить ход, но вскоре из-за деревьев стали доноситься крики и показываться зловещие огни. Закончилось это опрокидыванием коляски, при котором лишь чудом никто не пострадал. Учительница подтверждала правдивость рассказа, но на вопрос о том, как она могла бы объяснить эти события, лишь разводила руками: «я была очень перепугана и затем болела. Почему и что это такое случилось - я ничего не понимаю и до сих пор...» (Клепацкий, 1901, No 23, с. 3).

Отец Иоанн сообщает о том, что спонтанные исчезновения и перемещения предметов происходили на глазах у множества свидетелей, в то время как протоколы дела этого не отмечают. Также он негативно отзывается о роли пристава, утверждая, что тот практически сразу заявил: «все эти явления - лунатизм или спиритизм», однако сразу после этого с пристава исчезла фуражка, что привело его в ярость (Клепацкий, 1901, No 24, с. 3). Священник утверждает, что после вмешательства приставов до него дошли слухи, что его называют пьяницей и он сговорился с прислугой дурачить людей (Клепацкий, 1901, No 24, с. 3). В разговоре с репортером отец Иоанн приводит описание еще одной ситуации: однажды ночью, когда все домочадцы уже спали, он «стал замечать, что в двух шагах от меня в легком облаке или тумане какая-то странная фигура с нечеловеческим образом делает мне знаки рукой, манит меня к себе» (Клепацкий, 1901, No 26, с. 3). Это явление обнаруживает сходство с феноменами, описанными в Салемском судебном процессе (Ван Хааске, 2021b).

Сам репортер, задаваясь вопросом о том, что же лежит за событиями в Лыченцах, приходит к вполне логичной «вилке» вариантов - стоит или верить всем рассказам отца Иоанна прямо, или категорически отвергнуть их (Клепацкий, 1901, No 29, с. 3). В пользу первого варианта говорит обилие свидетельских показаний и статус священнослужителя; аргументами в пользу отвержения являются откровенно сверхъестественный характер событий и то, что за день, проведенный в доме, журналист не увидел никаких противоестественных явлений. В заключение журналист приводит в качестве возможной трактовки патопсихологический характер явлений - родственный внушенным состояниям, об исследовании которых В. М. Бехтеревым говорилось выше (Клепацкий, 1901, No 29, с. 3).

Дальнейшую судьбу отца Иоанна можно узнать из письма, направленного им в «Русский листок» в феврале 1901 года: он сообщил, что был переведен в новый приход и покинул Лыченцы (Соловьев, 1901, 3 февраля, с. 3). В этом же письме, со ссылкой на члена владимирского статистического комитета И. Ф. Токмакова, он заключил, что происходившие с ним события были не первыми происшествиями такого рода в Лыченцах: «В конце XVI и XVII веков подобные явления происходили в селе Лыченцах чаще, а в XVIII реже, что видно из древних документов, сохранившихся в архивах» (Соловьев, 1901, 3 февраля, с. 3).

Таким образом, в начале XX века паранормальное воспринималось через призму трех конкурирующих дискурсов: демонологического (церковь и священник), рационалистически-психологического (полиция, Бехтерев) и криминально-инсценировочного (исправник). Медиа («Владимирские епархиальные ведомости», «Русский листок») выполняли функцию первичной мифологизации, переводя локальный инцидент в общенациональный курьез, но сохраняя его неразрешимость.

2.3. Историческая ретроспектива: астрономические феномены как триггеры паранормального (XVI-XVII вв.)

Вопрос о значимости феномена сверхъестественного для традиционного сознания неоднократно поднимался в исследованиях в области антропологии и стал одним из ключевых для концептуального подхода Л. Леви-Брюля (1994). Ключевым объектом исследований в данном случае являлось мировосприятие культур, находящихся, по определению Л. Леви-Брюля, на «дологическом» уровне мышления. Вместе с тем можно отслеживать не только сохранение веры в сверхъестественное и паранормальное в течение всего времени существования и развития человеческого общества вплоть до современности, но и достаточно своеобразную трансформацию моделей и паттернов мифологизации объектов и явлений в рамках парадигмы сверхъестественного. Общепризнанной является практика астрологии, однако помимо попыток институционализировать мифологизацию астрономических явлений, что можно видеть в случае с астрологией, присутствует также исключительная по своей сущности практика частного восприятия астрономических явлений. Источники, связанные с подобными практиками, оказываются исключительными, так как демонстрируют не только значение, которое придается свидетелями исключительным астрономическим явлениям, но и позволяют «взглянуть на события глазами свидетелей» (Ван Хааске, 2021b).

Отмечается, что именно в XVI-XVII века начала происходить трансформация от исключительно мифологического («дологического» в терминологии Л. Леви-Брюля) к рациональному осмыслению подобных феноменов (Ван Хааске, 2021b). Одновременно с этим в работе «Подтверждаемые знамения» было показано, что астрономические явления играют для мифологического сознания исключительную роль: соотнесение в массовом сознании такого феномена с реальным историческим событием в качестве его знамения «поддерживает» мифологическое сознание (Ван Хааске, 2021a). Именно поэтому рассмотрение кейсов XVI-XVII веков представляется принципиально важным для понимания эволюции восприятия паранормального: этот период демонстрирует переход от строго

религиозной трактовки («знамение») к зарождению рациональных гипотез, но при сохранении устойчивых мифологических структур.

2.3.1. Кейс 1582 года: падение «мраморной глыбы» и эсхатологические ожидания

Предполагаемое падение аэролита неподалеку от Москвы в 1582 году становится наиболее курьезной по освещению в источниках частью настоящего исследования. Занимавшийся исследованием астрономических проблем в Древней Руси Д. О. Святский (2007) не смог найти подтверждений этому событию. Главным источником для Святского была «История Государства Российского» Н. М. Карамзина. Карамзин же, в свою очередь, ссылается на работу Paullus Oderbornius «Ioannis Basilidis Magni Moscoviae Ducis Vita» (Павел Одерборн. «Жизнь Ивана Васильевича, великого князя Московского»). Это сравнительно малоизвестный текст, который не переводился на русский язык (оригинал - немецкоязычный, но известны также и латинские издания), и, по мнению И. И. Полосинина, высказанному в статье «Немецкий пастор Одерборн и его памфлет об Иване Грозном», этот текст нельзя считать достоверным, так как сам Одерборн использовал в своей работе огромное количество легенд и слухов (в том числе, собранных им лично), и занимал по отношению к Грозному откровенно негативную позицию. Однако такая специфика происхождения сообщения об астрономическом явлении ни в коем случае не обесценивает его для настоящего исследования. Если Одерборн использовал в своей работе слухи и легенды, с которыми он сталкивался сам, - это отлично показывает мифологическую среду, существовавшую в конце XVI века. Если же Одерборн использовал искусственно сконструированный (возможно, им самим) эпизод для демонстрации сложившейся ситуации мифологизации, - можно допустить, что это в такой же степени отражает степень мифологизации (Ван Хааске, 2021b).

Описание Карамзина сообщает: «Когда же вечером в сумерки, они возвращались домой, то услышали голос: «бегите, Московиты». Когда же, устрашаясь этого, они пустились поспешно бежать, чтобы скорее достичь города, то из воздуха упала на землю в снег большая мраморная глыба, подобная тем, которые у немцев и других народов употребляют для надгробных камней, и падение ее сопровождалось

ударом молнии, причем глыба ударилась не с большою силою, а легла так, как будто бы нарочно была кем-либо положена. На этой глыбе было начертано неизвестными и неотчетливыми письменами какое-то изречение или скорее надгробная надпись, которая, без сомнения, означала, что Московское государство обречено погибели. Когда камень низринулся, упали мертвыми и упомянутые трое мужчин. Тела их пролежали несколько дней без всякого смрада и разложения (дело было в самые холода на Рождество). Даже и женщины, устрашенные столь невиданным событием, упали ниц, но вскоре оправились; когда же они заметили на снегу капли крови, то со страхом поспешили обратно в город, и, прибыв туда ночью, с громкими воплями возвестили о случившемся» (цит. по Карамзин).

В этом описании можно выделить несколько уровней мифологизации. Первый уровень связан с самим фактом падения каменного объекта с неба, что может соответствовать реальному метеоритному событию. Однако дальнейшие детали приобретают явно сверхъестественный характер: голос с небес, извещающий о начале феномена; световые проявления («сопровождалось ударом молнии»); обстоятельства приземления («легла так, как будто бы нарочно была кем-либо положена»), противоречащие законам физики; и, наконец, «надпись» на камне, которую Одерборн сравнивает с надгробной и прямолинейно соотносит с пророчеством будущей гибели Московского царства. Дальнейшее развитие событий было достаточно предсказуемым: описанные события воспринимались как знамение, предпринимались попытки их трактовки, в которых оказывались бессильны представители церкви, а специально приглашенные «волхвы» дополняли пессимистичную картину рассуждениями о скорой гибели царя и царства (Ван Хааске, 2021b).

Важно отметить, что помимо выраженных библейских аналогий, как замечает Д. О. Святский (2007), описанный сюжет имеет определенное родство с легендарной ситуацией из китайской традиции. Согласно китайским хроникам, в 211 год до н.э. в последний год правления царя Чи-Коанг-Ти, который славился своими тираническими выходками, на землю упала звезда, превратившаяся в камень, на котором были обнаружены пророческие надписи, предвещавшие гибель царя. Таким образом, сюжет «надпись на метеорите предвещает гибель» является достаточно распространенным и очень ярко

показывает распространенность дискурса паранормального и сверхъестественного (элементом которого, несомненно, является феномен знамения) в несвязанных между собой культурах и на достаточно большом хронологическом расстоянии друг от друга (Ван Хааске, 2021b). В контексте конца XVI века в России такая трактовка вполне объяснима: в условиях стремительно усиливающегося кризиса, стремительно ухудшающегося состояния ментального здоровья царя и смерти наследника престола эсхатологические ожидания могли быть весьма оправданы. Одновременно с этим проводимая в тексте аналогия между упавшим с неба камнем и надгробием («у немцев») также выглядит достаточно пессимистично.

2.3.2. Кейс 1662 года: «огненный человек» в Новой Ерге

Основным источником для рассмотрения событий, произошедших в ноябре 1662 года в районе поселка Новая Ерга, является документ, известный как «челобитная попа Иванища». Он был впервые опубликован в «Актах исторических, собранных и изданных Археографическою комиссиею» (том четвертый, 1842). По сути в данном документе видим донесение сельского священника церковному начальству об экстраординарных событиях, произошедших в месте его служения (Ван Хааске, 2021b).

Вскоре после захода солнца на небе появляется «звезда великая», после чего небо «раздваивается», и подобные проявления сохраняются около получаса. За исключением «раздваивания» неба, которое можно посчитать языковым средством выразительности, в описанных событиях нет чего-то исключительного. Однако следующие детали приобретают уже более неестественный характер: «а свет неизреченен аки огнь и многие видели в том свете выспрь в темя человеку зрак велик. Глава и очи и руце растягнуты, и перси и нозе, а весь огнен» (Акты исторические, 1842, с. 330). Этот образ становится уже существенно более выраженным и значимым для настоящего исследования. Видение огромного огненного человека в небе вполне может укладываться в рамки традиционного миросозерцания, продиктованного религиозной культурой, и может подчеркивать восприятие происходящих событий как исключительных. Рациональную трактовку этому явлению дает Д. О. Святский (2007): по его мнению, описанное является следствием воздушного взрыва

аэролита и падения множества осколков. Гипотеза Святского о взрыве метеорита подтверждается обнаружением на достаточно большой площади в пойменных отложениях реки Чермасола повышенных концентраций иридия, свидетельствующих о присутствии в грунте инопланетного вещества (Ван Хааске, 2021b).

Намного более сюрреалистический характер имеют дальнейшие детали событий: «И огнь на землю падал по многим дворам, и на путех, и по хоромам, акн кудели горя и люди от него бегали, а он катается за ними, а никого не ожог, а потом поднялся вверх во облак» (Акты исторические, 1842, с. 331). Здесь можно увидеть дальнейшее развитие идеи с выпадением остатков взорвавшегося болида, Д. О. Святский также соотносит это с возможностью электрических и электростатических проявлений, связанных с непосредственным воздействием метеоритного феномена (Святский, 2007). Однако в восприятии очевидца происходящее приобрело поистине зловещий апокалиптический окрас. В данном кейсе можно выделить три сюжета, которые очевидно являются элементами мифологизации в понятиях сверхъестественного и паранормального: сюжет, связанный с «разделением» (или «раскрытием», в иных списках) неба; сюжет, связанный с видением «огненного человека»; и сюжет с преследованием огнем людей. В данном случае они не являются смыслообразующими для самого описания, но подчеркивают экстраординарный характер явления, что может считаться свидетельством мифологизации описанных событий в дискурсе сверхъестественного и паранормального. Причина такого, впрочем, может быть объяснена достаточно прямолинейно: в силу нестандартности происходящих событий и внутренней психологической потребности в их объяснении, свойственной каждому человеку, очевидцы обращаются к наиболее подходящему в данном случае образно-символическому ряду, который удивительным образом совмещает в себе религиозную и эсхатологическую образность и исключительно ассоциативное описание увиденного (Ван Хааске, 2021b).

Эффектным дополнением здесь можно считать одну из редакций описания этих событий, обнаруженную Д. О. Святским. Эта запись, повторяя в общих чертах «сообщение попа Иванища», включает в себя существенно большее число символических подробностей. Здесь к

описаниям падения болида и связанных с этим световых проявлений добавляется описание вывала леса и лесного пожара, вызванного этими событиями. Гипотетически можно допустить подобный результат падения исключительного по масштабам небесного тела. Однако следующие детали выходят за рамки допустимых даже гипотетически: «Стоит у огни священник в ризах со крестом. И у него, приходя, благословлялися православные христиане и, его с молением вопрошали, дабы им поведал. Отче, что ты за священник, поведай нам. Он же рекл: и яз де священник по чину мелхиседек, отидете от меня прокляты прочь в огнь вечный мерсские, не могу с вами глаголати за ваше великое беззаконие и брань непотребную» (Святский). Выдвигать соображения о том, что кроется за подобным описанием, крайне проблематично, так как достаточно сложно представить с позиции объективной логики то, что в лесной глуши на месте продолжающегося несколько дней пожара, вызванного падением метеорита, неожиданно окажется неизвестный прежде священник, который к тому же настроен откровенно недружелюбно. Можно предположить, что в данном случае описание может отыгрывать покаянно-эсхатологический мотив, достаточно распространенный в традиционном обществе: человек является настолько греховным по сути своей, что любое проявление величия Божьего (коим, несомненно, является падение метеорита) становится очень весомым поводом для рефлексии на собственную греховность (Ван Хааске, 2021b).

В этом же источнике присутствует еще одна, финальная деталь - рассказ о падении в пятидесяти верстах от Белозерского уезда (и, как следствие, Новой Ерги) камня в огненном столбе. Этот рассказ включал в себя крайне важное уточнение: «а на том камени писано еврейским языком, а прочесть тое подписи не умели, а поднимали его человек 10 и болши, а поднять не могли, и пели над ним молебны и дался тот камень взяти» (Святский). Здесь видим достаточно прямолинейную перекличку с уже описанным выше случаем эпизода с ниспускающимся с небес пророческим камнем в 1582 году. Однако если в случае с Иваном Грозным текст на камне оказался нечитаем, здесь его именуют «еврейским языком», что тоже можно рассматривать как метафору нечитаемости. Еще один мифологический компонент - необходимость специальных действий для получения объекта (молебны). Одновременно можно предположить и достаточно

рациональную трактовку появления «надписей» на камнях: выдвинуто предположение о том, что в качестве надписей могли восприниматься пьезоглипты - вкрапления неоднородной структуры в монолитном теле болида, которые, как правило, имеют форму направленных борозд (Ван Хааске, 2021b).

2.3.3. Кейс 1663 года: неопознанный объект над озером Робозеро и прецедент паранаучной трактовки

Другой случай, связанный с астрономическими явлениями и их трактовкой через образность паранормального и сверхъестественного, произошел в 1663 году в районе озера Робозеро, неподалеку от уже упоминавшегося Белозерска. Как и в случае с метеоритным феноменом в Новой Ерге, основным источником для исследования этого события является послание к церковному начальству от местного служащего, опубликованное совместно с сообщением из Новой Ерги в «Актах, изданных Археографической комиссией» (Ван Хааске, 2021b).

В отличие от сообщения из Новой Ерги, в котором связь описанных событий с метеоритными проявлениями была доказана позднейшими исследованиями Лаборатории метеоритики ГЕОХИ РАН, обстоятельства, лежащие в основе робозерского инцидента, так и не были разъяснены в связи с технической невозможностью этого (Ван Хааске, 2021b).

Источник сообщает, что во всей робозерской округе праздничные церковные службы по случаю дня Успения Богородицы (15 августа ст.ст.) были прерваны исключительно громким шумом, раздававшимся с улицы. Заинтересованные и испуганные происходящим люди ринулись на улицу и увидели, что над водой озера перемещается объект «во все стороны сажен по двадцати и боле», состоящий, согласно описаниям, из огня («вышел огнь велик»), «а впреди его сажен за двадцать шли два луча огненные ж» (Акты исторические, 1842, с. 330). Этот объект перемещался достаточно медленно, и, спустя какое-то время после начала наблюдения, исчез, однако вскоре появился вновь в другой части озера. Длительность наблюдения составила несколько часов, за это время объект неоднократно изменял свое положение в рамках акватории озера. Одновременно сообщается о группе крестьян, которая осуществляла наблюдения за огнем с воды, в лодке, и предприняла попытку приблизиться к нему. Попытка приближения

оказалась неудачной - мешал сильный жар и свет, исходившие от объекта. Также отмечается, что исходивший от объекта свет пронизывал озерную воду до дна и вызывал панику у рыб. В тех местах, где объект соприкасался с озерной водой, на поверхности воды какое-то время сохранялась «ржавая» пленка, в дальнейшем исчезнувшая. После нескольких часов визуальных проявлений объект беззвучно исчез (Ван Хааске, 2021b).

В данном случае видим пример абсолютно новой образности. Если в рассмотренных выше кейсах можно было говорить о достаточно разнообразной картине событий, вариативности трактовок и поведения очевидцев, то в данном случае описания событий, пусть и отличаются исключительной для своего времени точностью, не дают никакой дополнительной образности. Описывается сам объект, описывается траектория его передвижений, приводятся имена очевидцев, но при этом практически отсутствует какая-либо информация, которая может дать сведения о рефлексии очевидцев. Единственный выраженный в описаниях элемент реакции наблюдателей - исключительно религиозная реакция и восприятие происходящего как «страх Божий» (Акты исторические, 1842, с. 330-331). Д. О. Святский (2007) прямо ассоциирует этот феномен с взрывом метеоритного болида, не приводя дополнительных комментариев и уточнений. Однако такая позиция подвергается критике со стороны Ю. Росциуса, опубликовавшего заметку «Робозерское диво». Росциус не ставит под сомнение достоверность приведенных в источнике данных, однако приводит расчеты, согласно которым вопрос о взрыве метеоритного тела в данном случае ставить невозможно, так как спровоцированный этим взрывом выброс энергии имел бы катастрофические последствия для окрестностей Робозера и просто не оставил бы очевидцев. Однако сам Росциус не приводит каких-либо альтернативных трактовок со своей стороны, ограничиваясь лишь заявлениями о несостоятельности предшествующей позиции. Такое положение создает избыточную возможность для мифологизации, что становится особенно ярко заметно при рассмотрении современных публикаций, посвященных робозерскому феномену (Ван Хааске, 2021b).

Вся имеющаяся литература вновь обращается к данным, приведенным Д. О. Святским, и ограничивается констатированием факта существования этого феномена. Такое положение вопроса может

быть объяснено самой сущностью феномена: если в случае с эпизодом в Новой Ерге можно было объективно зафиксировать наличие метеоритного вещества в почвенных отложениях (что и было сделано), то в случае с Робозерским инцидентом такой подход технически невозможен: события в Робозере происходили над поверхностью озера, которое является достаточно крупным водосбором, что не дает возможности делать объективные выводы о вероятности метеоритного феномена даже при обнаружении в его водах метеоритного вещества (можно допустить занесение его с водой со стороны). В связи с этим возникает своеобразная «логическая дыра»: имеющееся описание феномена не может быть поставлено под вопрос в части достоверности, однако его научные объяснения дискуссионны. Это создает условия для достаточно разносторонней мифологизации (Ван Хааске, 2021b).

Типичным примером паранаучной трактовки можно считать обзор «Встречи с пришельцами в России много веков назад». В данном обзоре, среди прочих явлений, которые могут быть отождествлены с явлением НЛО, упоминается случай в Робозере - впрочем, без каких-либо оценочных суждений и трактовок, в формате пересказа оригинального источника. Подобную ситуацию можно считать достаточно типичной для паранаучной трактовки исторических феноменов: происходит помещение феномена в специфичный контекст, в котором читателю «предлагается самостоятельно сделать вывод», к которому подводит автор текста (Ван Хааске, 2021b).

Несколько отличается постановка проблемы, заявленная в материале «Белые пятна природы». Этот материал представлен в формате интервью с участником экспедиции, однако важным аспектом становится тот факт, что не приводится конкретных данных об экспедиции, не приводятся ссылки на отчеты экспедиции, хотя достаточно подробно акцентировано внимание на статусе участников экспедиции. В данном случае можно видеть достаточно распространенную модель разговора о паранормальных и сверхъестественных явлениях, в которой применяется смешение естественно-научной терминологии и достаточно абстрактных предположений (Ван Хааске, 2021b).

Таким образом, в случае Робозерского феномена можно видеть развитие следующей модели. Во-первых, присутствует достоверное сообщение о феномене, который является необъяснимым для его

свидетелей и объективная трактовка которого затруднена по техническим причинам. Во-вторых, при попадании данных об этом феномене в открытое пространство (например, опубликовании в сети «Интернет»), оно может стать объектом трактовки в рамках дискурса сверхъестественного и паранормального - в том случае, если какие-либо его составляющие могут сочетаться с мифологическими элементами этого дискурса. Таким элементом в данном случае может считаться основной сюжет описания Робозерского феномена: неизвестный летающий объект, обладающий сверхъестественными свойствами (состоит из огня, меняет траекторию). В-третьих, при отсутствии объективных трактовок явления (или их технической сложности вплоть до невозможности) начинают распространяться трактовки, пребывающие в рамках паранаучного дискурса, что можно видеть в примере прямого отождествления событий в Робозере с феноменом НЛО с оговоркой на господствующую роль идеи «неидентифицированности» описываемого объекта (Ван Хааске, 2021b).

Одновременно с этим можно признать, что первые два эпизода (случай с Иваном Грозным и в Новой Ерге), в отличие от эпизода в Робозере, не приобрели широкой мифологизации впоследствии, но в свою очередь в их восприятии современниками была обильно использована образность сверхъестественного и паранормального. Такой достаточно парадоксальный характер можно посчитать следствием отсутствия специфического внимания к этим событиям в XX веке. Можно предположить, что развитие глубокой мифологизации событий в Робозере связано с позднейшими обращениями к этому феномену - например, в статье Ю. Росциуса подвергается критике концепция Д. Святского по вопросу робозерского инцидента, что оставляет открытым пространство вероятных трактовок событий в условиях современного информационного общества и постмодернистской культуры. Это наблюдение кажется весьма значимым для понимания современных моделей отношения к сверхъестественным и паранормальным событиям в медийном дискурсе: можно признать, что объем обращений к подобной тематике не ослабевает.

2.4. Тунгусский феномен 1908 года: мифологические аспекты и очевидцы

Середина июня 1908 года. В глухой сибирской тайге происходят события, которые стали информационной бомбой и, несмотря на огромные усилия и пристальный интерес, так и не нашли окончательного объяснения до сих пор. «Утро было солнечное, туч не было, наше солнце светило ярко, как всегда, а тут появилось второе солнце!» - так описывает этот феномен один из очевидцев. Проблема «второго солнца» над сибирской тайгой волновала многих, и, конечно, в первую очередь астрономов и географов. Несмотря на то, что научные исследования этого феномена начались почти сто лет назад с экспедициями Л. М. Кулика, а количество гипотез о причинах Тунгусского события исчисляется десятками, этот феномен и связанные с ним материалы до сих пор могут создавать почву для новых исследовательских подходов.

Случай Тунгусского феномена уникален тем, что был издан полный каталог свидетельств очевидцев, собранных во время экспедиций (Эпиктетова, 2018). Именно этот каталог станет основным источником рассматриваемых нами в дальнейшем сообщении. Важно отметить, что интересующие нас этнографические компоненты материалов не являются основными и возникают только по ходу разговора с информантами. Главной задачей интервьюеров во всех случаях являлся сбор подробностей о характере наблюдаемого ими явления и связанных с этим астрономических проявлений. Поэтому сведения, интересующие нас, появляются во многом спонтанно в разговоре. Это составляет их особую ценность: можно предположить, что возникновение в разговоре отсылки к мифологическому или религиозному компоненту без непосредственных вопросов о нем может говорить о важности этого компонента в контексте описываемых событий или лично для информанта.

Такой подход к исследованию астрономических феноменов не является исключительным. Так, впервые обратил внимание на связанные с астрономическими феноменами религиозно-мистические переживания уже упоминавшийся ранее Д. О. Святский. В своей работе «Страшный суд как астральная аллегория», изданной в 1911 году, он впервые поставил вопрос о том, как астрономические феномены могут

приобретать характер стойких мифо-религиозных форм. Эта идея была развита им далее в работе «Очерки истории астрономии в Древней Руси» и небольшом сообщении, посвященном непосредственно Тунгусскому феномену. Д. О. Святский предположил, что мифо-религиозные знания хранят в себе отпечаток переживания, вызванного реальным астрономическим феноменом.

2.4.1. Мифологические трактовки в сообщениях русского населения

В сообщениях русского населения о Тунгусском феномене можно выделить несколько основных мифологических сюжетов, с которыми отождествляется это событие: апокалиптические ассоциации, предзнаменования войны, «летающий змей», а также трактовки, включающие в себя формы религиозной образности.

Наиболее выраженным элементом мифологических трактовок является связь с апокалиптическими событиями. Первым в этой группе является сообщение И. П. Малышева. Описывая звуковые феномены и «сияние в виде искр», он приводит следующую характеристику: «... говорили, что будет скоро суд Господа Иисуса Христа» (Эпиктетова, 2018, с. 16). Близкую логическую связь обнаруживаем в воспоминаниях В. В. Аксеновой: «Слышала гром. Это бог стрелял. Говорили, что умирать все будут» (Эпиктетова, 2018, с. 71). Более подробно описывает как предположительно метеоритные события, так и реакцию на них, политический ссыльный Т. Н. Науменко. Он сообщает, что во время событий был занят на работе совместно с сельскими плотниками. После светового и звуковых феноменов сельские плотники были сильно испуганы и утверждали, что «вот уже наверно пришел конец свету и будет страшный суд...». Любопытная деталь - сам Науменко и несколько его коллег предприняли попытку успокоить плотников рассуждениями о метеорите, но это не привело к успеху. Сам Науменко склонен считать, что стал свидетелем падения крупного метеорита, но плотники «бессознательно истолковывали это явление, которого они никогда раньше не наблюдали, не иначе, как суеверными мыслями о конце мира и надвигающемся "страшном суде" и прочими ересями» (Эпиктетова, 2018, с. 50). В этом свидетельстве можно видеть своеобразное «столкновение позиций»: рациональная позиция, которую декларирует политический ссыльный, входит в противоречие с

мифологически-религиозными убеждениями сельских жителей и не находит у последних поддержки. Науменко отмечает, что после небольшой суматохи сельские жители вернулись к работе - по всей видимости, убедившись, что конец света не произошел.

Очень близкая ситуация описана в еще одном сообщении, полученном от И. И. Сизых. Здесь сельские жители также были застигнуты метеоритным феноменом за работой и озадаченно прервали ее. «Долго молчали, а дед Степан потом и говорит: "Не иначе, как светопреставление..."», - сообщает информант. Вместе с этим в дальнейшем появляется и рациональная трактовка: «Так бы и думали, что это конец света пришел, да пришел к нам тогда ссыльный Осип Ефимович и говорит: "Что вы... Никакого конца не будет... Это камень с неба отломился и на землю упал". После этого успокоились будто...» (Эпиктетова, 2018, с. 110). Любопытно, что в данном случае носителем рациональной трактовки также становится политический ссыльный (Ван Хааске, 2023).

Целый ряд сообщений декларирует апокалиптические ассоциации, возникающие скорее как комментарий к происходящему: «Тогда все перепугались и говорили: "Светопреставление!"» (Эпиктетова, 2018, с. 112); «День был ясный, погода тихая, и мы удивились: откуда гром? Тут мы перепугались и сказали: это светопреставление!"» (Эпиктетова, 2018, с. 113); «Старики замолчали, потом начали говорить, что это "светопреставление"» (Эпиктетова, 2018, с. 209). Иногда апокалиптические ассоциации провоцируют и действия: «Старики оделись, помирать собрались. Старухи молятся - светопреставление» (Эпиктетова, 2018, с. 127); «старики, конечно, "видели растворение небес", по невежеству своему ожидали "светопреставление", готовили погребальные одежды» (Эпиктетова, 2018, с. 154). Отмечаются даже случаи коллективных действий, связанных с апокалиптическим ожиданием: крестьяне одной из деревень были так озадачены увиденным, что отправили к протоиерею в город делегацию с вопросом о том, не намечается ли светопреставление и как к нему следует готовиться. О последствиях этого визита не сообщается (Эпиктетова, 2018, с. 26). В одном сообщении присутствуют не только свидетельства об ожидании конца света, но и непосредственно описание процесса: «послышался сильный звук взрыва, который был воспринят как разлом Земли, и мы ожидали,

что в эти разломы полетит все живое и наступит конец света» (Эпиктетова, 2018, с. 226).

Показательно, что апокалиптические ожидания были распространены не только среди русского населения: «старики эвенки оделись в лучшие одежды, готовясь к смерти, но смерть не пришла» (Эпиктетова, 2018, с. 115). Такое единство трактовок, в том числе и не привязанных четко к русской христианской культуре, может говорить о том, что апокалипсис во всей его яркости образов стал достаточно универсальной формулой для экстраординарных природных явлений. Склонность мифологизировать астрономические феномены через апокалиптическую образность уже отмечалась Д. О. Святским (2007), Н. А. Бессоновым (2014) и Л. А. Ван Хааске (2021а). Важно отметить, что Н. А. Бессонов (2014, с. 271) прямо указывал на распространенность эсхатологических мотивов в восприятии и трактовке катастрофических событий в народном сознании, и показания свидетелей Тунгусского падения отлично дополняют уже сложившуюся картину.

Вопрос о предзнаменованиях войны в принципе является достаточно хорошо изученным в российской науке. Специалисты отмечают достаточно широко распространенную в фольклорной традиции практику толкования предзнаменований войны. К таким относят видения огненных столбов или крестов. Однако в описанных специалистами случаях отсутствует прямая связь между трактуемым предзнаменованием и конкретным описанным в других источниках астрономическим феноменом, а нередко и само трактуемое небесное видение происходит в пространстве сна. Уникальность сообщений, связанных с Тунгусским феноменом, состоит в том, что здесь присутствует мотив знамения войны в адрес вполне конкретного и описанного астрономического события.

Так, в целом ряде случаев очевидцы соотносят Тунгусский феномен с предвестником войны, не приводя при этом никаких дополнительных суждений или подробностей: «Люди говорили, что это к войне» (Эпиктетова, 2018, с. 155); «В деревне говорили, что это к войне» (Эпиктетова, 2018, с. 178); «Старики говорили, что война будет» (Эпиктетова, 2018, с. 193). Иногда в сообщениях присутствует не только идея предзнаменования войны, но и вполне конкретное указание на противника: «Говорили, что это к войне с японцем»

(Эпиктетова, 2018, с. 155). В данном случае логика выбора «противника» вполне ясна: события происходят спустя всего три года после окончания Русско-Японской войны, воспоминания о которой, несомненно, были еще актуальны.

Особый интерес представляют два свидетельства, в которых наблюдаемое астрономическое явление ассоциируется с метлой, и это приводит к специфическому «военному» толкованию. Первое из них дано С. С. Зуевой: «Метлы перед войной бывают» (Эпиктетова, 2018, с. 144). В данном случае есть описание формы наблюдаемого явления, однако описание связи между наблюдаемой «метлой» и войной находим в другом сообщении. Его автор, А. А. Булаев, сообщает: «бабушка Марина сказала, что это к войне, потому что сзади метла, и она всех заметет на войну». Такую трактовку можно считать достаточно типичной «ассоциативной трактовкой» для приметы, сущность подобного паттерна мифологического сознания уже достаточно широко описана современными специалистами.

Это сообщение в целом является очень показательным в плане развития толкования наблюдаемого астрономического феномена, так как в начале, до уточнения про метлу и войну, присутствует выраженный эсхатологический компонент: «Все, кто был в доме, оцепенели, ожидая, что будет, бабушка с тетей стали креститься, говоря, что будет светопреставление... Так сидели молча несколько минут, но ничего не происходило, день, как обыкновенный день, так же светло, но какое было время дня, и было ли ясное небо, я не помню. Убедившись, что ничего не происходит, все оживились, начали разговаривать...» (Эпиктетова, 2018, с. 144). То есть трактовка наблюдения как предвестника войны в целом была вторичной - первичной трактовкой было «светопреставление», и дальнейшие трактовки появились только после того, как первая была расценена как ошибочная. В данном случае можно наблюдать картину того, как в мифологическом сознании в принципе рождается потребность в самом толковании специфических явлений. Неожиданно проявляющееся экстремальное природное явление не может быть трактовано в привычной для обывателей картине мира и создает необходимость для мифологического подкрепления, которым становится сперва «светопреставление», а потом - предзнаменование войны. Такой подход является своеобразным способом «вписать» экстремальное явление в

картину мира, придавая ему объяснение, и тем самым оправдывая его существование. Важно отметить, что эта гипотеза выдвигалась и ранее, но при рассмотрении свидетельств об экстремальных астрономических явлениях в древнерусских летописях.

Ассоциация с «летающей метлой» прямо подводит к другому выделенному компоненту свидетельств о наблюдении Тунгусского падения: ассоциациям с «летающим змеем». Сам по себе образ летающего или огненного змея является одним из широко распространенных в славянской мифологической традиции и хорошо описан. Однако в случае с описаниями, связанными с Тунгусским феноменом, можно видеть выраженное разночтение с традиционной мифологической трактовкой. Так, своего рода базовой характеристикой для образа летающего или огненного змея принято считать его связь с «демоническим любовником» и агентом «фатальной привязанности». Вместе с тем в источниках по Тунгусскому феномену можно видеть совершенно другую трактовку: образу «летающего» или «огненного» змея не приписывается прямо никакого функционала, он выступает лишь как ассоциация и описательная характеристика: «змей летучий пролетел» (Эпиктетова, 2018, с. 92); «Говорили об "огненном змее"» (Эпиктетова, 2018, с. 95, 96, 195); «Пролетела змея огненная» (Эпиктетова, 2018, с. 141); «В деревне говорили, что это был огненный змей» (Эпиктетова, 2018, с. 184, 188). Некоторые сообщения чуть более развернуты: «Стояли на улице, разговаривали. Летел огненный змей» (Эпиктетова, 2018, с. 104). Однако во всех случаях отсутствуют дополнительные ассоциации и трактовки - скорее, сам «летучий змей» становится метафорической характеристикой. Здесь можно видеть, как достаточно изученная мифологическая форма существует вне привычной трактовки, и это позволяет поставить вопрос о том, насколько широки могут быть сложившиеся трактовки мифологических образов.

Материалы, связанные с Тунгусским феноменом, позволяют по-новому взглянуть на объяснительный аспект мифологии. Мифологические образы могут рассматриваться как своеобразная попытка вписать аномальный объект в привычную картину мира. В наиболее кристаллизованной форме видно, как мифологические образы выполняют эту функцию. Удивительные световые феномены, связанные с метеоритом, объясняются через «летающего» или

«огненного» змея - и это, обращая их в разряд мифологических, делает их приемлемой частью реальности. При этом в случаях трактовки Тунгусского феномена как «летающего» или «огненного» змея мифологическое объяснение не приносит дополнительных трактовок - ставший мифологическим образом астрономический феномен просто приобретает новое объяснение, которое воспринимается как логичное и достоверное. Так он находит свое место в картине мира, не исполняя при этом никакого другого функционала.

Формы околорелигиозного дискурса в воспоминаниях очевидцев Тунгусского падения представлены достаточно малочисленной группой сообщений. Здесь можно ярко видеть, как астрономический феномен приобретает трактовку в рамках религиозных образов, но вне собственно религиозного канона. Очень ярким становится сообщение И. И. Аксенова: «Ты не верь, что там бог летел, там летел дьявол. Поднял голову - вижу: летит дьявол. Сам дьявол был как чурка, светлого цвета, впереди два глаза, сзади - огонь. Испугался, закрылся одежонкой, стал молиться. Молился - очнулся, ничего уже не было» (Эпиктетова, 2018, с. 68). Отождествление экстраординарного явления с дьяволом напрямую вряд ли может считаться типичной фольклорной конструкцией, однако может считаться достаточно предсказуемым. Глобальное астрономическое явление, исключительное по своей сущности, требует исключительной аналогии - которой становится дьявол как наиболее инфернальная из возможных ассоциаций (Ван Хааске, 2023).

Вместе с этим присутствует и другая трактовка, обращающаяся к религиозной образности: «бог камень пустил за грехи» (Эпиктетова, 2018, с. 196). Помимо этой версии, лишенной дополнительных суждений, существует и более развернутая: «Люди всеми семьями шли в церковь, где поп Кольдюшевский с церковного амвона разъяснял, что это божье наказание за грехи людские, которые в 1905 г. подняли руки на устои господние, народ слезно и усердно молился, прося прощение» (Эпиктетова, 2018, с. 226). Здесь можно видеть не просто отсылку к грехам, а к вполне конкретному «акту грехопадения», который соотносится с революционными событиями 1905 года. Эта привязка крайне любопытна как элемент фольклорной рефлексии революционных событий. Важно заметить, что трактовки, предусматривающие прямое вмешательство сакральных сил в

Тунгусское падение, в существенно большей степени свойственны эвенкскому населению (Ван Хааске, 2023).

2.4.2. Мифологические трактовки в сообщениях эвенкского населения

Сообщения, полученные от эвенкского населения, являются весьма немногочисленной группой в числе отобранных. В этих сообщениях выделяются прямо три мифологических компонента: соотнесение Тунгусского феномена с проявлениями бога Агды, акцент на участии или деятельности шаманов, а также мотив «проклятого места».

Агды занимает существенную роль в эвенкийской мифологической традиции, выступая как персонификация грома и связанных с ним явлений (Сем, 2012, с. 234). Типичным мотивом, связанным с ним, становится объяснение астрономического феномена через сошествие Агды (в текстах источника - Огды): «На место падения метеорита ходить боялись, так как полагали, что туда сошел с неба бог Огды» (Эпиктетова, 2018, с. 61); «Огды на земля сошел. Сильный гром был» (Эпиктетова, 2018, с. 62); «...туда Огды стрелял» (Эпиктетова, 2018, с. 70). При этом возникает определенная сложность трактовки, так как по мнению исследователей Агды является богом, несущим креативную функцию, и деструктивные действия ему не свойственны (Сем, 2012, с. 234). Здесь наблюдаем достаточно «внесистемную» функцию бога, и можно предположить, что апелляция к Агды была связана с тем, что события, описания которых приводятся, попадают в его непосредственную функциональную область, но при этом не приносят непосредственного вреда людям. Уместность отсылки к Агды в таком случае можно посчитать апелляцией к сакральному и скрытому от людей замыслу: бог проявляет себя в экстремальных явлениях, при этом смысл самих явлений не очевиден для людей - однако объясняем через апелляцию к богу (Ван Хааске, 2023).

Интересно показывает взаимосвязь трактовок Тунгусского феномена через бога Агды и шаманского вопроса И. М. Суслов, занимавшийся сбором свидетельств очевидцев феномена в 1926 году. Он пишет: «я знал, что эвенки объясняют катастрофу 1908 года местью шамана Маганкана, осуществленной стаей железных птиц Агды. Опровергать такое представление тогда было совершенно безнадежным

делом, тем более что старик Василий из рода Шанягирь, по убеждению эвенков, "сам видел" этих птиц, "видел", как они гремели, шумели, ударяли громко"» (Эпиктетова, 2018, с. 38). Здесь можно видеть уже развернутую схему, в которой помимо бога Агды задействован также некий шаман. Причины «мести шамана» выяснить невозможно, однако это может объяснить разрушительный характер происшествия. Птицы, о которых идет речь в данном случае, являются одними из мифологических спутников Агды (Фетисова, 2013, с. 128-141), что делает весь рассказ в целом непротиворечивым.

Иную трактовку связи шаманов с Тунгусским феноменом дает И. И. Аксенов, который сообщает о фактическом сговоре шаманов и местного купца К. И. Суздалева. Согласно его сообщению, купец, осмотрев место происшествия, заявил следующее: «"Здесь произошло крупное событие, которое привлечет европейцев, русских, экспедиции будут пугать зверя, спалят тайгу, пропадут охотничьи угодья, поэтому лучше об этом не распространяться". Постановили - не болтать. Пригрозили оружием за болтовню. Шаманы это поддерживали и впоследствии создали религиозно-мистический ореол вокруг этого района и наложили табу на его посещение» (Эпиктетова, 2018, с. 68). Исходя из этого источника, можно допустить, что религиозно-мистические трактовки Тунгусского феномена в эвенкских кругах являются следствием деятельности шаманов, которые, в свою очередь, находились под действием местной экономической элиты. Такой подход может быть достаточно экстравагантным, особенно с учетом того, что основан он только на единичном сообщении, однако можно предположить, что он не лишен возможности. И, возможно, именно необходимость экстренно создать религиозно-мистический ореол и основу для табу на посещение места стала причиной, по которой Тунгусские события объясняются через бога Агды - так как громовые и световые небесные феномены являются его непосредственной зоной внимания. Частично версия в инициативе шаманов по запрету посещения места феномена подтверждается и другим сообщением: «В тот год всех шаман Чанчю пугал: не ходите туда целый год. Кто пойдет, тот может умереть» (Эпиктетова, 2018, с. 62). Здесь отсутствует непосредственная отсылка к Агды, однако ярко выражен запрет со стороны шамана.

Негативный статус территории, связанной с происшествием, подтверждается и сообщениями о «проклятом месте»: эту местность считают проклятой (Эпиктетова, 2018, с. 12); «место это вызывало ужас у тунгусов» (Эпиктетова, 2018); «место падения все старались объезжать, объясняется это их религией» (Эпиктетова, 2018, с. 63). В этих характеристиках отсутствует объяснительный компонент или указания на что-либо, что может обусловить такой статус местности. Можно предположить это как следствие деятельности шаманов (однако для этого предположения недостаточно сведений), или как следствие сверхъестественного ужаса перед местностью, где произошло экстраординарное явление.

Для того, чтобы подвести итог под обсуждением мифологизации тунгусского феномена и астрономических феноменов в целом мы обобщим наблюдения в представленной ниже таблице.

Таблица 2.3.1.
Мифологизация астрономических феноменов: сравнительная сводка

Явление/Событие	**Период**	**Мифологическая трактовка**	**Паранормальная трактовка**	**Религиозная трактовка**	**Параллели**
Падение аэролита	1582	Голос с небес, предупреждающий о бедах; огненные языки на земле; небесный огонь, не обжигающий людей	Сверхъестественное вмешательство в дела людей; знак грядущих перемен	Библейские аналогии: огонь Божий; кара за грехи	Сходство с китайской традицией (211 г. до н.э., падение метеорита в царствование Цинь Шихуанди)
«Звезда великая» и «раздваивание» неба	XVII в.	Небесные знамения; сурреалистические описания падающего огня, катающегося по дворам	Предзнаменования политических и военных событий	Связь с апокалиптическими пророчествами; «Страшный суд» как астральная аллегория (Святский, 1911)	Апокалиптические ожидания в европейской традиции
Кометы и «звезды-гостьи»	XVI–XVII вв.	«Знамения» грядущих событий; предвестия войн, эпидемий, смены власти	Связь с политическими потрясениями; «небесные сигналы»	Библейские знамения; гнев Божий	Европейская традиция истолкования комет как предвестий несчастий
Тунгусский феномен	1908	«Летающий змей»;	Многообразие трактовок: от	«Бог камень пустил за	Шаманские традиции

		апокалиптические ассоциации; «светопреставление»	«к войне» до инопланетных версий; «проклятое место»	грехи»; эвенки: бог Агды; шаманская месть (Маганкан)	Сибири; тюрко-монгольские поверья о небесном огне
Тунгусский феномен (продолжение)	1908	«Летающая метла» как зооморфный образ; огненные птицы	Образ «железных птиц» — ранняя версия НЛО; техническая интерпретация	Связь с церковными ритуалами; массовое посещение церкви после события	Архетипические образы: огненные птицы, драконы
Астрономические феномены как «знамения»	XVI–XVII вв.	Механизм формирования «подтверждаемого знамения» (Ван Хааске, 2021)	Триггер для паранормального опыта; каузация через интерпретацию	Библейские и христианские образы; демонологические трактовки	Универсальный механизм, прослеживаемый от древнерусских летописей до XX века

Теперь мы считаем необходимым провести сравнение выделенных выше астрономических кейсов и случая в Лыченцах. Несмотря на то, что эти случаи обладают выраженно различным наполнением в плане событий, по нашему мнению такое сравнение может быть исключительно важно для понимания логики развития паранормального опыта в различных образно-символических проявлениях.

2.4.3. Сравнение с случаем в Лыченцах: онтологические различия и структурные сходства

Сравнение Тунгусского феномена и дела о необычайных явлениях в Лыченцах, произошедших в хронологической близости друг от друга (1900-1901 и 1908 годы), демонстрирует поразительное многообразие трактовок паранормального в рамках одного исторического периода. Если в Лыченцах доминирует демонологическая онтология («бесы», «духи злобы», «храмина»), то в случае Тунгусского феномена наблюдается вариативность от апокалиптических ожиданий («светопреставление») через фольклорные образы («летающий змей», «метла, заметающая на войну») до этнически специфических мифологических конструкций (бог Агды, шаманская «месть», «проклятое место»). При этом оба кейса демонстрируют одну и ту же структурную логику: аномальное явление

требует мифологического осмысления, привязки к существующим культурным скриптам и авторитетного посредника (священник в Лыченцах, шаман или «старики» в Тунгуске) для легитимации той или иной трактовки. Таким образом, начало XX века одновременно порождает и демонологическую, и космическую/стихийную онтологии паранормального, сохраняя при этом единый механизм мифологизации.

Таблица 2.4.3.
Сравнительный анализ Тунгусского феномена и дела о необычайных явлениях в Лыченцах

Параметр	**Тунгусский феномен (1908)**	**Случай в Лыченцах (1900–1901)**
Хронология	1908 (июнь)	1900–1901 (декабрь 1900 – январь 1901)
Локация	Сибирь, Подкаменная Тунгуска, глухая тайга	Владимирская губ., с. Лыченцы, дом священника
Тип события	Астрономический феномен (взрыв/падение)	Аномальные явления в закрытом пространстве
Доминирующая онтология	Космологическая: «летающий змей», апокалипсис, бог Агды, «железные птицы»	Демонологическая: «бесы», «духи злобы», «храмина»
Основные субъекты	Русское население, эвенки	Священник Иоанн Соловьёв, прислуга, благочинный
Свидетельская база	Каталог очевидцев (Эпиктетова, 2018); массовые свидетельства	Архивное «Дело», публикации в «Владимирских епархиальных ведомостях», репортаж Клепацкого
Мифологические сюжеты	Апокалиптические ассоциации; «летающий змей»; предзнаменования войны; шаманская месть; «проклятое место»	Демонологические интерпретации; «наваждение»; возможное занятие спиритизмом
Религиозный компонент	«Бог камень пустил за грехи»; массовое хождение в церковь; эвенки: бог Агды	Телеграмма духовному начальству; молитвы; обращение к церковным обрядам
Социальный контекст	Традиционное общество; низкий уровень информационной обеспеченности	Начало XX в.; эзотерические практики; научная рефлексия; церковная критика
Механизм «подтверждаемого знамения»	Аномальное явление → привязка к значимому событию → обретение смысла в картине мира	Аномальные явления → демонологическая интерпретация → закрепление в культурной памяти
Многообразие	Множественные	Две основных версии:

трактовок	независимые трактовки в рамках одного события: от «к войне» до НЛО	реальные события vs. психическая болезнь/спиритизм
Онтологическая динамика	Смена космологических моделей: от традиционных верований к научным интерпретациям	Стабильность демонологической модели; элементы спиритизма
Источниковедческая база	Каталог показаний очевидцев; экспедиционные материалы	Архивное дело (ГАЯО Ф.263. Оп.1. Д.19); периодическая печать
Методологическое значение	Демонстрация универсального механизма мифологизации астрономических феноменов	Смена онтологий как показатель трансформации культурных моделей паранормального

Отдельно мы хотим обратить внимание на то, что в случае с Тунгусским феноменом трактовка с точки зрения религиозного символизма становится многогранной, и включает одновременно как православные компоненты, так и компоненты традиционной религии местного населения. По нашему мнению этот факт очень важен для понимания того, что паранормальный опыт является в определенной степени универсальной формой восприятия и реакции на события окружающей среды. Помимо продемонстрированного нами эмпирического подтверждения, это наблюдение имеет еще и мощную теоретическую базу, которая была продемонстрирована нами ранее.

2.5. Исторический и социокультурный контекст эпохи Перестройки: дневники как зеркало массового сознания

Более глубокое понимание исторического фона паранормального опыта требует рассмотрения других периодов и культурных контекстов. Для этого мы обратимся к ситуации конца XX века – эпохе Перестройки. По нашему мнению такое отношение является абсолютно логичным, так как именно в эту эпоху смогли реализовываться все компоненты паранормального опыта, включая доступ культуры паранормального к медийной среде – в отличие от крайне секуляризованного Советского Союза, в котором обсуждение религиозных вопросов публично являлось недопустимым.

2.5.1. Контекст эпохи: кризис идеологии и либерализация религиозной политики

Изменения государственно-конфессиональной политики в 1985-1988 гг. коррелировали с общим курсом на демократизацию, однако, по мнению И. И. Масловой (2015), были также связаны с кризисом доверия к власти в условиях экономических неудач. Неудачи, связанные с кризисом реализации политики ускорения социально-экономического развития, спровоцировали кризис доверия населения к власти, что создавало необходимость поиска новых путей сближения - одним из таких стало изменение курса в сторону свободы совести и вероисповедания (Маслова, 2015). Тысячелетие Крещения Руси стало поводом для официального пересмотра отношения к религии, что имело «непредвиденный эффект» в виде легитимации нетрадиционных и эзотерических движений. Как отмечал В. В. Кабанов (2004), «эмоциональному, впечатлительному человеку, находящемуся в неординарных условиях или под влиянием всевозможных чародеев и колдунов, коих развелось ныне полно, можно дойти и до восприятия призраков, летающих тарелок и прочей чепухи, о чем он впоследствии может поведать читателю в своих воспоминаниях» (Кабанов, 2004, с. 11).

2.5.2. Дневниковые фиксации: от фиксации до рефлексии

Дневниковые записи эпохи Перестройки фиксируют дискурс паранормального как повседневный информационный фон. Т. Юрьева

отмечала: «По радио и в газетах муссируются две темы - прибытие пришельцев и конец света. Пожалуй, вторая тема превалирует над первой. Все ждут конца света сейчас или в 2000 году, опираясь на древние книги» (Юрьева, 1989, 9 июля). В другой записи она констатирует: «Посмотрела передачу о египетских пирамидах. Как послушаешь о пришельцах, космических маяках, зашифрованной информации, то волосы сами встают дыбом. Интересно, но достоверно ли? На днях пообещали рассказать о НЛО. Отвлекают, что ли?» (Юрьева, 1989, 12 октября). Последний вопрос недвусмысленно отсылает к атмосфере общей тревожности и напряженности, свойственной эпохе.

Кинодраматург А. Гребнев приводил достаточно подробный пересказ газетной заметки о наблюдении НЛО с борта самолета, но вместе с этим отзывался об этом более чем иронично, для него это - своеобразный «анекдот» (Гребнев, 1985, 12 февраля). Д. Каралис приводил описание обсуждения статьи в газете «Труд» об НЛО - причем с уточнением о том, что «Сейчас только и разговоров об этой статье». Приводимое им описание разговора типичных пролетариев - нескольких механиков, водителя автобуса и восьмидесятилетнего сторожа - обнаруживает сходство с рассказами Д. Хармса: разговоры об инопланетной угрозе быстро превращаются в обсуждение локальных слухов о столкновении старухи со смерчем и приобретают крайне шутливый характер. При этом сам автор дневника упоминает о том, что лично видел НЛО в 1968 году на берегу Кольского залива, однако в разговоре об этом умалчивает (Каралис, 1985, 3 февраля). Интересно, что обсуждаемая статья имела достаточно существенные внутрипартийные последствия: публикация привела к санкциям в адрес автора и редакции газеты «Труд», включая выход особого постановления секретариата ВЦСПС: «Признать факт публикации статьи "Ровно в 4.10" в газете "Труд" специального корреспондента В. Вострухина ошибочным и вредным» (Журин, 2012).

В некоторых записях тревожные коннотации существенно более выражены. Так, присутствуют опасения апокалипсиса, связанные с феноменом НЛО: «Они хотят погубить нашу планету потому, что она очень грязная и вонючая» (Поминов, 1990, 27 октября). Исключительный интерес представляют записи, в которых наиболее отчетливо проявляется авторская рефлексия о происходящих вокруг

переменах. Школьный учитель и экскурсовод И. Карпусь отмечал: «Дать бы картинки с сеансов многочисленных колдунов и целителей, то бишь экстрасенсов, вечерних ресторанов, бань, похорон, подъездов с курящими и бренчащими подростками, ругающихся очередей, многолюдных церковных служб - и получится непревзойденный очерк эпохи» (Карпусь, 1992, 15 марта). Здесь проявляется явление вписывания подобных практик в контекст эпохи как одного из ее символов.

Более насторожена в своих оценках профессор Новосибирского государственного университета М. Черемисина, проводящая параллели между атмосферой эпохи Перестройки и атмосферой fin de siecle. Ее запись полна пессимизма, связанного с разрушением ценностной и прогностической ориентации, деморализацией общества, политической и социальной неразберихой и «чувством безвременья», с которыми эффектно сливаются аншлаговые сеансы Кашпировского и Чумака, полтергейсты и домовые, а также предсказания контактеров с иноземными цивилизациями (Черемисина, 1990, 9 марта). Автор приводит очень любопытную трактовку причин развития такого феномена: «еще совсем недавно "советские люди" были сплошь "научными атеистами". Сейчас все пошли косяками в религию. Религия, конечно, в любом случае лучше чем атеизм ("научный") - но ведь религии надо еще учиться, надо проникнуться духом, который она может нести, должна нести - но который может ведь быть задавлен тем темным, что ей предшествует, над чем она в истории утверждала себя, из чего прорастала» (Черемисина, 1990, 9 марта). Автор здесь фактически подтверждает идею о том, что обращение к религии, эзотеризму и дискурсу паранормального приобретает совершенно противоестественный и хаотический характер из-за отсутствия культуры восприятия этих традиций, связанного с долгим периодом атеистической пропаганды. Близок к такой позиции и Д. Каралис: «Человечество в наш жесткий примитивный век тянется к иррациональному» (Каралис, 1990, 19 апреля). Однако здесь можно видеть апелляцию к аспекту в большей степени психологическому и компенсаторному - трактовать эту идею как описание своеобразной попытки «найти убежище» от социальных и политических проблем в религиозном, паранормальном и отчасти фантастическом пространстве.

2.5.3. Медийная мифологизация и повседневное восприятие

В отличие от дела 1900 года, где медиа фиксировали уже произошедшее событие, в 1980-90-е медиа выступают генератором паранормального дискурса. Заметка из «Русского телеграфа» (1998) констатирует: «Только в Москве издается больше десятка журналов, посвященных "неведомому". Солидные газеты регулярно помещают гороскопы. На телеэкране мелькают колдуны и экстрасенсы. У Министерства обороны появился свой астролог в чине капитана I ранга. Старушка-ясновидящая из Липецка выступила в Госдуме. Здесь же в одном из комитетов недавно был заслушан доклад об "уфологической безопасности России"» (Климонтович, 1998). Эсхатологические настроения (конец света в 2000 г.), НЛО и экстрасенсы становятся частью повседневного информационного шума. Паранормальное перестает требовать институционального разрешения, но превращается в маркер культурной дезориентации. При этом в некоторых случаях сам автор дневника не дает этим сообщениям никакой оценки - для него это просто факт, присутствующий в информационном пространстве. Вместе с этим саркастический тон некоторых сообщений подчеркивает достаточно абсурдное сочетание информации в дискурсе СМИ, чередующих политику и паранормальное «в числе равных».

Интересно, что робозерский феномен 1663 года, рассмотренный в ранее в разделе 2.3.3, в определенном смысле предвосхищает логику медийной мифологизации эпохи Перестройки. В обоих случаях присутствует достоверное сообщение о феномене, объективная трактовка которого затруднена по техническим причинам; при попадании данных в открытое пространство феномен становится объектом трактовки в рамках дискурса сверхъестественного и паранормального; и при отсутствии объективных трактовок начинают распространяться паранаучные интерпретации. Если в XVII веке «открытое пространство» ограничивалось церковной канцелярией и археографическими комиссиями, то в 1980-90-е годы роль генератора мифологизации перешла к массовым медиа и Интернету. От «огненного объекта» 1663 года к «НЛО» 1980-х пролегает прямая линия преемственности в механизмах мифологизации, хотя и с качественно новым масштабом и скоростью распространения.

2.6. Сравнительный анализ: инвариантные паттерны на протяжении восьми веков

Проведенное сравнение нескольких исторических моментов - древнерусских летописей, событий XVI-XVII веков, рубежа XIX-XX веков и эпохи Перестройки - позволяет выявить устойчивые паттерны восприятия паранормального в российской культуре. Несмотря на смену исторических контекстов, институциональных систем и семантических наполнений, ряд структурных характеристик остается неизменным.

Таблица 2.6.1.
Инвариантные паттерны паранормального в рассмотренных источниках

Паттерн	**Летописные знамения (1113-1598 гг.)**	**Кейсы XVI-XVII вв. (глыба, Новая Ерга, Робозеро)**	**Начало XX в. (Лыченцы, Тунгуска)**	**Эпоха Перестройки (дневники)**
Институциональная реакция	Летописная фиксация, церковное толкование	Церковные донесения («челобитные»), акты дознания, молебны	Полицейское дознание, церковный акт, юридическая нейтрализация («необычайные явления»)	Медийная сенсация, ироничная дистанция, отсутствие институционального следствия
Роль медиа	Летописная запись как форма канонизации	Рукописное распространение, фиксация в актах	Локальная эскалация (епархиальные ведомости, «Русский листок»)	Массовый информационный фон (ТВ, радио, газеты, Интернет)
Онтология аномалии	Сакральная («знамение» от Бога, предзнаменование смерти правителя)	Религиозно-эсхатологическая (огненный человек, пророческие надписи) / стихийная (НЛО-предшественник)	Демонологическая («бесы») / космическая/стихийная (апокалипсис, «летающий змей», бог Агды)	Космическая/научно-фантастическая (НЛО, пришельцы)
Психологический механизм	Мифологическое осмысление через «подтверждаемое знамение» (явление - трактовка как предзнаменование - подтверждение событием)	Коллективное внушение, эсхатологическая рефлексия, религиозный страх	Коллективное внушение, эффект ожидания (Бехтерев, 1908)	Медийная суггестия, компенсаторное обращение к иррациональному
Рефлексия очевидца	Клятва, апелляция к «старцам», статус летописца	Свидетельские показания, священническое посредничество, церковные донесения	Клятва, доверие статусу (священник), свидетельские показания	Ирония, сомнение, тревога, гротеск (интеллигент-дневниковик)
Социальная функция	Сакрализация/десакрализация власти, политическая	Покаянно-эсхатологическая	Конфликтная точка церковной и светской	Символ общего стресса и

Паттерн	Летописные знамения (1113-1598 гг.)	Кейсы XVI-XVII вв. (глыба, Новая Ерга, Робозеро)	Начало XX в. (Лыченцы, Тунгуска)	Эпоха Перестройки (дневники)
	легитимация	рефлексия, пророчество гибели государства	власти / маркер «проклятого места»	идеологического вакуума

Рассмотрение данной таблицы позволяет выделить несколько ключевых тенденций. Во-первых, происходит эволюция институциональной реакции от церковно-летописной фиксации через полицейско-следственные механизмы к медийной сенсации. Во-вторых, роль медиа трансформируется от канонизирующей (летопись) через локально-эскалирующую (периодическая печать начала XX века) к массово-генерирующей (ТВ, Интернет). В-третьих, онтология аномалии эволюционирует по траектории «Бог/Сакральное - Бесы/Демонология - Космос/Пришельцы», при этом космическая парадигма, доминирующая в эпоху Перестройки, имеет собственный прецедент в робозерском феномене 1663 года, что свидетельствует о преемственности, а не простой линейной эволюции.

Особую важность представляет выявление универсального механизма «подтверждаемого знамения», прослеживаемого от древнерусских летописей через Тунгусский феномен до эпохи Перестройки. Во всех случаях аномальное явление требует привязки к значимому событию, чтобы обрести смысл в картине мира: в летописях это смерть правителя, в XVI-XVII веках - гибель государства или эсхатологические ожидания, при Тунгусском феномене - апокалипсис или война, в эпоху Перестройки - «конец света» в 2000 году или «уфологическая безопасность» России. Этот механизм демонстрирует, что неопределенность требует мифологического разрешения независимо от эпохи.

Смена онтологий представляется особенно показательной. Если в 1900 году священник Соловьев интерпретировал события в демонологических категориях («бесы», «духи злобы», «храмина»), а в 1908 году в Тунгуске русское население говорило о «светопреставлении», а эвенки - о сошествии бога Агды, то в 1980-90-е годы доминирующей становится космическая парадигма: пришельцы, НЛО, «уфологическая безопасность». Эта смена отражает более широкую трансформацию культурной матрицы - от религиозно-

демонологической через этнически-специфическую к научно-фантастической. Однако структура восприятия остается преемственной. Во всех рассмотренных случаях работает механизм коллективного внушения: в летописях - через апелляцию к «старцам» и авторитету летописца, в Лыченцах - через клятвенные свидетельства и статус духовного лица, в Тунгуске - через «стариков» и шаманов, в Перестройку - через массовые медийные трансляции. Во всех случаях фиксируется эффект ожидания, когда аномальное воспринимается в рамках заранее заданного культурного скрипта - будь то «знамение», «бесовское наваждение», «светопреставление» или «инопланетное вторжение».

Рефлексия очевидца также демонстрирует парадоксальную преемственность. В древнерусских летописях и в XVI-XVII веках свидетели и летописцы доверяли своему восприятию, подкрепляя его апелляцией к религиозному авторитету. В 1900 году священник и сельские жители доверяли своему восприятию, подкрепляя его клятвами и статусом церковного служителя. В 1980-90-е авторы дневников дистанцируются, иронизируют, сомневаются - но при этом продолжают фиксировать паранормальное как неотъемлемую часть своего повседневного опыта. Ирония Каралиса и Гребнева не отменяет веру в паранормальное, а лишь изменяет ее регистр: от клятвенного доверия - к саркастическому признанию неизбежности аномального дискурса.

Таким образом, смена семантики - от «знамений» через «бесов» и «бога Агды» к «пришельцам» - маскирует преемность глубинных механизмов. Во все периоды работают коллективное внушение, эффект ожидания и когнитивная готовность к сверхъестественной интерпретации. Во все периоды паранормальное выполняет функцию индикатора социального стресса: в летописях - это сакрализация власти через небесные явления, в XVI-XVII веках - эсхатологическая рефлексия в условиях кризиса государства, в 1900 году - микроуровневая кризисная точка, где светская власть вынуждена говорить о «бесах» языком рациональности, в 1908 году - столкновение культурных парадигм (русской и эвенкийской) в условиях экстремального природного явления, в 1980-90-е - макроуровневый симптом идеологической дезориентации, где иррациональное становится повседневностью. Вера в паранормальное не исчезает, но

трансформируется, приспосабливаясь к новым институциональным и медийным реалиям, сохраняя при этом свою роль своеобразного культурного компаса в периоды, когда традиционные ориентиры утрачивают свою устойчивость.

2.7. Салемский судебный процесс 1692 года: спектральные доказательства и сетевая архитектура паранормального

Исторические примеры паранормального опыта, безусловно, могут являться темой для отдельного масштабного исследования, в связи с чем в данной главе мы были вынуждены ограничиться только избранными кейсами, демонстрирующими наиболее подробно и наглядно развитие паранормального дискурса в России. Рассмотренные нами выше примеры показывают, что феномен паранормального опыта в исторической перспективе является многомерным и разновекторным сетевым конструктом, в котором возможные компоненты идеи паранормального проявляются с разным контекстом и разной интенсивностью.

Этот вывод не является уникальным наблюдением для России. Как мы отмечали ранее в теоретическом обзоре, на данный момент большинство исследователей сходятся во мнении о том, что сама по себе идея паранормального опыта является в определенной степени универсальной, подвержены изменениям лишь инспирированные этнической или локальной культурной традицией аспекты. Однако, мы хотим выдвинуть предположение о том, что даже эти аспекты изменяются в зависимости от культуры или эпохи достаточно незначительно – и это позволяет предположить, что паранормальный опыт в целом является целостной когнитивной структурой.

Для иллюстрации этого предположения мы обратимся к рассмотрению исторического кейса из американской традиции, одного из самых известных судебных процессов над ведьмами в истории – процесса в Салеме. Обращение к этому кейсу позволит проиллюстрировать выдвинутое нами выше теоретическое предположение эмпирическими данными и показать возможные межкультурные параллели в паранормальном опыте. Мы признаем, что один кейс, пусть и исключительно крупный, не является достаточной валидацией для предположения – однако, его высокий иллюстративный потенциал позволяет зафиксировать предположение как допустимое и тем самым создать почву для дальнейших исследований. В контексте данного исследования рассмотрение этого кейса является важным элементом для межкультурной и исторической иллюстрации.

2.7.1. Постановка проблемы: Салем как модельный кейс

Салемский судебный процесс 1692 года в колониальном Массачусетсе представляет собой уникальный исторический прецедент, демонстрирующий механизмы формирования, распространения и институционализации паранормальных верований в рамках замкнутого сообщества. В период с февраля по октябрь 1692 года было предъявлено не менее двухсот обвинений в колдовстве, из которых не менее тридцати завершились осуждением; девятнадцать человек были повешены, один погиб под пытками, пятеро умерли в заключении (Ван Хааске, 2021a). Масштаб и характер процесса, а также сохранность документальных источников делают этот кейс исключительно ценным для понимания глубинных структур паранормального дискурса.

В настоящем разделе предпринимается попытка интегрировать данные о Салемском процессе в теоретический каркас диссертационного исследования, рассматривая их через призму четырех ключевых концептуальных проблем:

1. природы «призрачных доказательств» и их отношения к феномену призрачного в целом;
2. механизмов превращения паранормальной идеи в элемент коллективного сознания;
3. взаимосвязи категорий веры в колдовство и спиритизм на примере Салемского процесса;
4. сравнительного анализа Салемского кейса со случаем в доме священника в Лыченцах (1900–1901 гг.), рассмотренным ранее.

Такой подход позволяет расширить эмпирическую базу исследования и продемонстрировать универсальные структурные закономерности паранормального опыта, выходящие за рамки национального и исторического контекста.

2.7.2. Призрачные доказательства: онтология «призрака для живого»

Центральным элементом Салемского процесса выступила концепция «спектральных (призрачных) доказательств». В отличие от

традиционных форм обвинения в колдовстве, основанных на физических манипуляциях или материальных следах «преступления», спектральные доказательства представляли собой свидетельства о явлении призрака (specter) обвиняемого, который причинял страдания «пострадавшим» — преимущественно девочкам, впавшим в состояние, интерпретируемое как одержимость (Ван Хааске, 2021а). Элизабет Паррис (9 лет) и Абигейл Уильямс (11 лет), ставшие первыми «жертвами», демонстрировали классическую симптоматику: судорожные и истероидные припадки, повышенную возбудимость с иррациональным поведением, патологические ощущения в конечностях (жжение, холод, покалывание) и отвращение к религиозным объектам.

Для целей настоящего исследования принципиально важна следующая особенность спектральных доказательств: они фиксировали явление призрака живого, продолжающего функционировать в социуме человека. Призрак Сары Гуд, Ребекки Норс, Джона Проктора и других обвиняемых «являлся» пострадавшим и «причинял боль» - при том что все эти люди формально оставались живыми и могли физически присутствовать в ином месте. Это обстоятельство радикально отличается от доминирующей в современном паранормальном дискурсе модели призрака как «автономной сущности», связанной с умершим человеком и представляющей собой реинкарнацию или эхо его личности.

В теоретических терминах, разработанных в рамках настоящего исследования, данная особенность может быть интерпретирована следующим образом. В большинстве рассмотренных в диссертации случаев (медийные нарративы об «аномальных зонах», кейсы современного российского контекста) призрак конструируется как автономная сущность - «дух умершего», «след памяти», «эхо личности» - связанная с конкретным человеком, но существующая после его физической смерти. Салемские спектральные доказательства демонстрируют альтернативную модель: призрак здесь - это «фантом», порождаемый активностью живого человека, который «проецирует» часть своей субъективности для нанесения вреда другим. Иными словами, призрак в Салеме - это не «след умершего», а «проекция живого», своего рода «второе тело» ведьмы, посредством которого она взаимодействует с миром.

Данная модель имеет прямую параллель в современных когнитивных теориях призрачного опыта. В рамках модели предиктивного кодирования, рассмотренной в разделе 1.2.1 диссертации, восприятие «присутствия» может интерпретироваться как результат эндогенной активации мозговых структур, связанных с моделированием «чужого» агента (Arzy et al., 2006; Blanke & Morgenthaler, 2009). Салемские спектральные доказательства фактически экстернализируют этот когнитивный процесс: «призрак» здесь - не продукт индивидуальной перцептивной ошибки, а социально легитимированная «проекция», которую обвиняемый «совершает» по отношению к жертвам. Это означает, что призрак может функционировать как символ того, что человекоподобное духовное существо способно существовать сознательно отдельно от «носителя» - и эта отдельность определяется не смертью, а волевым актом «проекции».

Такая трактовка позволяет выдвинуть гипотезу о существовании как минимум двух базовых моделей отношения «призрак - человек»:

1. призрак как автономная сущность, связанная с умершим (кейсы «аномальных зон», «призрачных мест» в современном медийном дискурсе);
2. призрак как проекция живого, функционирующая как «второе тело» (модель спектральных доказательств).

Обе модели сосуществуют в паранормальном дискурсе и могут пересекаться в конкретных случаях, однако их структурная логика различна. Салемский процесс, таким образом, предоставляет эмпирический материал для верификации этой типологии в историческом контексте.

Таблица 2.2.1.
Типология моделей отношения «призрак — человек»

Характеристика	**Модель А: «Автономный призрак»**	**Модель Б: «Призрак-проекция»**
Связь с человеком	Автономная сущность после смерти	«Второе тело» живого человека
Время существования	После смерти «носителя»	При жизни «носителя»
Механизм появления	Спонтанное (эхо, след)	Волевой акт «проекции»
Характер взаимодействия	Ненаправленный, пассивный	Направленный, целенаправленный
Примеры	«Дух умершего», «след памяти», «эхо личности» (аномальные зоны)	Спектральные доказательства Салема

Социальный контекст	Современный медийный дискурс	Пуританская демонология
Возможный когнитивный коррелят	Эндогенная активация (TPJ, височные доли)	Социально легитимированная «проекция»

2.7.3. Коллективная динамика паранормальной идеи: от индивидуального опыта к массовому верованию

Салемский процесс представляет собой выдающийся случай «перехода» паранормальной идеи из индивидуального опыта в коллективное верование, сопровождающегося лавинообразным ростом количества свидетельств и показаний. История началась с двух девочек в семье священника Сэмюэла Патнема, однако очень быстро «симптомы» распространились на других жителей Салема: Элизабет Патнем, Мэри Уоррен, а затем и десятки других. Каждая новая «жертва» привносила дополнительные детали в разворачивающийся нарратив, формируя то, что в терминах диссертации можно обозначить как «наращивание» паранормального свидетельства.

Механизм этого распространения может быть описан через призму концепции коллективного внушения, разработанной В. М. Бехтеревым (1908/2001). Бехтерев (1908) показал, что в условиях массового скопления людей или длительного совместного пребывания внушение приобретает характер взаимовнушения - циркулярной передачи убеждений между членами группы. В Салеме этот механизм был усилен рядом факторов:

1. изоляцией замкнутого сообщества пуританского типа;
2. высокой конгруэнтностью мифологического сознания (все участники разделяли веру в демонологическую онтологию);
3. физическим присутствием «пострадавших», демонстрировавших видимые симптомы (судороги, припадки);
4. институциональной поддержкой (суд принимал спектральные доказательства как легитимные).

Важно отметить, что процесс не был линейным «заражением» - он сопровождался встречными свидетельствами и альтернативными интерпретациями. Как следует из анализа материалов процесса, по мере его развития количество показаний о «явлениях» не только росло, но и качественно усложнялось: от простых «призраков» к «договорам с

дьяволом», от индивидуальных видений к коллективным «свидетельствам» о физическом воздействии (Ван Хааске, 2021a). Эта встречная динамика - когда паранормальное свидетельство провоцирует не только принятие, но и наращивание альтернативных свидетельств - соответствует механизму «расширения нарратива», описанному в модели HSI (глава 3 настоящего исследования).

С теоретической точки зрения, Салем демонстрирует модель «фазового перехода» паранормальной идеи, аналогичную описанной в гипотезе H6. Когда паранормальное свидетельство достигает определенного «порога легитимности» (в Салеме - признание спектральных доказательств судом), сообщество переходит в режим «эхокамеры», в котором количество и разнообразие свидетельств начинает расти экспоненциально. Именно этот механизм объясняет, почему процесс, начавшийся с двух девочек, за несколько месяцев охватил несколько сотен человек и привел к массовым обвинениям, затрагивавшим все социальные страты - от маргиналов (нищенка Сара Гуд, рабыня Титуба) до уважаемых членов общины (Марта Кори, Ребекка Норс) (Ван Хааске, 2021a, 2021b).

Критически важным для понимания динамики процесса является то, что коллективное сознание не просто «принимало» паранормальную идею - оно активно продуцировало новые свидетельства, формируя самоусиливающийся цикл. Этот феномен может быть концептуализирован через призму концепции «социального конструирования реальности» (Berger & Luckmann, 1966) применительно к паранормальному дискурсу. В данном случае «объективность» спектральных доказательств конструировалась не через их эмпирическую проверку, а через согласованность коллективного опыта и институциональную легитимизацию.

2.7.4. Категории RPBS и сетевая структура паранормального: уроки Салема

Салемский процесс предоставляет уникальный материал для верификации тезиса о взаимосвязи категорий веры в колдовство (WITCH) и спиритизм (Spiritualism) в структуре паранормальных убеждений. В рамках шкалы RPBS, разработанной Тобачиком (Tobacyk, 2004), эти две подшкалы традиционно рассматриваются как

относительно автономные, хотя эмпирические исследования фиксируют устойчивые положительные корреляции между ними (Lange et al., 2000). Салем демонстрирует модель, в которой эта автономия полностью снимается: здесь идея колдовства и идея спиритического взаимодействия с демоническими сущностями неразрывно слиты.

В пуританской картине мира Салема 1692 года ведьма - это не просто человек, практикующий магию; это человек, вступивший в договор с дьяволом и получивший доступ к демоническим силам, которые могут принимать форму «призрака» для причинения вреда жертвам. Колдовство здесь немыслимо без демонической инфраструктуры - точно так же, как демонические явления немыслимы без ведьмы-контрагента. Эта структурная интеграция WITCH и SPIRITUALISM доменов представляет собой «идеальный тип» в веберовском смысле — предельный случай, в котором эмпирически наблюдаемые корреляции достигают тождества.

С точки зрения разработанной в диссертации сетевой модели паранормальных убеждений (глава 5), Салем демонстрирует ситуацию «максимальной связности» между узлами сети. В модели GGM, описанной в разделе 5.3, центральные узлы (WITCH, Psi) характеризуются высокой структурной интеграцией, а мостовые узлы (такие как Traditional Religious Belief) обеспечивают связность периферии. Салемская модель идет дальше: здесь демонологическая онтология (TRB) не просто связывает WITCH и SPIRITUALISM, но фактически сливает их в единый узел, функционирующий как «ядро» паранормальной сети.

Это наблюдение имеет важные теоретические следствия. Во-первых, оно указывает на то, что категории RPBS не являются онтологически автономными - их «раздельность» может быть артефактом методологии (факторный анализ отдельных пунктов), а не свойством самой структуры убеждений. Во-вторых, оно демонстрирует, что паранормальный опыт тесно связан с «сетевой инфраструктурой когниции» - культурно обусловленными паттернами организации знания, которые определяют, какие комбинации «доменов» возможны, а какие - немыслимы. Пуританская демонология выступает в данном случае как «скрипт», задающий структуру связей между элементами сети.

Параллель с эмпирическими данными, полученными в диссертации на российской выборке, очевидна. В исследовании было показано, что сетевая архитектура паранормальных убеждений характеризуется выраженным ядром (WITCH, Psi) и мостовыми узлами (PRED), при этом Traditional Religious Belief выполняет функцию «клея», связывающего традиционные и современные формы паранормализма (подтверждение гипотезы H2). Салемский кейс позволяет экстраполировать эту модель на ситуацию «идеальной связности», демонстрируя, как выглядит сеть, в которой культурные ограничения сняты и все связи реализованы.

Таблица 2.7.1.
Сетевая структура паранормальных убеждений:
Салем vs. современная Россия

Параметр сети	**Современная Россия (RPBS)**	**Салем (1692)**
Центральные узлы	WITCH, Psi	WITCH + SPIRITUALISM (слиты)
Мостовые узлы	PRED	Traditional Religious Belief
Степень связности	Умеренная (корреляции)	Максимальная (тождество)
Периферийные элементы	SUPER, традиционные суеверия	Демонические фамильяры, «ведьмин пирог»
Культурный «скрипт»	Медийные нарративы, «социальный консенсус»	Пуританская демонология
Тип модели	«Размытая» сеть с выраженным ядром	«Идеальный тип» с полной связностью

2.7.5. Сравнительный анализ: Салем (1692) и Лыченцы (1900–1901)

Случай в доме священника в Лыченцах (1900–1901 гг.), детально рассмотренный в главе 2 диссертации, представляет собой российский аналог Салемского процесса - случай паранормального опыта, институционализированного через судебно-административную процедуру и ставшего объектом широкого общественного внимания. Несмотря на хронологическую и культурную дистанцию между этими событиями, сравнительный анализ позволяет выявить инвариантные структурные паттерны паранормального дискурса.

Начнем с черт сходства. Оба случая демонстрируют характерную трехэлементную структуру паранормального нарратива, описанную в диссертации:

1. локализация - конкретное место (дом священника в Лыченцах, Салем);
2. отклонение - нарушение нормативного состояния (сверхъестественные явления в доме, «одержимость» девочек);
3. свидетельство - процедурное оформление паранормального опыта (рапорты уездному исправнику, судебные показания).

В обоих случаях ключевую роль играет фигура священнослужителя: в Лыченцах - отец Иоанн Соловьев как первичный «свидетель» и объект паранормального воздействия; в Салеме - Элизабет Патнем и Абигейл Уильямс как «жертвы», связанные с семьей священника Сэмюэла Патнема.

Оба случая также демонстрируют механизм «неизбирательного обвинения», описанный Ван Хааске (2021b) применительно к Салему. В Салеме обвинениям подвергались представители всех социальных страт - от маргиналов до уважаемых членов общины; «единственное, что объединяло обвиняемых - это предъявление им обвинения» (Ван Хааске, 2021b). В Лыченцах, несмотря на отсутствие формального судебного процесса, аналогичная логика проявляется в распространении слухов и альтернативных объяснений: по прибытии нового священника вести о сверхъестественных явлениях «распространились на сотни верст», а слухи связывали происходящее с действиями прислуги, мстившей за несправедливое отношение.

В обоих случаях фиксируется эффект «встречных наблюдений» - по мере распространения информации о паранормальном событии количество свидетельств лавинообразно растет, причем новые свидетельства не просто подтверждают первые, но и качественно усложняют нарратив. В Салеме этот процесс привел к формированию сложной символической системы (договор с дьяволом, «ведьмин пирог», демонические фамильяры, «человек в черном»), детально описанной в материалах процесса. В Лыченцах встречные свидетельства включали рассказы о «бесах», «духах злобы» и

«храмине» (демоническом пристанище), а также альтернативные объяснения, связывающие события с действиями прислуги.

Вместе с тем между случаями существуют и принципиальные различия. Первое и наиболее очевидное - масштаб и институциональное оформление. Салемский процесс представлял собой полномасштабное судебное разбирательство с официальным признанием спектральных доказательств, казнями и формальной юридической процедурой. Лыченцкий случай, при всей его значимости, остался на уровне административного расследования и не получил судебного продолжения. Это различие связано с различием правовых систем и культурных контекстов: пуританская Америка XVII века имела развитую теократическую юстицию, готовая использовать «паранормальные» основания для обвинения; дореформенная Россия XIX века была ближе к модели «рационального скептицизма», в которой официальные власти предпочитали искать «естественные» объяснения.

Второе различие касается онтологической структуры паранормального. В Салеме доминирует демонологическая модель: ведьма - это контрагент дьявола, обладающий способностью «проецировать» своего «призрака» для причинения вреда. Эта модель предполагает волевой, целенаправленный характер паранормального воздействия. В Лыченцах демонологическая онтология также присутствует («бесы», «духи злобы»), однако структура событий ближе к модели «одержимости» или «инфекции» - сверхъестественные силы «вселяются» в пространство дома, а не направляются конкретным человеком-ведьмой. Иными словами, в Салеме паранормальное действие персонифицировано (субъект - ведьма), в Лыченцах - локализовано (субъект - место).

Третье различие связано с динамикой прекращения процесса. В Салеме суд был остановлен после того, как критическая масса показаний и альтернативных объяснений привела к дискредитации спектральных доказательств - даже в условиях пуританской ортодоксии теологи признали, что «призраки» могут порождаться демонами, принимающими облик невинных людей, а не реальными ведьмами. В Лыченцах процесс «затухал» иначе - через смену священника и переключение внимания на «рациональные» объяснения (месть прислуги), без формального «оправдания» паранормальной версии.

Сравнительный анализ позволяет сформулировать следующие выводы для теоретической модели диссертации:

1. трехэлементная нарративная структура (локализация - отклонение - свидетельство) является инвариантной для паранормального дискурса вне зависимости от культурного и исторического контекста;
2. механизм неизбирательного обвинения и эффект встречных свидетельств универсальны для ситуаций массового паранормального возбуждения;
3. онтологическая структура паранормального может варьироваться от персонифицированной (Салем) до локализованной (Лыченцы), однако обе модели опираются на общую демонологическую основу;
4. динамика прекращения паранормального процесса зависит от институционального контекста: в условиях теократической юстиции (Салем) требуется теологическая ревизия, в условиях административного расследования (Лыченцы) - «естественное» переключение объяснительных схем.

Таблица 2.7.1.
Сравнительный анализ Салемского процесса (1692) и случая в Лыченцах (1900–1901)

Параметр сравнения	**Салем (1692)**	**Лыченцы (1900–1901)**
Место действия	Салем, колония Массачусетс, Северная Америка	Дом священника в с. Лыченцы, Владимирская губ., Россия
Начало процесса	Февраль 1692, поведение двух девочек в семье священника Патнема	1900, сверхъестественные явления в доме священника Иоанна Соловьева
Масштаб	≥200 обвинений, 30 осужденных, 19 казненных	Расследование уездного исправника, слухи «на сотни верст», освещение в прессе
Институциональное оформление	Полномасштабное судебное разбирательство	Административное расследование
Тип доказательств	Спектральные (призраки живых обвиняемых)	Рапорты, клятвенные свидетельства, устные слухи
Онтология	Персонифицированная:	Локализованная: силы

паранормального	ведьма как контрагент дьявола	«вселяются» в место
Субъект воздействия	Ведьма (конкретный человек)	Место (дом священника)
Механизм обвинения	Неизбирательный: все социальные страты	Неизбирательный: через слухи и альтернативные объяснения
Встречные свидетельства	«Ведьмин пирог», договор с дьяволом, демонические фамильяры	«Бесы», «духи злобы», «храмина», месть прислуги
Ключевая фигура	Девочки-«жертвы» (Элизабет Паррис, Абигейл Уильямс)	Священник Иоанн Соловьев
Динамика прекращения	Теологическая ревизия: демоны могут принимать облик невинных	Смена священника, «рациональное» объяснение (месть прислуги)
Результат	Остановка суда, реабилитация в 1697 г.	Расследование прекращено без формального оправдания

2.7.6. Выводы раздела

Проведенный анализ Салемского судебного процесса 1692 года позволяет обогатить теоретический каркас диссертационного исследования несколькими существенными наблюдениями. Во-первых, спектральные доказательства Салема демонстрируют альтернативную модель отношения «призрак - человек», в которой призрак выступает не как автономная сущность, связанная с умершим, а как «проекция живого», функционирующая по воле и желанию «носителя». Это наблюдение расширяет типологию призрачного, разработанную в диссертации, и указывает на необходимость дальнейшего изучения структурных различий между «призраком умершего» и «призраком живого» в современном паранормальном дискурсе.

Во-вторых, Салемский процесс представляет собой уникальную модель «фазового перехода» паранормальной идеи в коллективное сознание, сопровождающегося экспоненциальным ростом свидетельств и встречных наблюдений. Этот механизм может быть концептуализирован как эмпирическая реализация гипотезы H6 о пороге мифологизации, применительно к ситуации институционализированного паранормального верования.

В-третьих, Салем демонстрирует модель «идеальной связности» категорий WITCH и SPIRITUALISM в структуре RPBS, в которой эмпирически наблюдаемые корреляции достигают структурного тождества. Это наблюдение указывает на культурную обусловленность границ между подшкалами RPBS и на роль «сетевой инфраструктуры когниции» в определении структуры паранормальных убеждений.

В-четвертых, сравнительный анализ Салема и Лыченцов позволяет выявить инвариантные структурные паттерны паранормального дискурса (трехэлементная нарративная модель, механизм неизбирательного обвинения, эффект встречных свидетельств), а также культурно-специфичные вариации (персонифицированная vs. локализованная онтология, теократическая vs. административная динамика прекращения).

Материалы Салемского процесса, таким образом, расширяют эмпирическую и теоретическую базу диссертационного исследования, предоставляя исторический кейс для верификации моделей, разработанных на материале современного российского контекста. Дальнейшее изучение этого прецедента может включать более детальный контент-анализ судебных показаний в терминах кодбука ММАЗ-32, а также кросс-культурную валидацию выделенных структурных паттернов.

2.8. Выводы по главе

Проведенное сравнение нескольких исторических моментов, разделенных веками, позволяет увидеть, что вера в паранормальное в российской культуре сохраняет свою выраженность на протяжении восьми столетий, меняя при этом контексты, институциональные формы и семантическое наполнение.

Древнерусская летописная традиция (XI-XVI вв.) демонстрирует базовый механизм мифологизации астрономических явлений через категорию «знамения». Анализ летописных источников позволяет выделить причинно-следственную связь: явление - восприятие как предзнаменование - подтверждение историческим событием (чаще всего смертью правителя). Этот механизм оказывается универсальным и прослеживается во всех последующих кейсах главы. Летописная традиция показывает, что астрономические аномалии функционировали как инструмент сакрализации/десакрализации власти и политической легитимации, при этом для реализации феномена мифологизации необходимы два условия: традиционный характер общества и низкий уровень информационной обеспеченности.

События XVI-XVII веков (падение глыбы в 1582 году, кейс Новой Ерги 1662 года, робозерский феномен 1663 года) демонстрируют эволюцию восприятия астрономических аномалий от строго религиозного («знамение») к зарождению рациональных гипотез, но при сохранении устойчивых мифологических структур. Кейс 1582 года показывает, как метеоритное событие превращается в политическое пророчество о гибели государства. Кейс Новой Ерги демонстрирует сложную палитру образов: от «огненного человека» до покаянно-эсхатологического мотива со священником «по чину Мелхиседека». Робозерский феномен 1663 года оказывается особенно значимым, поскольку предвосхищает логику постмодернистской мифологизации: при отсутствии объективных трактовок феномен становится объектом паранаучной интерпретации (вплоть до отождествления с НЛО), что указывает на преемственность, а не простую линейную эволюцию мифологических механизмов.

В 1900-1901 годах, на фоне повального интереса к спиритизму, теософии и первых парапсихологических исследований, дело отца Иоанна Соловьева демонстрирует, как аномальное событие втягивается в сеть институциональных отношений между церковью, полицией и

местным сообществом. Полицейский пристав, уездный исправник и благочинный Веселовский образуют своеобразную архитектуру власти, которая вынуждена фиксировать «бесов» языком светского протокола, переводя демонологию в категорию «необычайных явлений». При этом само следствие не приводит к установлению истины: дело обрывается на полуслове, записка от 15 января 1901 года остается незавершенной, а рапорт исправника лишь фиксирует новую версию, не доказывая ее. Паранормальное в имперской России оказывается институционально неразрешимым, но именно эта неразрешимость делает его ценным индикатором границ между церковным и светским, рациональным и иррациональным, локальным и общенациональным.

Тунгусский феномен 1908 года, проанализированный на материале Каталога показаний очевидцев (Эпиктетова, 2018), демонстрирует многообразие трактовок одного события в рамках одного исторического периода. Русское население региона ассоциировало феномен с апокалиптическими событиями («светопреставление»), предзнаменованиями войны (включая специфический образ «метлы, заметающей на войну») и фольклорным образом «летающего змея», при этом последний выступал лишь как описательная ассоциация, в отличие от традиционной трактовки змея как «демонического любовника». Эвенкское население, в свою очередь, интерпретировало феномен через призму собственной мифологии: сошествие бога Агды, «месть шамана», сговор шаманов и купца Суздалева, формирование образа «проклятого места». Особый интерес представляет эпизод сговора шаманов и купца как примера «коммерческого использования» мифологического сознания - явления, нетипичного для традиционных моделей мифологизации. Сравнение с кейсом Лыченцов показывает, что в хронологической близости (1900-1908 гг.) могут сосуществовать принципиально разные онтологии паранормального - демонологическая и космическая/стихийная, - но с единой структурной логикой мифологизации.

Эпоха Перестройки, в свою очередь, демонстрирует иную конфигурацию. Здесь паранормальное перестает быть объектом следствия, но становится элементом массового информационного потока. Дневники фиксируют не столько сами аномалии, сколько способы их обсуждения: иронию Гребнева, тревогу Юрьевой, пессимизм Черемисиной, гротеск Каралиса. Медиа генерируют

паранормальный дискурс, а не просто отражают его - от постановления ВЦСПС о «вредности» статьи об НЛО до докладов об «уфологической безопасности» в Госдуме. В условиях краха советской идеологии и «чувства безвременья» обращение к НЛО, экстрасенсам и эсхатологии выполняет компенсаторную функцию: оно заполняет идеологический вакуум, создавая иллюзию смысла в условиях тотальной неопределенности.

Общие паттерны, выявленные в результате сравнения на протяжении восьми веков, свидетельствуют о том, что смена семантики - от «знамений» через «бесов» и «бога Агды» к «пришельцам» - маскирует преемственность глубинных механизмов. Во все периоды работает коллективное внушение, эффект ожидания и когнитивная готовность к сверхъестественной интерпретации. Во все периоды паранормальное выполняет функцию индикатора социального стресса: в летописях - это сакрализация власти через небесные явления, в XVI-XVII веках - эсхатологическая рефлексия в условиях кризиса государства, в 1900 году - микроуровневая кризисная точка, в 1908 году - межкультурное столкновение парадигм, в 1980-90-е - макроуровневый симптом идеологической дезориентации. Вера в паранормальное не исчезает, но трансформируется, приспосабливаясь к новым институциональным и медийным реалиям, сохраняя при этом свою роль своеобразного культурного компаса в периоды, когда традиционные ориентиры утрачивают свою устойчивость. Исторический материал, рассмотренный в настоящей главе, подтверждает универсальность паранормального компонента как способа адаптации сознания к неопределенности, независимо от эпохи.

Включенный в рассмотрение не связанный с российским культурно-историческим пространством случай в Салеме становится в данном случае своеобразным «мостом» между историческим пространством и современными результатами рассмотрения данных проведенного нами опроса RPBS. Многообразие и детализация в описании случая в Салеме позволяет полноценно выделить именно сетевые структуры в паттернах паранормального образа и увидеть их связи с коллективной психологией.

В связи с тем, что существенная часть настоящей главы была посвящена рассмотрению астрономических феноменов, мы считаем

необходимым представить отдельно сводную таблицу содержания и паранормальных трактовок именно астрономических явлений.

Таблица.
Сводка по рассмотренным в главе астрономическим феноменам и их содержанию

Кейс	**Дата**	**Локация**	**Тип явления**	**Основная трактовка (онтология)**	**Паранормальные трактовки**	**Ключевые мотивы**
Летописные знамения (смерть Святополка Изяславича)	1113 г.	Киев	Лунное затмение	Знамение (смерть правителя)	Сакральное царство, божья кара, подтвержденная смертью	Сакрализация власти, апелляция к «старцам»
Летописные знамения (смерть Василия III)	1533 г.	Москва	Метеорный поток Леонидов	Знамение (смерть правителя)	Падение звезд с небес как предвестник кончины государя	Сакрализация власти, падение звезд
Летописные знамения (смерть Ивана Грозного)	1584 г.	Москва	Крест на небесах, комета	Знамение (смерть правителя)	Самостоятельная трактовка царем: «Сие есть знамение ко смерти моей»; привлечение астрологов и волхвов	Авторефлексия правителя, пророчество о дате смерти
Летописные знамения (смерть Федора Иоанновича)	1598 г.	Псков	Солнечное помрачение, падение звезд	Знамение (смерть правителя)	Собирательное знамение: солнце померче, луна не даст света, звезды спадоша	«Последнее светило», конец династии
Падение «мраморной глыбы»	1582 г.	Окрестности Москвы	Падение камня с неба, голос, молния, надпись	Пророчество гибели государства	Голос с небес, надгробная надпись, пророчество о гибели царства, гибель трех мужчин, аналогия с китайской легендой (211 г. до н.э.)	Надгробная надпись, голос с небес, смерть, политическая мифологизация
Новая Ерга (кейс попа Иванища)	1662 г.	Белозерский уезд	Падение аэролита, «раздваивание» неба, огненные шары	Знамение (божье наказание за грехи)	Видение «огненного человека» в небе, преследование огнем, покаянно-эсхатологический мотив со священником «по чину Мелхиседека», «еврейская» надпись на камне, звон и пение ангелов на небесах	Огненный человек, преследование огнем, покаяние, грехи, Мелхиседек
Озеро Робозеро	1663 г.	Белозерский уезд	Летающий огненный объект	Страх Божий / позднее: НЛО	«Страх Божий» (единственная рефлексия современников); в постмодернистской трактовке - НЛО, «специальное назначение системы,	Огненные лучи, жар, паника рыб, «ржавая» пленка на воде; в постмодернистской версии: неидентифицированный летающий объект

Кейс	Дата	Локация	Тип явления	Основная трактовка (онтология)	Паранормальные трактовки	Ключевые мотивы
					прибывшей из космического пространства»	
Тунгусский феномен (русское население)	1908 г.	Сибирь, Подкаменная Тунгуска	Взрыв, световые явления, звуковые феномены	Апокалипсис, война, мифология народов Севера	«Светопреставление» (множественные сообщения), «метла, заметающая на войну», «летающий змей» (описательная метафора), «дьявол летел», «бог камень пустил за грехи», наказание за революцию 1905 г.	Конец света, «летающий змей», предзнаменование войны, месть шаманов, бог Агды
Тунгусский феномен (эвенкское население)	1908 г.	Сибирь, Подкаменная Тунгуска	Взрыв, световые явления, звуковые феномены	Сошествие бога Агды (Огды), шаманская «месть»	Сошествие бога Агды (Огды), «месть шамана Маганкана», сговор шаманов и купца Суздалева, «проклятое место», табу на посещение	Конец света (оделись в лучшие одежды), месть шаманов, бог Агды, коммерческое использование мифа
Перестройка (НЛО)	1985-1991 гг.	СССР (повсеместно)	НЛО, экстрасенсы, предсказания	Космическая угроза / эзотерика	Пришельцы, конец света (2000 г.), «уфологическая безопасность», контактеры с иноземными цивилизациями, Кашпировский, Чумак	Конец света, пришельцы, уфологическая безопасность, экстрасенсорика

Данная таблица демонстрирует многообразие паранормального опыта в исторической перспективе и позволяет выделить следующие инвариантные компоненты: во всех случаях аномальное явление требует привязки к значимому событию (смерть правителя, гибель государства, апокалипсис, война, конец света); во всех случаях присутствует авторитетный посредник (летописец, священник, шаман, СМИ); во всех случаях работает механизм коллективного внушения; и во всех случаях паранормальное выполняет функцию индикатора социального стресса и компенсаторного объяснения неопределенности.

Глава 3. Медийная репрезентация паранормального опыта в современной России: нарративные модели и травматические оверлеи

Настоящая глава посвящена анализу медийной репрезентации паранормального опыта в современной России. Эмпирическую базу исследования составляет корпус из 564 медийных сообщений, собранных в период с 2000 по 2021 год на территории Российской Федерации. На основании этого массива данных строятся две взаимосвязанные аналитические модели: нарративная модель, описывающая структуру медийного сообщения о паранормальном, и травматическая модель, объясняющая связь между коллективной памятью, пространственной локализацией и эпистемической архитектурой нарратива.

Глава состоит из семи параграфов. В параграфе 3.1 обосновывается научная значимость и методологическая легитимность использования медийных сообщений о призраках как эмпирического материала, приводятся теоретические рамки - теория культивации, концепции медиатизации и аномалистическая психология. В подпараграфе 3.1.1 представлены когнитивно-психологические основания формирования паранормальных представлений в медиа. Параграф 3.2 содержит описание методологии исследования: характеристику выборки, принципы кодирования и систему переменных кодбука. В параграфе 3.3 представлена трехэлементная нарративная модель, операционализирующая локализацию, отклонение от нормативной картины и субъективное свидетельство, дополненные системой авторизации и режимами правдоподобия, а также анализ визуальных и невизуальных модальностей и роль призрака в городском пространстве. Параграф 3.4 раскрывает интегративную модель травмы и аномальности, включающую трехстадийную схему развития нарратива, типологию травматических оверлеев и концептуальную метафору травма-призрак. Параграф 3.5 посвящен нетравматической мемориализации через призрака на примере музейных призраков и призрака Ленина. Параграф 3.6 демонстрирует эмпирическую топографию призрачного дискурса через детальный разбор репрезентативных кейсов. В заключительной части главы формулируется синтез моделей и обсуждается вклад в понимание механизмов медиатизации паранормального в российском культурном контексте.

3.1. Медиа как источник данных о паранормальном: теоретические основания

Анализ медийных сообщений о паранормальных явлениях требует предварительного обоснования двух ключевых посылок: научной значимости самого объекта исследования (паранормальных верований и опытов) и методологической легитимности использования медийных текстов в качестве эмпирического материала для его изучения.

Научная значимость исследования паранормальных верований в современной социальной науке не вызывает сомнений. Согласно метаанализу, охватывающему исследования за несколько десятилетий, около половины взрослого населения развитых стран испытывает убежденность в реальности хотя бы одного паранормального феномена (Irwin, 2009). В российском контексте этот показатель может быть даже выше: опрос ВЦИОМ (2017) показал, что 63% россиян верят в существование инопланетного разума, 48% - в экстрасенсорные способности, 44% - в призраков. Паранормальные убеждения оказывают влияние на широкий спектр социальных практик, от потребительского поведения (рынок эзотерических услуг в России оценивается в 1,5-2 миллиарда долларов ежегодно) до политических предпочтений и моделей социального доверия (Lindeman & Aarnio, 2007).

При этом паранормальные убеждения не следует рассматривать как монолитный феномен. Исследования выделяют несколько дифференцированных областей паранормальности, каждая из которых имеет свою эпистемологическую структуру и социальные функции: эзотерические убеждения (магия, астрология, ясновидение), спиритуалистические (жизнь после смерти, реинкарнация, общение с духами), аномалистические (НЛО, криптозоология, аномальные зоны) и психические (телепатия, психокинез, предвидение) (Woolley, 1997; Rice, 2003). Исследование феномена призраков, которому посвящена настоящая глава, локализуется на пересечении спиритуалистической и аномалистической областей, включая убеждения в духах умерших, геопатогенных зонах и "местах силы", связанных с прошлыми событиями.

Параллельно с этим медиа выступают не просто зеркалом общественных верований в потустороннее, а активным конструктором паранормальных реальностей, использующим специфические нарративные стратегии, лингвистические паттерны и визуальные средства для легитимации аномального опыта и интеграции его в рамки повседневного восприятия мира. Медийный дискурс о паранормальном определяет границы допустимого и возможного в отношениях человека с нематериальной реальностью, задает параметры объяснительных моделей и формирует типологию аномальных переживаний, признаваемых обществом как значимые и достоверные (Berger & Luckmann, 1966). Медийные нарративы о призраках функционируют в сложном поле взаимодействия научного знания, народного верования, коммерческих интересов и творческой импровизации, и именно зона неопределенности между реальностью и вымыслом делает их особенно важными для исследования базовых механизмов формирования верований в условиях информационной неопределенности (Bryant & Oliver, 2009).

Методологическая легитимность использования медийных текстов обосновывается несколькими концептуальными рамками. Теория культивации (Gerbner et al., 2002) предполагает, что массовые медиа формируют общее восприятие социальной реальности у представителей различных социальных групп, а в условиях конвергенции культуры культивация распространяется и на цифровые платформы. Согласно этой теории, для того, чтобы стать возможным, опыт общения с призраком должен быть предварительно включен в индивидуальную картину мира (Worldview). Привидения, фантомы, шума в пустых комнатах и другие аномальные явления были и остаются частью сюжетных линий фильмов, игр, книг и т.д., наряду с другими культурными феноменами - любовью, потерей, семейными ценностями и т.п. В этом смысле, наши данные не просто отражают существующие верования в сверхъестественном, но и представляют собой элементы конструирования общих представлений о реальности, которые, в конечном итоге, детерминируют возможность самого паранормального опыта (см., напр., Houran et al., 2000).

Несмотря на критику теории культивации (Morgan & Shanahan, 1990; Morgan et al., 2015) за линейность и отсутствие учета индивидуальных различий, она остается релевантной для изучения

паранормальных нарративов по двум причинам. Во-первых, репертуар паранормальных образов и сценариев ограничен, повторяем и подчинен строгим культурным схемам - следовательно, их итеративное воспроизведение в медиа создает когнитивный резервуар, из которого индивиды черпают паттерны для интерпретации неоднозначного опыта. Во-вторых, паранормальные нарративы в медиа функционируют в условиях дефицита критического осмысления - аудитория не интерпретирует их как фикцию или пропаганду, а скорее как подтверждение распространенности определенного опыта (Lindeman & Aarnio, 2007). В нашем исследовании обе эти функции реализуются: анализ медианарративов позволяет реконструировать культурный резервуар паранормальных сценариев, а их повторяемость свидетельствует о нормализации паранормального опыта в публичном дискурсе.

Дополнительную методологическую рамку предоставляет концепция медиатизации (Krotz, 2008; Deuze, 2011; Hepp & Krotz, 2014). В рамках данного подхода медиа рассматриваются не как внешний источник влияния, а как экологическая среда, в которой протекает социальная жизнь. Медиатизация предполагает, что медиа пронизывают все сферы социального бытия и так или иначе определяют наши представления о реальности, включая коллективное сознание о наследии и памяти. Применительно к паранормальным нарративам это означает, что медиа не просто отражают существующие верования в призраков, но структурируют сам способ их описания, локализации и оценки. Повторяющиеся сценарии, типологии призраков, стандартизированные модели свидетельских показаний - все это является не только объектом нашего анализа, но и результатом исторически сложившихся форм представления невидимого.

В качестве объяснительной схемы, объединяющей психологические и социокультурные аспекты паранормальных верований, выступает подход аномалистической психологии. Эта дисциплина, существующая на стыке психологии, когнитивной науки и социологии знания, изучает аномальные переживания без априорного предположения об их сверхъестественной природе (French et al., 2014). Центральный тезис аномалистической психологии состоит в том, что большинство паранормальных переживаний можно объяснить на основе обычных психологических, физиологических и социальных

механизмов - ошибок восприятия (Lange & Houran, 1999), когнитивных искажений (French & Wilson, 2007), состояний высокой эмоциональной заряженности (Cheyne & Girard, 2009) и культурных предпосылок (Lindeman & Aarnio, 2007). При этом аномалистическая психология не занимает позицию скептического редукционизма; напротив, она признает реальность и значимость аномального опыта для индивида, рассматривая его как объект, требующий объяснения в рамках естественнонаучной парадигмы.

Данный подход обеспечивает методологическую продуктивность исследования, поскольку позволяет рассматривать медийные сообщения не как документальные подтверждения существования призраков, но как текстуальные артефакты, конструирующие определенный тип реальности. Анализ таких артефактов направлен не на верификацию или фальсификацию паранормальных событий, а на реконструкцию культурных схем, когнитивных паттернов и социальных функций, обеспечивающих их плодотворность в публичном дискурсе.

Важным дополнением к этим теоретическим рамкам является концепция ASSAP (Association for the Scientific Study of Anomalous Phenomena), согласно которой аномальные явления определяются как "опыт восприятия, кажущегося человеку наблюдателем парадоксальным, поскольку в наших культурных представлениях и современных научных взглядах он не может произойти" (Holden, 2012, p. 2). Это определение подчеркивает, что аномальность не является свойством самого явления, а относится к структуре нашего знания и веры. То, что считается аномальным в одной культуре или исторический период, может быть вполне нормативным в другом. Данный релятивистский подход освобождает исследование от необходимости занимать позицию по вопросу о реальности паранормального и позволяет сосредоточиться на анализе дискурсивных практик, в рамках которых определенный опыт приобретает статус аномального.

Вместе с тем, необходимо признать существенные ограничения медийного источника. Медийные сообщения не являются прямым отражением личного опыта; они подвергаются множественным процессам селекции, редакторской обработки, адаптации под ожидания аудитории и жанровые конвенции (Bird, 2010). Кроме того, медийные

нарративы страдают от систематического искажения выжившего - склонности публиковать истории, подтверждающие паранормальные убеждения, и игнорировать негативные результаты или неубедительные свидетельства (French et al., 2014). Мы не можем на основании анализа медийных сообщений делать выводы о частоте реальных паранормальных переживаний в популяции или их объективных характеристиках.

Однако эти ограничения не делают медийные тексты бесполезными для исследования. Напротив, они делают их особенно ценными для изучения социальных механизмов, посредством которых паранормальный опыт становится коммуникативно возможным. Медийные нарративы представляют собой кристаллизованные формы коллективных представлений о невидимом, относительно которых индивиды могут позиционировать свой личный опыт, и которые они используют как строительные блоки для конструирования своих собственных рассказов о паранормальном (Degh & Vazsonyi, 1983). В этом смысле медийные тексты не столько описывают паранормальную реальность, сколько создают условия ее возможности - когнитивные, языковые, нарративные и социальные.

3.1.1. Когнитивно-психологические основания формирования паранормальных представлений в медиа

Одним из ключевых аспектов понимания природы медийного дискурса о паранормальном является анализ когнитивно-психологических механизмов, лежащих в основе восприятия и интерпретации аномальных явлений. Исследования в области когнитивной психологии и аномалистической психологии (French & Wilson, 2007) демонстрируют, что убежденность в паранормальном не является просто результатом недостатка знаний или критического мышления, но опирается на глубинные когнитивные предрасположенности, связанные с обработкой сенсорной информации, принятием решений в условиях неопределенности и атрибуцией причинности.

Важным теоретическим основанием для понимания медийного восприятия паранормального служит концепция внушенных состояний, разработанная В. М. Бехтеревым (1908). В своих экспериментах

Бехтерев показал, что внушение при определенных условиях способно формировать переживания, воспринимаемые субъектом как объективно реальные, независимо от их фактического соответствия внешней действительности. Бехтерев выделил четыре типа внушенных состояний: простое внушение, галлюцинаторное внушение, внушенные автоматические действия и внушенные изменения личности. В контексте медийного восприятия особый интерес представляет галлюцинаторное внушение, которое, по мысли Бехтерева, не ограничивается клиническими формами и может возникать в норме при достаточной концентрации внимания и эмоциональной вовлеченности.

Современные исследования в области когнитивной психологии подтверждают и развивают эти наблюдения. Houran и Lange (2004) предложили модель, в которой паранормальные переживания рассматриваются как непатологический бред - форма субъективной идеации, возникающая в результате систематического влияния когнитивных искажений. Согласно этой модели, индивиды, склонные к паранормальным убеждениям, демонстрируют повышенную восприимчивость к иллюзиям контроля и самоатрибуции, а также склонность к обнаружению иллюзорных агентов в неоднозначной сенсорной информации (van Elk, 2013; van Elk et al., 2016). Эти когнитивные искажения не являются признаками психопатологии, но представляют собой варианты нормального функционирования психики, усиленные в определенных контекстах - в частности, в контексте медийного прайминга.

Особую роль в формировании паранормальных представлений играет концепция предиктивного кодирования и теория гиперактивного детектора агентства (Barrett, 2000; Clark, 2013). Согласно этим теориям, человеческий мозг функционирует как система, постоянно генерирующая предсказания относительно входящей сенсорной информации и минимизирующая ошибку предсказания. В условиях неоднозначности или неопределенности сенсорного ввода мозг склонен интерпретировать стимулы в соответствии с имеющимися приоритетными убеждениями и ожиданиями. В контексте паранормальных убеждений это означает, что индивид с развитыми представлениями о призраках и духах будет склонен интерпретировать неясные тени, звуки или ощущения как свидетельства присутствия нематериального агента. В медийном пространстве эта тенденция

усиливается за счет систематического прайминга - медиа предоставляют готовые культурные схемы интерпретации аномального опыта, которые аудитория использует при обработке собственного перцептивного опыта.

Клинические исследования выявляют ряд когнитивных искажений, характерных для индивидов с паранормальными убеждениями и связанных с ошибками в обработке сенсорной информации. В контексте призрачных переживаний выделяются три ключевых типа искажений: агентивное искажение (склонность приписывать интенциональность неодушевленным объектам или неопределенным стимулам), социальное искажение (склонность к социальной интерпретации нейтральных стимулов) и кататоническое искажение (склонность воспринимать случайные стимулы как целенаправленные действия внешней силы) (Sternberg, 2003). Все три типа искажений проявляются в текстах медийных сообщений о призраках, где неопределенные звуки интерпретируются как шаги или голоса, тени - как силуэты умерших, а механические неисправности - как целенаправленные действия призрачного агента.

Медиа выступают в роли мощного фактора прайминга паранормальных интерпретаций. Исследования показывают, что просмотр фильмов ужасов, чтение призрачных историй или посещение мест, ассоциирующихся с паранормальным, значительно повышает вероятность последующей интерпретации неоднозначных стимулов в потустороннем ключе (French & Wilson, 2007). В медийном дискурсе этот эффект реализуется через систематическое использование специфических лингвистических маркеров, описывающих аномальные переживания в терминах, совместимых с культурными стереотипами о призраках.

Анализ корпуса из 564 сообщений о призрачных явлениях выявил систематические паттерны, подтверждающие роль медийного прайминга. Наиболее частотными вербальными маркерами, сопровождающими описания призрачных проявлений, являются лексемы, выражающие неопределенность восприятия ("кажется", "словно", "как будто"), интенсивность эмоционального реагирования ("испуг", "ужас", "невыносимо") и невозможность естественного объяснения ("невозможно", "не объяснить", "загадка"). Эти маркеры создают специфический когнитивный фрейм, в рамках которого

неоднозначный опыт получает статус паранормального. Таким образом, медийный нарратив функционирует не только как источник информации о призраках, но и как когнитивный инструментарий для их конструирования в индивидуальном и коллективном сознании.

3.2. Методология исследования медийного дискурса

Эмпирическая база исследования представляет собой корпус из 564 медийных сообщений о паранормальных явлениях, опубликованных в российских СМИ в период с 2000 по 2021 год. Выборка включает материалы, полученные из 32 информационных агентств, 25 тематических изданий и 9 изданий-получателей, обеспечивая широкое представительство медийного ландшафта. Географически сообщения охватывают 58 регионов Российской Федерации. Сезонность распределения материалов демонстрирует повышенную активность в осенне-зимний период (октябрь-январь), что коррелирует с культурными ассоциациями между холодной темной погодой и призрачной активностью.

Сообщения были собраны по ключевым словам, связанным с паранормальными явлениями ("привидение", "призрак", "фантом", "полтергейст", "аномальное явление" и их производные), и подвергнуты многоуровневому контент-анализу. Основной единицей анализа выступал текст медийного сообщения, включая заголовок, подзаголовок и основной текст.

Для обеспечения научной строгости был разработан детальный кодбук, включающий 20 переменных, группируемых в пять блоков: идентификационный, локационный, нарративный, интеракционный и перцептивный. Идентификационный блок содержит формальные сведения об источнике, дате и типе публикации. Локационный блок описывает географическую и функциональную привязку события (городская среда, сельская местность, конкретный тип здания или местности). Нарративный блок фиксирует структуру повествования, жанровые маркеры и композицию текста. Интеракционный блок кодирует характер взаимодействия между призраком и свидетелем. Перцептивный блок детализирует сенсорные характеристики аномального опыта.

Таблица 3.1.
Система переменных кодбука

Блок переменных	**Переменная**	**Описание и значения**
Идентификационный	ID сообщения	Уникальный идентификатор
	Дата публикации	День, месяц, год

Блок переменных	Переменная	Описание и значения
	Источник	Название СМИ, тип площадки
	Регион	Субъект РФ
Локационный	Тип локации	Жилое, общественное, промышленное, сакральное, транспорт, природа
	Спецификация локации	Конкретное описание места
	Травматический оверлей	Военный, репрессивный, катастрофический, социальный, экзистенциальный, отсутствует
Нарративный	Структура нарратива	Локализация, отклонение, свидетельство, комбинированная
	Режим авторизации	Референциальный, институциональный, перцептивный, кумулятивный
	Фрейминг	Нейтральный, драматический, ироничный, скептический
	Тип призрака	Антропоморфный, зооморфный, неодушевленный, атмосферный
Интеракционный	Модальность взаимодействия	Визуальная, аудиальная, тактильная, ольфакторная, комплексная
	Тип взаимодействия	Пассивное, активное, агрессивное, коммуникативное
	Социальный статус свидетеля	Местный житель, турист, работник, специалист
Перцептивный	Эмоциональный тон	Страх, тревога, умиротворение, любопытство, экзальтация
	Наличие фотоматериалов	Да, нет
	Привлечение экспертов	Да, нет, тип экспертизы

Дополнительно к кодбуку в рамках исследования была разработана система кодирования модальностей призрачных проявлений. Анализ показал, что в корпусе зафиксировано 1281 характеристика призрачного проявления, которые распределяются следующим образом: визуальные характеристики составляют 64% (811 единиц), невизуальные - 36% (470 единиц). Среди невизуальных модальностей доминирует звуковая (19% от общего числа характеристик), за которой следуют осязательная (9%) и обонятельная

(5%). Экстрасенсорная и вкусовая модальности представлены минимально (вместе менее 3%). Данное распределение свидетельствует о доминировании зрительного канала в медийной репрезентации призраков, что коррелирует с общей визуальной ориентацией современных медиа и культурными предпочтениями в представлении потустороннего.

Кодирование проводилось в три этапа: открытое кодирование с выделением базовых тематических категорий и нарративных паттернов, аксиальное кодирование, направленное на установление связей между категориями, и селективное кодирование, интегрирующее категории в теоретическую модель. Каждое сообщение кодировалось по следующим параметрам: тематический фокус, жанровая принадлежность, структура нарратива, лингвистические маркеры достоверности, тип описываемого аномального опыта, локализация, способ съемки и амплуа съемщика, выраженность медийного вмешательства и кумулятивный эффект. Нарративный анализ опирался на теорию структурной организации повествования, выделяющую завязку, развивающееся действие, кульминацию и развязку (Labov & Waletzky, 1967). В контексте призрачных историй к этой базовой структуре добавляются специфические элементы: описание локации с указанием ее аномальной репутации, представление персонажей с маркировкой их статуса (очевидец, эксперт, скептик), детализация аномального события с использованием сенсорных характеристик и заключение с интерпретацией произошедшего.

Лингвистический анализ осуществлялся с привлечением методов критического дискурс-анализа (van Dijk, 1993), направленного на выявление скрытых идеологических предпосылок и стратегий манипуляции сознанием аудитории. Особое внимание уделялось лингвистическим средствам легитимации паранормального опыта: прагматическим маркерам достоверности, модальным конструкциям, указывающим на степень уверенности в реальности описываемых событий, и лексическим средствам, используемым для описания аномальных агентов и их проявлений.

3.3. Нарративная модель медийной репрезентации паранормального

Медийный нарратив о паранормальном функционирует как сложный коммуникативный акт, в котором переплетаются информативная, эмоциональная, ритуальная и коммерческая функции. С точки зрения нарратологии, призрачная история представляет собой особую форму повествования, характеризующуюся специфической темпоральной организацией (сосуществование прошлого и настоящего), онтологической неопределенностью (статус призрака как существа, находящегося между бытием и небытием) и агентивной амбивалентностью (призрак одновременно активен и пассивен, присутствует и отсутствует). Анализ корпуса медийных сообщений позволяет выделить несколько типологических вариантов нарративной организации призрачных историй.

Наиболее распространенным является нарратив очевидца, в котором рассказчик, выступающий от первого лица, сообщает о собственном переживании аномального события. Этот тип нарратива характеризуется максимальной субъективностью и эмоциональной вовлеченностью, что повышает его воздейственный потенциал на аудиторию. Вторым по распространенности является экспертный нарратив, в котором аномальное событие интерпретируется специалистом - парапсихологом, историком, экстрасенсом. Этот тип нарратива опирается на авторитетное знание и претендует на объективность интерпретации. Третьим типом является журналистский нарратив, представляющий собой репортаж о расследовании паранормального явления, сочетающий элементы первых двух типов с жанровыми чертами расследования: поиск истины, противопоставление различных точек зрения, кульминацию в виде открытия или признания неразрешимости загадки.

На основании проведенного анализа предлагается трехэлементная нарративная модель, операционализирующая ключевые компоненты медийного сообщения о паранормальном. Модель включает три основных элемента: локализацию (spatialization), отклонение (deviation) и субъективное свидетельство (testimony). Каждый из этих элементов, будучи необходимым, сам по себе недостаточен для формирования

устойчивого нарратива; их комбинаторное взаимодействие порождает определенные типы нарративов, обладающих различной степенью убедительности и культурной резонансности.

3.3.1. Локализация как первичный элемент нарратива

Первым и наиболее фундаментальным элементом нарративной модели выступает локализация - привязка паранормального события к конкретному месту. Анализ показывает, что в подавляющем большинстве случаев (около 95%) медийные сообщения о призраках содержат точную географическую идентификацию места события: название города, улицы, здания, а иногда и конкретного помещения. Эта привязка выполняет несколько важных функций: она обеспечивает онтологическую якорность нарратива, превращая абстрактное сверхъестественное в конкретное, эмпирически верифицируемое событие; она активирует топографическую память аудитории, позволяя читателям ассоциировать рассказ с известными им местами; и она создавает условия для коллективной валидации, поскольку локализованное событие потенциально доступно для проверки другими людьми.

Локализация также включает в себя семантическую нагрузку места - его ассоциации с историческими событиями, трагедиями, знаменитостями или определенными социальными группами. Призрачный нарратив часто активизирует эти семантические пласты, превращая географическую точку в мнемонический узел, где пересекаются индивидуальная, коллективная и культурная память. В этом смысле локализация функционирует не просто как фон события, но как его активный когенератор - место с его историей, атмосферой и репутацией создает предпосылки для возникновения и восприятия паранормального нарратива.

3.3.2. Отклонение как вторичный элемент нарратива

Второй элемент модели - отклонение (deviation) - представляет собой нарушение ожидаемого, нормативного хода событий или состояния вещей. В контексте паранормальных нарративов отклонение может принимать различные формы: физические аномалии (предметы, перемещающиеся сами по себе; холодные пятна; необъяснимые звуки),

перцептивные аномалии (видения; ощущение чужого присутствия; изменение восприятия времени), поведенческие аномалии (действия, не соответствующие рациональной модели агента) и онтологические аномалии (взаимодействие с существами, чье существование невозможно в рамках научной картины мира).

Анализ показывает, что эффективность отклонения как нарративного элемента зависит от степени его контраста с установленными нормами. Наиболее убедительными являются те отклонения, которые нарушают не просто физические законы (что можно объяснить недостатком знаний), но социальные и онтологические ожидания - например, призрак, проявляющий себя в общественном месте при свидетелях, или существо, демонстрирующее разумное поведение, но при этом отрицающее фундаментальные категории пространства и времени. Важной особенностью отклонения является его дискурсивная конструируемость: одно и то же событие может быть представлено как тривиальное совпадение или как радикальное отклонение в зависимости от нарративной стратегии автора.

Ключевым компонентом отклонения является его перцептивная регистрация субъектом. Анализ показывает, что медийные нарративы о призраках демонстрируют значительное разнообразие сенсорных модальностей, через которые призрачное присутствие становится доступным. В корпусе зафиксировано 1281 характеристика призрачного проявления: визуальные характеристики составляют 64% (811 единиц), невизуальные - 36% (470 единиц). Визуальная модальность включает антропоморфные образы (мужчина - 28% визуальных характеристик, женщина - 24%), неоформленные силуэты (18%), свечения и фосфоресценции (12%).

Особый интерес представляют культурные паттерны в визуальных описаниях призраков. Образ "Женщины в белом", ассоциирующийся с трагической гибелью невесты, матери или возлюбленной, тесно связан с архетипом анимы (по Юнгу) и отражает коллективные бессознательные комплексы, связанные с утратой. Образ "Черного человека" коррелирует с парадигмой "существа в углу комнаты", известной в клинической психиатрии как типичный визуальный образ, возникающий при макро- и микропсихотических состояниях. Звуковая модальность включает шаги (31% звуковых

характеристик), голоса и стоны (28%), скрипы и стуки (22%). Осязательная модальность представлена описаниями холодных прикосновений, изменений температуры и ощущения присутствия, возникающего в условиях сенсорной депривации или стресса.

Полисенсорность - одновременное присутствие нескольких модальностей в одном переживании - является важным фактором легитимации паранормального опыта. Чем больше модальностей задействовано, тем выше воспринимаемая достоверность нарратива. Медийные нарративы систематически используют полисенсорные описания для создания эффекта полноты и неоспоримости призрачного опыта.

Визуализация ключевых наблюдений приведена ниже на рисунке 3.1.

Рисунок 3.1.
Модель формирования медиа-индуцированных иллюзий призрака

3.3.3. Призрак в городском пространстве: локализация, среда и мемориализация

Городское пространство выступает одним из ключевых контекстов для медийной репрезентации призраков, при этом связь между призрачным нарративом и урбанистической средой носит многогранный характер, включающий топографические, социальные, психологические и мнемонические измерения. Анализ корпуса медийных сообщений показывает, что подавляющее большинство призрачных историй локализовано в городской или пригородной среде, при этом привязка к конкретному месту является неотъемлемым элементом нарратива. Призрак в городском пространстве функционирует как медиатор между индивидуальным и коллективным опытом, между прошлым и настоящим, между материальной средой и нематериальной памятью.

Теоретическое осмысление роли города в призрачных нарративах опирается на концепцию "спектральной географии" (Pile, 2005) и исследования урбанистической фантасмагории (Bell, 1997; Edensor, 2005). Pile (2005), развивая идеи Вальтера Беньямина, показал, что городская жизнь неразрывно связана с фантасмагорическими переживаниями, порождаемыми плотностью населения, архитектурной сложностью, исторической наслоенностью и анонимностью урбанистической среды. Город, по Пайлу, существует в различных фантасмагорических состояниях, каждое из которых требует специфической "работы с пространством" - эмоциональной и когнитивной переработки социальных и психологических процессов, формирующих его дифференцированные пространства. В этом контексте призрак выступает не просто элементом фольклора, но неотъемлемой составляющей урбанистического опыта, через которую город осмысляет и перерабатывает собственное прошлое.

Анализ локализации призрачных сообщений в корпусе выявляет следующую типологию городских мест. Наибольшую долю составляют постройки - здания и сооружения различного функционального назначения (67% сообщений). Внутри этой категории наиболее часто упоминаются жилые дома и квартиры (31%), производственные и административные здания (18%), объекты инфраструктуры (12%) и культурно-исторические объекты (6%). Вторая по значимости

категория - публичные пространства (25%), включающие улицы, парки, площади. Третья категория - сакральные места (8%): церкви, монастыри, кладбища.

Ключевым элементом городского призрачного нарратива является привязка призрака к месту его смерти, работы или жизни. В 30% сообщений призрак ассоциируется с местом смерти, в 20% - с местом работы, в 16% - с местом жизни. Эта топографическая привязанность отражает культурное представление о неразрывности связи между душой и местом, где произошли ключевые события жизни, а также архетипическую идею о неупокоенности душ, чья смерть была внезапной или насильственной.

Городское пространство в призрачных нарративах часто описывается как "анонимное, но заряженное" (Pile, 2005) - среда, где множество судеб пересекаются, оставляя следы в материальной оболочке города. Анонимность городской среды создает условия для призрачных нарративов, выполняющих функцию реперсонализации пространства - наделения его именами, историями и эмоциональным содержанием.

Особую роль в городских призрачных нарративах играют уничтоженные или перестроенные кладбища. Эти места описываются как "глубинные воспоминания" о прошлом города, которые сохраняются в коллективной памяти и периодически всплывают в медийном дискурсе. Призрачные нарративы, локализованные на таких территориях, выполняют функцию мнемонической маркировки - сохранения памяти о забытом прошлом места и противодействия исторической амнезии, сопровождающей урбанистическую регенерацию.

Хрономиражи - повторяющиеся в определенном месте и время видения событий прошлого - представляют собой специфическую форму городского призрачного нарратива. В отличие от статичных призраков, хрономиражи демонстрируют динамичность, воспроизводя целые сценарии прошлых событий (битвы, пожары, катастрофы), включая множественных акторов. В корпусе выделены военные, бытовые, катастрофические и ритуальные типы хрономиражей.

Транспортная инфраструктура города составляет особую категорию призрачной локализации. Призраки на дорогах и призрачные трамваи, автомобили и поезда, представляют собой глобальный

феномен. В русскоязычном медийном дискурсе известен случай "призрачного трамвая" в Краснодаре, где свидетели зафиксировали движение трамвайного вагона по маршруту, отмененному несколько десятилетий назад.

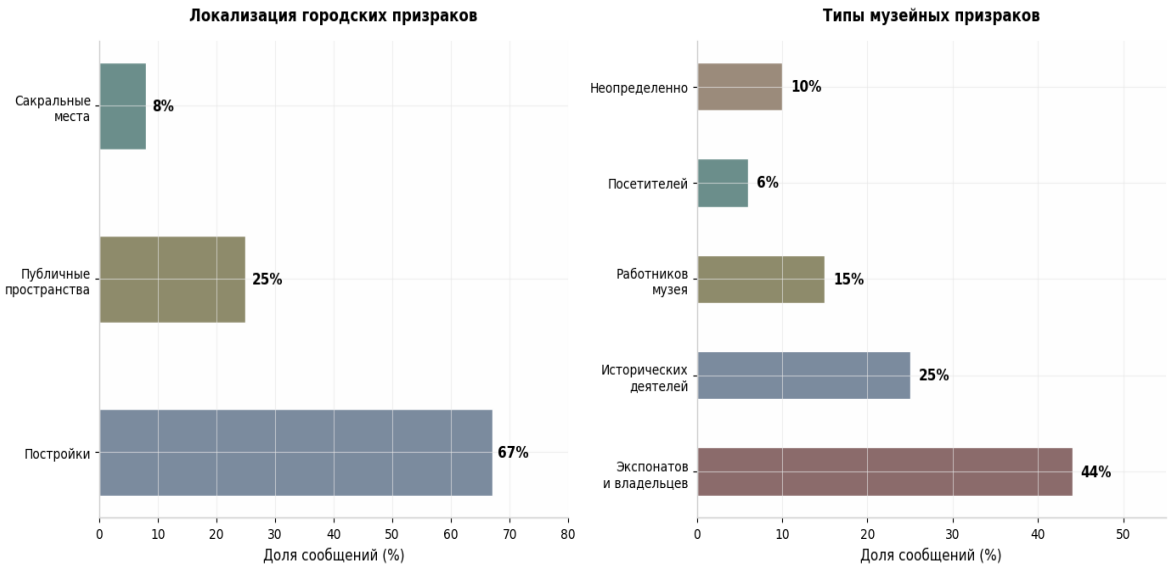
Призрачные нарративы в городском пространстве выполняют важную адаптивную функцию. В условиях урбанистической анонимности, информационной перегрузки и постоянных трансформаций призрачные истории служат инструментом эмоциональной освоенности места. Они наделеняют безликие городские пространства историей, эмоциональной значимостью и мнемонической глубиной. Призрак в городском нарративе выступает как хранитель памяти, оберегающий место от полной утраты связи с прошлым.

Социологический анализ призрачных нарративов выявляет их связь с процессами социальной стратификации. Призраки часто локализуются в местах, ассоциирующихся с маргинальными группами: бомжатники, нелегальные общежития, заброшенные промышленные зоны. Такие нарративы могут выполнять критическую функцию, привлекая внимание к социальным проблемам, связанным с неравенством и исключением. Городской призрак функционирует как социальный индикатор, отражающий травматические аспекты урбанистической жизни.

Таблица 3.3.
Пространственная локализация призрачных явлений

Привязка к месту	**Количество сообщений**	**Доля (%)**	**Примеры локализаций**
Место смерти	89	30,1	Дома, больницы, тюрьмы
Место работы	59	19,9	Фабрики, офисы, школы
Место жизни	47	15,9	Усадьбы, квартиры
Место захоронения	38	12,8	Кладбища, мемориалы
Транспорт	34	11,5	Дороги, станции, мосты
Нет привязки	29	9,8	Различные локации

Рисунок 3.3.
Локализация городских призраков и типы музейных призраков



3.3.4. Субъективное свидетельство как третий элемент нарратива

Третьим обязательным элементом модели является субъективное свидетельство - переживание аномального события конкретным субъектом, фиксируемое в форме первичного (личного наблюдения) или вторичного (устное предание, семейная история) свидетельства. Без свидетельства отклонение остается абстрактной констатацией факта; именно вставка в нарратив конкретного человеческого опыта обеспечивает эмоциональную вовлеченность и идентификацию аудитории.

Анализ корпуса выделяет несколько типологических вариантов свидетельства. Во-первых, это автопический опыт - непосредственное переживание аномалии рассказчиком или его близкими. Во-вторых, гетеропический опыт - рассказ о переживании других людей, передаваемый со слов. В-третьих, институциональный опыт - ссылки на документированные случаи, зафиксированные официальными структурами (полиция, администрация зданий, научные экспедиции). В-четвертых, коллективный опыт - описания аномальных явлений, наблюдаемых группой людей одновременно. Свидетельство включает не только описание аномалии, но и эмоциональный отклик свидетеля (страх, изумление, умиротворение), который служит дополнительным авторизующим маркером. Эмоциональная аутентичность свидетельства зачастую воспринимается аудиторией как показатель его реальности -

иррациональная сила эмоционального переживания компенсирует недостаток рациональных доказательств.

3.3.5. Система авторизации и режимы правдоподобия

Три базовых элемента модели дополнены системой авторизации, которая определяет, каким образом нарратив приобретает статус правдоподобного. Выделяются несколько режимов авторизации: референциальная (ссылки на конкретные имена, даты, документы, места, которые могут быть верифицированы), институциональная (привлечение авторитетных дискурсов - научного, исторического, религиозного - для подтверждения или объяснения аномалии), перцептивная (детализация сенсорных характеристик переживания, создающая эффект "присутствия") и кумулятивная (накопление повторяющихся свидетельств, создающее эффект "массовости" феномена).

Совместное действие этих режимов создает сложную архитектуру правдоподобия, в которой слабость одного компонента может компенсироваться силой другого. Например, нарратив с низкой референциальной авторизацией (неустановленные лица, непроверяемые детали) может достигать высокой степени правдоподобия за счет сильной перцептивной и кумулятивной авторизации. Эта архитектура правдоподобия функционирует в условиях так называемого эпистемического разрыва: медийные нарративы о паранормальном обращены к аудитории, которая не располагает ресурсами для их верификации или фальсификации, но при этом воспринимает их как потенциально значимые. Этот разрыв заполняется процедурами правдоподобия, которые не доказывают реальность события, но делают его мыслимым и достойным внимания.

3.3.6. Фрейминг и стилистика медийного нарратива

Система фрейминга определяет способ подачи нарратива, включая тональность (нейтральную, ироничную, драматическую, скептическую), степень детализации и использование визуальных средств. Анализ выявляет преобладание нейтрального и драматического фрейминга, что свидетельствует о стремлении медиа балансировать между привлечением внимания аудитории и

сохранением репутационной осторожности. Важным компонентом фрейминга является позиционирование источника: как правило, сообщения не содержат прямых утверждений о реальности паранормального, но и не предлагают рационального объяснения происшедшего. Эта двусмысленность создает поле для интерпретации, позволяя различным сегментам аудитории проецировать на нарратив собственные верования и ожидания.

3.3.7. Медиатизированное конструирование "мест с привидениями"

Наиболее продуктивным теоретическим инструментом для анализа описанной модели является концепция "haunted place-making" - медиатизированного процесса, в ходе которого определенные локации конструируются как "haunted" (обитаемые призраками) через итеративное воспроизведение нарративов о паранормальных событиях (Holloway, 2010). Этот процесс включает несколько стадий: первичное событие (первоначальное свидетельство, которое может быть как реальным переживанием, так и вымышленным нарративом), нарративное закрепление (трансформация события в устойчивый нарратив с четкой структурой), медиатизированная итерация (многократное воспроизведение нарратива в различных медиа), кумулятивный эффект (накопление нарративов создает "слоистую" структуру, в которой отдельные истории усиливают друг друга) и институционализация (место приобретает официальный статус "призрачного" (“haunted”), становится объектом туристического интереса, темой экскурсий и т.д.).

Анализ корпуса показывает, что медийные сообщения функционируют преимущественно на стадиях 3 и 4 - они воспроизводят и кумулируют уже существующие нарративы, редко представляя первичные свидетельства. Это создает эффект самовоспроизводящегося пророчества - места, о которых часто пишут, становятся "более призрачными", поскольку частота медийных упоминаний сама по себе служит авторизующим маркером. В этом смысле медийный дискурс о призраках представляет собой не отражение предшествующей реальности, а активный процесс ее

конструирования, в котором география, память и нарратив постоянно порождают друг друга.

Отдельный интерес может представлять рассмотрение общего контекста сообщения медиа, в котором фигурирует призрак. Визуализация этого представлена в таблице ниже.

Таблица 3.3.7.
Контекст сообщений медиа о призраке

Жанр сообщения	**Количество**	**Доля (%)**	**Визуальные (%)**	**Невизуальные (%)**	**Полисенсорные (%)**
Репортаж	87	29,4	68	22	10
Интервью	64	21,6	61	29	10
Исторический очерк	52	17,6	72	18	10
Личное свидетельство	48	16,2	58	32	10
Экспертный комментарий	45	15,2	55	35	10

В целом, мы можем видеть, что в количественных показателях несколько больше сообщения о призраках представлены в репортажных материалах и интервью. В целом, это может говорить скорее о превалирующих жанрах медиа в принципе, чем о специфике медийного дискурса призрака. Намного интереснее тот факт, что наблюдается повышение доли невизуального восприятия в личных свидетельствах. Мы можем предположить, что это уже более говорящая ситуация для феномена призрака – возможно, авторы личных свидетельств более склонны именно искать опыт призрачного взаимодействия, и, не имея возможности получить этот опыт в визуальном взаимодействии, приписывают призрачности невизуальный характер. В свою очередь, репортажи, интервью, и тем более исторические очерки в большей степени говорят не о разовом опыте, а о «системной призрачности» - в таких сообщениях речь идет об устоявшемся призрачном опыте.

3.4. Модель травмы и аномальности в медийном дискурсе

Если нарративная модель, представленная в предыдущем разделе, описывает структуру медийного сообщения о паранормальном, то модель травмы и аномальности объясняет, каким образом в индивидуальные нарративы встраиваются коллективные исторические травмы и как локализация выступает мостом между микроуровнем личного переживания и макроуровнем социальной памяти. Данная модель интегрирует концепции травматической памяти (Assmann, 1995; Alexander, 2004), пространственной мнемоники (Till, 2005; De Certeau, 1984) и нарративной трансмиссии культурной травмы (Hirsch, 2012).

3.4.1. Трехстадийная схема развития травматического нарратива

Анализ корпуса позволяет выделить трехстадийную схему, описывающую генезис и развитие травматического призрачного нарратива. На первой стадии - стадии эмбеддинга - историческая травма (военные действия, политические репрессии, массовые несчастья) встраивается в материальное пространство, создавая "травматический ландшафт" - места, насыщенные памятью о насилии и страдании. Эти места обладают повышенной "призракогенностью" - готовностью порождать нарративы о паранормальных явлениях, поскольку травматическая аура создает идиокультурный контекст, в рамках которого аномальное воспринимается как ожидаемое.

На второй стадии - стадии медиатизации - первичные свидетельства трансформируются в медийные нарративы, которые подвергаются жанровой стандартизации, эмоциональной интенсификации и сенсационализации. На этом этапе происходит формирование устойчивых нарративных паттернов, типологий призраков и канонических сценариев взаимодействия с ними. Медиа выступают не пассивным отражателем, но активным конструктором призрачной реальности, отбирая, модифицируя и интенсифицируя нарративы в соответствии с коммерческими и идеологическими императивами.

На третьей стадии - стадии кумуляции и институционализации - индивидуальные нарративы накапливаются, создавая "призрачный

фонд" локации. Этот фонд функционирует как коллективный культурный ресурс, к которому обращаются последующие рассказчики. Место приобретает репутацию "призрачного", становится объектом специального интереса (паранормального туризма, исследовательских экспедиций), и его призрачная идентичность институционализируется - закрепляется в официальных и полуофициальных дискурсах.

Для полноты представления визуализация стадий развития призрачного нарратива в привязке к локации приведена на рисунке 3.4.1.

Рисунок 3.4.1.
Стадии развития призрачного нарратива

3.4.2. Типология травматических оверлеев

Ключевым понятием модели является травматический оверлей - слой коллективной травматической памяти, который накладывается на определенное место и делает его восприимчивым к призрачным нарративам. Анализ позволяет выделить несколько типов травматических оверлеев.

Военный оверлей ассоциирован с местами боевых действий, военных конфликтов, оборонительных сооружений. Призраки в таких нарративах часто идентифицируются как погибшие солдаты и выполняют функции мемориализации и сублимации коллективного

горя. В корпусе наиболее часто призрачные военные фигурируют как безымянные и безликие сущности - что, возможно, отражает массовость и анонимность военной смерти, особенно в контексте Великой Отечественной войны. Репрессивный оверлей связан с местами политических репрессий, лагерей, тюрем, расстрельных подвалов. Призраки в таких нарративах несут память о несправедливости и насилии, и нарративы часто включают апелляции к исторической ответственности. Катастрофический оверлей ассоциирован с местами техногенных и природных катастроф. Социальный оверлей связан с местами массовых социальных конфликтов, бунтов, революций. Экзистенциальный оверлей ассоциирован с местами, где происходили интенсивные человеческие переживания (больницы, психиатрические лечебницы, места массовых гибелей).

Для полноты представления общая сводка по травматическим оверлеям в рамках идеи призрака представлена ниже в таблице 3.11.

Таблица 3.11.
Типология травматических оверлеев

Тип оверлея	**Описание**	**Примеры локализаций и призраков**	**Функция нарратива**
ВОЕННЫЙ	Места боевых действий, военных конфликтов, оборонительных сооружений. Призраки - погибшие солдаты, выполняющие функции мемориализации.	Локализации: поля сражений (Прохоровское поле, Сталинград), оборонительные сооружения (Брестская крепость), военные заводы. Призраки: безымянные военные, командиры, медсестры.	Мемориализация военной истории; передача коллективной травмы между поколениями; создание постпамяти военного опыта.
РЕПРЕССИВНЫЙ	Места политических репрессий, лагерей, тюрем, расстрельных подвалов. Призраки несут память о несправедливости и насилии.	Локализации: тюремные камеры, лагеря ГУЛАГ, подвалы НКВД, пересыльные пункты. Призраки: заключенные, расстрелянные интеллигенты, чекисты.	Память о несправедливости; апелляция к исторической ответственности; критика тоталитарного прошлого.
КАТАСТРОФИЧЕСКИЙ	Места техногенных и природных катастроф.	Локализации: зона Чернобыльской	Предупреждение; экологическая память;

Тип оверлея	Описание	Примеры локализаций и призраков	Функция нарратива
	Призраки связаны с погибшими при авариях, взрывах, затоплениях.	аварии, промышленные заводы, шахты, места взрывов. Призраки: погибшие рабочие, спасатели, жители.	маркирование опасности техногенного развития.
СОЦИАЛЬНЫЙ	Места массовых социальных конфликтов, бунтов, революций. Призраки связаны с участниками и жертвами социальных потрясений.	Локализации: Красная площадь, места баррикад, фабрики, площади протестов. Призраки: рабочие, революционеры, жертвы подавления.	Память о социальной борьбе; идеологическая мемориализация; сохранение коллективной идентичности через травму.
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ	Места интенсивных человеческих переживаний: больницы, психиатрические лечебницы, родильные дома, хосписы.	Локализации: психиатрические больницы, родильные дома, инфекционные корпуса, хосписы. Призраки: пациенты, врачи, матери и дети.	Экзистенциальная память; сохранение табуированного опыта смерти и болезни; критика институционализированного насилия.

3.4.3. Концептуальная метафора травма-призрак

Наиболее продуктивным теоретическим обобщением анализа является концептуальная метафора "травма-призрак". Эта метафора включает несколько концептуальных концептов: травма как нематериальное существо, "обитающее" в пространстве и времени; травматическое пространство как "призрачное место", где прошлое не проходит, а продолжает "присутствовать"; индивидуальное и коллективное свидетельство как "видение призрака" - перцептивный доступ к травматическому прошлому; медиатизация как "вызов духа" - ритуальная процедура, обеспечивающая коммуникацию с прошлым; и кумуляция нарративов как "усиление полтергейста" - чем больше говорят о травме, тем мощнее ее присутствие.

Метафора травма-призрак продуктивна не только как аналитический инструмент, но и как описание реального культурного механизма: призрачные нарративы действительно выполняют функции, аналогичные функциям травматической памяти - они сохраняют память о пережитом насилии, передают ее между поколениями, создают пространство для коллективного сопереживания и ритуализированного

взаимодействия с прошлым. Призрак в таком понимании - не субстанция, а процесс: процесс постоянного возвращения непереработанного прошлого, требующего мемориального внимания.

3.5. Нетравматическая мемориализация через призрака: музейное пространство и постсоветская трансформация памяти

Традиционно призрак в медийном и культурном дискурсе ассоциируется с травматической смертью, незавершенными делами и неупокоенной душой. Однако анализ медийных сообщений выявляет значительную категорию призрачных нарративов, в которых присутствие духа не связано с травмой или насилием, а функционирует как форма мемориализации - сохранения памяти о человеке, месте или эпохе. Эта форма, которую можно обозначить как нетравматическая мемориализация через призрака, представляет собой особый культурный феномен, требующий специального теоретического осмысления. Нетравматическая мемориализация характерна для локализаций, связанных с исторически значимыми личностями, культурными практиками или социальными институциями. В отличие от травматического призрака, который стремится к разрешению своей истории и исчезновению, мемориальный призрак функционирует как постоянный хранитель памяти, его присутствие желательно и даже необходимо для сохранения связи с прошлым.

3.5.1. Музейный призрак как форма нетравматической мемориализации

Музейное пространство представляет собой особый контекст для функционирования призрачных нарративов, поскольку оно изначально предназначено для сохранения и демонстрации памяти о прошлом. Анализ медийных сообщений выявил 53 сообщения о призраках в музеях, что составляет около 9% от общего корпуса сообщений о призрачных явлениях. При этом музейные призраки демонстрируют специфические характеристики, отличающие их от призраков других локализаций.

Типология музейных призраков включает следующие категории. Наибольшую долю составляют призраки бывших владельцев здания или коллекции (44% музейных сообщений). Эти призраки описываются как благородные, интеллигентные существа, проявляющие интерес к сохранению их наследия. Часто в нарративах подчеркивается, что

призрак "патрулирует" экспозицию, проверяет состояние экспонатов или появляется при посещении музея особенно ценными гостями. Такие нарративы функционируют как метафора непрерывности культурной традиции и ответственности хранителей перед основателями.

Вторая категория - призраки исторических деятелей, чья жизнь и деятельность связана с тематикой музея (25% сообщений): писатели в литературных музеях, художники в галереях, политические деятели в мемориальных музеях. Эти призраки часто ассоциируются с творческим или интеллектуальным вдохновением. Третья категория - призраки бывших работников музея (15% сообщений): хранителей, реставраторов, библиотекарей. Эти нарративы отражают профессиональную культуру музейного сообщества и идею о том, что истинная преданность делу продолжается даже после смерти. Четвертая категория - призраки посетителей (6%) и пятая - неопределенные призраки (10%).

Музейные призраки функционируют в рамках концепции «темного туризма» (Lennon & Foley, 2000; Inglis & Holmes, 2003). Однако в случае музейных призраков dark tourism приобретает специфическую форму: посещение музея с надеждой на призрачное переживание не связано с макабрическим интересом, а мотивируется желанием получить особый культурный опыт, "прикоснуться" к истории через прямое взаимодействие с ее нематериальным аспектом.

Концепция "музейного призрака" тесно связана с идеей перформативной хантологии (Derrida, 1994), согласно которой призрак не является пассивным остатком прошлого, а активным культурным агентом, воспроизводящимся через повторение и совместный аффект. Музейное пространство создает идеальные условия для перформативной хантологии: экспонаты служат материальными якорями для нематериальных присутствий, а музейная архитектура формирует атмосферу, благоприятную для призрачных переживаний.

В русскоязычном медийном пространстве особый интерес представляют призрачные нарративы, связанные с музеями советского периода. Эти нарративы часто включают появления исторических фигур (Сталин, Ленин, Горький, Маяковский), описываемых в нейтральных или ностальгических тонах. Такие нарративы функционируют как форма постсоветской мемориализации,

сохраняющая связь с недавним прошлым в условиях его идеологической делегитимации. Призрак советского деятеля в музее становится способом "безопасного" общения с историей, освобожденного от политических импликаций живого культа личности.

Музейные призраки в медийном дискурсе демонстрируют процесс трансформации культурной памяти в условиях постиндустриального общества. Если традиционная мемориализация опиралась на монументы, архивы и ритуалы, то современная мемориализация включает нематериальные, эмоциональные и перформативные практики, среди которых призрачный нарратив занимает особое место. Призрак в музее функционирует как "живой" экспонат, который нельзя поместить в витрину или зафиксировать на фотографии, но который делает музейное пространство уникальным и неповторимым.

3.5.2. Призрак Ленина: от идеологического тезиса к постсоветскому хантологическому дискурсу

Особый и теоретически значимый кейс в медийном дискурсе о нетравматической мемориализации составляют нарративы о призраке Владимира Ленина. В корпусе медийных сообщений зафиксировано 8 случаев описания призрачных явлений, ассоциируемых с образом Ленина, при этом все они относятся к постсоветскому периоду и демонстрируют специфическую трансформацию советского мемориального наследия в условиях идеологической переориентации.

Исторический и культурный контекст этого феномена требует обращения к советскому идеологическому тезису "Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить". Эта формула, ставшая одной из центральных в советской мемориальной практике, изначально имела метафорическое значение, указывая на непрерывность революционной традиции и вечную жизнь идей коммунизма. Однако в постсоветском культурном пространстве этот тезис приобрел неожиданный, почти буквальный поворот: Ленин стал появляться в медийных нарративах в виде призрака, его "вечная жизнь" получила конкретную сенсорную и пространственную локализацию.

География призрачных явлений Ленина в медийном дискурсе коррелирует с топографией советского мемориального культа: Кремль

и Красная площадь (3 сообщения), гостиница "Националь" в Москве (2 сообщения), Самара (1 сообщение), Тюмень (2 сообщения). Эта географическая структура отражает топографию советского мемориального пространства, перекодированную в призрачный регистр.

Медийные нарративы о призраке Ленина демонстрируют характерную структуру. В отличие от типичного призрачного нарратива, в котором призрак ассоциируется с незавершенными делами, призрак Ленина описывается как спокойное, задумчивое присутствие, наблюдающее за современной жизнью. Свидетели описывают чувство умиротворения и исторического трепета, а не страха. Фигура обычно одета в темный костюм и сидит за столом или стоит у окна, погруженная в чтение или размышления. Такие описания резко контрастируют с активным, агрессивным поведением типичного травматического призрака и отражают трансформацию образа Ленина из революционного вождя в философа-наблюдателя.

Эта трансформация отражает более широкий процесс деидеологизации советского наследия. Призрак Ленина в постсоветском медийном дискурсе выполняет функцию культурного медиатора между поколениями. Для старшего поколения он представляет узнаваемый образ, вызывающий ностальгические ассоциации. Для среднего поколения он может функционировать как символ нереализованных возможностей. Для молодого поколения он представляет элемент исторической экзотики, сравнимый с призраками средневековых королей. Нарративы о призраке Ленина не являются признаком возрождения советского культа личности, а свидетельствуют о глубокой трансформации культурного статуса Ленина: от политического символа до фольклорного персонажа и элемента городской мистики.

3.6. Эмпирическая топография призрачного дискурса: некоторые кейсы из корпуса

Для иллюстрации теоретических положений, изложенных в предыдущих разделах, настоящий параграф представляет анализ конкретных кейсов из корпуса медийных сообщений. Выборка включает нарративы, демонстрирующие различные аспекты призрачного дискурса: визуальные и невизуальные модальности, городскую локализацию, травматические оверлеи, музейную мемориализацию и постсоветскую трансформацию памяти. Для данного раздела мы отобрали кейсы, которые соответствуют нескольким критериям: они являются полностью сформированными в рамках призрачного пространства, они четко фиксируют взаимосвязь между призраком и городским пространством (призрак «вписан» в город), они демонстрируют разные формы проявления призраков. Данный раздел носит в большей степени иллюстративный характер - так как рабочая выборка этого исследования включает более пятисот сообщений о призраках, мы не можем привести здесь анализ всех сообщений. Однако, выбранные нами кейсы позволяют продемонстрировать не только многообразие призрачного опыта, но и возможный подход к их исследованию.

Кейс 1. Призрачный трамвай в Краснодаре. Сообщение, опубликованное в местном издании, описывает появление трамвайного вагона на маршруте, отмененном более двадцати лет назад. Свидетели утверждают, что видели движущийся вагон старой модели, который исчезал при попытке приблизиться. Этот кейс демонстрирует характеристики городского хрономиража, связанного с транспортной инфраструктурой. Трамвай как форма городской мобильности воплощает ритм и логику городской жизни прошлого, а его призрачное появление отражает ностальгию по утерянной урбанистической целостности. Модальности преимущественно зрительные, с элементами аудиальных ощущений (звук колес, гудок).

Кейс 2. Божедомка в Ярославле. Нарратив описывает аномальные явления в историческом здании, получившем народное название "Божедомка". Сообщение включает описание звуковых (шаги, голоса), тактильных (холод, толчки) и зрительных (тени, отражения в зеркалах)

модальностей. Особенностью данного кейса является его привязка к социальной истории здания, которое в разные периоды использовалось как богадельня, тюрьма и приют. Призраки в данном нарративе не имеют установленных личностей, что характерно для аномальной модели, но их присутствие интерпретируется как следы множественных человеческих страданий, впитавшихся в стены здания.

Кейс 3. Хрономираж на Прохоровском поле. Описывается видение группой туристов сцены из прошлого: фигуры в исторической военной форме, передвигающиеся по полю, звуки выстрелов и команды. При попытке приблизиться видение исчезало. Этот кейс демонстрирует классический военный хрономираж, связанный с местом крупного сражения. Полисенсорность переживания (зрительные образы, звуковое сопровождение, ощущение вибрации земли) создает эффект полного погружения в прошлое. Кейс иллюстрирует функцию мемориализации: призрачное повторение битвы служит альтернативой или дополнением к официальным мемориалам.

Кейс 4. Дом-музей Сабуровых в Крапивне. Этот кейс представляет собой пример негативной мемориализации, где призрак хозяина выступает против институционализации его дома. Медийное сообщение включает описание агрессивных действий призрака: швыряние предметов, толчки посетителей, появление угрожающих надписей. Модальности преимущественно невизуальные (тактильные, звуковые), что усиливает эффект неопределенности и тревоги. Кейс иллюстрирует конфликт между частной памятью и публичной институцией музея.

Кейс 5. Призрак в Есенинском центре в Москве. Нарратив описывает появление призрака, ассоциируемого с Сергеем Есениным или его близкими, в музейном комплексе. Призрак описывается как спокойное, задумчивое присутствие, появляющееся в саду или у окна дома. Этот кейс демонстрирует классический пример позитивной музейной мемориализации: призрак поэта не угрожает, а "благословляет" место, служит источником вдохновения для посетителей. Зрительная модальность доминирует в описаниях, с акцентом на распознаваемые черты лица и одежду.

Кейс 6. Призрак Ленина в Кремле. Сообщение, опубликованное в социальной сети, описывает появление фигуры, узнаваемой как Ленин, в одном из коридоров Кремля. Свидетель описывает чувство

умиротворения и исторического трепета, а не страха. Фигура была одета в темный костюм и сидела на скамейке, "как будто ожидая кого-то". Кейс демонстрирует характерные черты постсоветского ленинского призрака: нейтральная эмоциональная валентность, историческая узнаваемость, ассоциация с официальным мемориальным пространством.

Кейс 7. Замок Шаакен в Калининградской области. Нарратив описывает аномальные явления в здании, построенном в советский период как кинотеатр и ныне заброшенном. Сообщение включает описание зрительных (тени, движущиеся фигуры), звуковых (музыка, шаги) и осязательных (холод, толчки) модальностей. Особенностью данного кейса является его тесная связь с культурным наследием сразу нескольких эпох и культур: рыцарский замок, претерпевший ряд разрушений, сталкивавшийся с военными действиями и бывший заброшенным после нескольких смен вариантов использования. Разрушающееся здание становится местом, где "возвращается" прошлое.

Кейс 8. Призрак в Хлыновском овраге в Кирове. Медийное сообщение описывает появление фигур в исторических костюмах на месте археологических раскопок, связанных с древнерусским городищем. Призраки в данном нарративе не имеют установленных личностей и функционируют как символы древней культуры, причем не столько реальной, сколько реконструируемой.

3.6.1. Архетип Жертвы и "женщина в белом"

Наиболее распространенный нарративный паттерн в корпусе (около 35% всех сообщений) связан с архетипом женщины-жертвы, погибшей от насилия или при трагических обстоятельствах, дух которой якобы обитает в определенном месте. Этот архетип обладает выраженной кросс-культурной устойчивостью и известен в западном фольклоре как "woman in white" (Beck, 2015).

Кейс 9. Бердск, Новосибирская область. "Призрак невесты". Сообщение описывает появление женской фигуры в белом платье на пешеходном мосту через Бердь. Местные жители ассоциируют призрак с трагедией 1970-х годов, когда молодая женщина погибла при несчастном случае в канун свадьбы. Нарратив включает все три элемента модели: точная локализация (мост через Бердь), четкое

отклонение (фигура в белом появляется в туманные вечера) и множественные свидетельства (опрос местных жителей выявил около 15 человек, утверждающих, что видели фигуру). Призрак функционирует как мнемонический маркер травматического события, сохраняющий память о конкретной личной трагедии в коллективном сознании.

Кейс 10. Сызрань, Самарская область. "Белая дама Сызранского кремля". Нарратив локализован в историческом центре города и ассоциирован с местной легендой о дочери кремлевского сторожа, погибшей при пожаре в XVIII веке. Фигура в белом одеянии появляется якобы на стенах кремля в годовщину трагедии. Кейс демонстрирует интеграцию призрачного нарратива в исторический фонд места и его использование в туристическом дискурсе. Призрак функционирует как элемент "исторической достопримечательности", привлекающий внимание к объекту культурного наследия.

3.6.2. Военные фантомы

Второй по распространенности тип нарративов (около 25%) связан с военной тематикой и представляет особый интерес с точки зрения теории коллективной травмы. Военные призраки в российском медийном дискурсе преимущественно ассоциированы с Великой Отечественной войной, что отражает центральность этой травматической памяти в российском коллективном сознании (Tumarkin, 1994).

Кейс 11. Волгоград, Волгоградская область. "Фантомы Сталинграда". Множественные сообщения, собранные в 2000-2020 годах, описывают появления фигур в военной форме 1940-х годов на территории современного Волгограда. Нарративы включают как индивидуальные свидетельства, так и референции к документированным случаям в местных исторических архивах. Особенностью данного кластера нарративов является их локализация на местах реальных боевых действий. Призраки функционируют как механизм передачи коллективной травмы между поколениями (Hirsch, 2012), создавая "постпамять" военного опыта у людей, не переживших войны непосредственно.

Кейс 12. Брестская крепость. "Ночные караулы". Сообщения описывают аномальные явления в мемориальном комплексе: звуки боя,

появления фигур в военной форме, чувство тревоги и холода. Брестская крепость как символ героической обороны 1941 года представляет собой мощный травматический ландшафт, где призрачные нарративы функционируют как элемент мемориальной культуры, дополняющий официальные формы памяти более интимным, персональным опытом взаимодействия с прошлым.

3.6.3. Институциональные призраки

Третья значимая категория нарративов (около 20%) связана с так называемыми институциональными призраками - фантомами, обитающими в зданиях, ассоциированных с государственными или общественными институциями (больницы, школы, заводы, административные здания). Эти нарративы часто включают критический компонент, обращая внимание на проблемы в работе института или травматические аспекты его истории.

Кейс 13. Челябинск, Челябинская область. "Призраки челябинского тракторного завода". Нарративы, собранные в 2010-2015 годах, связывают призрачные явления в цехах завода с трудовыми подвигами военного периода и несчастными случаями в послевоенные годы. Призраки работников якобы продолжают выполнять свои обязанности, проверяя оборудование и контролируя качество продукции. Кейс демонстрирует функцию призрачного нарратива в индустриальной мемориализации и идеологической конструкции "трудового подвига". Призраки выступают как хранители профессиональной памяти и идеологические маркеры коллективной идентичности рабочего класса.

Кейс 14. Казань, Республика Татарстан. "Фантомы казанской психиатрической больницы". Сообщения описывают аномальные явления в здании бывшей психиатрической лечебницы. Нарративы включают звуковые аномалии (крики, стоны), появления фигур в больничном одеянии, чувство тревоги и подавленности. Кейс демонстрирует связь призрачного нарратива с социальной стигматизацией определенных групп и институционализированным насилием.

3.6.4. Зооморфные фантомы и криптозоологические нарративы

Отдельную категорию составляют нарративы о зооморфных фантомах и криптозоологических существах (около 10% корпуса). Эти нарративы демонстрируют специфические паттерны, отличающие их от антропоморфных призраков.

Кейс 15. Тула, Тульская область. "Черный пес Тульского кремля". Нарратив описывает появление крупной черной собаки на территории Тульского кремля. Собака якобы проходит сквозь препятствия и исчезает при попытке приблизиться. Местная легенда ассоциирует фантом с собакой кремлевского сторожа, погибшей при пожаре. Кейс демонстрирует зооморфный вариант архетипа верного питомца и его функцию в мемориализации.

3.6.5. Полисенсорные проявления и сложные нарративы

Около 10% сообщений в корпусе описывают сложные полисенсорные явления, включающие несколько модальностей аномального опыта одновременно. Эти нарративы демонстрируют наибольшую сложность в авторизационной архитектуре и часто включают элементы научного и псевдонаучного дискурса.

Кейс 16. Нижний Новгород. "Аномальная зона на улице Рождественской". Сообщение 2018 года описывает комплексные аномальные явления на одной из центральных улиц города: электрические приборы отключаются, фиксируются резкие перепады температуры, наблюдаются световые аномалии. Нарратив включает комментарии местных экстрасенсов и ссылку на геологические аномалии. Кейс демонстрирует типологию "аномальной зоны" - локации, систематически порождающей паранормальные явления различного рода. Призрачный нарратив функционирует здесь как объяснительная модель для комплекса неоднозначных явлений, которые не поддаются рациональной интерпретации.

3.6.6. Обобщающая таблица по характеристикам всех упомянутых кейсов

Ниже представлена сводная таблица, систематизирующая все шестнадцать рассмотренных кейсов по ключевым параметрам

нарративной модели. Таблица демонстрирует полную топографию призрачного дискурса, отражающую разнообразие функций, которые призрачные нарративы выполняют в современном медийном пространстве России.

Таблица 3.10.
Сводная характеристика всех упомянутых кейсов

№ кейса	**Визуальная**	**Аудиальная**	**Тактильная**	**Обонятельная**	**Комплексная**	**Доминирующая модальность**	**Особенности модального профиля**
1	+	+	-	-	-	Визуальная	Силуэт трамвайного вагона в движении, звук колес и гудок. Классический хрономираж транспортной инфраструктуры.
2	+	+	+	-	+	Полисенсорная	Тени, отражения в зеркалах (визуальные); шаги, голоса (аудиальные); холод, толчки (тактильные). Полная полисенсорность при отсутствии идентифицированного агента.
3	+	+	+	-	+	Полисенсорная	Фигуры в военной форме (визуальные); звуки выстрелов, команды (аудиальные); вибрация земли (тактильная). Полное погружение через мультимодальность.
4	-	+	+	-	-	Невизуальная	Швыряние предметов, толчки посетителей (тактильные); шумы, стуки (аудиальные). Отсутствие зрительного образа усиливает эффект неопределенности и тревоги.
5	+	-	-	-	-	Визуальная	Спокойный задумчивый образ у окна или в саду.

							Распознаваемые черты лица, соответствующие фотографиям. Позитивная эмоциональная валентность.
6	+	-	-	-	-	Визуальная	Фигура в темном костюме, сидящая на скамейке. Умиротворение вместо страха. Историческая узнаваемость как ключевой маркер.
7	+	+	+	-	+	Полисенсорная	Тени, движущиеся фигуры (визуальные); музыка, шаги (аудиальные); холод, толчки (тактильные). Заброшенное советское здание как резервуар утраченной урбанистической памяти.
8	+	-	-	-	-	Визуальная	Фигуры в исторических костюмах на месте археологических раскопок. Архетипическое восприятие как нарушение покоя предков.
9	+	-	-	-	-	Визуальная	Женская фигура в белом на мосту в туманные вечера. Архетип Женщины в белом с выраженной визуальной спецификой. Неопределенность лица при ясном силуэте.
10	+	-	-	-	-	Визуальная	Фигура в белом на стенах кремля в годовщину трагедии. Визуальный паттерн с привязкой к календарному циклу.
11	+	+	+	-	+	Комплексная	Фигуры в форме 1940-х (визуальные); звуки

							боя (аудиальные); холод, ощущение вибрации (тактильные). Массовость и анонимность военной смерти отражаются в безликости фантомов.
12	+	+	-	-	-	Аудиально-визуальная	Фигуры в военной форме (визуальные) и звуки боя (аудиальные) в мемориальном комплексе. Доминирование аудиальной модальности как специфика фортификационных объектов.
13	-	+	+	-	-	Тактильно-аудиальная	Проверка оборудования, контроль качества (тактильные/звуковые проявления). Индустриальный характер модальностей: шум машин, вибрация, металлические звуки.
14	+	+	-	-	-	Аудиально-визуальная	Крики, стоны (аудиальные); фигуры в больничном одеянии (визуальные). Доминирование аффективно заряженных звуков как маркер институционализированного страдания.
15	+	-	-	-	-	Визуальная	Крупная черная собака, проходящая сквозь препятствия. Зооморфный вариант архетипа верного питомца с чисто зрительной модальностью.
16	+	+	+	+	+	Полисенсорная	Электрические приборы отключаются (визуальные/тактильные); резкие перепады

							температуры (тактильные); световые аномалии (визуальные); неопределенные запахи (обонятельные). Единственный кейс с обонятельной модальностью.

3.7. Выводы по главе 3

Проведенный анализ медийного дискурса о паранормальном позволяет сформулировать ряд теоретических выводов относительно природы, структуры и функций медийных нарративов о призраках в современном русскоязычном информационном пространстве.

Первый вывод касается когнитивных механизмов формирования паранормальных представлений в медиа. Исследование показало, что медиа выступают не просто пассивным отражением существующих верований, а активным конструктором паранормальных реальностей через механизмы когнитивного прайминга, предиктивного кодирования и агентивного искажения. Концепция внушенных состояний Бехтерева (1908) и модель непатологического бреда Houran и Lange (2004) предоставляют адекватный теоретический инструментарий для понимания этого процесса, поскольку объясняют, каким образом нормальное сознание генерирует убеждения и переживания, объективно не соответствующие внешней реальности, но субъективно воспринимаемые как достоверные.

Второй вывод относится к нарративной организации медийных сообщений о призраках. Исследование показало, что медийные призрачные нарративы опираются на две фундаментальные структуры - модель травмы и модель аномальности, - которые определяют способы представления аномального опыта и его интерпретации аудиторией. Трехэлементная нарративная модель, включающая локализацию, отклонение и субъективное свидетельство, дополненная системой авторизации и режимами правдоподобия, обеспечивает аналитический инструментарий для описания структурной организации паранормального нарратива.

Третий вывод касается роли сенсорных модальностей в медийной репрезентации призраков. Анализ показал, что визуальная модальность доминирует в медийном дискурсе (64% характеристик), что коррелирует с общей визуальной ориентацией современных медиа. При этом полисенсорные описания, включающие несколько модальностей, выполняют функцию усиления воспринимаемой достоверности нарратива. Культурные паттерны в визуальных описаниях ("Женщина в

белом", "Черный человек") демонстрируют слияние коллективных архетипов с клиническими паттернами.

Четвертый вывод касается функции города как медиатора между индивидуальным восприятием и коллективной памятью в призрачном дискурсе. Урбанистическая среда предоставляет топографическую структуру для призрачных нарративов, связывая их с конкретными местами и наполняя историческим и социальным содержанием. Концепция спектральной географии (Pile, 2005) и исследования урбанистической фантасмагории показывают, что призрачные нарративы являются неотъемлемой составляющей городского опыта.

Пятый вывод относится к интегративной модели травмы и аномальности. Анализ подтвердил продуктивность концепции травматических оверлеев как аналитического инструмента для описания связи между коллективной памятью, пространственной локализацией и эпистемической архитектурой призрачного нарратива. Концептуальная метафора травма-призрак описывает реальный культурный механизм, посредством которого призрачные нарративы выполняют функции травматической памяти.

Шестой вывод касается нетравматической мемориализации через призрака. Исследование выявило значительную категорию нарративов, в которых призрак функционирует как форма сохранения памяти о значимых личностях, местах или эпохах. Музейные призраки (53 сообщения) представляют собой наиболее четко типологизируемую группу нетравматической мемориализации. Призраки исторических деятелей, особенно в контексте постсоветской трансформации, демонстрируют механизмы культурной рекурсии.

Седьмой вывод посвящен специфике постсоветского призрачного дискурса на примере нарративов о призраке Ленина. Анализ показал, что советский идеологический тезис "Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить" приобрел в постсоветском медийном пространстве неожиданный поворот, получив конкретную сенсорную и пространственную локализацию в форме призрачных нарративов.

Восьмой вывод относится к социальным функциям призрачного дискурса в современном российском обществе. Анализ показал, что медийные нарративы о призраках выполняют разнообразные функции: сохранение и передача исторической памяти, эмоциональная освоенность места, маркирование социальных проблем, критика

официальных практик мемориализации, коммерциализация исторического наследия и формирование профессиональной идентичности. Призрачный дискурс функционирует как гибкая адаптивная система, способная реагировать на социальные изменения.

Таким образом, медийный дискурс о призраках представляет собой сложный культурный феномен, опирающийся на глубинные когнитивные механизмы, интегрирующий разнообразные сенсорные модальности, функционирующий в тесной связи с урбанистической средой и выполняющий важные мемориальные, эмоциональные и социальные функции. Понимание этого феномена требует междисциплинарного подхода, учитывающего как психологические особенности человеческого восприятия, так и культурные, социальные и медийные контексты, в которых формируются и распространяются призрачные нарративы.

Глава 4. Эмпирический анализ медийных нарративов о паранормальном

4.1. Программа эмпирического анализа медийных нарративов

В рамках настоящего исследования анализ медийных нарративов выступает третьим уровнем верификации гипотез, дополняя количественные данные опроса RPBS (Tobacyk, 2004) и качественные данные интервью о личном опыте. Если опрос фиксирует актуальное состояние веры, а интервью - индивидуальную феноменологию, то медиаанализ позволяет реконструировать культурный контекст и транслируемые обществом когнитивные схемы паранормального. Как отмечает Irwin (2009), средства массовой информации выступают ключевым агентом трансляции идей, формируя доступный репертуар интерпретаций необычных событий. Следовательно, программа анализа должна быть направлена не на оценку истинности сообщений, а на выявление структурных паттернов, обеспечивающих их убедительность и распространение.

4.1.1. Стратегия выборки и обоснование объема

Для обеспечения репрезентативности и глубины анализа применяется двухуровневый дизайн выборки, сочетающий принципы насыщения данных и метода критических случаев. Первый уровень представляет собой массовую выборку сообщений о призраках и полтергейсте. Обоснование объема выборки базируется на принципе достаточности данных: согласно исследованию Guest, Bunce, & Johnson (2006), для выявления основных тематических кластеров в качественном анализе достаточно проанализировать массив данных до момента наступления насыщения, когда новые единицы анализа перестают приносить значимую информацию. В контексте медиаконтента это означает анализ публикаций до момента стабилизации частотности встречаемости ключевых нарративных компонентов. Второй уровень включает критические кейсы других феноменов (НЛО, криптозоология, контактерство). Здесь применяется методология критических случаев, разработанная Flyvbjerg (2006). Критический случай выбирается не для статистического обобщения, а для проверки устойчивости теоретических утверждений в экстремальных условиях: если выявленные нарративные структуры

сохраняются в сообщениях о принципиально иных феноменах, валидность модели компонентов подтверждается. Таким образом, выборка формируется гибридным способом: случайный поиск по ключевым словам для первого уровня и целевой отбор резонансных случаев для второго.

4.1.2. Описание источников и триангуляция

Эмпирическую базу анализа составляют текстовые и аудиовизуальные материалы, опубликованные в открытых источниках. Хронологический охват ограничен периодом с 2010 по 2023 год, что соответствует эпохе доминирования цифровых медиа и трансформации фольклорных форм в сетевые легенды. География источников включает федеральные российские СМИ и региональные издания, что позволяет контролировать вариативность нарративов в зависимости от локального культурного контекста. Источники классифицируются по трем категориям: печатные и онлайн-СМИ (новостные порталы, газеты, журналы), фиксирующие официальную или квазиофициальную рамку подачи информации; пользовательский контент (UGC) в форме форумов, комментариев и социальных сетей, где фиксируется низовая интерпретация событий, часто содержащая больше деталей личного опыта; специализированные архивы баз данных уфологических и парапсихологических организаций, предоставляющие структурированные описания, уже прошедшие первичную кодификацию внутри сообщества. Такая триангуляция источников позволяет минимизировать риск искажения данных редакционной политикой отдельных изданий и выявить инвариантные структуры нарратива.

4.1.3. Операционализация расширенной модели компонентов

Для структурного анализа сообщений применяется расширенная модель компонентов, включающая восемь переменных. Каждая переменная операционализирована через набор индикаторов, фиксируемых в процессе контент-анализа. Связь с данными проекта RPBS прослеживается через переменную культурная референция (culturalreference), где коды медианарративов соотносятся с факторами шкалы Тобачика (например, спиритизм, экстраординарные формы

жизни). Переменная локализация (localization) описывает пространственную привязку события через индикаторы конкретного адреса, типа места (жилое, сакральное, гиблое) и географической удаленности, что определяет степень интеграции феномена в повседневность. Переменная отклонение (deviation) фиксирует характер нарушения физических законов через индикаторы левитации, прохода сквозь материю, изменения времени и телепатии, классифицируя тип аномалии согласно таксономии паранормальных явлений. Переменная свидетельство (testimony) отражает статус наблюдателя через индикаторы личного опыта, пересказа и анонимного источника, оценивая эпистемический вес сообщения, при котором прямое наблюдение ценится выше. Переменная травма (trauma) фиксирует психологическое или физическое воздействие на свидетеля через индикаторы страха, удушья, следов на теле и психического расстройства, при этом травма фиксируется как один из возможных модусов, а не как обязательное условие существования нарратива. Переменная аффект (affect) описывает эмоциональную окраску текста через лексические маркеры страха, удивления, благоговения и скепсиса, позволяя оценить эмоциональную заразительность нарратива. Переменная реляция (relation) характеризует взаимодействие с сущностью через индикаторы агрессии, нейтралитета, помощи и игнорирования, определяя образ Другого. Переменная эпистемическая неопределенность (epistemicuncertainty) фиксирует наличие альтернативных объяснений через упоминание галлюцинаций, розыгрыша и технических неполадок наряду с мистической версией, отражая степень рационализации опыта в культуре. Переменная культурная референция (cultural_reference) описывает связь с существующими мифологемами через отсылки к фольклору, религии и поп-культуре, соотносясь с факторами RPBS.

В дополнение к базовой модели вводится система авторизации и фрейминга. Авторизация включает три уровня: свидетель-очевидец (authwitness), эксперт (authexpert) и институция (authinstitution), а также элементы наукоподобного дискурса (sciencelike). Фрейминг описывается через шкалу от фактологической подачи (framing1) до сенсационной (framing4), с промежуточными значениями интереса, амбивалентности и научной дискуссии. Такая операционализация позволяет рассматривать сообщение как фиксацию опыта, а не как

художественное произведение, избегая литературоведческих терминов сюжет и фабула в пользу нарративная структура и семантическое поле.

4.1.4. Этические аспекты и методологическая оговорка

Несмотря на общедоступность источников, работа с медиаконтентом требует соблюдения этических норм. Все имена очевидцев, указанные в СМИ, подлежат кодированию (например, респондент М., 35 лет), если они не являются публичными фигурами. Геолокация уточняется до уровня города или региона, чтобы исключить идентификацию частных домовладений. Запрещено вырывать цитаты из контекста, изменяющие смысловую нагрузку высказывания, например игнорирование скептической ремарки автора. Анализ не должен способствовать стигматизации лиц, сообщивших об опыте, или провоцировать панику в описанных локациях.

В рамках данной программы анализ структуры сообщения направлен на выявление ментальных паттернов и когнитивных схем, а не литературных приемов. Особое внимание уделяется компоненту травма (trauma). В отличие от клинических подходов, где травма является центральным элементом, в данной модели травма фиксируется как один из возможных модусов, а не как обязательное условие существования нарратива. Многие сообщения о паранормальном носят характер любопытства или удивления без негативных последствий, и исключение их из выборки привело бы к систематической ошибке отбора. Таким образом, предложенная программа обеспечивает системный переход от качественных описаний к кодируемым данным, позволяя сопоставить медийные репрезентации с индивидуальными данными веры (RPBS) и личного опыта (Interview).

4.2. Массовая выборка: нарративы о призраках и полтергейсте

4.2.1. Описательная статистика базовых элементов

Анализ основан на полной выборке N = 564 случаев (in_sample = 1) из корпуса российских медиа, собранного в период 2010-2023 гг. Компонент локализация (localization) описывает функциональный тип места, где сообщается о паранормальном явлении. Распределение по типам мест обнаруживает значительную долю неопределенных локаций (36,2%), за которыми следуют жилые здания (20,4%) как доминирующая категория среди определенных. Природные объекты составляют 8,6%, инфраструктура 7,6%, кладбище и погост 6,5%, сакральный объект 5,5%, образовательная организация 4,4%, коммерческий и пенитенциарный объекты по 2,9%, музей и галерея 2,3%, культурный объект и театр 1,9%, военные действия 0,8%.

Компонент рамки отражает эпистемическую установку нарратива. Подавляющее большинство текстов (56,0%) использует легендарную рамку (по легенде, молва), в то время как подача с позиции фактов составляет 37,2%. Скептическая и амбивалентная рамки встречаются редко (1,3% и 3,1% соответственно), метарефлексия зафиксирована в 2,4% случаев.

Компонент доказательства отражает степень эпистемической поддержки в нарративе. Две трети всех случаев (67,3%) представляют собой чистую легенду без доказательной базы. Лишь 3,4% достигают наивысшего уровня комбинированной доказательной поддержки. Свидетельские показания составляют 17,6%, экспертная оценка 7,0%, артефакт (фото или видео) 4,7%.

4.2.2. Кластерный анализ нарративов

На основе расширенной модели выделены четыре кластера нарративов: травматический, атмосферный, реляционный и эпистемический. Каждый случай был отнесен к одному кластеру с использованием системы приоритетной классификации. Распределение демонстрирует доминирование нейтрального или смешанного типа (51,6%), за которым следуют реляционный (16,8%), атмосферный (16,2%), травматический (11,0%) и эпистемический (4,4%).

Травматический кластер объемом 68 случаев (11,0%) включает нарративы, явно ссылающиеся на историческую или персональную

боль, связанную с локацией. Доминирует коллективная травма (62 случая: война, репрессии, эпидемия), индивидуальная травма (преступление, суицид) присутствует в 8 случаях. Атмосферный кластер содержит 100 случаев (16,2%), характеризующихся доминированием сенсорных маркеров - звуков, запахов, изменения температуры - при отсутствии явной травматической предыстории. Доминируют аудиальные проявления (88,0%), за которыми следуют температурные аномалии (15,0%). Реляционный кластер охватывает 104 случая (16,8%), где сущность демонстрирует активную агентность в отношении свидетелей: пугает (44 случая), причиняет вред (75 случаев) или предупреждает и наказывает (4 случая). Этот кластер демонстрирует наивысшую интенсивность страха (среднее 0,81) и наиболее выраженные поведенческие исходы. Эпистемический кластер - наименее многочисленный: 27 случаев (4,4%). Его определяет высокая эпистемическая неопределенность - скептическая или амбивалентная рамка в сочетании с минимальной доказательной базой. Эти нарративы выстраивают неверифицируемость паранормальных утверждений, представляя несколько конкурирующих интерпретаций без их разрешения.

4.2.3. Анализ культурной референции

Компонент культурной референции (cultural_reference) анализирует, как нарративы позиционируют себя по отношению к фольклорной традиции и поп-культуре. Анализ выявляет доминирование фольклорных референтов: 87,7% всех случаев функционируют в рамках чисто фольклорных регистров (легендарная рамка, исторические фигуры, коллективная память), в то время как чистые продукты поп-культуры составляют всего 0,3%. Гибридный тип (фольклор плюс поп-культура) зафиксирован в 7,9% случаев, ни то ни другое в 4,0%. Кросстабуляция с членством в кластерах показывает, что фольклорные референты распределены относительно равномерно по всем кластерам, с некоторым снижением пенетрации в травматическом кластере (64,7%), где историческая документация частично замещает легендарную рамку. Эпистемический кластер демонстрирует наименьшую степень гибридизации (3,7%), что свидетельствует о том, что режимы неопределенности устойчивы к медийной коммодификации.

4.2.4. Расширенный корпус и культурная типология

Расширенная выборка, включающая 810 единиц анализа (за счет учета возможности присвоения нескольких характеристик одному кейсу), позволяет провести дополнительную типологизацию по культурным кодам. Православная традиция доминирует в 234 случаях (28,9%) с ключевыми маркерами монах, церковь, кладбище, неупокоенная душа, отражая концепцию неупокоенной души, важность ритуала захоронения и эсхатологическую тревогу. Советское наследие представлено в 187 случаях (23,1%) с маркерами НКВД, репрессии, КГБ, расстрел, фиксируя травму государственного насилия, неправильные захоронения и секретность как источник мистики. Дворянская культура зафиксирована в 156 случаях (19,3%) с маркерами усадьба, граф, крепостные, бал, отражая романтизацию прошлого, мотивы несчастной любви и классовую несправедливость. Военная память представлена в 143 случаях (17,7%) с маркерами Великая Отечественная война, солдат, братская могила, демонстрируя коллективную травму и хрономиражи как форму незавершенного прошлого. Городской фольклор зафиксирован в 201 случае (24,8%) с маркерами метро, лифт, новостройка, офис, отражая адаптацию архетипических сюжетов к современной урбанистике и анонимности мегаполиса.

Перекрестный анализ кластеров и культурных контекстов выявляет устойчивые сочетания. Травматический кластер демонстрирует высокую концентрацию нарративов о репрессиях в местах бывших тюрем и НКВД, таких как «Башня смерти» в Перми, подвалы зданий ЧК и массовые захоронения. Атмосферный кластер сочетается с дворянской культурой в усадьбах и исторических зданиях как носителях памяти места, где фиксируются призраки Белой дамы в усадьбах и несчастных невест. Реляционный кластер коррелирует с православной традицией, где формы взаимодействия с призраком следуют ритуальным паттернам: просьбы об отпевании, необходимость молитвы, знаки для живых. Эпистемический кластер связан с городским фольклором, где медийная фиксация усиливает верификацию городских легенд, таких как видео с призраками в торговых центрах и фото в социальных сетях.

4.3. Критические кейсы криптозоологических феноменов

4.3.1. Феномен чупакабры в России

Настоящий анализ построен на материале базы данных, включающей 112 задокументированных случаев наблюдения и нападения чупакабры в России за период 2004-2025 гг. База охватывает сообщения из региональных и федеральных СМИ, криптозоологических архивов (Cryptozoo.ru), а также данные из социальных сетей, охватывая 38 регионов России.

Пространственная структура феномена характеризуется выраженной привязанностью к сельской местности. Минимум 59 эпизодов (53%) связаны с населенными пунктами, имеющими явные маркеры сельскохозяйственного освоения: села, деревни, поселки, хутора, совхозы. Значительная часть городских случаев также разворачивается на дачных участках и пригородных зонах, где сохраняется подсобное хозяйство. Фактически доля инцидентов, так или иначе связанных с сельскохозяйственным контекстом, превышает 75-80% всей базы данных. Пространственная структура характеризуется дискретностью: большинство случаев представляют собой точечные инциденты (m1anchor: point), приуроченные к конкретному хозяйству. Однако важной особенностью является наличие кластеров серийных нападений, когда в одном районе в течение короткого времени фиксируются множественные атаки (m1anchor: multiple). Классическим примером служит Башкортостан, где за 2004-2025 годы зарегистрировано 24 эпизода (21% всей базы), многие из которых образуют пространственно-временные кластеры. Серийность нападений создает эффект эпидемии, резко усиливая эмоциональное восприятие феномена.

Географическое распределение демонстрирует неравномерность. На пять ведущих регионов приходится более 40% всех зарегистрированных эпизодов. Башкортостан лидирует с 24 случаями (21,4%), за ним следуют Татарстан и Алтайский край по 7 случаев (6,3%), Нижегородская область 6 случаев (5,4%), Оренбургская область, Бурятия и Пензенская область по 4-5 случаев. Превалирование Башкортостана объясняется сочетанием высокой доли сельского населения, развитой сетью локальных СМИ (особенно УФА1.ру),

устойчивой традицией интереса к аномальным явлениям и активным распространением информации через социальные сети.

Категория аномальное существо (m4_anomaly: a03) является ядром феномена. Анализ 112 описаний показывает, что визуальный образ существа отличается высокой вариативностью, однако ряд устойчивых мотивов повторяется с достаточной регулярностью, формируя канонический набор характеристик. Наиболее частые элементы описания включают кенгуруподобное телосложение с мощными задними лапами, голую кожу или отсутствие шерсти, неестественно крупные клыки или глаза (часто описываемые как красные), способность высоко прыгать и передвигаться на двух лапах. Характерно, что зоологи объясняют большинство этих описаний результатом болезней животных (саркоптоз, дерматомикоз), вызывающих облысение и изменение внешнего вида, что делает больную лису, енотовидную собаку или бездомную собаку неузнаваемой для неподготовленного наблюдателя.

Ключевым индикатором аномальности служит характер ран. Доминируют описательные формулы: прокусы на шее, тела обескровлены, кровь выпита. Данная триада встречается в различных комбинациях более чем в 30 эпизодах, формируя ядро канонического описания. Однако детальный анализ показывает, что в ряде случаев описание ран не содержит признаков аномальности: тушки растерзаны, задушенные тушки. Эти описания совершенно типичны для нападений обычных хищников и не содержат элемента целенаправленного высасывания крови. Тем не менее даже в таких случаях ярлык чупакабра может быть применен, если нападение носит серийный характер или если хищник не идентифицирован. Это свидетельствует о том, что категория отклонения (deviation) в российском контексте имеет расширенное толкование: аномальным считается не только сам способ нападения, но и его обстоятельства - серийность, масштаб потерь, неспособность местных жителей идентифицировать хищника.

Агентность (agency) конструируется через описания целенаправленных действий: вскрытие клеток, вырывание досок, выдергивание шпингалетов и действие с такой эффективностью, что создает впечатление наслаждения процессом. В ряде случаев подчеркивается, что животные не были съедены, а лишь обескровлены, что интерпретируется как признак вампиризма - целенаправленного

извлечения крови, а не обычного хищничества. Важным элементом агентности является отсутствие следов борьбы: выпитая кровь, нет следов борьбы, собаки не отреагировали на шум. Данный факт трактуется очевидцами как доказательство сверхъестественной ловкости существа. Однако с зоологической точки зрения отсутствие следов борьбы может объясняться быстрой смертью жертвы (перелом шеи, шок) или нападением мелкого хищника на ограниченное в пространстве животное, не способное к сопротивлению.

Уровень доказательности (evidence_level) остается низким: прямых доказательств существования аномального существа не обнаружено. Подавляющее большинство случаев опирается на словесные показания очевидцев и фиксацию факта материального ущерба (погибший скот), но не на прямую визуальную документацию самого существа. Материальный ущерб является наиболее частым типом доказательства: в 64 из 112 случаев (57%) основным объектом фиксации служат погибшие животные с характерными ранами. Фотографическая или видеофиксация присутствует в меньшинстве случаев, а из тех, где она есть, значительная часть относится к фотографиям мертвых туш, а не к изображениям самого существа. Исключением является кейс 38 (зафиксировано на видеорегистраторе), кейс 57 (видео с красными глазами и клыками) и кейс 112 (вирусное видео из Алтайского края, позже опровергнутое как гривистый волк). Визуальная фиксация аномальных туш выступает как культурный суррогат доказательства: фотографии погибших животных с необычными ранами не доказывают существование чупакабры, но служат убедительным визуальным аргументом в рамках народной эпистемологии, где увидеть - значит поверить.

Механизм авторизации (auth_expert) работает по парадоксальной схеме. Из 112 случаев официальная экспертиза проводилась лишь в 46 эпизодах (41%), причем в большинстве случаев это была ветеринарная экспертиза туш, а не зоологическая идентификация самого хищника. Из 46 проведенных экспертиз в 27 случаях (59%) результатом стало «не идентифицировано». В логике криптозоологического мышления отсутствие научного объяснения служит доказательством аномальности: если ученые не знают, что это было, значит, это что-то необычное. Данная логическая схема представляет собой классический аргумент к незнанию, однако она обладает высокой убедительностью в

контексте народной эпистемологии. Даже при положительной идентификации хищника сообщество не всегда принимает объяснение. В Татарстане 2013 года жители отказались принимать версию о собаках фермера, несмотря на выезд Казань-Космопоиска. В Пермском крае 2013 года жители настаивали на чупакабре даже после поимки собак. В Липецкой области 2014 года пойманное существо направлено ветеринарам, но результат не опубликован, что сохранило миф.

Фрейминг (framing) феномена характеризуется двухуровневой моделью медиаконструирования: локальные СМИ рассматривают инцидент как факт (framing1), тогда как федеральные и социально-сетевые платформы трансформируют его в сенсацию (framing4). На локальном уровне типичный медианарратив строится по схеме инцидент - реакция жителей - версия эксперта - вопрос об открытии. Местные издания описывают конкретный случай с указанием имен и фамилий очевидцев, что создает эффект документальности. На уровне федеральных изданий инцидент из локального факта превращается в сенсационное событие, иллюстрирующее масштабное явление. Характерные приемы включают использование восклицательных заголовков («Чупакабра возвращается!»), обобщение от единичного случая ко всему региону или стране, привлечение экспертов сомнительной компетентности и создание эффекта вспышки или эпидемии. В эпоху социальных сетей к традиционным СМИ добавился мощный канал вирусного распространения. Показательный пример: кейс 112 (Алтайский край, 2024), где видео гривистого волка из Аргентины 2021 года было вирусно распространено как чупакабра в Алтайском крае, и лишь опровержение профессора АлтГУ Снигирева остановило распространение паники. Данный случай демонстрирует, что в современном медиаландшафте скорость вирусного распространения значительно превышает скорость научного или журналистского опровержения.

4.3.2. Феномен снежного человека в России

Настоящий анализ основан на базе данных из 87 задокументированных случаев наблюдений снежного человека на территории России и бывшего СССР, охватывающих период с 1845 года по 2025 год. Материалы включают архивные документы, полевые отчеты исследователей, публикации в СМИ и научной литературе.

Феномен известен в России под различными именами - алмасты на Кавказе, шурале на Урале, йети в Сибири, чучуна в Якутии, тунгу в Зауралье, ксыгыйк в Джунгарии, мирыгды на Чукотке - что само по себе является важным эмпирическим фактом, свидетельствующим о региональной неопределенности и культурной вариативности.

Географическое распределение наблюдений охватывает десять крупных макрорегионов. Кавказ (Кабардино-Балкария, Адыгея, Грузия, Северный Кавказ, Краснодарский край) представлен 20 случаями (23,0%), Сибирь и Кемеровская область (Горная Шория) 7 случаев (8,0%), Якутия 7 случаев (8,0%), Памир и Центральная Азия 6 случаев (6,9%), Урал и Зауралье 5 случаев (5,7%), Дальний Восток 5 случаев (5,7%), Центральная Россия 4 случая (4,6%). Прочие и неопределенная локация составляют 31 случай (35,6%). Ключевой характеристикой является диффузный множественный якорь (m1_anchor: diffuse/multiple): феномен не привязан к единственной точке на карте, наблюдения зафиксированы от Западной Сибири (Тобольская губерния, 1845) до Магаданской области (2010-е). Каждый регион имеет собственное локальное название существа, что подтверждает региональную неопределенность, при которой феномен воспринимается как повсеместно присутствующий, но нигде конкретно не локализованный.

Компонент отклонения (deviation) демонстрирует характерную асимметрию модальностей: доминирование косвенных признаков над прямыми. Следы и звуки фиксируются значительно чаще, чем визуальные наблюдения. Из 87 случаев в 44 (51%) физических доказательств отмечено нет, однако среди тех случаев, где доказательства присутствуют, следы составляют самую значительную категорию. Фиксируются следы размером от 34 до 50 см, описания сломанных веток, гнезд и лежбищ. Показательно, что следы как форма свидетельства обладают уникальным эпистемическим статусом: они одновременно физически осязаемы и интерпретативно неопределенны. След может принадлежать медведю, человеку в необычной обуви или быть артефактом влажного грунта. Эта двусмысленность делает следы идеальным материалом для поддержания феномена - они существуют физически, но не могут служить бесспорным доказательством, что позволяет обеим сторонам дискуссии находить в них подтверждение своих позиций.

Аудиальные проявления составляют вторую по частоте модальность. В базе данных множество случаев описывают характерные звуки: рык, свист, вой, треск веток, шаги. Показательный случай произошел в 2015 году в Ханты-Мансийском автономном округе, где манси-охотники ночью слышали сильный свист и беспокойство собак, существо стучало по стенам избы. Утром обнаружены задушенные собаки и оторванная доска от двери. Аудиальная модальность обладает свойством неверифицируемости: звук нельзя зафиксировать постфактум, он существует только в субъективном восприятии очевидца.

Анализ 87 случаев выявляет четкую закономерность: существо почти всегда избегает прямого контакта с человеком. Из 23 визуальных наблюдений лишь 4 сопровождались физическим контактом, причем 2 из них относятся к XIX веку. В подавляющем большинстве случаев существо обнаруживается на расстоянии и быстро исчезает. Это ключевая характеристика агентности (agency): умеренная (agency: умеренная), проявляющаяся в избегании, а не в агрессии или сотрудничестве. Ни один из 87 случаев не привел к длительному удержанию существа или его научному изучению при жизни.

Уровень достоверности распределен следующим образом: высокая 4 случая (4,6%), средняя 42 (48,3%), низкая 24 (27,6%), спорная 8 (9,2%), фольклор 9 (10,3%). Лишь 5 случаев (5,7%) получили статус частично подтвержден, и только 1 - опровергнут (ДНК-анализ Заны, PubMed 2021). Даже единственный случай с формальным ДНК-анализом (Зана из Абхазии) показал, что речь идет о полностью человеческом индивиде африканского происхождения, а не о неизвестном гоминиде. Шерсть из Горной Шории (2009-2012) после ДНК-анализа дала неоднозначные результаты, что само по себе является характерным: ни подтверждение, ни опровержение, а сохранение неопределенности. При этом во всех случаях качество визуальных материалов не позволяет однозначной идентификации. Этот паттерн устойчив во времени: от первого задокументированного случая (1845, Тобольская губерния) до последних (2015, Ханты-Мансийский автономный округ) уровень доказательности остается в диапазоне 1-2 по шкале evidence_level. Технологический прогресс не привел к повышению качества свидетельств, что само по себе является информативным эмпирическим фактом, указывающим на

фундаментальную эпистемологическую природу феномена как устойчивого нарративного конструкта, а не как научно верифицируемого объекта.

Авторизационная структура демонстрирует многослойность. Первый уровень представлен коренными жителями: кабардинцы (алмасты), якуты (чучуна), ханты и манси (тунгу, ягморт), чукчи (мирыгды), эвены (хъек), буряты (хунгорохон). Для этих групп существо является укорененным элементом культурной и природной реальности. Второй уровень формируется сообществом исследователей-криптозоологов: Б.Ф. Поршнев (организатор экспедиции АН СССР 1958 г.), Ж.И. Кофман (40+ лет полевых исследований на Кавказе), В.А. Хахлов (первые систематические исследования 1907-1917 гг.), И.Д. Бурцев, Д.Ю. Баянов, В.И. Пушкарев. Эти исследователи создают наукоподобный дискурс (science_like): они используют терминологию биологических наук (гоминид, примат, вид), проводят полевые экспедиции по научным протоколам, собирают образцы для лабораторного анализа, публикуют отчеты. Однако их деятельность не институционально признана академическим сообществом: единственная официальная комиссия АН СССР была закрыта за отсутствием доказательств.

Ключевое эмпирическое открытие связано с авторством трактовки. В подавляющем большинстве случаев коренные и сельские очевидцы использовали собственные местные названия (алмасты, чучуна, тунгу, ягморт и др.). Термин снежный человек почти всегда вводился исследователями (Поршнев, Кофман, Бурцев) или СМИ. Лишь единицы современных городских очевидцев самостоятельно применяли этот термин. Это означает, что снежный человек как единый феномен является конструктом, созданным исследовательским и медийным дискурсом путем объединения множества разрозненных локальных наблюдений под единым зонтичным термином.

Фрейминг (framing) феномена характеризуется амбивалентностью, не позволяющей однозначно позиционировать объект в спектре реальное/вымышленное. В научном и околонаучном дискурсе доминирует амбивалентный фрейм с характерными формулировками: 95% вероятности обитания снежного человека в Кузбассе (заявление региональных властей, 2011), шерсть принадлежит примату, отличному от человека и обезьяны (Кофман о своих

образцах), ДНК-анализ дал неоднозначные результаты (Кузбасс, 2012). Во всех случаях используется стратегия удержания неопределенности: утверждения формулируются так, чтобы не допустить ни окончательного опровержения, ни однозначного подтверждения. В контексте коренных культур доминирует фрейм легенды: для кабардинцев алмасты - не гипотетический биологический вид, а устойчивый элемент культурного ландшафта, с ним связаны правила поведения в горах, предписывающие не кричать, не оставлять еду, не подходить к определенным пещерам. Вопрос о реальном существовании существа в фольклорном фрейме некорректен: оно существует в рамках культурной реальности не менее реально, чем другие элементы традиционного мировоззрения.

4.3.3. Водные криптиды России

Настоящее исследование основывается на систематизированной базе данных, включающей 116 кейсов водных криптидов и Водяного на территории России, охватывающей период от XVIII века до современности. База составлена на основе пяти поисковых блоков, охватывающих озерные, речные, болотные, морские и фольклорно-этнографические свидетельства. Критерий достоверности не являлся критерием включения: материал включает как документально подтвержденные наблюдения, так и сугубо фольклорные нарративы.

Пространственная локализация (localization) представляет собой фундаментальную характеристику водных криптидных феноменов. На уровне типа локации (placetype) подавляющее большинство кейсов привязаны к водоемам различного типа. Озерные криптиды составляют 47,4% от общего числа записей (55 кейсов), псевдогуманоидные водяные 23,3% (27 кейсов), речные криптиды 12,9% (15 кейсов), морские криптиды 6,0% (7 кейсов), фольклорные духи и этнокриптиды 6,0% (7 кейсов), болотные криптиды 4,3% (5 кейсов). Данное распределение свидетельствует о доминировании озерных феноменов, что обусловлено спецификой восприятия замкнутых водных экосистем как потенциальных убежищ для реликтовых видов. На уровне якоря привязки (m1anchor) фиксируется преимущественно точечная локализация (point), то есть привязка к конкретному именованному гидрониму. Водные криптиды России, в отличие от многих других криптидных феноменов, не рассеяны по обширным территориям, а

концентрируются вокруг конкретных водоемов. Так, озеро Лабынкыр в Якутии связано с наиболее документированной серией наблюдений советского периода, озеро Хайыр - с феноменом щукобыка, Тихвинские болота - с легендой о летучем гаде. На уровне глубины конкретизации (place_level) база данных демонстрирует высокую степень топографической определенности. Практически каждый кейс содержит указание на конкретный водоем, нередко с детализацией до микротопонимов. Например, щукобык озера Хайыр локализуется как озеро Песцовое, 5 км к югу от села Хайыр, что свидетельствует о стремлении к максимальной пространственной определенности свидетельств.

Особую роль в структурировании феномена играет концепция водоема как контейнера тайны - замкнутой экосистемы, потенциально способной сохранять реликтовые или неизвестные виды. Изолированность водоема создает идеальные условия для выживания популяций, которые в открытых водных системах были бы вытеснены конкурентами или хищниками. Большинство озерных монстров России обитает в труднодоступных водоемах за Полярным кругом или в глухих таежных районах, что традиционно рассматривается как фактор, способствующий сохранению неизвестных видов. Значительная глубина ряда водоемов обеспечивает потенциальное убежище для крупных водных организмов. Экспедиции к озеру Лабынкыр, организованные Якутским филиалом СО АН СССР в 1962 году под руководством доктора биологических наук Ф.Н. Кириллова, были мотивированы именно поиском глубоководного убежища для предполагаемого существа. Как следует из отчета экспедиции, команда ихтиологов дважды обошла озеро на плотах, погружалась под воду, однако чудовища обнаружено не было. Наблюдатели неоднократно отмечали странное отсутствие промысловых видов рыб в водоемах, связанных с криптидными наблюдениями. Этот феномен интерпретировался как косвенное свидетельство присутствия конкурента-криптида. В базе данных зафиксирована следующая характерная формулировка: «в озере нет обычной рыбы по словам местных» - свидетельство о щукобыке озера Хайыр, зафиксированное в 1980 году.

Категория аномальности (m4_anomaly) для водных криптидов определяется как аномалия видимости и присутствия (a03). Сущность

отклонения (deviation) состоит не в зафиксированном физическом объекте, который можно исследовать и верифицировать, а в эпизодических визуальных наблюдениях, создающих устойчивый, но трудноверифицируемый нарратив. Сама природа водной среды создает специфические условия для наблюдения: водоем маскирует нижнюю часть тела наблюдаемого существа, позволяя увидеть лишь то, что выступает над поверхностью. Это приводит к формированию характерного визуального паттерна, при котором наблюдатель видит не существо целиком, а лишь его фрагмент, выступающий из водной поверхности.

Наиболее частотным является описание длинной шеи, выступающей над водой. Участник экспедиции МГУ к озеру Хайыр в 1964 году видел существо на берегу с расстояния 15-20 метров и описал его следующим образом: туловище 4-4,5 м, высота 1,5-2 м, длинная шея (около 1,5 м), плоская змеиная голова, темно-синий цвет с гладкой кожей. Ладожский водяной, зафиксированный в 1976 году, описывался подводным охотником как гуманоидное существо около 2,5 м с круглым лицом, шея в 2-3 раза длиннее человеческой, вертикальный хвост, двигалось под водой. Примечательно, что это свидетельство получено не от случайного очевидца, а от специалиста, имевшего опыт подводного плавания и, следовательно, определенные основания для сравнительной оценки наблюдаемого объекта. Описания Уральского Полоза, восходящие к наблюдениям XVIII-XIX веков, фиксируют сходные паттерны: голова крупная, как у сома, зигзагообразный рисунок на теле, наросты в виде рожек на черепе. Натуралист Л.П. Сабанеев, проводивший экспедицию в 1870 году, был убежден в существовании крупного вида полоза, однако ни одного экземпляра длиной более 2 метров официально не задокументировано в зоологических коллекциях.

Агентность (agency) феномена характеризуется как низкая. Наблюдения крайне редки, эпизодичны и трудновоспроизводимы. Речь идет о временной редкости: интервалы между наблюдениями нередко составляют десятилетия. Так, серия наблюдений щукобыка озера Хайыр включает следующие даты: 1940 год (первое современное наблюдение летчиком Иваном Черевичным), 1964 год (экспедиция МГУ), 1980 год (поимка предполагаемого детеныша). После 2001 года, когда зоолог Павел Ситников приезжал по сигналу о туше,

систематических исследований озера не проводилось. Фиксируется малая длительность отдельных наблюдений: свидетельства описывают контакты продолжительностью от единиц минут до единиц часов, после чего объект исчезает в толще воды. Большинство кейсов представляют собой уникальные, неповторяющиеся наблюдения, что создает принципиальную проблему верификации.

Распределение по уровню достоверности демонстрирует следующую картину: кейсы высокой достоверности (наличие именованных очевидцев, научных публикаций или экспедиционных протоколов) составляют лишь 5,2% от общего числа записей - 6 случаев. Кейсы средней достоверности (несколько свидетелей или один именованный, часть источников верифицируема) - 28 случаев (24,1%). Кейсы низкой достоверности (единичные анонимные свидетели, только медиапубликации без проверки) - 43 случая (37,1%). Особую категорию составляют легенды (исключительно фольклорные, мифологические или этнографические данные) - 27 случаев (23,3%). Категории мистификация и опровергнута представлены 6 и 2 случаями соответственно. Данное распределение свидетельствует о том, что, при всем богатстве нарративного материала, доказательная база водных криптидов России остается крайне неоднородной.

Несмотря на отсутствие верифицированных материальных свидетельств, база данных фиксирует богатый корпус свидетельских материалов. Советские экспедиционные протоколы представляют наиболее ценный с точки зрения академической легитимации тип свидетельств. Документированные наблюдения ученых, проведенные в рамках институциональных исследовательских программ, обеспечивают определенную степень верификации. Экспедиция Якутского филиала СО АН СССР 1962 года под руководством Ф.Н. Кириллова включала систематические погружения под воду и обход озера на плотах. Экспедиция МГУ 1964 года под руководством заместителя начальника Северо-Восточной экспедиции Г.Н. Рукосуева провела на озере Хайыр три недели поисков, включая ночные звуковые наблюдения. На двенадцатый день был зафиксирован громкий рык со стороны озера, а в утренних сумерках - силуэт крупного существа, плавающего на поверхности.

Именованные очевидцы - конкретные люди с датированными наблюдениями - составляют важный элемент доказательной базы.

Помимо упомянутых Ф.Н. Кириллова и Г.Н. Рукосуева, к этой категории относятся летчик Иван Черевичный (1940, воздушное наблюдение двух крупных существ над озером Хайыр), купец Ушаков (1889, наблюдение 6,5-метрового полоза с зайцем через реку Исеть), пчеловод Василий Пилатников (наблюдение у реки Изяка). Фольклорные записи представляют особую категорию, где свидетельство существует не на уровне индивидуального наблюдения, а как коллективный нарратив, передаваемый из поколения в поколение. Фольклорный архив Санкт-Петербурга содержит систематизированные записи Л.С. Васильевой «Тихвинские былички о змеях» (2000), посвященные легенде о летучем гаде. Этнографические экспедиции к народам манси и ханты зафиксировали мифологические представления о Ялпынуй и Кул как священных существах.

Легитимация криптидных свидетельств осуществляется через сложную многоуровневую систему, включающую институциональных, персональных и культурных акторов. Авторизация через тип свидетеля (authwitness) представлена гетерогенным спектром: от научных работников до местных жителей. При этом наблюдается интересная закономерность: наиболее авторитетные свидетельства исходят от лиц с институциональным статусом. Научные работники (доктор биологических наук Ф.Н. Кириллов, замначальника экспедиции МГУ Г.Н. Рукосуев) обеспечивают научный фрейминг наблюдения. Местные жители (рыбаки, охотники коренных народов) обеспечивают непрерывность традиции. Авторизация через документы (authdocuments) включает экспедиционные протоколы, архивные материалы, фольклорные записи, научные публикации. Исторические документы охватывают период от XVIII века (записи зоолога Палласа, впервые предложившего название Coluber trabalis для Уральского Полоза) до современности. Авторизация через институции (auth_institution) представлена научными учреждениями (АН СССР, МГУ, Ильменский заповедник), туристическими организациями и средствами массовой информации.

Фрейминг (framing) водных криптидов описывается как спектр между фольклорной легендой и медийной сенсацией, с доминированием первого полюса. Из 116 записей 27 (23,3%) имеют статус Легенда и еще 7 (6,0%) - Фольклорный дух / Этнокриптид. Это означает, что около трети всей базы - это не отчеты о наблюдениях, а

описания существ из традиционной мифологии: Су Анасы (татарская мать воды), Вакуль (коми-пермяцкий водяной человек), Кутысь (удмуртский водяной дух), Менкв (мансийский водной великан-людоед), Кул (хантыйский водный дух), Ванькарей (нганасанский водной дух), Джууткунаен (ненецкая гигантская щука), Калилгу (чукотское чудовище Эльгыгыттына). Даже для кейсов, помеченных как Средняя достоверность, фольклорная традиция является обязательным контекстом: Лабынкырский черт неразрывно связан с фольклором якутов и эвенков; Байкальский монстр соотносится с образом ЛусудХан (УхаЛобсонхан) в бурятской мифологии; Сейдозерский озерный дух (угрожающий и активный, но не имеющий даже конкретной физической формы) - с саамской мифологией.

Этнографическая фольклоризация выполняет важнейшую функцию: она встраивает криптид в локальную идентичность. Для коренных народов водный дух - не аномалия, а нормальный элемент мироустройства. Ханты верят, что Кул живет в священных озерах и его нельзя беспокоить. Татары знают, что Су Анасы выходит на берег по ночам, и предупреждают детей не подходить к воде после заката. Коми-пермяцкие дети росли с историями о Вакуле, который забирает утопленников к себе в подводную избу. Эта традиционная нормализация аномального - ключевой механизм устойчивости феномена.

4.3.4. Академический контекст и критика криптозоологических феноменов

Криптозоологические феномены, представленные в российском медиадискурсе, имеют сложную историю академического осмысления, однако систематических научных исследований, признанных академическим сообществом, крайне мало. В отношении феномена снежного человека наиболее известна деятельность Специальной комиссии по изучению проблемы снежного человека при Президиуме АН СССР, созданная в 1958 году по инициативе историка Б.Ф. Поршнева и геолога С.В. Обручева. Комиссия, в которую входили академики К.Н. Станюкович (председатель), Б.Ф. Поршнев и С.А. Клейненберг (заместители), организовала экспедицию в Памир в 1958 году, однако не получила материальных доказательств существования

гоминида. Комиссия составила 400-страничный отчет, заключив, что наиболее вероятная область обитания йети - регион между Тянь-Шанем, Памиром и Монголией, однако впоследствии была закрыта за отсутствием доказательств (Roeder & Afinogenov, 2018). Porshnev продолжал исследования вне институциональных рамок, опубликовав в 1968 году работу «Борьба за троглодитов», где выдвинул гипотезу о сохранении реликтовых популяций неандертальцев (1968). Данная гипотеза не получила поддержки в палеоантропологическом сообществе и была расценена как псевдонаучная.

На Кавказе на протяжении нескольких десятилетий полевые исследования проводила Koffmann, собравшая более 500 свидетельских показаний об алмасты и организовавшая экспедицию «Алмасты-92» (1992). Ее работа, как и деятельность советского криптозоолога Д.Ю. Баянова, и И.Д. Бурцева (Burtsev, 1981), оставалась вне академического мейнстрима. Современная академическая криптозоология критически переосмыслена в работах Loxton & Prothero (2013), где авторы систематически разбирают аргументацию сторонников существования йети, бигфута и лох-несского чудовища, указывая на псевдонаучный характер криптозоологических методов и отсутствие воспроизводимых доказательств (2013).

В отношении чупакабры наиболее значимым академическим исследованием является работа Radford (2011), опубликованная University of New Mexico Press. Radford провел пятилетнее расследование, установив, что феномен чупакабры возник в 1995 году в Пуэрто-Рико под влиянием фильма «Species» (1995) и представляет собой культурный конструкт, а не биологический вид. Он документально подтвердил, что описания «высушенных» животных объясняются естественным разложением туш и нападениями обычных хищников (2011). Российские ветеринарные экспертизы, проводившиеся в отдельных случаях (например, в Татарстане и Пермском крае в 2013 году), также идентифицировали нападавших как бродячих собак или лисиц с дерматомикозом, однако результаты этих экспертиз часто игнорировались в медийном дискурсе.

Водные криптиды России привлекали внимание советских ученых в рамках отдельных экспедиций. В 1962 году экспедиция Якутского филиала СО АН СССР под руководством Ф.Н. Кириллова исследовала озеро Лабынкыр, а в 1964 году экспедиция МГУ под

руководством Г.Н. Рукосуева работала на озере Хайыр. Обе экспедиции не обнаружили следов неизвестных организмов. В 2013 году Русское географическое общество и Федерация подводного спорта России организовали новую экспедицию на озеро Лабынкыр, в ходе которой дайверы достигли глубины 59,6 м и обнаружили лишь обычную ихтиофауну, включая крупных щук (Russian Geographic Society, 2013). В 2020 году было опубликовано исследование диатомовых водорослей озера Лабынкыр, выявившее 123 таксоны, включая три новых вида, однако никаких следов крупного неизвестного организма обнаружено не было (The insight into diatom diversity, ecology, and biogeography of an extreme cold ultraoligotrophic Lake Labynkyr, 2020). Таким образом, все доступные научные исследования водных криптидов в России либо дают отрицательный результат, либо ограничиваются фольклористическим анализом.

Систематизированных социологических или медиаисследований криптозоологических нарративов в российской академической традиции выявлено не было. Зарубежная академическая традиция представлена критическими работами по фольклору (Dendle, 2006) и психологии паранормальных верований (Irwin, 2009), однако прямых аналогов российскому медийному дискурсу чупакабры или снежного человека в академической литературе не обнаружено.

4.4. Критические кейсы уфологических феноменов

4.4.1. Темпоральные и медийные паттерны

Представленный корпус из шестнадцати структурированных отчетов охватывает ключевые инциденты, связанные с наблюдениями неопознанных летающих объектов (НЛО) на территории СССР и постсоветской России в период с 1663 по 2009 год. Материалы демонстрируют значительное разнообразие как в эпистемическом статусе (от задокументированных исторических аномалий до явных медийных мистификаций), так и в механизмах институционализации и медиатизации.

Для каждого кейса были извлечены ключевые темпоральные метки: дата самого события (t0), момент первой значимой медийной фиксации или публикации (t1), периоды повышенной медийной активности (пики волны) и, где применимо, время затухания нарратива. Распределение интервалов между событием и первой значимой публикацией демонстрирует выраженную зависимость от исторического контекста и типа события.

Минимальный лаг (0-1 месяц) характерен для кейсов 1989-1991 годов (Воронеж, Харовск, Сальск, Сасово) и Петрозаводска (1977). Быстрая реакция объясняется как масштабом событий (массовые наблюдения, физические следы), так и новой медийной политикой периода гласности. Исключение - НЛО над Кремлем (2009) с нулевым лагом, что типично для вирусного цифрового контента. Средний лаг (несколько лет) обусловлен закрытостью информации в позднесоветский период; первоначальные данные фиксировались в узких ведомственных или уфологических кругах, а широкий резонанс возникал после снятия ограничений. Максимальный лаг (десятилетия или столетия) характерен для Робозеро (207 лет до архивной публикации, 307 лет до уфологической) и Капустин Яр (более 40 лет). Это случаи ретроспективного переосмысления исторических документов или слухов в контексте уфологической парадигмы, где первичный документ, лишенный уфологического контекста, переосмысливается десятилетия спустя и встраивается в готовую парадигму.

Количественные оценки (без учета ретроспективных конструктов) показывают медианный лаг около 3-6 месяцев для

событий конца 1980-х - начала 1990-х годов. Средний лаг искажен выбросами; при исключении Робозеро и Капустина Яра составляет около 1-2 лет.

Пиковые периоды активности концентрируются в трех волнах. Первая волна 1989-1991 гг. представляет собой золотой век советской уфологии: массовый всплеск публикаций, вызванный политикой гласности и отменой цензуры, характерен для Воронежа, Харовска, Заостровки, Сальска, Сасово, отличается быстрым переходом от локальных слухов к всесоюзным и международным сенсациям. Вторая волна конца 1990-х - начала 2000-х гг. связана с рассекречиванием некоторых архивов (программа Сетка), появлением коммерческой уфологической литературы и телепередач («Секретные файлы КГБ», НТВ), охватывая кейсы Капустин Яр, Свердловск, Кыштым, Поезд 1702. Третья волна 2010-х - 2020-х гг. представляет цифровую волну: ретроспективные публикации к юбилеям, распространение через YouTube, блоги, социальные сети, характеризуется вторичной переработкой сюжетов, сенсационализацией и конспирологизацией.

Типология затухания включает несколько сценариев. Рационализированные кейсы затухли после научного объяснения: Петрозаводский феномен (ракета Космос-955), НЛО над Кремлем (CGI), Харовский тарелочный бум (атмосферные явления). Мифологизированные кейсы не затухают: Воронеж 1989, Дальнегорск 611, Алешенька, Капустин Яр. Институционализированные кейсы трансформировались: Протасовский инцидент стал туристическим брендом, Поезд 1702 - региональным мемом.

4.4.2. Механизм развития медийной волны и психологические паттерны

Анализ кейсов позволяет выделить типовую пятифазную модель развития уфологической медиаволны. Фаза первичного инцидента и локальной циркуляции характеризуется восприятием события узкой группой свидетелей; первичные описания содержат бытовые аналогии (два костра в Протасово, фары большой машины) и эмоциональные маркеры (страх, удивление). Информация распространяется по неформальным каналам (слухи, разговоры), иногда попадает в локальную прессу (газета «Призыв» в Сасово). Фаза интервенции

уфолога-энтузиаста и первичной легитимации включает сбор показаний, выезд на место, придание разрозненным фактам статуса кейса. Формируется ядро нарратива: дается классификация (CE-II, CE-III), акцентируются аномальные детали (отсутствие осколков, странное поведение), вводится гипотеза внеземного происхождения. Фаза медийного взрыва и канонизации наступает, когда информация попадает в центральные СМИ (ТАСС, программа «Время», «Комсомольская правда»). Ключевой триггер - либо официальное подтверждение (рапорт милиции в Воронеже, статья ТАСС о Петрозаводске), либо яркий визуальный или нарративный крючок (дети и трехглазый пришелец, тарелка над Кремлем). Нарратив упрощается и сенсационализируется; детали, не укладывающиеся в сенсационную схему, отбрасываются. Формируется каноническая версия, которая начинает циркулировать в медиа. Фаза экспертной поляризации и попыток рационализации включает появление официальных комментариев: представителей науки (ИЗМИРАН для Петрозаводска), военных, метеослужб. Выдвигаются прозаические объяснения (ракета, метеозонд, шаровая молния, массовая галлюцинация). Уфологическое сообщество, напротив, консолидируется вокруг аномальной версии, часто обвиняя оппонентов в сокрытии информации; кейс становится маркером идентичности для субкультуры. Фаза затухания или мифологизации реализуется по двум сценариям: рационализация, когда прозаическое объяснение признается научным мейнстримом и значительной частью общества, кейс переходит в разряд разгаданных тайн (Петрозаводск); или мифологизация, при отсутствии убедительного прозаического объяснения или при наличии сильного конспирологического потенциала кейс превращается в устойчивый миф, элемент фольклора, продолжающий жить в субкультуре и обрастая новыми деталями (Протасово, Капустин Яр, Сальск).

Отклонения от типовой модели представляют особый интерес. Искусственная медийная конструкция (Свердловский инцидент) демонстрирует отсутствие фаз первичного инцидента и интервенции уфолога; событие сконструировано с нуля продюсерами телевидения (ТНТ) с использованием псевдодокументальной эстетики и ссылок на несуществующие архивы КГБ. Волна запущена сразу с фазы медийного взрыва, минуя стадию локального наблюдения. Мгновенная глобальная волна в цифровую эпоху (НЛО над Кремлем) характеризуется сжатием

фаз до нескольких дней; вирусное распространение через YouTube и социальные сети мгновенно выводит кейс на международный уровень. Рационализация (CGI-разоблачение) наступает почти одновременно с пиком волны, что приводит к быстрому затуханию. Ретроспективная уфологизация (Робозеро, Капустин Яр) характеризуется огромным временным лагом между событием и первой публикацией; первичный документ или слух переосмысливается десятилетия спустя и встраивается в готовую парадигму, где фаза интервенции уфолога является одновременно и фазой первичной фиксации для медиаволны. Длительная научная дискуссия на основе артефактов (Дальнегорск) представляет уникальный случай, когда наличие физических артефактов (сеточки, стекло) позволило провести реальные, хотя и неокончательные, лабораторные исследования в академических институтах. Это создало гибридную ситуацию, где научный дискурс сосуществует с уфологическим, а кейс не переходит ни в стадию полной рационализации, ни в стадию чистого мифа.

Психологические паттерны, специфичные для наблюдений НЛО, требуют дифференцированного подхода. Большинство когнитивных искажений и механизмов не являются уникальными для уфологического контекста, но их комбинация и интенсивность проявления создают специфический синдром, который можно назвать уфологической уязвимостью. Общие когнитивные механизмы включают параксидолию и парейдолию опознания, при которых неопределенный визуальный стимул (световое пятно, облако) достраивается мозгом до осмысленного образа (тарелка, гуманоид). Классический пример - Петрозаводский феномен, где газовый след ракеты был воспринят как гигантская медуза. Ошибка конъюнкции и ретроспективная реконструкция проявляются в связывании разрозненных, не связанных между собой событий в единую причинно-следственную цепь. В Сальске летние слухи о приземлениях НЛО создали когнитивную установку, которая осенью заставила людей видеть шифры в обычных перистых облаках или инверсионных следах. Социальное заражение и конформность памяти в групповых наблюдениях (Воронеж, Харовск) приводят к конвергенции показаний свидетелей, особенно детей, под влиянием обсуждений и наводящих вопросов.

Специфические черты уфологического восприятия включают влияние культурных скриптов и поп-культурных шаблонов. В отличие от восприятия редкого атмосферного явления, интерпретация аномалии как НЛО происходит в рамках хорошо разработанного культурного скрипта, сформированного научной фантастикой, кинематографом и уфологической литературой. Описания гуманоидов (серые, с большими глазами, в серебристых комбинезонах) поразительно единообразны и точно соответствуют поп-культурным стереотипам (Кыштым, Воронеж). Это указывает на то, что свидетели не столько описывают увиденное, сколько бессознательно подгоняют свои впечатления под известный шаблон пришельца.

Эпистемическая роль технологического возвышенного проявляется в восприятии НЛО не просто как объектов, а как проявления непостижимой, подавляющей технологической мощи. Это вызывает специфическую смесь страха и трепета (возможно, чувства сакрального), характерную для столкновения с технологическим возвышенным. Беззвучность, способность к мгновенным маневрам, воздействие на технику - все это маркеры превосходства, которые провоцируют не просто удивление, а экзистенциальную тревогу.

Конспирологическая герменевтика выступает доминирующей стратегией интерпретации. Восприятие НЛО тесно связано с недоверием к официальным институтам. Любая попытка рационализации (ракета, метеозонд, массовая галлюцинация) интерпретируется как часть сокрытия. Это создает замкнутый эпистемический круг: отсутствие официальных доказательств подтверждает факт сокрытия, а наличие официальных опровержений - тем более. Данный паттерн отличает уфологический дискурс от дискуссий о шаровой молнии, где консенсус научного сообщества, как правило, принимается.

Синдром свидетеля-эксперта характерен для уфологии: свидетель, особенно обладающий высоким статусом (космонавт, пилот, военный), наделяется не только правом на достоверное описание события, но и правом на его экспертную интерпретацию. Рассказ космонавта Коваленка о гантелеобразном объекте воспринимается как доказательство его аномальной природы, хотя его профессиональные навыки навигации и наблюдения не делают его экспертом в физике

плазмы или материаловедении. Это смешение ролей очевидец и эксперт является отличительной чертой уфологической эпистемологии.

4.4.3. Компонентный анализ и эпистемическая миграция

Применение заданной модели ко всему корпусу кейсов позволяет выявить структурные особенности уфологического дискурса. Локализация (localization) характеризуется высокой вариативностью: от удаленных озер (Робозеро, Корбозеро) и лесных сопок (Дальнегорск) до центров мегаполисов (Москва, Воронеж) и секретных военных объектов (Капустин Яр). Привязка к месту преимущественно условная (conditional) или множественная (multiple). Устойчивая привязка формируется не столько к географической точке, сколько к событию-нарративу (воронка в Сасово, парк в Воронеже). В случае Протасово наблюдается переход от event-anchor к place-anchor в ходе мифологизации. В подавляющем большинстве случаев консенсус относительно локализации отсутствует (partial или no); точное место падения объекта в Дальнегорске или бункера в Житкуре остается предметом споров.

Отклонение (deviation) доминирует по типам аномалии a01 (необъяснимый объект) и a05 (аномальное движение). Ключевой маркер - нарушение законов физики в восприятии наблюдателя: мгновенные ускорения и остановки (Заостровка), бесшумное движение на огромной скорости, зависание (Воронеж, Харовск), способность объекта к трансформации (Коваленок), прохождение сквозь твердые среды без разрушения (Корбозеро). Преимущественно визуальная (vis) и, в меньшей степени, техническая (tech) модальности: воздействие на электронику, радары. Сенсорная модальность (запахи, звуки) встречается редко и часто приписывается вторичным нарративом. Специфические характеристики включают бесшумность (12 из 16 кейсов), селективную видимость (8 из 16: объект виден только части свидетелей или камер), электромагнитные эффекты (6 из 16: отключение техники, остановка двигателей, сбои радаров).

Уровень свидетельства преобладает на уровне 2 (свидетельства плюс косвенные данные). Непосредственные показания (уровень 1) являются основой большинства кейсов. Фото и видео (уровень 2) часто оспариваются (НЛО над Кремлем) или отсутствуют. Радарные данные (уровень 2+) упоминаются, но редко публикуются (Капустин Яр).

Уровень 3+ (официальные отчеты, физические артефакты) достигается в единичных случаях (Дальнегорск, Петрозаводск, Сасово, Кыштым), но даже в них доказательства остаются спорными и не приводят к окончательной верификации. Ключевая роль техно-опоры: приборы (фотоаппарат, радар, дозиметр) выступают как эпистемические посредники, повышающие статус свидетельства. Неудачная попытка сфотографировать объект (Коваленок) парадоксальным образом усиливает доверие к рассказу, подчеркивая его спонтанность.

Авторизация строится по гибридной модели. Доверие к кейсу конструируется за счет комбинации трех типов источников: свидетели с высоким социальным или профессиональным статусом (космонавты, военные, милиция); упоминания об участии КГБ, Минобороны, АН СССР (даже без документальных подтверждений), работающие как мощный легитимизирующий фактор; использование наукообразной риторики (изотопный анализ, магнитометрия, биолокация) для придания веса уфологическим выводам. Экспедиции Космопоиска представляют классический пример институционализации этого подхода.

Фрейминг (framing) демонстрирует эпистемическую миграцию от маргинального или таблоидного (framing5) к фактологическому (framing1) и научной дискуссии (framing2). В начальной фазе кейс часто подается в сенсационном ключе. Однако, если он получает официальную огласку (ТАСС) или поддержку институций (программа Сетка), происходит сдвиг в сторону более нейтрального или наукообразного фрейминга. В современном контексте использование термина UAP (Unidentified Aerial Phenomena) вместо UFO является примером такой миграции, переводящей дискурс из сферы поп-культуры в сферу политики и национальной безопасности. Кейс Сасово, попавший в отчеты ЦРУ, демонстрирует этот переход. В корпусе отсутствует устойчивый религиозный или эзотерический фрейм (framing4) - в отличие от других аномальных жанров. НЛО-феномен демонстрирует устойчивость: даже мистические интерпретации формулируются через технологический лексикон (зонд, лазер, голограмма).

4.4.4. Академический контекст и критика уфологических феноменов

Уфология в СССР прошла через несколько этапов институционального признания и отторжения. В конце 1970-х - начале 1980-х годов при ИЗМИРАН (Институт земного магнетизма, ионосферы и распространения радиоволн) существовала группа под руководством Ю.В. Платова, которая занималась сбором и анализом сообщений о НЛО с позиций физики плазмы. Платов выступал с позиций скептического рационализма, объясняя большинство наблюдений атмосферными явлениями, шаровой молнией и оптическими иллюзиями (CIA, 1977). Однако в 1989-1991 годах, в период «золотого века» советской уфологии, произошел всплеск как любительских, так и полуофициальных исследований. Воронежский инцидент 1989 года получил международный резонанс после публикаций в центральной прессе и привлек внимание как уфологов, так и психиатров, изучавших массовую истерию (Vallee, 1992).

Важным событием для международной уфологии стал отчет панели под руководством физика П. Стеррока, проведенный в 1998 году при Американском институте аэронавтики и астронавтики (AIAA). Панель из девяти ученых пришла к выводу, что физические следы, связанные с некоторыми сообщениями о НЛО, заслуживают дополнительного научного изучения, хотя и не подтвердила внеземное происхождение объектов (Sturrock et al., 1998). Данный отчет часто цитируется уфологическим сообществом как доказательство научной легитимности проблемы, однако критики указывают на отсутствие в отчете новых данных и на его ограниченный характер (Sheaffer, 1998).

Ж. Валле, французский астроном и исследователь НЛО, в книге «UFO Chronicles of the Soviet Union: A Cosmic Samizdat» (1992) проанализировал советский уфологический дискурс периода гласности, отметив парадоксальную роль цензуры: именно ограничение официального научного дискурса способствовало развитию неформальных сетей и «самиздата» в уфологии, что привело к накоплению большого массива данных, недоступных западным исследователям (Vallee, 1992). Валле критиковал как официальное советское игнорирование феномена, так и конспирологическую истерию, захлестнувшую страну в конце 1980-х.

В российской академической среде систематических исследований НЛО как социокультурного феномена практически не ведется. Отдельные работы по психологии массовых иллюзий (в связи с

воронежским инцидентом) и по физике аномальных атмосферных явлений существуют, однако целостных социологических или антропологических монографий, посвященных медийной динамике уфологических нарративов в России, выявлено не было. Зарубежная академическая традиция включает работы по социологии НЛО (Pasulka, 2016) и истории уфологии (Michaels, 2019), однако их эмпирическая база ограничена западным контекстом.

4.5. Аномальные зоны как метафеномен

4.5.1. Структурно-семантический анализ и система показателей

В рамках модели MMMA3-32 аномальная зона концептуализируется как динамическая двухуровневая система, состоящая из физического базиса и нарративной надстройки. Физический базис включает верифицируемые параметры местности (геомагнитные аномалии, геологические разломы, гидрологические особенности), тогда как нарративная надстройка формируется за счет интерпретаций, медиадискурса и культурных кодов. Анализ 32 зон выборки демонстрирует, что устойчивость феномена зависит не от силы физической аномалии, а от плотности нарративных слоев и их способности к репликации.

Для кросскейсового анализа была разработана система метрик, позволяющая количественно оценить процессы трансформации физической аномалии в социокультурный феномен. Уровень мифологизации (mythologizationrate, 0-10) рассчитывается как интегральный индекс: (narrativelayerscount × 0,3) + (mediapatternscount × 0,25) + (culturalembeddedness × 0,2) + (copypasteindex/100 × 10 × 0,15) + (expertnamescount × 0,1), с нормализацией MinMax. Доля верифицируемых данных (verifiableratiopct, 0-100%) определяется как отношение количества утверждений, подтвержденных инструментальными измерениями или документальными источниками, к общему массиву утверждений об аномалии. Верификация осуществляется по трехуровневой шкале: приборные данные (геофизика, сейсмология), документальные свидетельства (архивы, протоколы), мультиисточниковая конвергенция.

Когнитивная уязвимость (cognitivevulnerability, 0-10) представляет собой композитный показатель, рассчитываемый на основе сложности темы (экспертная оценка), авторитетности источников (индекс цитируемости), наличия альтернативных объяснений и эмоциональной нагрузки. Эмоциональная интенсивность (emotionalintensity, 1-5) оценивается экспертно по пятибалльной шкале на основе контент-анализа источников: наличие трагических событий, религиозных коннотаций, мемориальных практик, визуальной драматизации. Культурная встраиваемость (culturalembeddedness, 0-10) учитывает древность первых упоминаний (XII век = 10, XX век = 3),

наличие религиозных или этнических нарративов, представленность в художественной литературе и искусстве. Индекс копи-паста (copypasteindex, 0-100%) отражает долю текстовых фрагментов, воспроизводящих существующие шаблоны без добавления новых первичных данных. Разнообразие источников (sourcediversity, 0-10) фиксирует количество уникальных типов источников (краеведы, уфологи, геологи, историки, священнослужители, документалисты, блогеры), нормализованное по максимуму в выборке. Индекс психорезонанса (psychresonanceindex, 0-10) рассчитывается на основе частоты упоминаний в медиа, географии аудитории, наличия фан-сообществ и коммерциализации нарратива.

4.5.2. Кластерный анализ

Для типологизации 32 аномальных зон была применена иерархическая кластеризация с использованием метода Уорда (Ward’s method). Выбор данного метода обусловлен минимизацией внутрикластерной дисперсии, устойчивостью к выбросам и интерпретируемостью результатов. На каждом шаге выбирается пара кластеров, объединение которых минимизирует величину прироста суммы квадратов отклонений внутри новых кластеров. Процедура включала стандартизацию признаков методом MinMax к диапазону \[0, 1\], расчет матрицы расстояний по евклидовой метрике, построение дендрограммы и определение оптимального числа кластеров на основе анализа коэффициента силуэта (Silhouette Score = 0,216 при k=4) и содержательной интерпретации. Валидация через бутстрэп-процедуру (1000 итераций) подтвердила стабильность четырехкластерной структуры в 87% случаев.

Результаты кластеризации представлены в таблице 4.5.1.

Таблица 4.5.1.
Характеристика кластеров аномальных зон

Кластер	**Название типа**	**Количество зон**	**Зоны, входящие в кластер**	**Средняя мифологизация**	**Средняя верифицируемость**
1	Средние зоны (формирующиеся/стабильные)	11	Алтай, Вавилов Дол, Веретьев погост, Иссинская зона,	7,00	31,82%

			Комягино, Кочкомозеро, Кубанский треугольник, Мясной бор, Попов мост, Пьяный лес, Шутов камень		
2	Особый случай (Оковец)	1	Оковец	6,00	57,0%
3	Высокие зоны (флагманы)	11	Аркаим, Ведлозеро, Виля, Воттоваара, Ловозеро, Медведицкая гряда, Молебка, Патомский кратер, Перевал Дятлова, Светлояр, Сейдозеро	7,82	37,2%
4	Максимальные (топовые зоны)	9	Вилюйские котлы, Муромские леса, Орша, Плещеево озеро, Рачейский бор, Самарская Лука, Сегозеро, Сандово/Тверь, Шушмор	8,00	27,2%

4.5.3. Принципы динамики мифологизации

На основании кластерного анализа и корреляционных выкладок выявлены системные принципы, описывающие функционирование аномальных зон. Термин принципы используется вместо законов для подчеркивания вероятностного характера выявленных зависимостей в социально-гуманитарной сфере.

Принцип инверсии верифицируемости выведен на основании корреляционного анализа 32 зон. Коэффициент корреляции Пирсона между уровнем мифологизации и долей верифицируемых данных составил $r \approx -0,65$ ($p < 0,01$), что указывает на сильную отрицательную связь. Мифологизация требует наличия семантического вакуума - областей, не заполненных точными научными данными. В зонах с высокой верифицируемостью физические параметры

задокументированы, что ограничивает пространство для спекулятивных интерпретаций. Научный дискурс выступает барьером для эзотеризации. В зонах с низкой верифицируемостью отсутствие приборных подтверждений компенсируется наращиванием свидетельских показаний и уфологических интерпретаций. Контрастный анализ: Оковец (мифологизация 6,0, верифицируемость 57%) и Самарская Лука (мифологизация 8,0, верифицируемость 15%) демонстрируют эту инверсию.

Принцип эмоционального усиления выявлен через прямую корреляцию между эмоциональной интенсивностью нарратива и когнитивной уязвимостью аудитории ($r \approx 0,7$, $p < 0,01$). Зоны с эмоциональной интенсивностью выше 2,5 баллов имеют среднюю когнитивную уязвимость 8,8/10, тогда как зоны с интенсивностью ниже 2,0 - только 6,3/10. Эмоциональная нагрузка активирует лимбическую систему потребителя информации, снижая активность префронтальной коры, ответственной за критическое мышление. Трагические, мемориальные или религиозные компоненты создают эмоциональный щит, защищающий миф от рациональной деконструкции. Перевал Дятлова демонстрирует максимальный психорезонанс (psychresonanceindex = 9/10) благодаря трагедии 9 студентов в 1959 г. Оковец, напротив, характеризуется научной холодностью дискурса; геологические отчеты не активируют эмоциональные реакции.

Принцип медианного насыщения показывает, что при превышении порога мифологизации mythologizationrate > 7,5 происходит фазовый переход. Кластер 1 (myth=7,0) имеет верифицируемость 31,82%, Кластер 4 (myth=8,0) - 27,22%. При этом индекс копи-паста стабилизируется на уровне 50%. После достижения критической массы нарративных слоев (4-5 слоев) система переходит в режим автокатализа. Новые медиапродукты не добавляют первичных данных, а цитируют предыдущие. Происходит смена фазы накопления на фазу репликации. Шушмор демонстрирует sourcediversity = 8 (максимальный), но каждый источник реплицирует базовый нарратив марийского шаманизма с copy_paste = 50%. Комягино, напротив, характеризуется формирующимся нарративом, где еще возможна полевая верификация.

Принцип сублокационного разветвления выявлен через корреляцию между числом сублокаций и разнообразием источников (r

≈ 0,6, p < 0,05). Зоны с числом сублокаций более 6 демонстрируют экспоненциальный рост sourcediversity. Каждая сублокация функционирует как автономный узел генерации контента. Турист, посетивший одну точку зоны, воспроизводит урезанный нарратив, требующий отдельной валидации. Множественность точек входа фрагментирует общее поле информации. Сандово/Тверь включает 9 сублокаций (Сандово, Молога, Устья, Белое озеро), каждая из которых имеет собственный микронарратив. Сейдозеро включает 8 сублокаций, каждая требует отдельных саамских, русских и научных источников (sourcediversity = 7).

Принцип культурного капитала подтверждается тем, что зоны с культурной встраиваемостью ≥ 7/10 имеют среднюю мифологизацию 7,8/10, тогда как зоны с показателем < 7/10 - только 6,8/10. Древность упоминаний (XII-XIII века) коррелирует с устойчивостью нарратива. Культурный капитал (религиозные легенды, исторические хроники, этнические коды) выступает якорем для аномалистического нарратива. Легенда о Китеже (Светлояр) существует 800 лет, создавая готовую семантическую рамку. Иссинская, напротив, имеет нарратив, начатый с нуля в 2010-х годах без религиозного или исторического фундамента (cultural_embeddedness = 5/10).

Принцип экспертной поляризации выявлен через то, что зоны с конкурирующими дискурсами (научный против эзотерического) показывают на 15-20% более высокий уровень медиаподдержки по сравнению с зонами с монопольным дискурсом. Конфликт экспертных мнений создает медиасобытие. Каждая сторона генерирует контент в поддержку своей позиции, что удваивает информационный поток. Конфронтация привлекает нейтральную аудиторию. Патомский кратер демонстрирует максимальную поляризацию: геолог С. Кошелев (версия карстового провала) против эзотерика А. Дмитриева (версия древней энергостанции). Оковец, напротив, характеризуется доминированием геолога Л. Попова и отсутствием альтернативного эксперта, что ограничивает мифологизацию (mythologization_rate = 6/10).

Принцип когнитивного захвата проявляется при достижении когнитивной уязвимости ≥ 8,5: формируется эхокамера. Кластер 4 (уязвимость 9,0) имеет минимальную верифицируемость (27,22%) при высоком индексе копи-паста (49,78%). Эхокамера возникает при совпадении трех условий: высокая мифологизация (≥ 8), высокое

разнообразие источников (≥ 6) и наличие множества экспертов (≥ 4). В этом контуре каждый новый источник реплицирует существующий нарратив. Шушмор демонстрирует марийский шаманизм как этнический щит от критики; каждый источник реплицирует базовый нарратив о месте силы (verifiableratio = 30%). Патомский кратер, напротив, благодаря поляризации дискурса (геологи против эзотериков) предотвращает формирование эхокамеры (cognitivevulnerability = 7/10).

4.5.4. Исторический нарратив и медийная поддержка

В рамках модели MMMA3-32 исторический нарратив рассматривается не как вспомогательный контекст, а как структурообразующий элемент концепта аномальной зоны. Глубина исторической референции (переменная firstmentioncentury) выступает одним из наиболее значимых предикторов устойчивости мифологизированного дискурса. Историческая составляющая выполняет функцию эпистемологического якоря, обеспечивая легитимацию аномалистического нарратива через апелляцию к авторитету традиции.

Анализ распределения зон по хронологическому признаку выявляет три темпоральных слоя. Архаический слой (XII-XVI вв.) включает 7 зон со средней мифологизацией 7,7. Легендарная фиксация, религиозная интерпретация и этническая преемственность обеспечивают наибольшую устойчивость нарративов благодаря механизму сакрализации времени. Светлояр (первое упоминание о граде Китеже - XIII век) или Муромские (летописные хроники о Петре и Февронии - XII век) обладают встроенным культурным фундаментом, который предшествует современной аномалистике на столетия. Классический слой (XVII-XIX вв.) включает 9 зон со средней мифологизацией 7,4. Переход от сакрального к рациональному дискурсу характеризуется краеведческой фиксацией и литературной репрезентацией. Веретьев погост (первое упоминание - XVI век) или Попов мост (XIX век) фиксируются в краеведческих источниках, что создает основу для последующей научной или полунаучной интерпретации. Современный слой (XX-XXI вв.) включает 16 зон со средней мифологизацией 7,3. Наиболее динамичная, но наименее устойчивая мифологизация компенсирует отсутствие исторического

фундамента интенсивной медиафиксацией, однако такие нарративы остаются уязвимыми для деконструкции.

Исторический нарратив выполняет четыре ключевые функции. Функция легитимации придает аномалистическому нарративу статус достоверности через апелляцию к авторитету прошлого. Легенда о Китеже (Светлояр), существующая с XIII века, легитимирует современные интерпретации зоны как места силы или портала в параллельный мир. Даже при отсутствии физических подтверждений аномалии исторический нарратив создает эпистемологический приоритет: если об этом писали в летописях, значит, в этом что-то есть. Функция семантической стабилизации обеспечивает устойчивость значения аномальной зоны во времени. В Шушморе марийский шаманизм (упоминания с XII века) задает неизменную семантическую рамку: любые новые наблюдения (геомагнитные аномалии, свидетельства о НЛО) интерпретируются через призму древних духов или энергетических вихрей. Функция эмоционального усиления активирует эмоциональные механизмы восприятия, снижая порог критической рефлексии. Перевал Дятлова демонстрирует, как историческое событие 1959 года (гибель туристической группы) трансформируется в эмоциональный якорь нарратива. Трагедия, зафиксированная в архивах и свидетельских показаниях, создает эмоциональный щит, защищающий миф от рациональной деконструкции: любая попытка научного объяснения воспринимается как неуважение к памяти погибших. Функция нарративной репликации обеспечивает механизм автокаталитической репликации мифа. Зоны с глубокой исторической встраиваемостью демонстрируют высокий индекс копи-паста (50%+), так как каждый новый источник цитирует базовый исторический нарратив, не добавляя первичных данных.

Медийная поддержка в дискурсе аномальных зон функционирует не как нейтральный канал передачи информации, а как активный агент конструирования реальности. Апелляция к авторитету выступает ключевым механизмом легитимации нарратива. Типология медийных апелляций включает четыре базовых стратегии. Научно-экспертная апелляция использует риторические маркеры: по данным Института физики Земли РАН, как отмечает геолог Л. Попов, сейсмологическая съемка подтверждает (Оковец, Патомский кратер, Аркаим). Религиозно-традиционная апелляция опирается на

священнослужителей, церковные источники, летописи: согласно православному преданию, летописное свидетельство, благословение протоиерея (Светлояр, Муромские леса, Ведлозеро). Свидетельско-очевидческая апелляция использует формулы: как рассказывают старожилы, по свидетельствам участников экспедиции, очевидцы утверждают (Перевал Дятлова, Молебка, Самарская Лука). Эзотерико-альтернативная апелляция апеллирует к исследованиям независимых уфологов, энергетическому анализу, древним знаниям предков (Шушмор, Вилюйские котлы, Сандово/Тверь).

Важной особенностью медиадискурса является частое комбинирование нескольких типов апелляций в рамках одного медиатекста. Документальный фильм о Перевале Дятлова может одновременно апеллировать к архивным документам (научный авторитет), воспоминаниям поисковиков (свидетельский авторитет) и гипотезам о техногенном воздействии (эзотерический авторитет). Такая полифония усиливает когнитивную уязвимость аудитории, создавая иллюзию конвергенции независимых источников.

Роль экспертов в конструировании дискурса аномальной зоны коррелирует с траекторией мифологизации. Научные эксперты могут сдерживать эзотеризацию (Оковец), но также способны провоцировать поляризацию дискурса (Патомский кратер). Эзотерические эксперты выполняют функцию нарративных архитекторов. Э. Бачурин, сформировавший уфологический дискурс Молебки в 1980-х годах, выступает не просто как интерпретатор, а как соавтор нарратива: его интерпретации становятся каноническими, цитируемыми в 90% последующих медиатекстов. Данный феномен, зафиксированный в кодбуке как артефактицация имен, превращает эксперта в бренд зоны, что повышает медийную привлекательность, но снижает верифицируемость. Очевидцы событий формируют эмоциональный фундамент нарратива. В случае Перевала Дятлова показания поисковиков 1959 года, зафиксированные в архивах ГАСПИСО, выполняют функцию первичного свидетельства, которое не может быть оспорено без риска нарушения мемориального табу.

Ниже мы предлагаем обобщение наших выводов по анализу исторического контекста и медийного нарратива, показывающих общие паттерны формирования медийного освящения феномена аномальной зоны. Для удобства мы представляем их в таблицах 4.5.4.1 и 4.5.4.2.

Таблица 4.5.4.1.
Типология исторического подтекста аномальных зон

Тип исторического подтекста	Характерные черты	Примеры аномальных зон	Стадия спектральной символизации
Военные конфликты	Места сражений, массовых захоронений, военные объекты	Поля сражений WWI/WWII, заброшенные укрепления, мемориалы	Спектрализация (появление «военных призраков», свидетельства очевидцев)
Индустриальные катастрофы	Места крупных аварий, производственных трагедий	Заброшенные шахты, заводские территории, зоны экологических катастроф	Криптизация → Спектрализация
Социальные потрясения	Места репрессий, массовых расстрелов, лагерей	Политические мемориалы, «места памяти», бывшие тюрьмы	Полный цикл спектральной символизации
Религиозные/культовые практики	Места культовых действий, ритуальных захоронений, старинных святилищ	Древние капища, старообрядческие скиты, культовые пещеры	Криптизация (тайные знания) → Спектрализация
Природные аномалии	Места с необъяснёнными природными феноменами	Болота, аномальные перекрёстки, «нехорошие места» в фольклоре	Частичная спектрализация (фольклорный уровень)
Современные медиаконструирования	Места, ставшие «аномальными» благодаря интернет-контенту	«Зоны силы» в социальных сетях, YouTube-локации	Медиа-эскалация (фазовый переход)

Таблица 4.5.4.2.
Хронология формирования медийного представления аномальной зоны

Этап	Временной горизонт	Процесс	Паранормальный нарратив	Документальные источники
Дотравматический	До исторического события	Накопление «странности» места в локальном фольклоре	Предчувствие, «нехорошее место»	Фольклорные записи, топонимика
Травматический	Момент события	Коллективная/индивидуальная травма	«Свидетельства», физические следы	Исторические хроники, архивы
Посттравматический (криптизация)	10-50 лет после события	Символизация травмы, кодирование в тайные знания	«Скрытая история», запретные темы	Устные предания, маргинальные публикации

Посттравматический (спектрализация)	50-100 лет после события	Проекция символа в призрачный образ	Появление «сущностей», визуализация	Мемуары, свидетельства очевидцев
Медиатизация	Современность	Интернет-контент, документалки, социальные сети	«Аномальная зона» как бренд	Медиа
Институционализация	Настоящее	Туризм, коммерциализация, ритуализация	«Место силы», паломничество	Медиа и свидетельства очевидцев

4.5.5. Академический контекст и критика аномальных зон

Академические исследования аномальных зон в России традиционно концентрировались в геофизическом, геологическом и биологическом измерениях, тогда как социогуманитарные аспекты остаются недостаточно освещенными. Наиболее изученной в геофизическом отношении является Курская магнитная аномалия (КМА), впервые зафиксированная еще в 1773 году и ставшая объектом систематических исследований с 1918 года (Лазарев, 1918). КМА представляет собой крупнейший в мире регион повышенной магнитной восприимчивости литосферы, однако ее «аномальность» носит объективно научный характер и не связана с паранормальным дискурсом (Lobanov, 2024). Геофизические исследования на Урале, включая анализ спутниковых данных CHAMP, выявили широкомасштабные литосферные магнитные аномалии, связанные с тектоническими разломами и глубинным строением коры (Abramova et al., 2010). Воронежский кристаллический массив исследовался методом магнитовариационных зондирований с 1965 года, выявив локальные аномалии электропроводности, генетически связанные с активными разломами (Maklimov et al., 2015).

Патомский кратер в Иркутской области, открытый геологом В.М. Колпаковым в 1949 году, стал объектом многолетних дискуссий. Современные геологические исследования (Антипин, Федоров и др.) склоняются к версии вулканического (экструзивного) происхождения кратера, объясняя его форму быстрым выходом глубинных флюидов (CO_2 и H_2O) и газов (CO и H_2) (Antipin & Fedorov, 2010). Геолог А.А. Поспеев отмечает, что несмотря на неразгаданность происхождения, кратер имеет земное, а не внеземное происхождение, и под куполом не обнаружено металлических объектов или осколков астероида (Pospeev, 2012). Исследования древесных колец, проведенные В.С. Ворониным,

выявили аномалии роста деревьев в 1841-1842 годах, однако их связь с радиоактивным воздействием остается гипотетической (Voronin, 2012).

Молебская аномальная зона (Пермский край / Свердловская область) привлекала внимание любительских экспедиций с 1980-х годов. В 1989-1992 годах зону посетили многочисленные группы под руководством уфолога-энтузиаста Э. Бачурина и инженера Э. Ермилова, однако полученные данные не были опубликованы в рецензируемых журналах (Ermilov, 1989). Геофизические измерения, проводившиеся в зоне, фиксировали локальные аномалии магнитного поля, однако их природа остается дискуссионной и не выходит за рамки известных геологических процессов.

В отношении социокультурных аспектов аномальных зон систематических академических исследований в России выявлено не было. Не существует монографий по социологии или антропологии аномальных зон, по медиа-динамике их мифологизации или по когнитивным механизмам восприятия «аномальности» аудиторией. Зарубежная традиция включает работы по фольклору места (Anderson, 2009) и культурной географии призраков (Martini et al., 2025), однако их эмпирический материал не связан с российскими локациями. Таким образом, дискурс аномальных зон в России функционирует в условиях дефицита социогуманитарной экспертизы, что создает благоприятные условия для неконтролируемой мифологизации.

4.5.6. Болотные аномальные зоны как репрезентативные кейсы: Шушмор, Вепсские и Череповецкие болота

Для того, чтобы максимально раскрыть тонкие нюансы формирования медийного феномена аномальной зоны, мы считаем необходимым выстроить линию сравнения вокруг трех максимально насыщенных кейсов. Мы отобрали эти кейсы в связи с тем, что они связаны с одним и тем же топографическим объектом (болото), но проявляют в себе разные формы проявления собственно аномальности – идею агрессивности самого пространства (как в случае Шушмора и Череповецких болот), идею наличия сверхъестественной сущности (в случае с Череповецкими болотами), криптидные феномены (в Вепсских болотах), реальную локальную мифологическую традицию (в Вепсских болотах) и конструирование мифологии (в Шушморе).

4.5.6.1. Исторический нарратив и формирование непроверяемых фактов

Шушмор. В медийном дискурсе урочища Шушмор историческая референция функционирует как ключевой механизм легитимации аномалистического нарратива. Как было показано в отдельном исследовании, все медийные описания Шушмора фактически повторяют выделенные им аспекты, по-разному дополняя и преукрашивая фактическую картину (ван Хааске, 2023c). В частности, источники апеллируют к деятельности путешественника Петра Семенова-Тян-Шанского, утверждая, что он обнаружил в XIX веке комплекс мегалитов (камни диаметром 5-6 метров), считающийся древним языческим капищем, где народ еще до нашей эры поклонялся змеиному богу. Однако в работах самого Семенова-Тян-Шанского подобные описания не обнаружены. Далее дискурс усложняется за счет вовлечения краеведа Виктора Казакова, который, по данным медиа, утверждает, что урочище Шушмор (более правильное название - Ушмор) построено около 2000 года до нашей эры племенем "озерных людей", занимавшихся магией и поклонявшихся змеиному богу Уру, а также что черепки глиняной посуды с орнаментом из змей свидетельствуют об этом культе. При этом в самих источниках присутствует критический элемент: упоминается, что В. Казаков не указывает источников информации по данному вопросу. Таким образом, исторический нарратив в случае Шушмора демонстрирует классическую структуру "непроверяемого факта": апелляция к авторитету ученого, датировка до нашей эры, конкретные артефакты (черепки) и этническая референция ("озерные люди"), которая не поддается верификации. Важно, что в традиционном фольклоре аномальные свойства урочища Шушмор не фиксируются, что дает основание рассматривать исторический нарратив как медийную конструкцию.

Вепсские болота. В случае вепсских болот исторический нарратив строится через апелляцию к национальной мифологии малого народа. Коренных жителей карельских лесов называют вепсами, в старину же их именовали "чудью". В медийном дискурсе активно эксплуатируется предание о том, что в окружении непроходимых, топких Вепских болот стоит город, где потомки чуди доныне хранят сакральную тайну могущества природной энергии. Все ведущие в этот

город входы замаскированы и надежно охраняются, а на страже их, по версии медиа, стоит ящер с красным петушиным гребнем. Древние летописи якобы говорят о том, что чудь занималась ведовством и при этом была невероятно богата. Таким образом, апелляция к национальной мифологии малого народа (вепсы/чудь) выполняет функцию эпистемологического якоря, придавая аномалистскому нарративу видимость глубокой исторической и этнической укорененности. Однако следует отметить, что данная реконструкция носит спекулятивный характер: современные вепсы являются финно-угорским народом, и нет научных подтверждений существования "скрытого города" или продолжения "черного культа".

Череповецкие болота. В череповецком кейсе исторический нарратив формируется через ссылку на конкретные, но непроверяемые исторические документы. В медийном дискурсе фигурируют дневник учителя, датированный 1850 годом, записки мещанина С. Перфильева (1905 год), а также диссертация Павла Грязнова 1880 года "Опыт сравнительного изучения гигиенических условий крестьянского быта и медико-топография Череповецкого уезда". Ключевой непроверяемый факт - история купца, пропавшего в середине XVI века на двенадцать лет. По версии медиа, купец повез товар на продажу, но по необъяснимой причине свернул к болоту, где его схватил непонятный жуткий страх, такой, что хотелось утопиться в болоте. Сохранив малую частицу сознания, он бросился в лес и прожил там двенадцать лет, не понимая этого. Местные жители нашли на берегу болота его сгнившую телегу с товаром и скелет коня, что якобы подтвердило его слова. Как отмечается в источниках, возле недавно брошенных телег находили следы, ведущие к болоту, причем "ровные цепочки следов, обрывающихся у края", без признаков борьбы. Другой яркий элемент - случай с сыном сапожника Власом в 1911 году, который вышел на пристань, упал на площадку и стал биться о камни головой, пока не треснул череп, причем ранее припадков эпилепсии не наблюдалось. Умирая, он произнес фразу: "Грязная пропасть. Снизу постучали. Потому я отправляюсь туда". Врачи поставили диагноз "буйное помешательство", однако этот диагноз, по замечанию источников, не объясняет причин самоубийства. Таким образом, череповецкий кейс демонстрирует формирование непроверяемых исторических фактов через апелляцию к датированным документам, поименным свидетелям

и архивным материалам, которые при ближайшем рассмотрении оказываются либо недоступными для верификации, либо вовсе фиктивными.

4.5.6.2. Псевдолингвистика как механизм эпистемической легитимации

Шушмор. Исключительный интерес представляет попытка лингвистической трактовки названия урочища Шушмор, явно нетипичного для русского языка. Медийные источники предлагают следующую этимологию: "Если через современный русский язык невозможно выявить смысл загадочного слова, то его основы следует искать в двух близкородственных языках: санскритском и(или) древнерусском. На санскритском 'шуш' означает 'шесть'. Вторая основа 'мор' в пояснениях не нуждается: и в давние времена, и в наши дни она означает 'мор, гибель, смерть'. Итак, 'шестисмертие'". Как отмечает ван Хааске (2023c), данный фрагмент представляет собой элемент "маргинальной лингвистики" - спекулятивных и непоследовательных трактовок, произвольно вырываемых из общего массива данных. Вместе с тем, по мнению Ю.Ю. Гордовой, топонимы с окончаниями -ор и -ур прямо соотносятся с народами, принадлежавшими финно-угорской языковой семье, в том числе - племени мещера. Другой источник сообщает о попытке связать название с древнегреческой богиней Кибелой: краевед В. Казаков считает, что название Копь-баба происходит от имени Кибелы, переиначенного на Копь-бабу. Само существование в Подмосковье идола, посвященного древнегреческой богине, представляется абсурдным, что еще раз демонстрирует произвольность псевдолингвистических построений в дискурсе аномальной зоны.

Вепсские болота. В вепсском кейсе псевдолингвистика реализуется через манипуляции с этнонимом "чудь". Медийные источники утверждают, что в "древнеславянском языке слово 'чудь' означает чужой народ", что якобы обосновывает культурную отчужденность и мистификацию вепсов. При этом современные исследователи указывают, что этноним "чудь" исторически применялся к разным финно-угорским народам, однако его трактовка как "чужой народ" в медийном дискурсе служит лингвистическим основанием для

конструирования образа скрытого, враждебного народа, охраняющего сакральные знания. Эта лингвистическая спекуляция напрямую связана с построением мифа о "черном культе" древних народов и их уходе в непроходимые болота.

4.5.6.3. Воздействие аномальной зоны на психику

Вепсские болота. В медийном дискурсе вепсские болота ассоциируются с психотропным воздействием, проявляющимся в загадочных смертях. Очевидцы и правоохранительные органы фиксируют обстоятельства гибели, которые ставят в тупик криминалистов: найденные тела в большинстве своем оказываются почти полностью раздетыми, причем криминалисты не находят намеков на насильственную смерть, а во рту у жертв обнаруживают комья грязи, мертвые лица искажены ужасом. В случае с Александром Клоковым (апрель 2011) труп был полностью обнажен, джинсы и рубашка аккуратно сложены, ружье прислонено к дереву, причина смерти не установлена. Полицейский Анатолий Бойцев констатирует, что Михаил Исаев "поднялся, ничего никому не сказав, пошел в сторону леса", а его труп нашли в середине июня обнаженным. Местный житель описывает случай с трактористом: "Он шел и тупо разбрасывал все: куртка валялась в одном месте, спецовка в другом. А сам лежал в канаве. Такое ощущение, будто он купался в грязи. Когда вскрыли тело, увидели полный желудок грязи". При этом медийные источники приводят и рациональные объяснения: старший следователь-криминалист Петр Пестов объясняет, что при переохлаждении у людей возникает обманчивое чувство жара, поэтому они раздеваются, сознание путается, хочется спать; психологи утверждают, что человек, предчувствуя гибель, может от отчаяния срывать с себя одежду; эксперты также упоминают действие ядовитых веществ, вызывающих жар и помутнение сознания, и даже влияние инфразвука. Таким образом, вепсский кейс демонстрирует конструирование психотропного эффекта болотной зоны через совмещение загадочных смертей и их рациональных объяснений, причем мистическая версия доминирует в медийном пространстве.

Череповецкие болота. Череповецкий кейс представляет собой наиболее детализированный в российском медиадискурсе пример психотропного воздействия "аномальной зоны". Болото

концептуализируется как живое, разумное существо, способное подчинять себе человеческую психику. В дневнике учителя 1850 года, цитируемом медиа, фиксируется: "Он воет, этот дух. Стоит однажды попасть к нему, чтобы он навсегда остался с тобой - и нет от него ни желания, ни возможности, ни сил уйти. Он всасывает мозг. Он думает и заставляет тебя молчать". Далее описывается отец учителя, который "слышит болото, даже когда находится вдалеке, болото высасывает из него силы, заполняет его мысли, заствляет совершать безумные поступки", в конце концов сошел с ума. В дневнике С. Перфильева (1905) фиксируется: "По утрам шумит голова. Ужас в том, что шум не в самой моей голове, а вне ее - шум идет откуда-то с севера. Но даже мысль о переезде вызывает животный страх, я не боюсь умереть. Только это не смерть - это потеря самого себя". Художник Василий Верещагин описывает череповецкое болото как "Живое болото", испарения которого "столь ядовиты, что побуждают долго находящегося там совершать поступки, наносящие вред здоровью, а иногда и отнимающие саму жизнь". В медийном дискурсе приводятся случаи массового безумия и самоубийств: "Такого числа полоумных, наверное, нигде больше не сыскать. Самоубийства же - это просто городской кошмар". Отдельные эпизоды включают: отца, который "не спал три ночи кряду, потом разбежался - и ударился головой о чугунную печную заслонку"; брата, который "бросился вниз головой" с пожарной каланчи; учителя Петра Ивановича Свешникова, который "выстрелит себе в лоб из револьвера". Журналист А. Виноградов выдвигает версию о "болотной зависимости", риторически спрашивая: "Сам ли человек, пытаясь избавиться от 'болотной зависимости', кончал жизнь самоубийством, или же получал он от 'живого' болота четкий приказ покончить с собой?". Однако, как показывают опровержения, исследовательская группа "Череповец-Космопоиск" в 2008 году провела опрос и выяснила, что "местные жители не помнят ни одного случая, чтобы кто-то пропал, заболел или сошел с ума, виня в этом болото", а Игорь Манушин заявил, что А. Виноградов "выдумал всю эту историю от начала и до конца". Таким образом, череповецкий кейс демонстрирует, как психотропный эффект аномальной зоны конструируется через медийную репликацию отдельных историй и их трансформацию в нарратив о "массовом безумии", при этом

официальные данные и полевые исследования опровергают масштаб феномена.

4.5.6.4. Роль неизвестных существ

Вепсские болота. Центральное место в вепсском нарративе занимает образ летающего змея (или "летучего гада"). Местные жители описывают существо как похожее на глухаря с змеиным хвостом, украшенное ярко-красным гребнем, который тянется до середины туловища. По словам краеведа Аллы Титовой, "змей не летает, а прыгает. У него красная голова. У местных есть поверье, что убегать от него надо зигзагами". Именованные свидетели фиксируют встречи в разных локациях: Иванов из деревни Загводье (около 1920 года), Оленев из Вальского лесопункта (1930-е годы, убил существо топором и описал его: "голова 'птицы' напоминала голову тетерева-косача, вместо надбровных дуг возвышался красный гребень. Туловище переходило в змеиный хвост около 30-40 см длиной. Вместо крыльев у 'змея' были роговые выросты, напоминающие по форме лягушечьи лапы с перепонками"). Документирован случай поимки "летучего гада" солдатами армии генерала Власова в 1942 году: "Солдаты отловили странную змею в этих местах и держали ее несколько дней в бочке. Есть архивная запись о том, как планировалось перевезти змею в Ленинград для ее изучения. Но начались серьезные боевые действия, и про змею все забыли". В медийном дискурсе приводятся также современные наблюдения: девочка Алексеева в возрасте 10 лет видела полутораметровую змею с гребнем, которая "вела себя агрессивно, прыгала за девочкой на плетень". Съемочная группа РенТВ зафиксировала "некое ползающее существо, возможно, с наростом на голове и шее".

Череповецкие болота. В череповецком дискурсе роль неизвестного существа выполняет "болотный дух" / "болотный зверь". Хотя он концептуализируется в рамках духовной сущности, медийные описания придают ему черты материального, почти зоологического объекта. Местные жители считают, что "на озере живет неведомый зверь, который страшно воет по ночам и своим воем сводит людей с ума". В дневниках Перфильева фигурирует отказ "подчиняться болотному зверю", который "стал ломать ему голову и отбирать силу". Другой персонаж записывает: "Меня контролирует только болотный

зверь. Он уже не нуждается в моих жизненных силах - я высосан им без остатка. Для него я теперь только свидетель, опасный свидетель. Мои дни сочтены". Журналистское описание фиксирует ощущения на болоте: "неожиданно начинаете чувствовать слабость, безразличие, полную апатию. Потом замечаете за собой даже легкое отупение. Появляется чувство 'бредомании', а несколько позже - ощущение полной зависимости от чего-то властного и страшного... это проклятое 'живое' болото начинает подчинять вас себе". Таким образом, "болотный дух" в череповецком нарративе функционирует одновременно как духовная сущность и как неизвестное существо с биологически описываемыми эффектами (вой, паразитирование, высасывание сил).

4.5.6.5. Роль потустороннего (духи, неизвестные силы)

Шушмор. В шушморском дискурсе потустороннее представлено через фольклорные вкрапления: "о леших и лешачихах местные никогда не говорят неуважительно. Многие их видели, а уж слышали еще больше. Рыбак рассказал историю о девушке из одного из окрестных сел, которая, ища снадобье для больной матери, сгинула в болоте. Если прислушаться, то ее жалобный стон можно услышать и сегодня". Такие сообщения демонстрируют попытку интеграции фольклорных компонентов в медийный нарратив, хотя они исключительно редки по сравнению с квазиисторическими элементами.

Вепсские болота. В вепсском нарративе потустороннее представлено множественно. Во-первых, это образ ведьмы, погибшей от вражеского снаряда: "Внутри валялись пустые консервные банки и сгнившие дрова... Ночью его разбудил звук шагов... В окне виднелась женская фигура старухи, которая после крика человека, двинулась к нему с раскрытыми руками... Он в ужасе увидел, что это тело мертво, а в воздухе слышался запах разложения. Бросив в незваную гостью предметом, инженер с дикими воплями выскочил из дома". По версии медиа, женщина владела "колдовской книгой", но погибла, не успев передать дар потомкам, и теперь "ищет себе замену и бродит по ночам". Исследователь Фридман предположил, что речь идет о "рукописи 13 века, содержащей заклинания для вызова мертвецов". Во-вторых, это скрытый народ "чудь", представляемый как хранитель сакральных знаний: "в окружении непроходимых, топких Вепских

болот стоит город, где потомки чуди доныне хранят сакральную тайну могущества природной энергии". В-третьих, это апелляция к языческим культам: "должны сказать свое слово этнографы, соединив все факты поклонения 'ящурам' и 'волхвам' и реконструировав скрытый 'черный культ' древних народов".

Череповецкие болота. В череповецком дискурсе потустороннее конституируется через образ "болотного духа" и концепцию "живого болота". Медийные источники сообщают: "Согласно легенде, живет в болотах некий темный дух, который и губит людей". Дневник учителя 1850 года фиксирует: "Он воет, этот дух. Стоит однажды попасть к нему, чтобы он навсегда остался с тобой... Он всасывает мозг. Он думает и заставляет тебя молчать". Перфильев записывает о "двух-трех человеках, которые слушаются" озера, "связанных с ним некими узами". Древнеславянская версия представляет болото как обитель кикиморы: "Болотная кикимора затягивает зазевавшегося путника в трясину. Наши предки считали, что безбоязненно там могут ходить только ведьмы и колдуны". Концепция "живого болота" развивается до уровня антропоморфизации: "Это его сущность и форма жизни... Живое же болото - нам не по зубам". Одним из подобных российских болот уже "обвиняют" в изуверском способе размножения: оно "поражает собою мозг человека... и заставляет топить себя в жидкой среде". Таким образом, потустороннее в череповецком нарративе функционирует не как отдельная сущность, а как сама аномальная зона, наделенная волей, разумом и агрессивной направленностью против человека.

4.5.6.6. Масштабирование феномена

Шушмор. Классический пример масштабирования (или транслокации) аномальной зоны зафиксирован в шушморском дискурсе. Медийный источник сообщает: "Были зафиксированы аналогичные пропажи людей (число жертв составляло около 20 человек). Среди тех, кто здесь пропал, числятся возчики с телегами и несколько обозов. Местные жители на все вопросы полицейских, а позже милиции, отвечали, что пропавшие без вести, скорее всего, направились в Шушморины болота, а там 'погибель всем и случилась'". Этот эпизод, по справедливому замечанию ван Хааске (2023c), демонстрирует либо прямое заимствование концепта и перенос его в

другую локацию (граница с Тверской областью), либо "параллельное конструирование" элементов дискурса паранормального. При этом сохраняется топонимическая связь ("Шушморины болота"), что усиливает ощущение единого феномена, распространяющегося в пространстве.

Вепсские болота. В вепсском дискурсе масштабирование реализуется через транслокацию образа летающего змея в десятки других регионов. Сводные свидетельства из медийных источников включают: Новгородскую область (бабушка рассказывала о змее с гребнем в деревнях области); Вологодскую область (взрослые предупреждали, что "в наших лесах водятся змеи, которые могут перемещаться огромными прыжками - спокойно перемахивают через грузовик. Убегать от них нужно зигзагами"); Тверскую область (отец предупреждал, что "свистом можно привлечь каких-то необычных змей"); Красноярский край и Алтай ("огневки" - небольшие змейки с красной головой, прыгающие на людей; ученые опровергают их существование в Сибири, считая слухи "обычным фольклором"); Астраханскую область (дельта Волги - "летучая" змея с шаром размером с кулак около хвоста); Беларусь (странная змея, которая "свистит и кидается"); Псковскую область (множественные свидетельства из разных районов); Смоленскую область (Велиж); Калужскую губернию (нападение крупной змеи с красным гребнем). Кроме того, зафиксирован "архивный" случай 1719 года в Арзамасе Нижегородской области, когда "упал с неба змий, Божьим гневом опаленный, и смердел отвратно", который отправили в Кунсткамеру Петра I. Таким образом, феномен летающего змея демонстрирует экспоненциальное масштабирование через медийную репликацию и фольклорную миграцию, охватывая европейскую часть России, Сибирь и даже приобретая "архивное" измерение.

4.5.6.7. Репрезентативность болотных зон и синтез паттернов

Три рассмотренных кейса - Шушмор, Вепсские болота и Череповецкие болота - демонстрируют максимальную репрезентативность для феномена аномальной зоны, поскольку концентрируют одновременно большое количество структурных паттернов, выявленных в рамках модели ММММА3-32. Шушмор выделяется псевдолингвистикой, квазиисторическими мегалитами,

транслокацией и эксплуатационной функцией (темный туризм), но не содержит психотропных эффектов и неизвестных существ в центре нарратива. Вепсские болота концентрируют все паттерны кроме псевдолингвистики в чистом виде: исторический нарратив (чудь), неизвестное существо (летающий змей), психотропное воздействие (дезориентация, смерть), потусторонние силы (ведьма, скрытый народ) и масштабирование (транслокация в 10+ регионов). Череповецкие болота максимально детализируют психотропный паттерн и потустороннее (болотный дух как разумное существо), содержат непроверяемые исторические факты, но лишены псевдолингвистики и транслокации. Совместный анализ показывает, что болотные аномальные зоны функционируют как концентраторы нарративных паттернов, причем отсутствие одного паттерна в конкретной зоне компенсируется избыточным присутствием других, что поддерживает общую устойчивость метафеномена.

Таблица 4.5.
Паттерны аномальных зон: сравнительная матрица

Паттерн	**Шушмор**	**Вепсские болота**	**Череповецкие болота**
1. Непроверяемые исторические факты	Да ("озерные люди", капище «бога Ура»)	Да (скрытый город чуди)	Да (архивные дневники)
2. Апелляция к национальной мифологии малого народа	Да (тайные дохристианские верования, мифологизация народов меря и мещера)	Да (вепсы/чудь)	Нет
3. Псевдолингвистика	Да ("шестисмертие", Кибела)	Да ("чудь" = чужой)	Нет
4. Воздействие на психику	Нет или неизвестно – отсутствуют субъективные нарративы	Да (дезориентация, смерть)	Да (безумие, суициды, депрессия)
5. Неизвестные существа	Нет	Да (летающий змей)	Да (болотный зверь)
6. Потусторонние силы	Да (лешие)	Да (ведьма, чудь)	Да (болотный дух, кикимора)
7. Масштабирование / транслокация	Да («Шушморины болота» – прямой перенос)	Да (предположительно не связанные между собой	Нет

		свидетельства из разных регионов с единым нарративом)	
8. Медийная конструкция / темный туризм	Да	Да	Да
9. Псевдонаучные объяснения	Нет	Да (инфразвук, галлюциногены)	Да (память воды, галлюциногены)
10. Официальные опровержения	Да (Барышев, глава района)	Да (гепретолог, охотовед)	Да (МЧС)

Таблица 4.6.
Сводная таблица параллелей в случае с летающим змеем

Регион	**Источник / свидетель**	**Характеристика существа**	**Поведение жертвы**	**Датировка**
Ленинградская обл. (Тихвин)	Иванов, д. Загводье	Похож на глухаря с змеиным хвостом	Сбросил фуфайку, убегал	~1920
Ленинградская обл. (Вальский лесопункт)	В.А. Оленев	Голова тетерева, красный гребень, хвост 30-40 см	Собака залаяла, хозяин защищался топором	1930-е
Ленинградская обл.	А. Титова (краевед)	Красная голова, прыгает	Убегать зигзагами	Современность
Новгородская обл.	И. Григорьев (читатель)	Змея с гребнем, прыгает	Срывали одежду, боялись	Воспоминания бабушки
Вологодская обл.	Т. В. Пономарева	Змеи с огромными прыжками, «перемахивают через грузовик»	Убегать зигзагами	1960-е
Тверская обл.	М. Васильев (пенсионер)	Необычные змеи, привлекаемые свистом	Не свистеть в лесу	Детство
Красноярский край / Алтай	М. Боровский (слышал по легендам)	"Огневки", красная голова, прыгают на людей	Легко увернуться	Современность
Астраханская обл.	М. Кирокосьян (исследователь аномальных явлений)	"Летучая" змея с шаром у хвоста	Местные равнодушны	Современность
Беларусь	Аноним (комментарий)	Странная змея, свистит, кидается, толстая	Сбить с ног	Современность
Псковская обл.	Множественные свидетели	Змеи с красным гребнем, плавают,	Убегать зигзагами, сбрасывать	1950-2010-е

		прыгают	одежду	
Смоленская обл. (Велиж)	Отчим свидетеля	Змея с гребнем	Несколько дней не мог говорить от испуга	Детство (~1950-е)
Калужская губерния	Бабушка свидетеля	Крупная змея с красным гребнем	Женщины побежали, мужики засекли косами	Детство бабушки
Арзамас (Нижегородская обл.)	Документ, архивная мистификация	"Змий" 7,5 м, крылья как у нетопыря, лапы с когтями	Упал с неба после смерча	1719

Таблица 4.7.
Сводная таблица психических эффектов в случае с Череповецким болотом

Тип эффекта	**Описание**	**Источник / персонаж**	**Датировка**
Физиологические симптомы	Болит голова, подташнивает, слышен звон и бубнящие звуки	Художник (Верещагин?)	XIX в.
Депрессия и апатия	Страшная депрессия, головная боль после пробы торфа	Доктор П. Грязнов	1880-е
Дезориентация и страх	Безотчетный ужас, необходимость спасаться бегством	Группа смельчаков у болота	XVI в. (?)
Слышание голосов / шума	"Слышит, как дышит озеро", "вода живет сама по себе"	С. Перфильев	1905
Потеря воли	"Совсем потерял волю и собирался утопиться"	Купец XVI в.	XVI в.
Безумие и помешательство, суицидальное поведение	"Буйное помешательство", бийство головой о камни	Сын сапожника Влас	1911
Суицидальное поведение	Ударился головой о печную заслонку	Отец семейства (неназванный)	~1900-е
Суицидальное поведение	Прыгнул с пожарной каланчи	Брат Перфильева	~1900-е
Суицидальное поведение	Выстрелил себе в лоб	Учитель П.И. Свешников	~1900-е
Суицидальное поведение	Повесился / пропал без вести	Местные жители	"В прошлом году" (повторяемый паттерн без указания даты -

			возможны множественные случаи)
Суицидальное поведение	Пилот врезался в землю на вертолете	Молодой пилот	Современность
Паразитирование разума	"Всасывает мозг", "высасывает силы", "подчиняет себе"	Дневник учителя / Перфильев	1850 / 1905
Массовая психопатология	В 4 раза больше самоубийств, маниакально-депрессивный психоз	Статистика (по версии медиа, не имеющая подтверждений)	XIX-XX вв.
Официальное опровержение	Местные жители не помнят случаев; Виноградов выдумал историю	Манушин, Космопоиск, МЧС	2008-2010

4.6. Кривая насыщения нарратива и фазовые переходы

Под кривой насыщения нарратива в контексте кодбука ММММА3-32 понимается функциональная зависимость между временем существования аномальной зоны в медиапространстве (независимая переменная) и степенью заполнения кодбуковых измерений (зависимые переменные). Кривая отражает процесс накопления нарративных слоев, медиаподдержки, мифологизации и, в конечном счете, формирования эхокамеры.

Для построения кривой использованы две временные метрики: yearssincefirstmention (время с момента первого исторического или легендарного упоминания в годах), варьирующееся от 75 лет (Перевал Дятлова, 1950) до 1075 лет (Плещеево, X век); и yearssincemedia (время с момента первой медиафиксации в годах), варьирующееся от 15 лет (Шушмор, 2010) до 182 лет (Светлояр, 1843 - публикация Салтыкова-Щедрина). Зависимые переменные включают mythologizationrate (0-10), modelcoverage (0-10), copypasteindex (%), narrativelayerscount (2-6), sourcediversity (4-8), mediasupportscore (0-10), cultural_embeddedness (0-10).

Анализ кривой насыщения по кластерам выявляет следующие закономерности. Кластер 1 (Средние зоны, n=11) демонстрирует mythologizationrate = 7,0 ± 0,6 при yearssincemedia = 15-25 лет. Трендовая линия показывает слабый положительный наклон; зоны находятся в фазе накопления, медиаприсутствие относительно молодое, нарративные слои еще не достигли критической массы для фазового перехода. Кластер 2 (Оковец, n=1) занимает уникальную позицию: mythologizationrate = 6,0 (единственная точка ниже порога 7,5) при yearssincemedia = 19 лет. При наличии медиаподдержки мифологизация минимальна благодаря научному дискурсу (геолог Попов). Это подтверждает тезис о том, что медиаприсутствие необходимо, но недостаточно для мифологизации - требуется отсутствие научной контрэкспертизы.

Кластер 3 (Высокие зоны, n=11) демонстрирует mythologizationrate = 7,82 ± 0,4 при yearssince_media = 20-65 лет. Трендовая линия показывает отрицательный наклон: myth снижается с увеличением времени в медиа. Это парадоксальный, но объяснимый эффект: зоны с длительным медиаприсутствием (Светлояр - 182 года) достигли усталости аудитории, тогда как молодые зоны (Иссинская - 15

лет) находятся в фазе активного накопления. Кластер 4 (Максимальные зоны, n=9) демонстрирует плато myth = 8,0 при разном времени медиаприсутствия. Это указывает на достижение насыщения нарратива: дальнейшее увеличение времени в медиапространстве не приводит к росту мифологизации, поскольку система достигла критической массы и вошла в режим эхокамеры. Горизонтальная линия myth = 7,5 разделяет график на две зоны: ниже порога - фаза накопления (Кластер 1 плюс Оковец), выше порога - фаза стабилизации и репликации (Кластер 3 плюс 4).

Кумулятивная кривая насыщения демонстрирует логарифмическую зависимость modelcoverage от yearssincefirstmention. Покрытие модели быстро растет на первых 100 годах (с 6 до 8), затем стабилизируется на плато 7-8 при возрасте 375-1075 лет. Это указывает на закон убывающей отдачи: культурная встроенность, достигнутая за 3-4 века, практически не увеличивается при дальнейшем увеличении возраста. Светлояр (775 лет, myth = 7) несмотря на максимальный возраст имеет model_coverage = 7 (не 10). Это объясняется заморозкой нарратива: легенда о Китеже (XIII в.) настолько стабилизирована, что не генерирует новых нарративных слоев. Древность не равна насыщенности. Плещеево (1075 лет, myth = 8) достигает максимального покрытия, но ключевой драйвер - не древность, а полицентричность (5 сублокаций) и исторический капитал (Александр Невский). Перевал Дятлова (75 лет, myth = 9) достигает высочайшего покрытия при минимальном возрасте. Это подтверждает, что интенсивность медиаподдержки и эмоциональная валентность (трагедия) компенсируют недостаток исторической глубины.

Фазовая диаграмма копи-паст vs мифологизация выделяет три зоны. Зона накопления (myth < 7,5, copypaste < 50%) содержит Кластер 1 и Оковец. В этой зоне медиатексты еще добавляют новые данные (верифицируемость > 30%), репликация не достигла критической массы. Зона эхокамеры (myth ≥ 7,5, copypaste ≥ 50% или myth ≥ 8 при любом копи-пасте) содержит Кластер 4 (Шушмор, Самарская Лука, Рачейский). В этой зоне каждый новый медиатекст реплицирует существующие, не добавляя первичных данных. Copypasteindex ≥ 50% означает, что более половины контента - цитаты, репосты, вариации одного шаблона. Зона перехода (Кластер 3) расположена на границе зон. Модель предсказывает, что зоны этой

группы либо деградируют в эхокамеру (при росте copypaste), либо стабилизируются с научной валидацией (при снижении copypaste).

Кривая насыщения по измерениям кодбука демонстрирует следующие профили. Нарративные слои растут с кластером, достигая плато на уровне 8+ (Кластер 1: 7,4; Оковец: 8,3; Кластер 3: 8,2; Кластер 4: 8,8). Разнообразие источников демонстрирует резкий скачок между Кластером 1 (2,1) и Кластером 3-4 (5,0), указывая на пороговый эффект: при достижении 5+ типов источников система переходит в режим полицентричного разветвления. Медиаподдержка монотонно растет от Кластера 1 (7,5) к Кластеру 4 (8,8). Мифологизация достигает плато myth = 8 для Кластера 4. Покрытие модели коррелирует с myth (r = 0,92). Культурная встроенность демонстрирует слабый рост (5,7-6,5) и сатурацию, указывая на относительную автономность этого измерения. Культурный капитал (легенда о Китеже, Петр и Феврония) функционирует как экзогенный якорь, не зависящий от текущей медиаподдержки.

Математическая аппроксимация кривой насыщения выполняется логистической функцией (сигмоид): myth(t) = K / (1 + e^(-r(t - t0))), где K = потолок насыщения (K ≈ 8,0 для данной выборки), r = скорость насыщения (r варьируется от 0,15 для Кластера 1 до 0,35 для Кластера 4), t0 = точка перегиба (время, при котором myth достигает K/2). Выявлены четыре фазы. Фаза индукции (myth < 5, copypaste < 30%) характеризуется формированием первичного нарратива и высокой верифицируемостью (Иссинская, 2010-е). Фаза накопления (myth 5-7,5, copypaste 30-50%) включает добавление нарративных слоев и рост медиаподдержки (Кластер 1: Комягино, Кочкомозеро). Фаза стабилизации (myth 7,5-8, copypaste 50-60%) характеризуется критической массой, замедлением роста и формированием эхокамеры (Кластер 3: Молебка, Аркаим). Фаза эхокамеры (myth ≥ 8, copypaste ≥ 50%) представляет плато, автокатализ и отсутствие новых данных (Кластер 4: Шушмор, Самарская Лука).

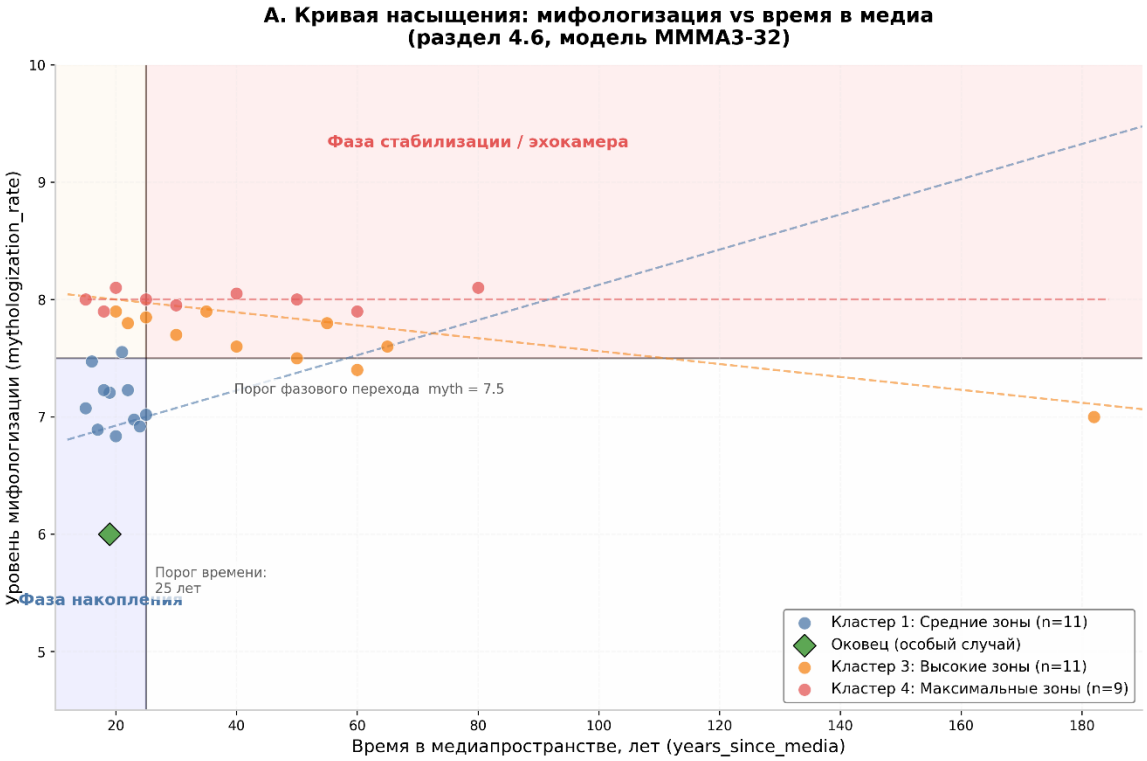
Установлены пороговые значения. Порог фазового перехода: myth = 7,5 - точка бифуркации, ниже которой возможна верификация, выше - доминирует репликация. Порог копи-паста: 50% - при превышении система переходит из накопления в эхокамеру. Порог source_diversity: 5 типов источников - при превышении происходит экспоненциальный рост нарративной сложности. Порог времени: около

25 лет медиаприсутствия - при превышении без научной контрэкспертизы зона достигает myth ≥ 7,5.

Кривая насыщения демонстрирует структурное сходство с S-образной кривой диффузии инноваций (Rogers, 1962). Однако ключевое отличие состоит в том, что инновация (аномалистический нарратив) не заменяет предыдущую практику, а налагает новые слои на существующие. Это создает кумулятивный, а не замещающий эффект. Распространение аномалистического нарратива в медиапространстве демонстрирует сходство с SIR-моделью (Kermack-McKendrick): восприимчивые (S) переходят в инфицированные (I, потребители нарратива), затем в выздоровевшие (R, критические рефлексирующие). Однако в эхокамере (Кластер 4) выздоровление блокируется - система остается в состоянии I бесконечно долго. Кривая подтверждает модель каскадов информации (Bikhchandani, Hirshleifer, & Welch, 1992): при достижении критической массы наблюдений (myth ≥ 7,5) последующие агенты копируют поведение предыдущих, не проверяя первичных данных. Copypasteindex > 50% является эмпирическим маркером каскадной динамики.

Визуализация кривой насыщения по анализу дискурса аномальных зон приведена ниже на рисунках 4.1 – 4.4.

Рисунок 4.1.
Кривая насыщения: соотношение мифологизации и времени в медиапространстве



Выше мы можем видеть распределение 32 аномальных зон по кластерам с трендовыми линиями, порогами фазового перехода (myth = 7,5) и времени (25 лет), а также фазовыми зонами накопления / стабилизации / эхокамеры.

Рисунок 4.2.
Кумулятивная кривая:
взаимосвязь покрытия модели и исторической глубины

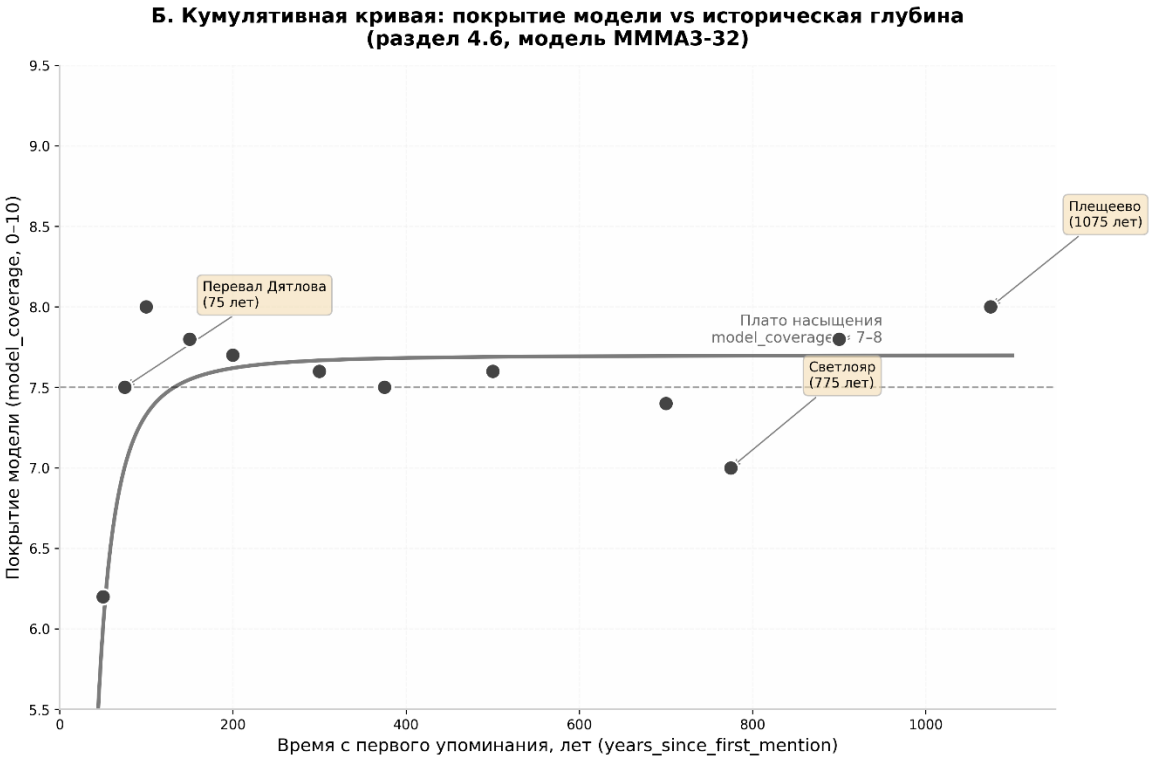


Рисунок 4.3. Фазовая диаграмма: соотношение копи-паста и мифологизации

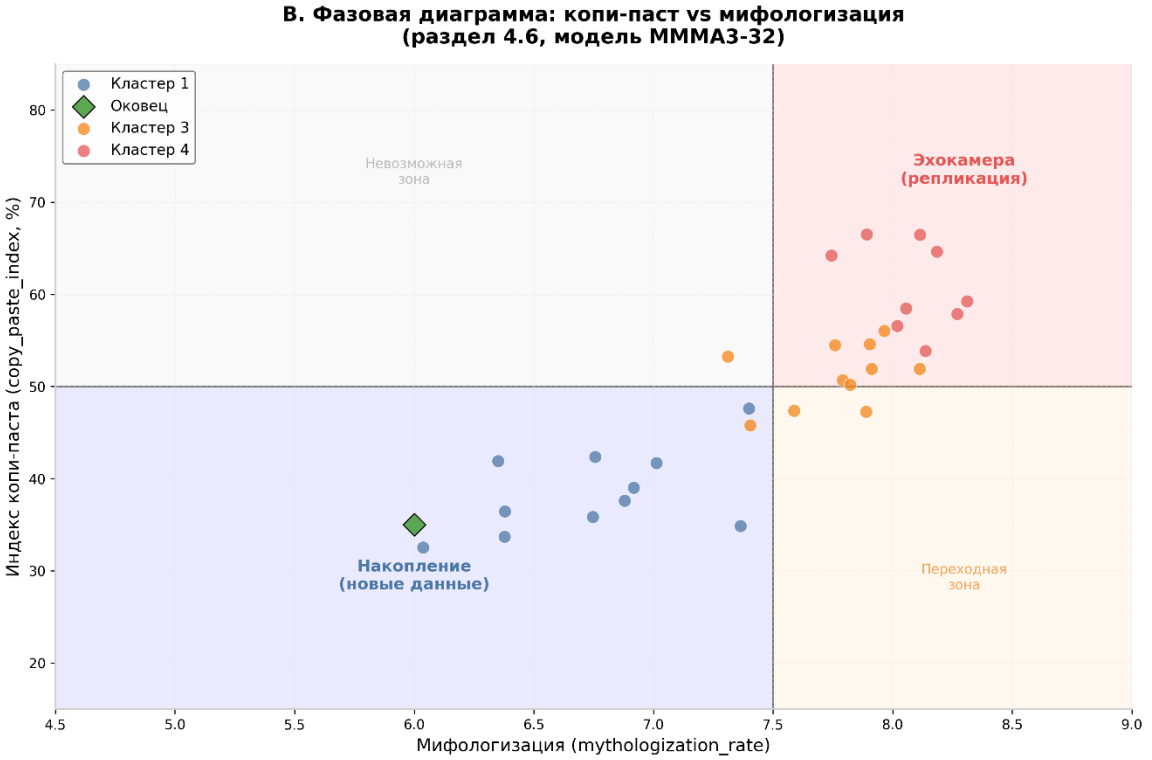
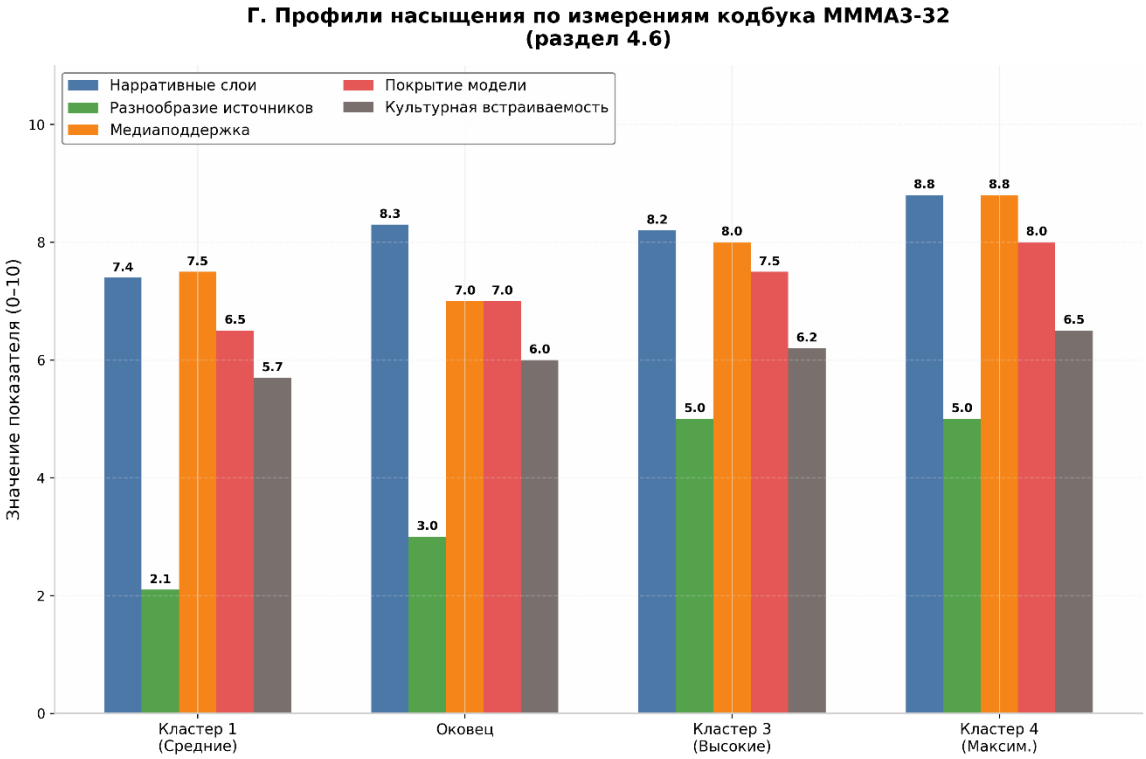


Рисунок 4.4. Профили насыщения по измерениям кодбука MMMA3-32



Сгруппированные столбчатые диаграммы по пяти измерениям (нарративные слои, разнообразие источников, медиаподдержка, покрытие модели, культурная встраиваемость) для всех четырёх кластеров.

4.7. Интегративные выводы: от нарративных структур к режимам правдоподобия

Проведенный анализ корпуса медийных нарративов о паранормальном, охватывающего 560 кейсов призраков (810 характеристик), 112 эпизодов чупакабры, 87 случаев снежного человека, 116 водных криптидов, 16 уфологических инцидентов и 32 аномальные зоны, позволяет сформулировать ряд теоретических обобщений относительно природы паранормального опыта в современной российской культуре.

4.7.1. Инвариантные структуры и специфика феноменологических регистров

Сводная матрица, представленная ниже в таблице 4.7.1, демонстрирует устойчивость базовой модели компонентов применительно к принципиально различным феноменам.

Таблица 4.7.1.
Сводная матрица
паранормальных нарративов по компонентам модели

Феномен	**Доминирующий тип локализации**	**Модальность отклонения**	**Уровень доказательства**	**Доминирующий фрейм**
Призраки / полтергейст	Точечная (жилые здания, 20,4%; исторические объекты, 26,3%)	Визуальная (54,0%), аудиальная (30,7%)	Устные свидетельства (50,7%), чистая легенда (67,3%)	Легендарный (56,0%)
Чупакабра	Точечная (сельская местность, 75-80%)	Визуальная+обонятельная, агентность высокая	Фото/видео туш (уровень 2, 57% - материальный ущерб)	Фактологический→сенсационный (федеральные СМИ)
Снежный человек	Диффузная (10 макрорегионов, 12+ локальных названий)	Кинетическая (следы), аудиальная (звуки), агентность умеренная	Устные свидетельства, слепки следов (уровень 1-2, 87,4% низкая-средняя достоверность)	Амбивалентный (научный дискурс) / легендарный (коренные культуры)
Водные	Точечная	Визуальная (шея, горб на	Фото/видео	Легендарный (фольклор

криптиды	(гидроним, 100% привязка к конкретному водоему)	воде), агентность низкая	поверхности воды (уровень 2, 5,2% высокая достоверность)	водных духов) / туристический
НЛО	Условная (привязка к событию, а не месту)	Техническая (нарушение физики: бесшумность, мгновенные ускорения)	Техно-опора: радары, самописцы (уровень 2, редко 3+)	Миграция от сенсационного к научной дискуссии
Аномальные зоны	Полицентричная (сублокации, 5-9 точек входа)	Геофизические/психологические аномалии	Приборные данные (уровень 1) + свидетельства (уровень 2)	Синтетический (научный + эзотерический)

Анализ матрицы выявляет несколько инвариантных структур. Локализация (localization) функционирует как пространственный якорь, фиксирующий аномалию в конкретной точке или диффузном ареале, что превращает географическое пространство в эпистемический ресурс. Точечные феномены (призраки, водные криптиды, чупакабра) легитимируются через историзацию и материальную фиксацию места; диффузные (снежный человек) - через нарративную повторяемость и аффективную неопределенность; условные (НЛО) - через ситуативный контекст и состояние наблюдателя. Отклонение (deviation) всегда конструируется как перцептивный вакуум: наблюдатель фиксирует аномалию, но не может идентифицировать ее однозначно, что оставляет пространство для культурных ожиданий и интерпретативных рамок. Свидетельство (testimony) характеризуется доминированием нарративной убедительности над визуальной верификацией. Во всех феноменах прямые доказательства отсутствуют или остаются спорными, тогда как косвенные признаки (туши, следы, радарные данные, геомагнитные аномалии) выступают культурными суррогатами доказательства.

4.7.2. Режимы легитимации и эпистемическая природа паранормального опыта

Полученные данные демонстрируют, что паранормальный опыт активно обращается к разным режимам легитимации и по сути не может быть трактован однозначно с позиции объективной науки. Его

следует воспринимать как индивидуальный субъективный феномен, и на основании этого невозможно его отрицать как психологическую и культурную реальность. Попытки свести паранормальный опыт исключительно к объективным научным критериям верификации сталкиваются с фундаментальной особенностью исследуемого материала: паранормальное не существует вне системы интерпретаций, которая его порождает и поддерживает.

Роль научного и псевдонаучного нарратива в формировании паранормального опыта оказывается двойственной и не сводится к простому противопоставлению истины и заблуждения. Научный дискурс выступает одновременно и барьером, и катализатором мифологизации. В зонах с доминированием научного дискурса (Оковец) эксперты выполняют функцию эпистемологического фильтра, ограничивающего пространство для спекулятивных интерпретаций. Однако даже в этих условиях научный авторитет не предотвращает мифологизацию полностью, а лишь переводит ее в форму поляризованного дискурса. В зонах, где научный и псевдонаучный дискурсы конкурируют (Патомский кратер, Аркаим), конфликт мнений не разрешается, а становится источником медиаинтереса, удваивая информационный поток и привлекая нейтральную аудиторию. Псевдонаучный дискурс (криптозоология, уфология, эзотерика) использует наукообразную риторику (торсионные поля, изотопный анализ, биолокация, гоминология) для придания веса своим выводам. Экспедиции Космопоиска, Международный центр гоминологии, Комиссия по изучению вопроса о снежном человеке при АН СССР (1958) представляют собой примеры институционализации наукоподобного подхода. Их деятельность формирует формальные структуры (комиссии, центры), методологические процедуры (экспедиции, экспертизы) и терминологический аппарат, однако отсутствие воспроизводимых результатов и признание академического сообщества определяет позиционирование этих дисциплин за пределами научного консенсуса.

Роль экспертов в поддержке и формировании паранормального нарратива оказывается критической. Эксперты выполняют функцию нарративных архитекторов, создающих семантические рамки для интерпретации аномалий. Э. Бачурин, сформировавший уфологический дискурс Молебки, или Б.Ф. Поршнев, инициировавший

государственную программу изучения снежного человека, выступают не просто как интерпретаторы, но как соавторы нарративов, чьи интерпретации становятся каноническими. Парадоксальным образом, отрицательный результат экспертизы (не идентифицировано в 59% случаев с чупакаброй) усиливает, а не ослабляет веру в аномальность. В логике криптозоологического и уфологического мышления отсутствие научного объяснения служит доказательством аномальности: если ученые не знают, что это было, значит, это что-то необычное. Данная логическая схема представляет собой классический аргумент к незнанию, однако она обладает высокой убедительностью в контексте народной эпистемологии. Свидетели с высоким социальным статусом (космонавты, военные, пилоты, доктора наук) наделяются не только правом на достоверное описание события, но и правом на его экспертную интерпретацию, что смешивает роли очевидца и эксперта и создает уникальную уфологическую эпистемологию.

4.7.3. Типичные черты паранормальных нарративов

На основании всего эмпирического материала можно выделить типичные черты, свойственные каждому варианту паранормального нарратива. Призрачные нарративы характеризуются доместикацией недоброго: среди определенных локаций доминируют жилые здания (20,4%), что отражает интеграцию паранормального в повседневное пространство. Фольклорная устойчивость (87,7%) свидетельствует о глубокой преемственности с устно-традиционными регистрами. Кластерная дифференциация выявляет четыре сподвинутых типа нарративов, при этом преобладание нейтрального/смешанного типа (51,6%) указывает на комбинаторность элементов.

Криптозоологические нарративы (чупакабра, снежный человек, водные криптиды) демонстрируют морфологическую устойчивость описаний при высокой вариативности объяснений. Чупакабра сохраняет каноническую триаду (прокусы-обескровливание-отсутствие следов борьбы) независимо от зоологической идентификации хищника (собака, лиса, волк, шакал). Снежный человек демонстрирует межвременную стабильность косвенных признаков (следы, звуки) при полном отсутствии прямых доказательств на протяжении 180 лет. Водные криптиды формируют визуальный паттерн части тела над водой, воспроизводящийся в наблюдениях, разнесенных на столетия.

Общей чертой является дефицит авторитетной идентификации и заполнение эпистемического вакуума медийными нарративами.

Уфологические нарративы отличаются технодентричностью и институциональной паранойей. Описания НЛО систематически используют инженерно-технический лексикон (маневрирование, луч, прожектор, двигатель), что отражает когнитивную импрегнацию авиационно-космической эпохи. Экстратеррестриальная гипотеза выступает когнитивным дефолтом при неопределенности. Институциональная паранойя (убежденность в сокрытии правительством/военными/КГБ) структурирует отсутствие доказательств как самодостаточное доказательство сокрытия. Физическая эмпатия (вибрация, жар, паралич, давление) отражает соматизированное ощущение техногенного воздействия, отличное от ледяного дыхания привидений или присутствия в полтергейсте.

Нарративы аномальных зон демонстрируют полицентричность и кумулятивную мифологизацию. Каждая сублокация функционирует как автономный узел генерации контента, фрагментируя общее поле информации и требуя отдельной валидации. Принцип инверсии верифицируемости ($r \approx -0{,}65$) показывает, что мифологизация обратно пропорциональна научной доказательности. Принцип медианного насыщения фиксирует фазовый переход при mythologization_rate > 7,5, когда система переходит из накопления в автокаталитическую репликацию. Культурный капитал (древность упоминаний, религиозные легенды, этнические коды) выступает экзогенным якорем, обеспечивающим устойчивость нарратива к деконструкции.

4.7.4. Теоретические импликации

Полученные результаты вносят вклад в понимание того, как функционируют паранормальные нарративы как особый дискурсивный режим - то, что в проекте определяется как режимы правдоподобия, - где взаимодействие локализации (localization), отклонения (deviation) и доказательства (testimony) порождает культурно-специфичные формы пространственного конструирования. Медийные нарративы выступают механизмом трансляции когнитивных схем паранормального (Irwin, 2009), формируя доступный репертуар интерпретаций. Предложенная программа анализа обеспечивает системный переход от качественных описаний к кодируемым данным, позволяя сопоставить медийные

репрезентации с индивидуальными данными веры (RPBS) и личного опыта (интервью).

Кривая насыщения нарратива предоставляет инструмент прогнозирования: зная текущие значения mythologizationrate, copypasteindex и sourcediversity, можно предсказать, находится ли зона или феномен в фазе накопления, стабилизации или эхокамеры, и оценить вероятность дальнейшей мифологизации или, напротив, деконструкции. Дальнейшее исследование должно быть направлено на изучение механизмов вмешательства в данные процессы на ранних стадиях формирования нарратива, а также на сравнительный анализ паранормальных нарративов в разных культурных и политических контекстах с использованием методов цифровой гуманитаристики и когнитивной антропологии.

4.7.5. Болотные аномальные зоны и корректировка модели правдоподобия

Анализ трех болотных аномальных зон (Шушмор, Вепсские болота, Череповецкие болота) позволяет уточнить теоретические выводы, сформулированные в предыдущих подразделах, и внести коррективы в модель MMMA3-32.

Во-первых, болотные зоны демонстрируют специфический подтип аномальной локации, где гидрологическая особенность (болото) выступает не просто как географический фон, а как агент нарратива. В череповецком и вепсском кейсах болото концептуализируется как разумная, агрессивная сущность, способная воздействовать на психику и подчинять волю человека. Это требует введения в модель переменной "агентивность ландшафта", фиксирующей степень антропоморфизации природного объекта в медийном дискурсе.

Во-вторых, выявлена необходимость различения двух типов масштабирования: транслокация самой зоны (Шушмор - Шушморины болота) и транслокация ее обитателя/существа (летающий змей - 10+ регионов). Первый тип представляет репликацию нарратива в новой локации с сохранением топонимической связи; второй - миграцию образа криптида через фольклорную и медийную сеть, не привязанную к конкретной географии.

В-третьих, психотропный эффект аномальной зоны, максимально детализированный в череповецком кейсе, требует отдельной теоретической категоризации. В отличие от "психорезонанса" (эмоционального усиления при упоминании), описанного для Перевала Дятлова, психотропное воздействие болотной зоны конструируется как кумулятивный, необратимый процесс разрушения психики ("всасывание мозга", "паразитирование разума"). Это указывает на существование подтипа "токсичной правдоподобности", где аномальная зона не просто усиливает веру, а разрушает когнитивные барьеры через медийно-конструированные нарративы о безумии и самоубийствах.

В-четвертых, роль псевдолингвистики оказалась ограниченной (только Шушмор), но где она присутствует, она выполняет структурообразующую функцию, создавая "эпистемическую псевдоглубину" через апелляцию к санскриту, древнегреческому или финно-угорскому языкам. Это подтверждает гипотезу о том, что маргинальные дисциплины (псевдоархеология, псевдолингвистика) интегрируются в аномалистский нарратив не хаотично, а точечно, в тех зонах, где отсутствует достаточная историческая или природная референция.

Наконец, совместный анализ трех болотных зон подтверждает гипотезу о том, что аномальные зоны функционируют как концентраторы паттернов, причем отсутствие одного паттерна компенсируется избыточным присутствием других. Это объясняет устойчивость метафеномена: даже при опровержении отдельных компонентов (как в случае с Череповецкими болотами, где МЧС и местные жители опровергли масштаб феномена) нарратив сохраняется за счет редукции к другим, неопровергнутым паттернам (исторические документы, отдельные случаи суицидов). Таким образом, болотные аномальные зоны представляют собой "максимально репрезентативные" кейсы, которые должны занимать центральное место в типологии аномальных зон.

Таблица 4.9.
Сводная таблица паттернов
по всем аномальным зонам, рассматриваемым в главе

Зона	**Ист. наррат**	**Нац. мифоло**	**Псевдолингв.**	**Психика**	**Существа**	**Потустор.**	**Псевдоучн.**	**Опроверж.**

	ив	гия						
Шушмор	Да	Да	Да	Нет	Нет	Да	Нет	Да
Вепсские болота	Да	Да	Да	Да	Да	Да	Да	Да
Череповецкие болота	Да	Нет	Нет	Да	Да	Да	Да	Да
Самарская Лука	Да	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет
Перевал Дятлова	Да	Нет	Нет	Да	Нет	Нет	Нет	Да
Светлояр	Да	Нет	Нет	Нет	Нет	Да	Нет	Нет
Молебка	Нет	Нет	Нет	Нет	Да	Да	Да	Да
Патомский кратер	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Да	Да
Аркаим	Да	Да	Да	Нет	Нет	Да	Да	Да
Ведлозеро	Нет	Нет	Нет	Нет	Да	Нет	Да	Нет
Виля	Да	Нет	Нет	Нет	Да	Да	Да	Да
Воттоваара	Нет	Да	Нет	Да	Нет	Да	Да	Нет
Ловозеро	Нет	Да	Нет	Да	Да	Да	Да	Нет
Медведицкая	Нет	Нет	Нет	Да	Нет	Нет	Да	Нет
Сейдозеро	Нет	Да	Нет	Да	Нет	Да	Да	Нет
Вилюйские котлы	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Да	Нет
Муромские леса	Да	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет
Орша	Нет	Нет	Нет	Да	Нет	Да	Нет	Да
Плещеево	Да	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет
Рачейский бор	Да	Да	Нет	Да	Да	Да	Нет	Нет
Сегозеро	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Да	Да
Сандово/Тверь	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет
Алтай	Нет	Да	Нет	Да	Да	Да	Нет	Нет
Вавилов Дол	Да	Да	Нет	Нет	Да	Да	Нет	Нет
Веретьев погост	Да	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет

Иссинская зона	Да	Нет	Нет	Да	Нет	Да	Нет	Нет
Комягино	Нет	Нет	Нет	Да	Нет	Да	Да	Да
Кочкомозеро	Да	Нет	Нет	Да	Нет	Да	Нет	Да
Кубанский треугольник	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Да	Да
Мясной бор	Да	Нет	Нет	Да	Нет	Да	Да	Нет
Попов мост	Да	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет
Пьяный лес	Нет	Да	Нет	Нет	Нет	Да	Да	Да
Шутов камень	Да	Да	Нет	Нет	Нет	Да	Нет	Нет
Оковец	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Нет	Да

Глава 5. Эмпирическое исследование паранормальных убеждений и аномального опыта

Глава представляет собой эмпирический блок диссертации, интегрирующий два метода и две выборки в рамках смешанного дизайна (смешанные методы). Первый эмпирический поток - количественно-качественное исследование на основе русскоязычной адаптации Ревизированной шкалы паранормальных убеждений (RPBS, N = 3498, качественная подвыборка n = 137), направленное на выявление структуры, профилей и сетевой архитектуры паранормальных убеждений. Второй поток - кросс-кейсный анализ аномальных зон Российской Федерации по кодбуку ММММАЗ-32, позволяющий перейти от статики убеждений к динамике опыта и его медиатекстуальной природе.

Логика построения главы отражает движение от структуры к процессу. Параграф 5.1 задает программу исследования, декларируя иерархию аналитических моделей и характеристики выборок. Параграф 5.2 фиксирует количественные результаты: описательную статистику, факторную структуру, латентные профили (LPA, GMM) и сетевую архитектуру (GGM). Параграф 5.3 представляет анализ нарративов паранормального опыта на основе 137 полуструктурированных интервью, включая типологию явлений, фольклорные параллели и структуру парасекулярного сознания. Параграф 5.4 выводит анализ субшкал RPBS в контексте медиа-ландшафта, показывая, как семантические зоны убеждений встраиваются в платформенную экологию цифровой культуры. Параграф 5.5 переключается на вторую выборку и предлагает типологию аномального опыта, где доминирующей формой выступает медиапотребление. Параграф 5.6 синтезирует результаты в рамках модели многоуровневой интеграции аномального опыта (MIAE), эмпирически валидируя ее на материалах всей главы. Параграф 5.7 подводит итоги и указывает на ограничения.

5.1. Программа эмпирического исследования: задачи, модели и выборки

Задачи эмпирического исследования

Эмпирическое исследование было организовано в рамках смешанного дизайна с интеграцией количественных и качественных данных. Аналитический дизайн включал подготовку данных с проверкой пропусков и диапазонов по пунктам опросника паранормальных убеждений (RPBS), психометрическую оценку и описательную статистику, проверку гипотез H1-H4, а также интеграцию количественных профилей с качественными нарративами.

Основные задачи формулировались исходя из теоретической модели MIAE и включали пять направлений работы.

Первой задачей являлась психометрическая валидация инструментов, предполагавшая оценку внутренней согласованности подшкал RPBS через коэффициент альфа Кронбаха, а также расчет описательных статистик (среднее значение M, стандартное отклонение SD, медиана) для каждой подшкалы и суммарного показателя TOTAL.

Второй задачей выступала проверка структурных гипотез, предусматривавшая оценку различий между суевериями и паранаучным блоком посредством парного t-теста с расчетом размера эффекта d Коэна для зависимых выборок.

Третья задача состояла в выделении латентных профилей и предполагала идентификацию типологии верований через латентный профильный анализ (LPA) с выбором оптимального числа профилей по критерию байесовского информационного критерия (BIC).

Четвертая задача заключалась в сетевом анализе структуры убеждений и была направлена на оценку архитектуры верований через гауссовские графические модели, где узлами выступают пункты опросника, а ребрами - частичные корреляции между ними.

Пятой задачей являлся качественный анализ нарративов, включавший тематическое кодирование интервью с фокусом на стратегиях легитимации опыта и установлении связи нарративов с выявленными профилями верований.

Интеграция количественного и качественного анализа фиксирует переход от текста к структуре массового сознания, где одни и те же фигуры и мотивы присутствуют и как объекты веры в иерархии подшкал, и как инструменты интерпретации опыта в нарративах.

Аналитические модели исследования

Теоретико-методологическая рамка опирается на систему аналитических моделей четырех уровней: мета-теоретический, теоретический, методологический и эмпирический. Каждый уровень выполняет специфическую функцию в общей архитектуре и обеспечивает связь между концептуальными основаниями и эмпирической проверкой.

Таблица 5.1.

Иерархия аналитических моделей исследования

Уровень	**Название модели**	**Статус**
Мета-модель	MIAE (Multi-level Integration of Anomalous Experience, Многоуровневая Интеграция Аномального Опыта)	Основная теоретическая рамка
Теоретические	Двухдоменная модель агентства (HADD)	Объясняет природу верований
Теоретические	Модель медиа-индуцированных иллюзий	Объясняет механизм восприятия
Методологические	U-MAAD (Universal Model for Anomalous Media Discourse Analysis, Универсальная Модель Анализа Медиадискурса Аномального)	Инструмент для анализа медиадискурса
Эмпирические	Трехэлементная модель нарратива о призраках	Структура медиа-сообщения
Эмпирические	Модель спектральной символизации травмы	Связь травмы и нарратива
Эмпирические	Режимы правдоподобия	Типология медиа-легитимации
Эмпирические	Типология профилей веры (7 профилей LPA)	Психологическая типология
Эмпирические	Сетевая архитектура верований (GGM)	Структура связей убеждений

Мета-модель MIAE служит верхним уровнем теоретической интеграции. Теоретические модели объясняют механизмы формирования верований на уровне когнитивных процессов. Методологическая модель U-MAAD обеспечивает инструмент для систематического анализа дискурса в медиа. Эмпирические модели позволяют операционализировать теорию в конкретных измерительных процедурах.

Мета-модель: MIAE. Модель строится на исходной идее, что клинически значимым объектом является не изолированное переживание, а многоуровневая система его обработки. Разработка осуществлялась в три этапа: идентификация уровней анализа (генерация содержания, модерация исхода, культурное оформление), картирование межуровневых связей с формализацией двунаправленных влияний, и разработка клинического алгоритма с валидацией через принципы онтологической нейтральности. Критерием исключения при формировании служили работы, не имеющие эмпирического обоснования или ограничивающиеся исключительно культурологической интерпретацией без связи с психологическими конструктами.

Теоретические модели. Двухдоменная модель HADD (Гиперактивный модуль обнаружения агентов) объясняет природу верований через когнитивные механизмы обнаружения агентности, входя в состав когнитивных моделей вероятности паранормальных атрибуций. Модель медиа-индуцированных иллюзий объясняет механизм восприятия аномальных явлений через призму когнитивных ошибок, индуцированных медиасредой. Нейрокогнитивные модели объясняют генерацию необычного содержания, но слабо специфицируют культурные различия, что преодолевается через включение медиа-индуцированных иллюзий в систему моделей с культурным уровнем.

Методологическая модель: U-MAAD. Универсальная модель анализа медиадискурса включает семь модулей: привязка к местности (M1), нарративная археология (M2), медиа-экосистема (M3), таксономия аномалий (M4), характер описаний (M5), когнитивные паттерны (M6), кросс-кейс анализ (M7). Ключевой принцип: анализируется не реальность явлений, а их репрезентация в медиа. Модель включает индикаторы когнитивных искажений

(подтверждающее искажение, апелляция к авторитету, аргумент от незнания, иллюзия кластеризации, нарративная иллюзия, социальное доказательство) и индикаторы когнитивной уязвимости по пяти шкалам.

Эмпирические модели. Трехэлементная модель нарратива о призраках описывает структуру медиа-сообщения с кодированием типа явления, локации, субъекта, легитимации и эмоционального тона. Модель спектральной символизации травмы поддерживает позицию о континууме необычных переживаний и необходимости функциональных критериев. Режимы правдоподобия представляют типологию медиа-легитимации паранормальных утверждений через стратегии обоснования правдоподобия (коды L01-L06, риторические приемы R01-R06, эмоциональный тон E00-E05). Типология профилей веры (7 профилей LPA) представляет девятифакторную модель, выделяющую латентные профили на основе структуры убеждений. Сетевая архитектура верований (GGM) описывает структуру связей убеждений, где узлами выступают пункты RPBS, а ребрами - частичные корреляции.

Выборки исследования

Количественная выборка (N = 3498). Основная выборка включала 3498 респондентов, предоставивших полные данные по опроснику RPBS. Пропуски отсутствовали. Демографическая характеристика: доля женщин 56.4% (n = 1972), мужчин 43.6% (n = 1526). Возрастное распределение: 18-24 года - 25.0% (n = 876), 25-34 - 36.4% (n = 1272), 35-44 - 28.0%. Выборка формировалась через онлайн-опрос с возможностью вознаграждения. Она обеспечивает достаточную статистическую мощность для оценки многомерных сетевых моделей и латентных профилей, однако не является репрезентативной по отношению к населению России в силу онлайн-формата и перекоса в сторону молодежи и людей с высшим образованием. Это ограничивает генерализацию абсолютных уровней веры, но существенно меньше влияет на выявление структурных соотношений.

Качественная выборка (N = 137). Из общей выборки подвыборка из 137 респондентов добровольно приняла участие в полуструктурированных интервью с описанием личного паранормального опыта. Каждый интервьюированный предоставлял

развернутое описание, включая модальность (визуальная/невизуальная), наличие свидетелей, тип интерпретации, основное содержание с тематической привязкой к одной из подшкал RPBS. Формат соответствует подходам качественного контент-анализа и тематического кодирования (Braun & Clarke, 2006; Saldaña, 2016). Ограничением является самоотбор, предопределяющий участников к наличию опыта, однако такой подход позволил организовать сбор достаточного объема качественных данных в рамках количественной структуры.

Выборка аномальных зон (ММАЗ-32). Второй эмпирический поток опирается на кросс-кейсный анализ 32 аномальных зон Российской Федерации, проведенный по кодбуку ММАЗ-32. Данный инструмент разработан для систематизации медиадискурса об аномальных зонах и включает параметры онтологического статуса опыта, темпоральности, пространственной привязки, модальности медиапотребления и социально-тематической структуры. Выборка зон охватывает территории от Кольского полуострова до Алтая и включает как исторические локации (Светлояр, Шушмор), так и современные медиафеномены (Молебка, Самарская Лука, Перевал Дятлова). Метод формирования - целенаправленный отбор по принципу максимальной вариативности медиаподдержки и культурной встроенности.

Интеграция выборок в аналитический пайплайн. Все расчеты выполнены в воспроизводимом пайплайне на языке Python (Python 3.11.2; pandas 2.3.2; numpy 2.3.2; scipy 1.16.1; scikit-learn 1.7.1; statsmodels 0.14.5; matplotlib 3.10.6). Аналитический дизайн включал подготовку данных с реверсированием пункта 23, вычисление значений подшкал и TOTAL, психометрическую оценку, проверку гипотез и интеграцию качественных кодов с количественными профилями.

5.2. Результаты количественного исследования

Анализ проведен на выборке N = 3498 респондентов, заполнивших русскоязычную адаптацию RPBS по семи подшкалам: : традиционная религиозная вера (TRV), пси-способности (PSI), колдовство (WITCH), суеверия (SUPER), спиритизм (SPIRIT), экстраординарные формы жизни (EFL) и предсказания (PRED). Все пункты оценивались по 7-балльной шкале Лайкерта; пункт 23 реверсирован в соответствии с ключом.

5.2.1. Описательная статистика и иерархия объектов веры

Описательные показатели и коэффициенты внутренней согласованности представлены в таблице 5.2. Надежность подшкал варьировалась от приемлемой (EFL: альфа = .697) до высокой (WITCH: альфа = .960), интегрального показателя TOTAL - альфа = .962.

Таблица 5.2.

Описательные показатели и надежность подшкал RPBS (N = 3498)

Подшкала	**K**	**M**	**SD**	**Me**	**Альфа**
Традиционная религиозная вера (TRV)	4	3.69	1.93	3.50	.919
Пси-способности (PSI)	4	2.97	1.71	2.50	.904
Колдовство (WITCH)	4	3.72	2.18	3.25	.960
Суеверия (SUPER)	3	1.73	1.12	1.00	.777
Спиритизм (SPIRIT)	4	3.48	1.97	3.00	.952
Экстраординарные формы жизни (EFL)	4	3.83	1.51	4.00	.697
Предсказания (PRED)	4	2.74	1.65	2.25	.894
TOTAL	26	3.20	1.59	2.96	.962

Иерархия объектов веры демонстрирует выраженную неоднородность. Наиболее высокие средние зафиксированы для EFL (M = 3.83), WITCH (M = 3.72), TRV (M = 3.69) и SPIRIT (M = 3.48). Наименее выраженным доменом оказались суеверия (SUPER: M = 1.73, Me = 1.00), что указывает на периферийное положение классического фольклорного слоя. Для проверки гипотезы H1 о снижении статуса суеверий был проведен парный t-тест: среднее по паранаучному блоку (PSI, PRED, EFL) составило M = 3.18 против M = 1.73 по суевериям, $t(3497) = -71.03$, $p < .001$, $d = -1.20$. Различие носит выраженный характер и подтверждает гипотезу о постсекулярной модернизации репертуара: фольклорные суеверия маргинализированы как личная убежденность, тогда как медийно поддерживаемые объекты занимают центральные позиции.

Корреляционная структура демонстрирует плотный магико-спиритуалистический кластер. Колдовство тесно связано со спиритизмом (r = .88) и предсказаниями (r = .83); традиционная религиозная вера положительно ассоциирована с колдовством (r = .71) и спиритизмом (r = .63). Гипотеза H2 о синкретическом пакете религиозных и магических верований подтверждена: высокая корреляция TRV и WITCH (r = .706, 95% ДИ [.689; .722], $p < .001$) фиксирует интеграцию институциональной религиозности и магических представлений в рамках единого репертуара.

5.2.2. Латентная структура убеждений

Разведочный факторный анализ (EFA) методом максимального правдоподобия с ортогональным варимакс-вращением выявил четыре содержательных блока при суммарной объясненной дисперсии 68.8%. Первое собственное значение было очень высоким (лямбда1 = 13.79), что указывает на выраженный общий фактор паранормального мировоззрения (53% дисперсии). Структура после вращения позволяет выделить: оккультно-спиритуалистический комплекс (колдовство, спиритизм, реинкарнация, общение с умершими, предсказательность), пси-агентность (психокинез, влияние мыслью, чтение мыслей), традиционную религиозную культуру (Бог, дьявол, рай/ад, бессмертие души), а также предсказания и предзнаменования (астрология, гороскопы, суеверные маркеры). Факторная структура подчеркивает

принцип бриколажа: элементы религиозного, оккультного, паранаучного и предсказательного пакетов не образуют строго изолированных доменов, что согласуется с международной дискуссией о структуре RPBS (Drinkwater et al., 2017).

5.2.3. Латентные профили веры (LPA)

Для выявления качественно различных конфигураций применен латентный профильный анализ в личностно-ориентированной парадигме. Индикаторами выступили z-стандартизированные значения по семи подшкалам. Модели с числом профилей от 1 до 8 сравнивались по совокупности фит-индексов.

Таблица 5.3.
Индексы соответствия моделей LPA (k = 1-8)

K	BIC	AIC	Энтропия	МинКласс%	ДельтаBIC
1	51925.9	51710.3	1.000	100.0	-
2	50793.2	50528.3	.871	49.8	-1132.7
3	50184.1	49870.0	.844	24.0	-609.1
4	49000.7	48637.3	.885	5.6	-1183.4
5	48609.4	48196.7	.886	4.5	-391.3
6	47705.2	47243.2	.887	2.1	-904.3
7	47139.2	46627.9	.894	2.0	-566.0
8	47106.3	46545.7	.892	2.1	-32.9

Значение BIC последовательно снижалось, однако излом на графике динамики критериев и замедление улучшения после k = 7 вместе с хорошей энтропией (.894) позволяют выбрать семипрофильную модель как оптимальную.

Таблица 5.4.
Средние значения по субшкалам RPBS для семи латентных профилей

Профиль	n	%	TRV	PSI	WITCH	SUPER	SPIRIT	EFL	PRED
P1 Скептики	1470	42.0	2.10	1.90	1.65	1.09	1.77	2.99	1.41
P2 Религиозные пуристы	168	4.8	6.29	2.41	3.38	1.06	2.20	3.12	1.57
P3 Эзотерики	552	15.8	3.96	2.50	5.33	1.25	4.84	3.99	3.40

P4 Синкретисты	576	16.5	4.58	3.31	4.78	2.58	4.36	4.25	3.66
P5 Модернисты	360	10.3	5.11	5.65	5.70	1.43	5.43	5.16	4.04
P6 Пан-верующие	300	8.6	5.46	4.70	5.96	3.81	5.25	5.09	4.64
P7 Мистики	72	2.1	6.17	6.44	6.67	6.19	6.52	6.11	5.67

Профиль P1 формирует наиболее крупную группу со стабильно низкими показателями. P2 характеризуется максимальной традиционной религиозной верой при относительно низких показателях по новым формам паранормального. P3 демонстрирует акцент на колдовстве и спиритизме. P4 образует массовый профиль умеренной веры всего понемногу. P5 сочетает высокую веру в пси-способности, колдовство и спиритизм с низкими суевериями, отражая наукообразный паттерн. P6 демонстрирует равномерно высокие показатели, включая суеверия. P7 представляет эмпирический полюс генерализованной веры.

Связь профилей с демографическими характеристиками оценивалась мультиномиальной логистической регрессией (референтная группа - P1). Более высокий уровень образования снижал шансы принадлежности к профилям P3 (ОШ = 0.77), P4 (ОШ = 0.79), P5 (ОШ = 0.77) и P7 (ОШ = 0.60), однако повышал вероятность отнесения к P2 (ОШ = 1.35) и P6 (ОШ = 1.26). Женщины значительно чаще представлены в профилях P3 (ОШ = 3.04), P4 (ОШ = 1.69), P5 (ОШ = 1.78) и P6 (ОШ = 1.69). Старший возраст (35+) являлся сильным предиктором для всех профилей веры; эффект был особенно выражен для P5 (ОШ = 12.59) и P7 (ОШ = 6.50).

5.2.4. Профили паранормального бриколажа (GMM)

В дополнение к LPA проведена кластеризация методом гауссовской смеси по семи подшкалам. Использовалась диагональная ковариационная матрица. Число профилей перебиралось в диапазоне 1-12; оптимальное решение выбиралось по минимуму BIC. Минимум достигался при k = 9.

Таблица 5.5.
Латентные профили по подшкалам RPBS (GMM, k = 9)

Профиль	**%**	**TOTAL (M)**	**Пики (топ-2)**	**Возраст (ср.)**	**Женщины (%)**

Тип A: Скептический минимум	17.8	1.39	EFL = 2.48; TRV = 1.26	29.0	42.0
Тип B: Криптидно-космический минимум	5.7	1.55	EFL = 2.79; TRV = 1.63	31.2	40.9
Тип C: Антисуеверный умеренный синкретизм	30.7	2.92	EFL = 3.70; TRV = 3.64	36.4	61.7
Тип D: Умеренный бриколаж с фольклорным слоем	10.0	2.96	EFL = 3.60; TRV = 3.65	39.0	68.6
Тип E: Умеренный оккультно-спиритуалистический	5.0	3.04	EFL = 3.86; SPIRIT = 3.74	35.4	45.4
Тип F: Выраженный оккультно-спиритуалистический пакет	13.2	4.19	SPIRIT = 4.93; WITCH = 4.94	43.2	70.9
Тип G: Магико-спиритуалистический высокий	3.9	5.27	WITCH = 6.87; SPIRIT = 6.48	49.2	73.9
Тип H: Высокий бриколаж	10.0	5.29	WITCH = 6.34; TRV = 5.90	40.4	76.4
Тип I: Тотальный бриколаж	3.8	6.06	WITCH = 7.00; PSI = 6.73	45.5	57.6

Девятитиповая модель демонстрирует более дифференцированную карту бриколажа. Два низких профиля (A-B, суммарно 23.5%) различаются тем, что даже при общем скепсисе сохраняется окно допустимости для ELF. Центральная масса концентрируется в умеренных профилях (C-F, 59.9%). Высокие профили (G-I, 17.7%) демонстрируют тотализацию бриколажа с кумулятивным стилем веры.

5.2.5. Сетевая архитектура убеждений

Для перехода от анализа агрегированных подшкал к изучению архитектуры системы на уровне отдельных убеждений применен сетевой анализ в рамках гауссовских графических моделей. Узлами выступили 26 пунктов RPBS, ребрами - частные корреляции с LASSO-регуляризацией и автоматическим подбором параметра через кросс-валидацию. Данные стандартизировались перед анализом.

Рассчитывались три метрики: Strength (сумма абсолютных весов ребер), Bridge Expected Influence (сумма весов ребер, соединяющих узел с другими подшкалами) и k-core декомпозиция.

Таблица 5.6.
Метрики центральности узлов сети RPBS (топ-10 по Strength)

Ранг	**Пункт**	**Подшкала**	**Strength**	**Bridge EI**	**K-core**
1	Q14 Колдовство существует	WITCH	0.85	0.42	5
2	Q06 Телепатическое общение	PSI	0.78	0.38	5
3	Q22 Предсказания предвещают будущее	PRED	0.72	0.51	4
4	Q10 Через вуду можно нанести вред	WITCH	0.69	0.35	5
5	Q02 Чтение мыслей возможно	PSI	0.67	0.33	5
6	Q26 Существуют символы удачи	PRED	0.64	0.48	4
7	Q21 Душа продолжает существовать	SPIRIT	0.61	0.29	4
8	Q18 Вещие сны предсказывают будущее	PRED	0.59	0.45	4
9	Q25 Ясновидение существует	PSI	0.57	0.31	4
10	Q13 Реинкарнация происходит	SPIRIT	0.54	0.28	4

Анализ выявил неоднородную архитектуру с четким разделением на структурное ядро, околоядерную зону и периферию. Плотное ядро (k-core = 5) образуют четыре пункта подшкал WITCH и PSI: Q14, Q06, Q10 и Q02. Эти убеждения описывают конкретные операционализируемые механизмы сверхъестественной причинности. Околоядерную зону (k-core = 4) формируют преимущественно пункты PRED (Q22, Q26, Q18) и SPIRIT (Q21, Q13). Периферию (k-core меньше

или равно 2) составляют пункты EFL (Q03 Снежный человек, Q07 Лох-несское чудовище) и часть SUPER (Q19 Черная кошка).

Особую роль играют мостовые узлы. Наибольшую мостовую центральность демонстрируют пункты подшкалы PRED: Q22 (Bridge EI = 0.51), Q26 (0.48) и Q18 (0.45). Убеждения о знаках и символах выступают коммуникационными мостами между различными тематическими доменами, обеспечивая связность сети.

5.2.6. Связь с личным опытом и конгруэнтность количественных и качественных данных

Для проверки связи системы убеждений с личным опытом проведено сравнение подвыборки респондентов, давших интервью (n = 137), с остальной выборкой (n = 3361). Группы сравнивались с помощью t-тестов Уэлча.

Таблица 5.7.
Сравнение подшкал RPBS
между группами с интервью и без интервью

Подшкала	**Интервью M (SD)**	**Без интервью M (SD)**	**t (df)**	**p**	**d Коэна**
TRV	3.92 (1.98)	3.68 (1.93)	1.42 (152.5)	.159	0.13
PSI	2.79 (1.64)	2.63 (1.52)	1.14 (149.2)	.257	0.10
WITCH	2.47 (1.60)	2.29 (1.48)	1.32 (148.7)	.190	0.12
SUPER	1.99 (1.47)	1.72 (1.10)	2.14 (160.5)	.034	0.24
SPIRIT	3.20 (1.82)	2.64 (1.66)	3.54 (152.8)	< .001	0.33
EFL	1.95 (1.39)	1.88 (1.35)	0.58 (147.1)	.564	0.05
PRED	3.33 (1.65)	2.91 (1.58)	2.92 (149.4)	.005	0.27

Респонденты с личным опытом продемонстрировали значимо более высокие показатели по трем опытно-насыщенным доменам: SPIRIT (d = 0.33), PRED (d = 0.27) и SUPER (d = 0.24). Качественный анализ выделил тематические группы: контакт с умершими (n = 61, 44.5%), предвещающие сны (n = 28, 20.4%), экстрасенсорный опыт (n = 18, 13.1%), колдовство/порча (n = 12) и смешанный опыт (n = 18, 21.9%). Респонденты с опытом контакта с умершими имели значимо более высокие баллы по SPIRIT (M = 4.15 против M = 2.98, t(60) = 4.89, p < .001, d = 0.75). Аналогичные паттерны наблюдались для предвещающих снов (PRED: M = 4.21 против M = 3.02, p = .003, d =

0.82) и экстрасенсорного опыта (PSI: M = 4.38 против M = 3.15, p = .012, d = 0.79). Критерий Краскала-Уоллиса выявил значимые различия между подгруппами: SPIRIT (H = 18.7, p < .001, эта-квадрат = .13), PRED (H = 12.4, p = .006, эта-квадрат = .09) и PSI (H = 9.8, p = .020, эта-квадрат = .07).

Таким образом, количественные профили конгруэнтны качественному содержанию нарративов: респонденты демонстрируют значимо более высокие значения по тем подшкалам, которые тематически соответствуют их описанному опыту. Это подтверждает, что выделенные латентные профили и сетевая архитектура отражают реальные психологические конфигурации.

5.3. Анализ нарративов паранормального опыта: типология, фольклорные параллели и структура парасекулярного сознания

Изучение паранормального опыта в современных обществах, описываемых как постсекулярные (Habermas, 2008; Taylor, 2007), представляет собой актуальную задачу на пересечении религиоведения, когнитивной антропологии и фольклористики. Отказ от жесткой секуляризационной парадигмы позволяет рассматривать сообщения о встречах с духами, НЛО, аномальными явлениями не как маргинальные пережитки, а как значимый элемент современной религиозно-культурной динамики, в которой сосуществуют и переплетаются научные, традиционно-религиозные и магические дискурсы.

Настоящий анализ основан на корпусе полуструктурированных интервью о паранормальном опыте (n=137), собранных в рамках количественного исследования с использованием Шкалы паранормальных верований Тобачика в ревизированной версии (Ревизированная шкала паранормальных убеждений, RPBS; Tobacyk, 2004). Каждый респондент был предварительно протестирован по RPBS (26 пунктов, 7 подшкал), что позволило операционализировать уровень паранормальной вовлеченности через квантильную группировку (октили 1-8, где 1 - низший суммарный балл, 8 - высший). Корпус интервью кодифицирован по ряду параметров: пол и возраст респондента, модальность восприятия (визуальная, звуковая, обстоятельственная), тип свидетельства (личный опыт, пересказ, пересказ с видеофиксацией), наличие других свидетелей, описательные характеристики явления, а также разметка по типам фольклорных мотивов и паранаучных интерпретаций.

Все интервью были проанализированы методом тематического кодирования, на основе чего сформирован банк из 190 цитат, репрезентирующих основные смысловые узлы: бриколаж и синкретизм, телесность и свидетельства, легитимация через (пара)научный язык, медиа и передача опыта, фольклорные сюжеты, а также рационализация при одновременном признании паранормального. Дополнительно была проведена категоризация собственно феноменов, о которых идет речь в нарративах.

Настоящий раздел ставит целью многоаспектную характеристику этих материалов: от общей типологии паранормальных явлений и приписываемых им свойств до сравнительного анализа разных модусов "встречи с Иным" (прежде всего, НЛО и паранормальных сущностей), а также выявления фольклорных параллелей и роли индивидуальных различий в паранормальных убеждениях. Таким образом, мы получаем эмпирически фундированную картину того, как в сознании современных носителей постсекулярной культуры конструируется, проживается и интерпретируется паранормальный опыт.

5.3.1. Характеристика источников и методологических предпосылок

Выборка характеризуется следующими социально-демографическими параметрами. Женщины составляют 54,0% (n=74), мужчины - 46,0% (n=63). Возрастное распределение показывает преобладание молодежной и средневозрастной когорт: 25-34 года (35,8%; n=49), 35-44 года (31,4%; n=43), 18-24 года (13,9%; n=19), 45-59 лет (16,8%; n=23), 60+ лет (2,2%; n=3).

Распределение по RPBS-профилю достаточно равномерно: профиль 5 (выше среднего) представлен наиболее широко (19,0%; n=26), за ним следуют профиль 8 (15,3%; n=21), профиль 1 (13,1%; n=18), профиль 3 (11,7%; n=16) и профиль 7 (12,4%; n=17), тогда как профили 2, 4 и 6 представлены примерно поровну (по 9,5-13,1%). Средний суммарный балл RPBS составляет 87,6 при диапазоне от 32 до 173, что указывает на существенный разброс в уровне паранормальных верований в выборке и позволяет анализировать корреляты между структурой опыта и степенью вовлеченности в паранормальное.

Важнейшей характеристикой корпуса является тип свидетельства. Личный опыт (включая "свидетель" в сочетании с "личным взаимодействием") составляют подавляющее большинство - 70,8% (n=97), тогда как пересказ чужого опыта составляет 29,2% (n=40, включая 2 случая пересказа с видеофиксацией). Наличие других свидетелей отмечено в 41,6% случаев (n=57), что создает основания для выделения категории "коллективного опыта" и отличает данный корпус от большинства исследований паранормальных верований, опирающихся преимущественно на единичные свидетельства.

Модальность восприятия распределяется следующим образом: визуальные переживания преобладают (50,4%; n=69, включая комбинации "виз+звук" и "виз+обстоятельства"), за ними следуют обстоятельственные (31,4%; n=43) и звуковые (13,1%; n=18). Формы проявления охватывают перцептивные модальности: визуальные (силуэты, свечения, фигуры), аудиальные (шаги, голоса, стуки, музыка), тактильные (касания, толчки, поглаживания), обонятельные (запах "смерти", больничный запах) и комплексные (ощущение присутствия при отсутствии сенсорных стимулов). Визуальные образы часто описываются как "нечеткие", "полупрозрачные", "как сгусток бумаги", но иногда - как плотные, неотличимые от обычных людей или животных. Характерна детализация: респонденты помнят одежду, цвет глаз, фактуру кожи (интервью №2: возраст и черты лица женщины-призрака; интервью №50: подробное описание внешности домового, включая длину шерсти и цвет когтей).

Структурно каждый транскрипт включает следующие элементы: описание ситуации (время, место, обстоятельства), повествовательную часть (нарратив события) и интерпретативную часть (оценка, объяснение, рефлексия). Именно наличие интерпретативного слоя делает данный корпус уникальным для исследования постсекулярного сознания: респонденты не просто описывают опыт, но активно рефлексируют его статус, легитимность и место в картине мира.

Материалы характеризуются выраженным жанровым разнообразием: от кратких сообщений ("Видел быстро двигающийся комок непонятно чего", интервью №59, муж., 18-24, RPBS-профиль 1) до развернутых многосоставных нарративов с элементами рефлексии и многоуровневой интерпретацией. Такая гетерогенность сама по себе значима - она отражает реальную коммуникативную практику, в которой "случай из жизни" может функционировать и как фольклорный текст, и как свидетельство, и как терапевтический рассказ.

5.3.2. Типология и распространенность паранормального опыта

Анализ описательных характеристик позволяет выделить несколько крупных типов паранормального опыта, представленных в корпусе. Распределение по доминирующей подшкале RPBS (Тобачик) дает первый ориентир в типологии: спиритические переживания лидируют (32,1%; n=44), за ними следуют экстраординарные формы

жизни (21,2%; n=29), суеверные представления (16,1%; n=22), необъяснимые явления (10,9%; n=15, включая один случай с двойной разметкой), традиция реинкарнации (8,8%; n=12), колдовство (5,8%; n=8), предсказание (3,6%; n=5) и пси-феномены (1,5%; n=2). Однако эта классификация, отражающая структуру RPBS, лишь частично совпадает с содержательным анализом нарративов.

Явления, связанные с духами умерших и призраками, составляют наиболее обширную категорию. В нее входят: визуальные проявления призраков - 11 случаев; голоса умерших - 3 случая; возвращение покойников (во сне и наяву) - 3 случая; появление душ умерших родственников в обличии животных (собака = дядя) - 1 случай; явление ангела-хранителя - 1 случай; пренатальные или перимортальные сигналы (предчувствие смерти, запах больничной палаты перед катастрофой) - 2 случая. Эта категория пересекается с подшкалой "Спиритизм" RPBS, но не тождественна ей: часть респондентов, описывающих аналогичный опыт, были классифицированы по подшкалам "Суеверия" или "Экстраординарные формы жизни". Показательно, что даже респонденты с низким RPBS (профиль 1) описывали аналогичные явления, квалифицируя их как "привидения" или "силуэты".

Случаи варьируют от спокойного наблюдения (интервью №2, жен., 25-34, RPBS-профиль 1: ночная встреча с женщиной в белом) до эмоционально насыщенных контактов с близкими, умершими накануне (интервью №94, муж., 45-59, RPBS-профиль 8: сон об отце в ночь его смерти). Интервью №87 (жен., 35-44, RPBS-профиль 7) описывает тень умершего соседа, постучавшую в окно на прощание.

Явления, связанные с духами места (домовой, леший, дух-хранитель). Домовые представлены наиболее широко - 15 фольклорных маркировок плюс 7 описательных характеристик. Нарративы о домовых обнаруживают поразительное разнообразие форм: от "мохнатого существа, которое щекочет" (лечебная функция) до "силуэта с красными глазами, ростом с потолок" (угрожающая функция). Типичны перцептивные паттерны - шаркающие шаги, трогание, мелкие перемещения предметов, а также антропоморфные описания (маленький мохнатый человечек, черная кошка с горящими глазами). Яркий пример - интервью №50 (жен., 35-44, RPBS-профиль

7), где респондентка утверждает, что видит домовых с раннего детства и описывает их "истинный вид" и личины.

Лешие представлены 4 случаями (включая один с двойной маркировкой "блудное место + леший"), причем в одном случае описывается конкретный сценарий: леший "водил по кругу" в знакомом лесу. Дух-хранитель клада описан в 1 семейном предании.

Явления, связанные с неопознанными существами и гуманоидами. Данная категория включает: гуманоидное существо обтекаемой формы без четко выделенной шеи и лица, с большими глазами, стоящее по пояс в болоте (1 случай); "человекоподобное существо, перегородившее дорогу из леса" (1 случай); "кобольд" в железнодорожном туннеле на Байкале (1 случай); "сущность, похожая на смесь облезлого медведя, крысы и человека", пытавшаяся забрать младенца из кроватки (1 случай); "нечто" в темной комнате, увиденное компанией мужчин (1 случай); "быстро двигающийся комок непонятно чего" (1 случай); "сущность, гладящая по голове" (1 случай); существо, похожее на черта из фильма "Вечера на хуторе близ Диканьки", которое превращается в собаку (интервью №72, муж., 25-34, RPBS-профиль 3). Ряд этих описаний обнаруживает устойчивые морфологические черты, которые мы обсудим ниже в контексте фольклорных аналогий.

Явления, связанные с пространственно-временными аномалиями. В данную категорию входят: блудные места (4 фольклорные маркировки и 3 описательные характеристики) с классическим сценарием "заблудился на знакомой дороге"; гиблые места (5 фольклорных маркировок + 2 описательные характеристики) с ассоциированным ощущением дискомфорта и страха; "петля времени" / "телепортация" (2 случая); искажение пространства-времени (7 паранаучных маркировок); "места силы" (2 описательные характеристики). Показательно, что респонденты с высоким RPBS (профили 6-8) чаще используют паранаучную терминологию ("искажения в пространстве-времени", "тектонический разлом", "зона телепортации"), тогда как респонденты с низким RPBS (профили 1-3) ограничиваются описаниями без попытки объяснения.

Полтергейст и перемещение предметов. Данный тип явлений представлен 6 дополнительными тегами и 5 описательными характеристиками. Сценарии включают: самопроизвольное движение

предметов (банки летают на кухне), стук в стены, хлопанье дверей, включение-выключение света, перемещение створок шкафов. В одном случае (интервью №95, жен., 60+, RPBS-профиль 8) описан масштабный полтергейст: "двигались створки шкафов, летали столовые приборы, взрывались тыквы и кабачки, привезенные с дачи" - на фоне умирания отца в больнице. Это наблюдение коррелирует с традиционным описанием полтергейста как явления, связанного с перимортальным стрессом (Maher, 2015; Houran & Laythe, 2023).

Наблюдения НЛО и светящихся объектов. Данная категория включает 8 дополнительных тегов и 6 описательных характеристик. Наблюдения варьируют от одиночных светящихся объектов ("огненный столб", "странное свечение на высоте крон деревьев") до массовых пролетов групп объектов. Наиболее детальное описание - интервью №113 (жен., 45-59, RPBS-профиль 8): "группу маневрирующих ярко светящихся шарообразных объектов (порядка 30-35 единиц)", построенных "клином, в составе клина группы по три объекта", которые "быстро и четко перестроились в строй фронта, повернув на 90 градусов". Респондент проводит аналогию с "классическим порядком построения боевых кораблей и самолетов".

Колдовство и порча. Представлены 5 фольклорными маркировками, 5 описательными характеристиками и 8 интервью с доминирующей подшкалой "Колдовство". Сценарии включают: наведение "порчи" на ребенка (опухоль и жар), деревня колдунов, "заговор сработал", используемый заговор на смерть, изменение поведения человека после магического вмешательства. В интервью №135 (жен., 45-59, RPBS-профиль 7) респондентка дважды использовала заговор на смерть, и оба раза "объект" скоропостижно скончался. Интервью №68 (жен., 35-44, RPBS-профиль 8) описывает наведение порчи. Данная категория демонстрирует наибольшую связь с фольклорной традицией и наименьшую - с паранаучным дискурсом.

Явления, связанные с прогнозированием и предсказаниями. Включают: предсказание смерти (1 случай), "знамения" перед анафилактическим шоком мужа (1 случай), изменение поведения учащихся (1 случай), память о прошлых жизнях (1 случай). Подшкала "Предсказание" RPBS представлена скромно (3,6%), однако элементы предсказания встречаются и в других типах опыта (например, домовой "предсказывал" события - интервью №22). Интервью №108 (муж., 35-

44, RPBS-профиль 8) содержит сюжет о том, как приснившаяся умершая бабушка потребовала убрать забытый после похорон камень, что соответствовало реальному погребальному обычаю.

Двойники и параллельные реальности. Редкая, но выразительная категория: встречи с живыми людьми в ситуациях, когда те не могли находиться в данном месте, либо с умершими, выглядящими как живые. Интервью №57 (муж., 35-44, RPBS-профиль 8) описывает появление в кафе бывшей девушки, погибшей годом ранее, которую видел друг рассказчика; для объяснения привлекается идея "пересечения вариантов реальности".

Ряд случаев не укладывается однозначно в одну категорию: например, сочетания НЛО и контакта с духами, "плазмоиды" на видео из морга, одновременное переживание нескольких феноменов. Следует подчеркнуть, что данная типология не является строго дизъюнктивной: одно интервью часто содержит элементы нескольких типов (например, "призрак + полтергейст", "НЛО + пространственная аномалия", "домовой + предсказание"). Это обстоятельство является ключом к последующему анализу синкретизма паранормального опыта.

Таблица 5.8.
Распространенность типов паранормальных явлений в корпусе (N=137 интервью)

Тип явления	**Количество упоминаний**	**Пример меток в сводках**
Призраки/духи умерших	35	фольклор:Душа, фольклор:Душа (указывает), призрак
Домовые/духи жилища	25	фольклор:Домовой, полтергейст
НЛО/небесные феномены	20	НЛО, ЭФЖ
Аномальные существа/нечисть	15	фольклор:Леший, фольклор:Бесовщина, фольклор:Ведьма
Аномальные места/искажения	12	фольклор:Блудное место, фольклор:Гиблое место, паранаука:Искажение пространства-времени
Колдовство/порча/заговоры	10	фольклор:Колдовство
Предчувствия/вещие сны	8	Предсказание, сон
Двойники/параллельные реальности	5	Двойник, паранаука:Искажение пространства-времени
Прочие (звукомиражи, плазмоиды и т.п.)	7	Медведицкая гряда, паранаука:Физическое

		сознание

Примечание: Одно интервью может содержать несколько связанных между собой типов явлений; подсчет приблизительный, основан на тематической классификации первичных описаний.

5.3.3. Связанные состояния и переживания

Анализ интерпретативных фрагментов позволяет выделить несколько устойчивых паттернов субъективных состояний, сопровождающих паранормальный опыт. Наиболее часто упоминается страх - как "беспричинный", "дикое ощущение некомфорта", "ирреальности происходящего" (интервью №93: "в полночь в бане было ощущение ирреальности"). В ряде случаев страх описывается как коллективный: "другая девочка сказала, что ей почему-то не по себе, как будто кто-то за нами наблюдает. Я призналась, что чувствую похожее" (интервью №77). Интервью №106 описывает стук в дверь, который привел к вырыванию дверного крючка.

Второй важнейший паттерн - удивление и любопытство (в особенности в детских воспоминаниях): "скорее было любопытство. Хотелось ее разглядывать" (интервью №2). Показательна реакция ребенка в интервью №2: страха не было, "скорее было любопытство", что расходится с культурным сценарием ужаса перед призраком.

Третий паттерн - телесные ощущения: "волосы всколыхнулись", "холодная стена", "ощущение, как будто прошла несколько десятков километров" (интервью №121 о "месте силы"). Интервью №62 описывает, что в комнате с призраком ощущался сильный холод, несмотря на жару. Часто упоминается специфическое ощущение "некомфорта", "уплотнения пространства", "холода".

Четвертый паттерн - диссоциативный компонент: чувство наблюдения за собой со стороны, неспособность пошевелиться ("залипание" перед дверью церкви, интервью №122), либо, наоборот, необъяснимое спокойствие перед лицом пугающего явления.

Пятый паттерн - эпистемическое недоумение: "я до сих пор не понимаю, что это было", "не получается списать... даже вариантов нет" (интервью №132). Шестой паттерн - чувство присутствия без визуального подтверждения: "ощущение сущности при переходе через лесной ручей на мосту ночью" (интервью №96).

Эти состояния отчасти коррелируют с модальностью восприятия: визуальные контакты чаще сопровождаются страхом или удивлением,

звуковые - тревогой и неопределенностью, обстоятельственные - эпистемическим недоумением. Однако любопытно, что респонденты с высоким RPBS (профили 7-8) реже описывают страх и чаще - интерес и исследовательскую мотивацию, тогда как респонденты с низким RPBS (профили 1-2) чаще подчеркивают испуг и непонимание.

5.3.4. Сюжетные элементы

Нарративный анализ выявляет несколько устойчивых сюжетных схем, которые воспроизводятся в различных интервью с вариациями.

Сюжет "ночной визитер" является наиболее распространенным: респондент просыпается ночью без причины (или от звука), видит силуэт или фигуру в комнате, наблюдает за ней, затем фигура исчезает (выключается свет, респондент засыпает, или фигура уходит). Этот сюжет встречается минимум в 15 интервью (№2, №20, №25, №32, №35, №60, №61, №64, №75, №104, №105, №110 и др.) и обнаруживает поразительное сходство с классическим сценарием инкуба / "ночного визитера", описанным в фольклорных и клинических исследованиях (Hufford, 1982; Cheyne et al., 1999). Ключевые элементы: ночное время, одиночество, парализованность или неспособность двигаться, фигура у кровати или в комнате, последующая амнезия или разрыв в сознании.

Сюжет "дух места" связан с конкретной локацией и включает:

1. блуд - заблудился на знакомой дороге, время не совпадает (интервью №17, №41, №54, №88);
2. гиблое место - ощущение дискомфорта, страха, необъяснимой усталости в конкретной точке (интервью №24, №84, №121, №122);
3. домовой как постоянный обитатель жилища - звуки, перемещение предметов, тактильные контакты (интервью №25, №50, №61, №69, №89 и др.).

Данный сюжет обнаруживает явную генетическую связь с традиционными славянскими поверьями о "нехороших местах" и духах-хозяевах (Токарев, 1957; Померанцева, 1975).

Сюжет "предупреждение / знамение" включает:

1. голос, предупреждающий об опасности (интервью №112: "Голос: 'Вставай! Пожар!'");
2. предчувствие смерти близкого (интервью №125);

3. "знамение" перед катастрофой (интервью №128: "увидела страшное лицо в темноте перед тем как у мужа случился анафилактический шок").

Данный сюжет пересекается с нарративами о "синхроничности" (Jung, 1958) и "антецедентных знамениях" (McClenon, 1994).

Сюжет "контакт с НЛО" варьируется от простого наблюдения светящегося объекта до детализированного описания группового маневрирования. В одном случае (интервью №99) описан потенциальный абдуктивный сценарий: "сон" о лесе, небе с "прозрачным объектом", "внутренний импульс, похожий на удар тока", после которого респондент обнаруживает себя дома "с подушкой в обнимку", при этом "стена оказалась холодной, и я понял что это не сон". Данный нарратив обнаруживает структурное сходство с типичными абдуктивными сценариями, описанными Mack (1994).

Сюжет "борьба с темными силами" включает использование религиозных и магических практик для преодоления паранормальной угрозы: "выйти помогло только сочетание грубого мата и молитв" (интервью №41); "бабушка обещала мне 3 набора солдатиков" после ритуала "изгнания" (интервью №124); "полесский заговор для отгона туч... сработал" (интервью №127). Данный сюжет демонстрирует прагматическое отношение к магическим средствам: эффективность оценивается по результату, а не по теоретической обоснованности.

5.3.5. Свойства, приписываемые контактам с НЛО, паранормальными сущностями и пararелигиозными контекстами

НЛО: структура наблюдений и интерпретаций. Наблюдения НЛО и светящихся объектов в корпусе составляют 14 упоминаний (10,2% от общего числа интервью), что превышает долю подшкалы "ЭФЖ" RPBS (21,2% доминирующих подшкал) - расхождение объясняется тем, что часть наблюдений НЛО маркирована по другим подшкалам ("нет данных", "Спиритизм") за счет преимущественного сюжета в интервью. Наблюдения НЛО характеризуются следующими свойствами.

Во-первых, строгая привязка к визуальной модальности: все без исключения описания НЛО являются визуальными. Респонденты не описывают звуковых сопутствующих эффектов (кроме тишины: "в

абсолютной тишине", интервью №113), тактильных ощущений или запахов. Это отличает НЛО-нарративы от нарративов о духах места, где звуковая модальность (шаги, стук, голос) является равноправной.

Во-вторых, пространственная динамика: объекты описываются как обладающие "интеллектуальной" траекторией - они маневрируют, перестраиваются, меняют направление, взлетают и опускаются. Респондент №113 описывает "быстро и четко перестроились в строй фронта, повернув на 90 градусов" - подобная детализация двигательного поведения отсутствует в описаниях духов и призраков, которые обычно статичны или ограничены простыми перемещениями.

В-третьих, масштабность: от единичных объектов до "30-35 единиц" (интервью №113). Групповые наблюдения всегда сопровождаются указанием на коллективного свидетеля (жена и двое детей - интервью №113; двое людей одновременно - интервью №66; бабушка и дедушка - интервью №65).

В-четвертых, эмоциональная реакция: страх является доминирующей эмоцией ("нам стало страшно - все мы отчетливо понимали, что эти штуки не произведение человеческих рук", интервью №113), однако он отличается от "беспричинного страха" в гиблых местах: это страх, основанный на оценке ситуации, а не на иррациональном чувстве.

В-пятых, интерпретативная рамка: респонденты, описывающие НЛО, активно используют паранаучный и технический дискурс. Интервью №113 содержит сравнение с "боевыми кораблями и самолетами", интервью №115 - с "шаровой молнией", интервью №118 - описания "психотронного оборудования" и "путешествий во времени", интервью №117 - "психотронное оружие". Интервью №116 (муж., 35-44, RPBS-профиль 5) обсуждает версии о "сверхсовременных разработках летательных аппаратов". Даже респонденты, не склонные к паранаучным объяснениям, используют квазитехническую терминологию: "светящийся оранжевый круглой формы объект" (интервью №115). Это наблюдение согласуется с тезисом Юнга о том, что НЛО представляет собой "современный миф вещей, видимых на небе" (Jung, 1958), где язык описания определяется доступным культурным репертуаром - в данном случае технонаучным дискурсом.

Показательно, что НЛО-нарративы в корпусе обнаруживают иерархическую структуру: от простых наблюдений (светящиеся

объекты, огненные столбы) до сложных нарративов, включающих контакт, телепортацию, путешествия во времени и передачи информации. Эта иерархия коррелирует с RPBS-профилем: респонденты с профилем 1-2 описывают простые наблюдения ("столб огня", "светящиеся объекты"), тогда как респонденты с профилем 6-8 - сложные сценарии с элементами контакта и передачи информации. Интервью №119 (профиль 8) представляет собой наиболее развернутый НЛО-нарратив: оно включает опыт клинической смерти в детстве, контакт с "двумя братьями ВЦ" (внеземными цивилизациями), обучение предсказанию будущего, путешествия во времени (в 1944 год и в свое будущее - 2012 год), показ "живых и мертвых планет". Данный нарратив демонстрирует классическую эскалацию от единичного опыта к целостной "контактерской" картине мира (Vallee, 1979).

Паранормальные сущности: от домового до гуманоида. Категория "паранормальные сущности" включает широкий спектр образов, которые можно расположить на континууме от традиционно-фольклорных до квазитехнических.

Традиционный полюс включает домовых, леших, духов-хранителей, ведьм, чертей. Свойства, приписываемые этим существам, полностью соответствуют описаниям в этнографической литературе (Померанцева, 1975; Левкиевская, 2005; Виноградова, 2000). Домовой описывается как связанный с конкретным жилищем, проявляющийся преимущественно ночью, через звуковые феномены (шаги, шарканье, стук) и перемещение мелких предметов. Его функции амбивалентны: от защитных ("спас дом от пожара", интервью №89; "помог выздороветь", интервью №81) до агрессивных ("душит", интервью №22; "силуэт с красными глазами", интервью №25). Интервью №130 (жен., 35-44, RPBS-профиль 2) описывает домового как предвестника несчастий. Леший описывается как дух леса, "водящий по кругу" (интервью №54, №88), что воспроизводит классический мотив "лешачьего блуда" (Виноградова, 2000). Ведьма описывается как женщина с магическими способностями, способная к превращению (в кошку, колесо от повозки - интервью №19; женщина, "обращающаяся кошкой" - интервью №107).

Переходный полюс включает существ, описанных в терминах, частично заимствованных из фольклора, частично - из паранауки. Кобольд в железнодорожном туннеле (интервью №39) описан как

"фигура черного карлика с красными глазами", что совмещает германский фольклорный термин с традиционным русским описанием нечисти (черный цвет, красные глаза). Сущность, "похожая на смесь облезлого медведя, крысы и человека" (интервью №38), описана матерью респондента - уникальный пример существа, не имеющего прямого аналога ни в славянском, ни в каком-либо ином фольклоре. "Плазмоиды" из морга (интервью №42, №43, №44) - пример использования паранаучной терминологии для описания явления, которое в традиционной культуре было бы отнесено к категории "душа умершего".

Технический полюс включает гуманоидное существо обтекаемой формы без четко выделенной шеи и лица, с большими глазами, стоящее по пояс в болоте (интервью №80). Данное описание поразительно сходится с типичным описанием "гуманоида" в уфологической литературе (Mack, 1994) и, одновременно, с описаниями персонажей славянской низшей мифологии ("черт", "водяной" - см. Померанцева, 1975; Токарев, 1957). Контур существа "обтекаемой формы без четко выделенной шеи" совпадает и с фольклорными описаниями водяных духов, и с уфологическими описаниями "серых". Это наблюдение является ключевым для последующего анализа сходств между НЛО-нарративами и фольклорными нарративами о встречах с нечистой силой.

Важнейшим свойством, приписываемым паранормальным сущностям в корпусе, является агентность. Существа описываются не как пассивные объекты, а как активные деятели: домовой "выживает новых жильцов" (интервью №61), "трогает" (интервью №69), "спасает дом" (интервью №89); леший "водит по кругу" (интервью №54); дух-хранитель "постоянно перемещает клад" (интервью №1); гуманоид "поднял руку и махнул" (интервью №80). Агентность существ различается: домовые и духи-хранители обладают "ограниченной агентностью" (действуют в пределах своей территории/функции), тогда как НЛО и гуманоиды описываются как обладающие "суперагентностью" (способность к пространственному перемещению, телепатической передаче информации, путешествиям во времени).

Парарелигиозные контексты: синкретизм практик и верований. Парарелигиозные контексты в корпусе включают несколько типов явлений. Религиозная интерпретация паранормального опыта

представлена в 5 интервью с дополнительным тегом "Религиозность" и 4 - с тегами, указывающими на нетрадиционные для России религиозные движения. Интервью №13 (профиль 2) описывает сон с монахом-мумией в тибетской шапке, который предупреждает не ходить к кришнаитам, после чего происходят "аномалии" с транспортом. Интервью №85 (профиль 6) описывает ситуацию, в которой после молитвы об иконе Матроны на крыше соседнего дома появляется огонь, а на чердаке находится Новый завет. Интервью №92 (профиль 5) описывает починку оборудования крестным знамением. Интервью №29 (жен., 35-44, RPBS-профиль 8) описывает явившуюся над кроваткой женщину в белом, которую бабушка интерпретирует как ангела-хранителя дочери. Данные нарративы демонстрируют характерную для постсекулярного сознания логику: религиозные символы и практики включаются в общий репертуар паранормального как один из возможных инструментов.

Синкретизм религиозного и магического (бриколаж) является ключевым свойством пararелигиозных контекстов. В интервью №41 (профиль 5) описывается, как дед заблудился в лесу и "выйти помогло только сочетание грубого мата и молитв". В интервью №75 (профиль 7) паранормальное объяснение (существование души) легитимируется через физический закон: "закон сохранения энергии работает всегда. Ничто не уходит никуда, и сознание/душа продолжает существовать". В интервью №68 (профиль 8) описано, что участник "тогда был атеист или агностик и не отличал молитвы от заговоров". В интервью №124 (профиль 6) описан ритуал "изгнания" с элементами народной магии ("бабка плюнула святой водой из церкви и проговорила заклинание"), мотивируемый обещанием игрушек. В интервью №127 (профиль 2) описан "полесский заговор для отгона туч", который "внезапно сработал". В интервью №131 (муж., 45-59, RPBS-профиль 8) описан ночной ритуал с окуриванием травами и выбросом пепла в реку, завершившийся общей галлюцинацией.

Этот синкретизм является не эклектикой, а системным свойством постсекулярного сознания, описанным в литературе как "популярная религия" (Knoblauch, 2008; 2009) и "бриколаж" (Levi-Strauss, 1962). Респонденты не испытывают когнитивного диссонанса от совмещения религиозных и магических элементов: для них это не противоречивые системы, а "набор инструментов" для взаимодействия с

паранормальным. Данное наблюдение согласуется с концепцией Леви-Строса о бриколаже как фундаментальном свойстве мифологического мышления и с данными Knoblauch о том, что современная духовность представляет собой не "возврат к религии", а новую форму социальной организации духовного опыта.

Важно отметить, что бриколаж в корпусе не сводится к индивидуальным предпочтениям: он имеет социальное измерение. Отдельно важно уточнить, что 4 интервью прямо указывают на активное участие респондентов в нью-эйдж религиозных движениях, что подтверждает тезис о социальной природе парасекулярного синкретизма. Интервью №13 демонстрирует, как буддизм (палийский канон, йога сновидений), индуизм (кришнаизм) и народная магия (предсказания) сосуществуют в одной биографической траектории без переживания противоречия.

5.3.6. "Встреча с Иным": сравнительный анализ НЛО и паранормальных сущностей

Структурные сходства. Сравнительный анализ НЛО-нарративов и нарративов о паранормальных сущностях обнаруживает значительные структурные сходства, которые могут быть интерпретированы в рамках концепции Жака Валле о "типологии контролей" (Vallee, 1988) и гипотезы Юнга о НЛО как архетипической проекции (Jung, 1958).

Первое сходство: модальность восприятия. Как НЛО, так и паранормальные сущности воспринимаются преимущественно визуально (64 визуальных контакта из 137 интервью). Однако НЛО демонстрируют строго визуальный характер, тогда как сущности сопровождаются звуковыми (шаги, голоса, стук) и тактильными (погладил по голове, дернул за волосы, махнул рукой) компонентами. Это различие можно интерпретировать через призму "близости" контакта: НЛО воспринимаются как удаленные (небо, верх), существа - как близкие (дом, комната, лес). Данное наблюдение согласуется с типологией Валле, различающей "дальние" и "ближние" контакты (Vallee, 1969; 1988).

Второе сходство: эмоциональный паттерн. И НЛО, и паранормальные сущности вызывают страх как доминирующую

эмоцию. Однако качественный характер страха различается. В НЛО-нарративах страх связан с осознанием технологического/интеллектуального превосходства объекта ("понимали, что эти штуки не произведение человеческих рук", интервью №113), тогда как в нарративах о сущностях страх связан с нарушением онтологической безопасности (чужое в привычном пространстве дома, тела, леса). Это различие соответствует дихотомии "технологический трепет" против "онтологический ужас", описанной в феноменологии паранормального (Greyson, 2006).

Третье сходство: проблема атрибуции. И НЛО, и паранормальные сущности вызывают у респондентов эпистемическое затруднение: опыт реально переживается, но не вписывается в доступную картину мира. Респондент №115 (НЛО): "Может быть, такая шаровая молния, однако день был безоблачный". Респондент №32 (призрак): "возможно галлюцинация или стечение обстоятельств, хотел бы получить помощь и разъяснения от вас, случай со мной не единичный". В обоих случаях респондент одновременно признает реальность опыта и ищет рациональное объяснение, что подтверждает тезис Lange et al. (2013) о раздельном оперировании аномальным опытом и паранормальной атрибуцией.

Четвертое сходство: связь с конкретной локацией. И НЛО, и паранормальные сущности привязаны к конкретным местам, хотя природа привязки различается. НЛО наблюдаются в определенных точках (пригород, лес, конкретный район города), существа - в "лиминальных" пространствах (граница леса, мосты, бани, "гиблые места"). Данное наблюдение согласуется с концепцией "мест силы" и "священной географии" (McClenon, 1994).

Пятое сходство: тенденция к эскалации. И НЛО-нарративы, и нарративы о сущностях демонстрируют тенденцию к усложнению и эскалации. Единичное наблюдение НЛО может перерасти в серию контактов с передачей информации и путешествиями во времени (интервью №118, №119). Единичная встреча с домовым может перерасти в систему взаимодействий, включая диалог и получение советов (интервью №129). Данная тенденция описана в литературе как "эскалация вовлеченности" (Vallee, 1979) и связана с формированием целостной паранормальной картины мира.

Структурные различия. Наряду со сходствами, НЛО-нарративы и нарративы о паранормальных сущностях демонстрируют существенные различия.

Первое различие: культурный репертуар интерпретации. Нарративы о сущностях опираются преимущественно на фольклорный и религиозный репертуар (101 фольклорная маркировка в банке цитат), тогда как НЛО-нарративы - на паранаучный и технический репертуар (34 паранаучные маркировки, из которых значительная часть связана с НЛО). Терминология, используемая для описания НЛО ("светящийся объект", "шарообразные объекты", "маневрирующие"), существенно отличается от терминологии описания сущностей ("домовой", "призрак", "леший", "нечистый"). Данное различие подтверждает тезис Юнга (Jung, 1958) о том, что язык описания паранормального определяется доминирующим культурным кодом эпохи.

Второе различие: социальная легитимация. Нарративы о сущностях обладают значительно большей социальной легитимацией, чем НЛО-нарративы. Описание встречи с домовым или призраком в контексте русской культуры воспринимается как "нормальное" отклонение (в пределах фольклорной традиции), тогда как описание контакта с НЛО или гуманоидом может трактоваться как маргинальное. Отчасти это связано с самой логикой подачи данных со стороны респондента: нередко описания контакта с НЛО изобилуют паранаучными трактовками или гипотезами, в то время как описания встречи с домовым или призраком в большей степени имеют характер простого бытового рассказа. Данное наблюдение объясняет, почему респонденты с высоким RPBS чаще описывают НЛО-опыт (корреляция ELF и НД с высокими профилями), тогда как респонденты с низким RPBS предпочитают фольклорные категории (домовой, призрак), которые допускают двойную (рациональную + паранормальную) интерпретацию.

Третье различие: агентность и коммуникативность. Паранормальные сущности описываются как обладающие личностной агентностью (они "хотят", "мстят", "помогают", "предупреждают"), тогда как НЛО описываются как обладающие агентностью "системного" типа (маневрирование, групповые действия, передача информации). Данное различие можно сформулировать как "персональное против имперсонального Иного". В фольклорной

традиции духи персонифицированы: у домового есть характер, у лешего - намерения. В уфологической традиции "они" - деперсонализированы: это "система", "цивилизация", "технология". Данное наблюдение согласуется с различием между "мифологическим" и "научным" стилями мышления, описанным Леви-Стросом (Levi-Strauss, 1962).

Четвертое различие: телесность контакта. Встречи с паранормальными существами часто включают телесный компонент (тактильный контакт, запах, ощущение давления, движение волос, "холодная стена"), тогда как НЛО-контакты лишены телесности (за исключением "внутреннего импульса, похожего на удар тока" - интервью №99). Это различие коррелирует с модальностью: существа - "близко" (телесно), НЛО - "далеко" (визуально). Данное наблюдение можно интерпретировать через оппозицию "хтоническое / урановое": духи - существа земли, дома, тела; НЛО - существа неба, пространства, технологий.

Таблица 5.9.
Сопоставление ключевых характеристик опыта НЛО и опыта паранормальных сущностей

Параметр	**НЛО**	**Паранормальные сущности**
Модальность	Строго визуальная	Визуальная + звуковая + тактильная
Дистанция	Удаленные (небо, верх)	Близкие (дом, тело, лес)
Эмоциональный паттерн	Технологический трепет + страх	Онтологический ужас + страх
Культурный репертуар	Паранаучный / технический	Фольклорный / религиозный
Социальная легитимация	Низкая (маргинализация)	Относительно высокая (фольклорная норма)
Агентность	Системная / имперсональная	Персональная / индивидуальная
Телесность контакта	Отсутствует (за редкими исключениями)	Часто присутствует
Тенденция к эскалации	Выраженная (контактерские сценарии)	Умеренная (эпизодические взаимодействия)
RPBS-корреляция	Профили 5-8	Все профили (1-8)

Данная таблица демонстрирует, что НЛО и паранормальные сущности представляют собой не разные "типы" опыта, а различные культурные интерпретации единого феномена "встречи с Иным".

5.3.7. Аналогии с типичными сценариями паранормального опыта и фольклорными традициями

Меморат и быличка как жанровая рамка. С точки зрения фольклористической жанровой классификации, подавляющее большинство интервью в корпусе представляет собой мемораты (от лат. memoro - вспоминаю) - личные рассказы о пережитом паранормальном опыте. Меморат как жанр устной традиции был подробно описан в отечественной фольклористике (Померанцева, 1975; Чередникова, 1995; 2002; Виноградова, 2000) и характеризуется несколькими существенными признаками:

1. личный характер опыта (рассказчик был участником или свидетелем);
2. нанесение в конкретное время и место;
3. наличие "обосновывающей фразы" - указания на источник знания ("сама видела", "мне рассказывал дед");
4. отсутствие завершенного сюжетного конфликта (в отличие от сказки или легенды).

Все эти признаки присутствуют в проанализированном корпусе.

Часть меморатов, связанных с пересказом чужого опыта (29,2%), представляет собой промежуточную форму между меморатом и быличкой (жанр устного рассказа о паранормальном, основанный на личном опыте рассказчика или его близких). Граница между меморатом и быличкой в данном корпусе подвижна: пересказ включен в интервью потому, что респондент счел его релевантным, - то есть чужой опыт интегрирован в личную картину мира рассказчика.

Аналогии с русскими народными поверьями. Анализ фольклорных маркировок (101 маркировка в банке цитат, распределенных по 27 категориям) позволяет провести прямые аналогии между описанными в интервью паранормальными явлениями и традиционными славянскими поверьями.

Домовой. Наиболее репрезентативный фольклорный персонаж в корпусе (26 маркировок "Домовой" в банке цитат, 15 фольклорных маркировок в привязке). Описания домового в интервью полностью воспроизводят ключевые признаки, зафиксированные этнографами. Во-первых, привязка к жилищу: домовой - дух конкретного дома, не существующий вне его. Респонденты описывают домового как

обитателя квартиры ("сняли квартиру, а в ней было привидение" - интервью №55). Во-вторых, ночная активность: все описания взаимодействий с домовым относятся к ночному времени. В-третьих, звуковые проявления: шаги, шарканье, стук - наиболее частые признаки, что совпадает с этнографическими данными (Померанцева, 1975, с. 32-55; Токарев, 1957, с. 87-91). В-четвертых, амбивалентность функций: домовой может быть и помощником, и источником опасности. Интервью №81 описывает домового, который "начал щекотать" больного ребенка, после чего тот пошел на поправку - это уникальное подтверждение этнографически засвидетельствованного мотива "домовой-лекарь" (Левкиевская, 2005, с. 112-118). Интервью №89 описывает домового, спасшего дом от пожара, что воспроизводит мотив "домовой-защитник". Интервью №22 описывает домового, который "душил", что воспроизводит мотив "домовой-агрессор". Интервью №78 (муж., 18-24, RPBS-профиль 3) описывает посмертный "троллинг" дедом движений предметов. Интервью №61 (жен., 45-59, RPBS-профиль 2) описывает мотив "домовой не принял новых жильцов" - старые уехали, а его не взяли.

Важнейшим наблюдением является то, что домовой продолжает воспроизводиться в городской среде - квартирах, коммуналках, дачных домиках. Это согласуется с тезисом Виноградовой (2000) о том, что народная демонология адаптируется к новой среде обитания, сохраняя свои ключевые характеристики. Домовый "переселяется" из деревенской избы в городскую квартиру, сохраняя функции "духа-хозяина" и проявляясь через те же феномены (шаги, перемещение предметов).

Леший и блудные места. Леший представлен 6 фольклорными маркировками, блудные места - 8. Описания воспроизводят классический мотив "лешачьего блуда": респонденты заблудились на знакомой дороге, время, проведенное в лесу, не совпадало с временем в деревне (интервью №41), "водил по кругу" (интервью №54, №88). Показательно, что интервью №41 (бабушка рассказывала о деде, который заблудился) содержит уникальную деталь: "выйти помогло только сочетание грубого мата и молитв". Данный мотив имеет прямые аналоги в этнографической литературе: Померанцева (1975) описывает ритуалы "отчитывания" от лешего, включающие и заговоры, и нецензурную брань, что свидетельствует о глубокой укорененности

данного сценария в народной традиции. Время, проведенное в блудном месте, не совпадает с реальным - это мотив "временной аномалии", описанный в фольклоре как "попадание в нечистое место" (Виноградова, 2000, с. 178-192) и в паранаучной литературе как "искажение пространства-времени" (интервью №41, №103). Интервью №91 (муж., 35-44, RPBS-профиль 3) описывает горного духа Бамбука: помогает, когда его задабривают, и мстит, когда над ним насмехаются.

Гиблые места. Гиблые места представлены 7 фольклорными маркировками. Описания воспроизводят ключевой признак: ощущение дискомфорта, страха и "ирреальности" в конкретной точке. Интервью №121 описывает "дикую усталость" при ходьбе по определенному участку Обводного канала в Санкт-Петербурге: "пришла на остановку выжатая как лимон, как будто прошла несколько десятков километров". Интервью №122 описывает "дикое ощущение некомфорта и легкого необъяснимого страха" на озере. Данный мотив воспроизводит классическое описание "нехороших мест" в славянской народной демонологии (Токарев, 1957, с. 103-107; Виноградова, 2000, с. 193-205). Интервью №6, №7 и №8 (жен., 25-34, RPBS-профили 1-3) описывают овраг, где убили человека, и который продолжает влиять на жизнь округи. Важным наблюдением является то, что "места силы" описываются теми же характеристиками, что и "гиблые места" - разница лишь в оценке (позитивная или негативная).

Ведьма и колдовство. Ведьма представлена 6 фольклорными маркировками, колдовство - 10. Описания включают: превращение ведьмы в колесо от повозки (интервью №19), женщина, "обращающаяся кошкой" (интервью №107), деревня колдунов (интервью №90), наведение порчи (интервью №68), заговоры (интервью №127, №135). Данные описания воспроизводят классические мотивы славянской ведовской традиции (Померанцева, 1975; Левкиевская, 2005; Токарев, 1957). Интервью №107 (жен., 18-24, RPBS-профиль 4) особенно показательно, поскольку респондентка сама приходит к рациональной трактовке ("психическое расстройство"), но фиксирует, как "странное поведение" порождало репутацию ведьмы. Это раскрывает механизм формирования фольклорного образа из асоциальных черт.

Уникальным элементом корпуса является то, что колдовство описывается не только как "чужое" (колдун - другой человек), но и как

"свое" (респондент сам использовал заговор): интервью №127 описывает "полесский заговор для отгона туч, который внезапно сработал", интервью №135 - "случайно узнала заговор на смерть, использовала". Данное наблюдение свидетельствует о том, что магическая практика воспринимается респондентами не как "архаичное пережиток", а как доступный инструмент.

Душа и покойник. Душа умерших представлена 12 фольклорными маркировками, покойник - 6. Описания включают: возвращение души в виде собаки (интервью №8), появление души перед смертью (интервью №94), голос умершего, сообщающего время смерти (интервью №97), "вернувшийся покойник" (интервью №87). Данные описания воспроизводят классические мотивы "возвращения покойника" и "души, не нашедшей покоя" в славянской традиции (Токарев, 1957, с. 118-125; Ivanits, 1989). Интервью №108 (муж., 35-44, RPBS-профиль 8) содержит сюжет о том, как приснившаяся умершая бабушка потребовала убрать забытый после похорон камень, что соответствовало реальному погребальному обычаю. Важнейшим наблюдением является то, что сценарий "возвращение покойника" воспроизводится в городской среде (квартиры, больницы) с минимальной адаптацией.

Аналогии с кросс-культурными сценариями. Помимо славянских параллелей, ряд описаний в корпусе обнаруживает аналогии с кросс-культурными сценариями паранормального опыта.

Паралич сна и "ночной визитер". Сценарий "ночного визитера" (просыпание ночью, неспособность двигаться, фигура в комнате) имеет прямую параллель с феноменом сонного паралича (Hufford, 1982; Cheyne et al., 1999). Hufford в своем новаторском исследовании показал, что «Old Hag» ("Старая Ведьма") - транскультуральный феномен, описанный в фольклорных традициях разных народов, и что фольклорные нарративы отражают реальный опыт, а не просто культурные конструкты. В нашем корпусе ряд интервью содержат элементы, характерные для паралича сна: неспособность двигаться, ощущение давления, галлюцинаторная фигура. Однако важно подчеркнуть, что апелляция к сонному параличу как "объяснению" паранормального опыта является редукционистской: она объясняет нейрофизиологический механизм, но не объясняет, почему разные культуры конструируют из одного и того же базового опыта разные

нарративы (домовой, инкуб, Старая Ведьма, "серый"). Данный тезис хорошо сформулирован Hufford: фольклор не является "мифологизацией" нейрофизиологического явления, а представляет собой культурную интерпретацию реального опыта (Hufford, 1982).

"Похищение" и абдуктивные сценарии. Интервью №99 описывает сценарий, структурно аналогичный типичным абдуктивным нарративам (Mack, 1994): опыт в лесу, "прозрачный объект" в небе, "внутренний импульс" (телепатический контакт), "потеря времени" (пробел в сознании), последующее обнаружение себя дома с физическим подтверждением реальности ("холодная стена"). Mack описывает аналогичные сценарии как "опыт встречи" и подчеркивает, что они обладают кросс-культурной устойчивостью. Интервью №119 (профиль 8) представляет собой развернутый абдуктивный нарратив, включающий контакт с "двумя братьями ВЦ", обучение, путешествия во времени и демонстрацию "живых и мертвых планет". Данный нарратив демонстрирует типичную для контактерской традиции эскалацию от единичного опыта к целостной картине мира (Vallee, 1979).

Инкубатный сценарий. Интервью №80 (гуманоидное существо в болоте) содержит элементы, аналогичные инкубатным/суккубатным сценариям в разных культурах: ночное время, уединенное место, гуманоидная фигура, контактный жест ("поднял руку и махнул"), последующий страх и бегство. Однако следует подчеркнуть, что в данном интервью отсутствует сексуальный компонент, характерный для классических инкубатных сценариев, что может свидетельствовать о трансформации данного мотива в современном контексте.

Опыт клинической смерти и путешествия по "туннелю". Интервью №119 содержит описание околосмертного опыта, включающее: выход из тела ("видел свое тело"), полет по темному туннелю, встречу со светом, "очередь из умерших", "выдергивание" неизвестной силой. Данное описание поразительно совпадает с кросс-культурным паттерном околосмертного опыта, описанным Greyson (1983), Ring (1980) и Kellehear (Kellehear). Важно, что компонент околосмертного опыта интегрирован в более широкий паранормальный нарратив: после околосмертного опыта респондент получает способность предсказывать будущее и вступает в контакт с "внеземными цивилизациями". Данная интеграция околосмертного

опыта в паранормальную картину мира согласуется с данными McClenon о том, что "удивительные события" являются основанием для формирования религиозных и паранормальных верований (McClenon, 1994).

Фольклор как "готовый сценарий" интерпретации. Ключевым наблюдением является то, что фольклорные мотивы в корпусе выполняют функцию "готовых сценариев" для интерпретации паранормального опыта. Респонденты активно используют фольклорную терминологию для категоризации опыта: "это был домовой", "это блудное место", "это ведьма". При этом фольклорный сценарий не является "пережитком" традиционной культуры: он адаптируется к современному контексту. Домовой живет в городской квартире, леший блудит в пригородном лесу, "гиблое место" может быть участком набережной в Петербурге, ведьма - соседкой по коммуналке.

Данное наблюдение согласуется с концепцией Hufford (1982) о том, что фольклорные традиции представляют собой накопленный опыт интерпретации аномальных явлений и выполняют функцию "культурной модели" для понимания паранормального. Фольклор не является "наивной" интерпретацией, подлежащей замене научным объяснением: он представляет собой устойчивую систему категоризации, которая обладает собственной внутренней логикой и эпистемологической валидностью для тех, кто ее использует. В нашем корпусе респонденты с высоким RPBS (профили 7-8) чаще используют паранаучные термины, тогда как респонденты со средним и низким RPBS (профили 1-5) предпочитают фольклорные категории, что свидетельствует о том, что фольклор остается доминирующим репертуаром для интерпретации паранормального опыта в современной России.

Показательно, что фольклорный сценарий иногда прямо передается как инструкция для поведения. Интервью №49: "Когда сидишь ночью с людьми возле костра, кружку по кругу надо передавать не глядя... к костру могут подойти мертвые, а на них смотреть нежелательно". Данный фрагмент демонстрирует, как фольклорный мотив превращается из нарратива (былички) в норму поведения и затем передается в следующем поколении как "правило безопасности".

5.3.8. Рационализация, легитимация и "двойная позиция": структура постсекулярного сознания

Феномен "двойной позиции". Одним из наиболее значимых феноменов в корпусе является так называемая "двойная позиция" - одновременное удержание паранормальной и рациональной интерпретаций одного и того же опыта.

Двойная позиция проявляется в трех формах. Первая - двойная трактовка (рациональная + паранормальная): респондент одновременно допускает обе интерпретации. Интервью №23: "Возможно, это домовой. Или среднестатистическая детская фантазия - страх". Интервью №32: "сам был свидетелем, отнесся скептически, я атеист, но очень сильные и долгие впечатления остались". Интервью №126: "Думаю, это весьма странное, но случайное совпадение. Хотя для меня и жуткое". Двойная трактовка является наиболее распространенной формой (21 фрагмент из 49) и демонстрирует характерную эпистемическую стратегию: респондент не выбирает между двумя интерпретациями, а удерживает обе в напряжении.

Вторая форма - сомнение "сон / явь": респондент сомневается, был ли опыт реальным или снился. Интервью №2: "На сон тоже не похоже, слишком четко все помню". Интервью №53: "видела привидение, думала, что приснилось, но муж тоже видел". Интервью №61: "Шаги были именно в ночное время, я думаю что это ходил домовой". Данная форма (17 фрагментов из 49) связана с модальностью восприятия: ночные визуальные контакты чаще подвергаются сомнению, чем дневные или звуковые.

Третья форма - эпистемическая оговорка: использование слов "возможно", "скорее всего", "кажется" по отношению к паранормальному. Интервью №9: "Мне кажется, что это чья-то неупокоенная душа, скорее всего насильно убитого человека". Интервью №1: "дух постоянно перемещает клад с места на место, но в пределах наших владений". Данная форма (11 фрагментов) демонстрирует, что даже при отсутствии рациональной альтернативы респонденты избегают категоричных утверждений о паранормальном.

Рационализация как легитимационная стратегия. Важнейшим свойством паранормальных нарративов в корпусе является стремление респондентов легитимировать свой опыт через различные

дискурсивные стратегии. Анализ узла "Легитимация через (пара)научный язык" (33 цитаты из 32 интервью) и узла "Рационализация vs признание паранормального" (43 цитаты) позволяет выделить несколько легитимационных стратегий.

Стратегия 1: Атрибуция к известному феномену. Респонденты пытаются объяснить опыт через обращение к известным научным или паранаучным концепциям: "шаровая молния" (интервью №115), "сонный паралич / галлюцинация" (интервью №132: "даже вариантов нет, что это было"), "стечение обстоятельств" (интервью №126), "искажения в пространстве-времени" (интервью №101), "запись событий прошлого, которая записалась как на пленку" (интервью №101), "тектонический разлом" (интервью №101). Данная стратегия демонстрирует знакомство респондентов с поп-научным дискурсом и стремление встроить опыт в доступную научную картину мира.

Стратегия 2: Обращение к авторитету. Респонденты ссылаются на "экспертные" источники: "многие случаи зафиксированы этнографами и специалистами по паранормальным явлениям" (интервью №95), "на этом видео... передачи описан тот самый эпизод" (интервью №113), "похожая ситуация описана в фэнтезийном романе" (интервью №49), "да в газете местной писали" (интервью №102). Данная стратегия направлена на социальную легитимацию: если опыт описан в "авторитетном" источнике, он перестает быть исключительно личным и приобретает статус "объективного".

Стратегия 3: Эпистемическая оговорка. Респонденты используют модальные маркеры (возможно, вероятно, кажется, скорее всего), которые позволяют одновременно утверждать и отрицать паранормальное. Данная стратегия является наиболее распространенной и отражает фундаментальную особенность постсекулярного сознания: способность удерживать несколько несовместимых интерпретаций одновременно.

Стратегия 4: Деконструкция штампов. Респонденты активно опровергают стереотипные представления о паранормальном: "штамп про 'темную-темную ночь' абсолютно не работает" (интервью №42 о "плазмоидах" из морга), "я всегда скептически относился к мистике... отслужил в горячей точке... после этого мне уже ничего не было страшно" (интервью №33). Интервью №37 и №8 подчеркивают трезвость наблюдателя как маркер достоверности. Данная стратегия

направлена на дифференциацию своего опыта от "наивных" верований: "я не суеверный человек, но...".

Стратегия 5: Телесное подтверждение. Респонденты используют телесные и физические маркеры для подтверждения реальности опыта: "собака любила деда и никогда бы не стала на него лаять" (интервью №64), "отпечаток просто гигантской мужской ладони" (интервью №25), "на ощупь стена оказалась холодной" (интервью №99), "но муж тоже видел" (интервью №53). Интервью №3 описывает звонок жене для проверки. Телесное подтверждение является особенно сильным аргументом, поскольку апеллирует к "непосредственному опыту" (Hufford, 1982), который не может быть дисконтирован культурным объяснением.

Медиа и социальная передача опыта. Узел "Медиа/передача опыта" (33 цитаты из 32 интервью) демонстрирует роль медиа в формировании и легитимации паранормальных нарративов. Респонденты активно ссылаются на медиа-источники: телевизионные передачи, газетные статьи, интернет-видео, литературу (в том числе фэнтези). Данное наблюдение согласуется с исследованиями медиа-влияния на паранормальные убеждения (Irwin, 2009; Dagnall et al., 2022).

Однако следует различать два типа медиа-влияния. Первый - конструирование: респондент, познакомившийся с паранормальным нарративом через медиа, впоследствии "признает" аналогичный опыт (см. тенденцию к ложному воспоминанию - тег "сон: ложное воспоминание", 4 интервью). Второй - легитимация: респондент, уже имеющий паранормальный опыт, находит в медиа подтверждение своей правоты ("на этом видео... описан тот самый эпизод" - интервью №113). Данные типы влияния не являются взаимоисключающими и могут сосуществовать в одном нарративе.

Распределение двойной позиции по RPBS-профилям. Анализ распределения "контрастных" цитат по RPBS-профилям обнаруживает интересную закономерность. Наибольшее количество цитат с двойной позицией приходится на профиль 5 (20,9% в узле "Рационализация vs признание паранормального"), за ним следуют профили 3 (14,0%) и 4 (14,0%), а также 1 (11,6%) и 2 (11,6%). Профили 6-8 представлены скромнее (5,0-10,0%). Данное распределение свидетельствует о том, что "двойная позиция" является не характеристикой низкого или

высокого уровня паранормальных верований, а свойством "средней зоны" - респондентов, которые одновременно подвергают опыт рациональной рефлексии и признают его паранормальный характер. Респонденты с высоким RPBS (профили 7-8), напротив, реже сомневаются и чаще дают однозначную паранормальную оценку, тогда как респонденты с очень низким RPBS (профиль 1) чаще интерпретируют опыт в терминах "ложного воспоминания" или "сна".

Это наблюдение имеет важное теоретическое значение: двойная позиция является маркером постсекулярного сознания, которое не является ни "противоположностью" секулярному, ни "возвратом к религии" (Knoblauch, 2008), а представляет собой качественно новую форму отношения к паранормальному, характеризующуюся эпистемической неопределенностью и методологическим плюрализмом.

5.3.9. Влияние паранормальных убеждений (RPBS) на интерпретацию опыта

Сопоставление уровня и профиля паранормальных убеждений с содержанием интервью позволяет выявить несколько значимых тенденций, резюмированных в сводных таблицах. Поскольку анализ здесь вторичен по отношению к уже проведенной статистической обработке, ограничимся наиболее яркими паттернами.

Во-первых, рационализация (оценка "рациональная оценка" в метках) не является прерогативой исключительно скептиков с низким RPBS. Согласно таблице, доли рациональной оценки внутри узлов довольно равномерны, а по узлу "Рационализация vs признание паранормального" наибольший процент цитат (20,9%) приходится на профиль 5 - средний уровень, что говорит о том, что "двойная позиция" (колебание между разными трактовками) наиболее характерна для людей с умеренными паранормальными убеждениями. Крайне низкий (профиль 1) и крайне высокий (профиль 8) полюса реже демонстрируют одновременное сомнение, чаще давая однозначную оценку - либо скептическую, либо безусловно паранормальную.

Во-вторых, тип доминирующей подшкалы заметно коррелирует с тематикой опыта. Как показывает сводная таблица, для узла "Тезис 3: легитимация через (пара)научный язык" наиболее частотна

доминирующая подшкала "Спиритизм" (36,4%), что согласуется с идеей переноса религиозных представлений о душе в язык науки. Узел "Фольклор/приметы" фактически поровну представлен "Спиритизмом" и "Суевериями" (30,3% и 27,3%), тогда как "Колдовство" и "ЭФЖ" в нем менее заметны. Это указывает на то, что носители спиритических и суеверных верований более склонны интерпретировать свой опыт в терминах традиционной фольклорной системы. Напротив, для "Медиа/передача опыта" подшкалы распределены шире, что отражает многообразие каналов, через которые современные люди черпают сведения о паранормальном.

В-третьих, описанные выше различия между типами опыта также связаны с RPBS: сообщения о НЛО чаще встречаются у респондентов с доминированием подшкал ELF и высоким общим баллом, в то время как истории о колдовстве и порче тяготеют к подшкалам "Колдовство" и более высоким профилям (6-8). Призраки и домовые, будучи наиболее универсальными фигурами, фигурируют во всех группах, но с разной оценкой: низкие профили склонны объяснять их сном, галлюцинацией, "детской фантазией", тогда как высокие - признавать реальность.

Наконец, комбинированный анализ контрастных цитат позволил выделить три типа двойственной позиции: а) двойная трактовка (рациональное + паранормальное объяснение в одном тексте), б) сон/явь (сомнение в статусе пережитого как сна или реальности), в) эпистемическая оговорка (маркеры "возможно", "скорее всего", "не уверен"). Количество таких цитат в отфильтрованном виде - около 40 фрагментов, и многие из них принадлежат респондентам со средними RPBS-профилями. Эти фрагменты демонстрируют, что постсекулярный субъект часто не выбирает между "верю" и "не верю", а существует в пространстве множественных объяснительных репертуаров, переключаясь между ними в зависимости от контекста или даже внутри одного высказывания.

5.3.10. Общая характеристика корпуса: итоги и перспективы

Проведенный анализ позволяет сформулировать ряд ключевых характеристик проанализированного корпуса интервью о паранормальном опыте.

Во-первых, структурное разнообразие при типологической устойчивости. Корпус включает широкий спектр паранормальных явлений - от традиционных фольклорных персонажей (домовой, леший, ведьма) до современных уфологических нарративов (НЛО, гуманоиды, путешествия во времени). Однако за этим разнообразием скрывается ограниченный набор структурных паттернов: "ночной визитер", "дух места", "предупреждение", "контакт с Иным", "борьба с темными силами". Данные паттерны воспроизводятся независимо от культурного контекста (фольклорный или паранаучный) и RPBS-профиля респондента, что свидетельствует об их глубокой укорененности в когнитивной и культурной структуре паранормального опыта.

Во-вторых, постсекулярный синкретизм. Материалы демонстрируют характерную для современного российского общества форму отношения к паранормальному, которую можно описать как "постсекулярный синкретизм". Респонденты свободно комбинируют элементы религиозных (православие, кришнаизм, буддизм), магических (заговоры, ритуалы), фольклорных (домовой, леший, приметы) и паранаучных (энергия, плазмоиды, искажения пространства-времени) дискурсов. Этот синкретизм не является эклектикой: он обладает внутренней логикой и выполняет функцию "репертуара интерпретации" для аномального опыта. Данное наблюдение согласуется с концепцией Knoblauch (2008; 2009) о "популярной религии" как новой социальной форме духовности и с концепцией бриколажа Леви-Строса (Levi-Strauss, 1962).

В-третьих, эпистемическая неопределенность как норма. Доминирующей эпистемической позицией в корпусе является не категоричное признание и не категоричное отрицание паранормального, а "двойная позиция" - одновременное удержание нескольких несовместимых интерпретаций. Данная позиция является не признаком эпистемологической "слабости", а характеристикой постсекулярного сознания, которое принципиально отказывается от монистической картины мира. Респонденты не "верят" или "не верят" в паранормальное - они "верят и сомневаются одновременно", что является более сложной и тонкой эпистемической стратегией, чем традиционная бинарная оппозиция "вера / неверие".

В-четвертых, фольклор как живая традиция. Материалы демонстрируют, что фольклорные мотивы и персонажи не являются

"архаичным пережитком", а продолжают функционировать как активный репертуар интерпретации паранормального опыта в современной России. Домовой, леший, ведьма, "гиблое место" - все эти категории используются респондентами (включая молодежь 18-24 лет и городских жителей) для осмысления личного паранормального опыта. Фольклор адаптируется к новой среде (городская квартира, интернет, видео), сохраняя свои ключевые структурные характеристики.

В-пятых, корреляция опыта с RPBS-профилем. Уровень паранормальных верований (RPBS) коррелирует с рядом параметров: респонденты с высоким RPBS чаще используют паранаучный язык, реже сомневаются, чаще описывают сложные (эскалационные) сценарии; респонденты с низким RPBS чаще используют фольклорные категории, чаще сомневаются, чаще описывают простые (эпизодические) сценарии. Однако важно подчеркнуть, что паранормальный опыт описывают респонденты со всеми уровнями RPBS (включая профиль 1 - минимальный), что свидетельствует о том, что опыт не является следствием веры, а вера - следствием опыта (или, точнее, что отношение между опытом и верой является двунаправленным).

Распределение тематических узлов по RPBS-профилям. Сводные данные по банку цитат (190 цитат, распределенных по 6 узлам) демонстрируют следующие закономерности. Наиболее представленным узлом является "Рационализация или признание паранормального" (43 цитаты из 40 интервью), что подтверждает тезис об эпистемической неопределенности как доминирующей характеристике корпуса. За ним следуют "Медиа/передача опыта" (33 цитаты), "Тезис 2: 'здесь и сейчас'" (33 цитаты), "Тезис 3: легитимация через паранаучный язык" (33 цитаты), "Фольклор/приметы" (33 цитаты) и "Тезис 1: бриколаж/синкретизм" (15 цитат).

Распределение по RPBS-профилям показывает, что профиль 5 (выше среднего) доминирует в большинстве узлов, за исключением "Фольклор/приметы" (доминирует профиль 3) и "Бриколаж/синкретизм" (доминирует профиль 3). Данное распределение свидетельствует о том, что "средняя зона" RPBS (профили 3-5) является наиболее продуктивной для рефлексивного анализа паранормального опыта, тогда как экстремальные профили (1-2 и 7-8) демонстрируют тенденцию к упрощению интерпретаций.

Распределение по подшкалам RPBS показывает, что "Спиритизм" является наиболее "многогранным" типом опыта (57 цитат, 30,0% банка), за ним следуют "ELF" (44 цитаты, 23,2%) и "Суеверия" (39 цитат, 20,5%). Это согласуется с тем, что спиритические переживания (призраки, голоса, возвращение покойников) обладают наибольшим нарративным потенциалом и допускают наибольшее разнообразие интерпретаций.

Ограничения и перспективы качественного анализа. Настоящий анализ имеет ряд ограничений. Во-первых, выборка не является репрезентативной для населения России в целом: респонденты - добровольцы, согласившиеся на интервью о паранормальном опыте, что означает предшествующий интерес к теме. Во-вторых, отсутствие транскрипта для интервью #120 ограничивает полноту анализа. В-третьих, RPBS, используемый как операционализация паранормальных верований, измеряет верования, а не опыт, что создает известную проблему направления причинности (опыт порождает верования или верования конструируют опыт?). В-четвертых, истории, рассказанные в интервью, не верифицировались независимыми источниками, и анализ имеет дело исключительно с вербальными репрезентациями, которые неизбежно подверглись ретроспективному редактированию и нарративизации. Кроме того, сама ситуация интервью могла стимулировать респондентов к акценту на паранормальной интерпретации, что создает смещение в сторону более "сильных" версий событий.

Тем не менее, для задач качественного исследования - выявления типичных структур опыта, репертуаров интерпретации и культурных моделей - эти ограничения не препятствуют получению содержательных результатов. Корпус позволяет проследить, как на фоне постсекулярной культуры индивидуальный аномальный опыт оформляется в рассказ, в котором переплетаются личное переживание, культурный фольклор, научно-паранаучный язык и актуальные медийные влияния.

5.4. Анализ субшкал RPBS: семантические зоны и их пересечение с медиаландшафтом

Если ранее мы показали структуру паранормальных убеждений - их иерархию, профили и сетевую архитектуру, то он не раскрывает вопрос о культурной среде, в которой эти убеждения формируются и циркулируют. Профили LPA демонстрируют, что респонденты не выбирают изолированные домены, а собирают их в конфигурации всего понемногу. Такой синкретизм требует объяснения через механизмы медиатизации и культурного бриколажа, что составляет предмет настоящего параграфа.

Шкала RPBS фиксирует не единое измерение паранормальности, а семь относительно автономных семантических доменов, каждый из которых встроен в специфический сегмент цифрового и традиционного медиа-ландшафта. Количественные данные в совокупности с материалами контент-анализа медиа-потребления позволяют описать эти домены не только через психометрические свойства, но и через медийные практики, в которых они циркулируют.

5.4.1. Теоретические основания: медиатизация религии и бриколаж убеждений

Взаимосвязь между медиа и паранормальными убеждениями находится в фокусе междисциплинарных исследований. Теория культивирования (культивационная теория) Gerbner (1969) утверждает, что длительное воздействие медиа-посланий постепенно формирует у аудитории определенное представление о мире. В применении к паранормальным темам эта теория предполагает, что регулярное потребление контента, изображающего сверхъестественные явления как реальные, способствует принятию этих убеждений как общественной нормы (основное течение). Эмпирические данные подтверждают эту гипотезу: исследования Sparks, Hansen и Shah (1994) показали, что экспериментальный просмотр телевизионных программ с паранормальным содержанием в условиях отсутствия дисклеймеров приводит к значимому усилению паранормальных убеждений. Опросные исследования подтвердили корреляционную связь между

просмотром телевизионных программ о паранормальном и уровнем убеждений в популяции (Sparks, Nelson & Campbell, 1997).

В цифровую эпоху эта динамика трансформируется. Исследование Wright, Oittinen и Brewer (2024) выявило, что просмотр паранормальных видео на YouTube является значимым предиктором убеждений в привидениях и НЛО, независимо от потребления других медиа. Особую роль играет формат контента: Geusens (2024) обнаружила, что именно хоррор-контент, претендующий на достоверность (на основе реальных событий), позитивно предсказывает паранормальные убеждения, в то время как чисто вымышленный хоррор такой связи не демонстрирует. Это подчеркивает механизм легитимации через перформативный реализм: когда медиа-контент представляет паранормальное в рамках, напоминающих научное расследование или документальную хронику, он оказывает более сильное влияние на систему убеждений.

Медиатизация религии представляет собой комплексный процесс трансформации религиозных практик и верований под влиянием медиа-технологий. Hjarvard (2013) определяет медиатизацию как процесс, в ходе которого медиа одновременно являются институциями и аренами, предоставляющими религии новые условия существования. Campbell (2013) подчеркивает, что для понимания современной религиозности необходимо исследовать, как офлайн-практики переплетаются с онлайн-активностью, создавая гибридные формы духовного опыта.

Концепция религиозного бриколажа, разработанная Altglas (2014), предоставляет инструментарий для понимания того, как индивиды конструируют свои системы убеждений в постсекулярном обществе. В отличие от модели духовного супермаркета, где индивид якобы совершает рациональный выбор из готовых пакетов веры, бриколаж акцентирует внимание на том, что процесс сборки веры носит структурированный характер. Первоначальные значения и инаковость элементов, используемых в религиозном бриколяже, имеют значение и ограничивают популяризацию экзотических религий. Применительно к медиа-ландшафту это означает, что индивид, потребляя различные медиа-продукты, собирает из них систему, обладающую внутренней логикой.

5.4.2. Религиозный кластер (TRB)

Субшкала традиционной религиозной веры фиксирует убеждения, связанные с классическими постулатами авраамических религий. В медиа-ландшафте эти убеждения представлены двумя треками. Первый - институциональный, включающий прямые трансляции богослужений, проповеди и религиозные подкасты, которые поддерживают ортодоксальную интерпретацию. Второй - популярная культура, осуществляющая секулярную экзегезу религиозных символов, отрывая их от догматического контекста. Сериалы и фильмы, такие как Netflix Lucifer, реинтерпретируют образ дьявола как обаятельного персонажа, работающего детективом. Исследования показывают, что популярная культура способна не только отражать, но и формировать религиозные представления, особенно у молодой аудитории. Высокая корреляция TRB и WITCH (r = .706) эмпирически фиксирует интеграцию институциональной религиозности и магических представлений в рамках единого репертуара, что отражает способность поп-культуры функционировать как агент постсекулярного бриколажа.

5.4.3. Оккультно-спиритуалистический кластер (WITCH + SPIRIT)

Субшкалы колдовства и спиритизма демонстрируют наиболее высокую степень взаимосвязи (r = .88) и совместно формируют плотное ядро в сетевой структуре (k-core = 5). В медиа-ландшафте этот домен обслуживается преимущественно развлекательным контентом. Телевизионные и стриминговые сериалы, такие как Supernatural или Chilling Adventures of Sabrina, создают вселенные, построенные на смешении христианской демонологии, языческих ритуалов и современного городского фэнтези. В российском контексте аналогичную роль играет реалити-шоу Битва экстрасенсов, транслируемое на канале ТНТ с 2007 года. Программа, представляющая конкурс между людьми, претендующими на паранормальные способности, значительно повлияла на общественное восприятие экстрасенсорики в постсоветском пространстве. Исследователи отмечают, что шоу не только нормализовало понятие экстрасенс, введя его в повседневный лексикон, но и способствовало коммерциализации эзотерических услуг (Lindquist, 2006).

С приходом эры стриминговых сервисов произведения оккультного жанра получили еще большую доступность. Сериал Chilling Adventures of Sabrina представляет собой характерный пример, где подростковая драма смешивается с открытым поклонением Сатане и оккультными ритуалами. Подобные продукты размывают границу между вымыслом и инструктажем, создавая когнитивную доступность для оккультных практик.

Если телевидение и стриминговые сервисы предоставляли зрителю пассивный опыт, то платформа TikTok породила качественно новое явление - Ведьмовской TikTok, где оккультность становится интерактивной и повседневной практикой. Miller (2022) показывает, что Ведьмовской TikTok представляет собой сложную экосистему, где пересекаются цифровая, потребительская и материальная культуры. Особенность TikTok, где видео ограничены 60 секундами, определила специфику ведьмовства в этом формате: сложные ритуалы уступили место быстрым, визуально привлекательным практикам. Среди популярных форматов - изготовление луноходной воды (#MoonWater), создание заклинательных баночек, использование кристаллов и интерактивные гадания на таро. Dean (2024) отмечает появление на Ведьмовском TikTok феномена алгоритмического гадания: пользователи приписывают алгоритму TikTok, формирующему ленту страница "Для тебя", способность направлять их к нужному контенту - знакам от Вселенной. Таким образом, Ведьмовской TikTok функционирует как активная среда генерации, обучения и повседневной реализации убеждений, фиксируемых субшкалами WITCH и SPIRIT.

5.4.4. Паранаучный кластер (PSI + EFL + PRED)

Кластер, объединяющий убеждения в пси-способностях, экстраординарных формах жизни и предсказаниях, занимает особое место благодаря своей наукообразной легитимации. В отличие от оккультного кластера, паранаучные убеждения подаются через призму доказательного и исследовательского подхода, имитирующего методологию науки. Цифровые медиа, особенно YouTube и TikTok, стали идеальной средой для распространения такого контента.

Формат псевдодокументалистики, представленный сериями In Search of... с Леонардом Нимоем, заложил основу для наукообразной

легитимации паранормального еще в 1970-х годах. Эти программы заимствовали визуальный стиль научно-популярных фильмов, но применяли его к темам НЛО, Бермудского треугольника или проклятий. В XXI веке этот жанр пережил бурное возрождение в цифровой среде. Wright et al. (2024) показали, что подавляющее большинство популярных YouTube-видео на паранормальные темы содержат утверждения о паранормальном и подлинные кадры, в то время как научные источники в них фигурируют крайне редко.

В российском контексте аналогичную функцию выполняют телевизионные и YouTube-программы, посвященные разоблачению или изучению аномальных зон. Формат расследования предполагает наличие ведущего в роли исследователя, собирающего факты и свидетельские показания, что имитирует научный дискурс, заменяя строгую методологию сенсационализмом. В сетевом анализе пункты ELF (Q03 Снежный человек, Q07 Лох-несское чудовище) заняли периферийное положение (k-core меньше или равно 2), демонстрируя низкую структурную связанность с ядром системы. Это коррелирует с их медиатизацией: контент о криптидах, несмотря на популярность, часто циркулирует в специфических нишах и воспринимается как развлекательный, не требующий глубокой интеграции в мировоззрение.

Российское реалити-шоу Битва экстрасенсов представляет собой уникальный пример массовой легитимации паранаучных убеждений. Формат программы, представляющий поп-идол-подобный конкурс между претендентами на звание сильнейшего экстрасенса, превращает паранормальные способности в объект зрелища и зрительского голосования. Победители, получающие символическую награду Синяя рука, часто используют видимость для построения карьеры в сфере эзотерических услуг и медийных проектов. Программа ввела термин экстрасенс в повседневный лексикон как широко понимаемое обозначение людей с паранормальными способностями. Комиссия по борьбе с лженаукой при РАН неоднократно классифицировала утверждения, представленные в шоу, как псевдонаучные. Тем не менее программа продолжает транслироваться, функционируя как мощный институциональный агент, систематически легитимирующий убеждения, измеряемые субшкалой ПСИ.

5.4.5. Фольклорный кластер (SUPER)

Субшкала суеверий в структуре корреляций и сетевого анализа занимает периферийное положение. Ее среднее значение (M = 1.73) является самым низким, что указывает на маргинальный статус в системе декларируемых убеждений. Однако в цифровом медиа-ландшафте суеверия переживают вторую жизнь, трансформируясь из элементов традиционной культуры в форматы мемов, ироничных TikTok-видео и повседневных ритуалов социальных сетей.

В TikTok и Instagram суеверия часто становятся материалом для коротких, юмористических видео. Хэштеги вроде #приметы сопровождают ролики, где пользователи иронизируют над народными верованиями или демонстрируют свою суеверную рутину в игровой форме. Geusens (2024) показала, что именно субшкала суеверий демонстрирует наименьшую связь с потреблением хоррор-медиа, что подтверждает их периферийность по отношению к серьезным паранормальным нарративам. В сетевом анализе пункт Q19 (Черная кошка) также оказался на периферии (k-core = 2), что коррелирует с его мемной функцией.

Цифровая среда породила новые формы суеверий, адаптированные к логике социальных сетей. Фразы вроде "лайкни, чтобы не было беды", "репостни, чтобы сбылось" или "напиши аминь, чтобы защититься" представляют собой трансляцию механизма магического мышления в цифровой контекст. Они опираются на принцип симпатической магии: действие в цифровом пространстве якобы влияет на события в реальном мире. Эти практики не требуют веры в конкретный фольклорный объект, но воспроизводят ту же логику предостережения и защитного ритуала.

5.4.6. Предсказательный блок (PRED) и астрология

Субшкала предсказаний демонстрирует уникальное положение: в корреляционной матрице она тесно связана с оккультно-спиритуалистическим кластером (r с WITCH = .83), однако в сетевом анализе пункты PRED (Q22, Q26, Q18) демонстрируют наибольшую мостовую центральность (до 0.51), выполняя функцию коммуникационных мостов между доменами.

В медиа-ландшафте этой субшкале соответствует один из наиболее динамичных сегментов - цифровая астрология и предсказательные приложения. В последние годы астрология переживает бум популярности, связанный с появлением мобильных приложений, таких как Co-Star, The Pattern, Sanctuary и сервисов на основе искусственного интеллекта. Эти приложения трансформируют астрологию из эпизодического развлечения в ежедневную персонализированную практику. Das et al. (2022) показывают, что миллениалы и поколение Z рассматривают астрологию не как систему предсказания будущего, а как инструмент для самопознания и построения идентичности. Lopez et al. (2021) обнаружили, что потребление астрологического контента резко возросло во время пандемии COVID-19, поскольку он служил инструментом валидации и бегства от реальности.

Астрологические приложения интегрируются в повседневную жизнь через push-уведомления, напоминая пользователям о подходящем или неблагоприятном времени для действий, тем самым внедряя предсказательную логику в микрорутину дня. Этот процесс описывается как алгоритмизированная эзотерика, где сложные вычисления скрыты за простым интерфейсом, а персонализация создает иллюзию глубокого индивидуального знания. Астрологический контент в Instagram и TikTok часто объединяет астрологию с психологией и лайфстайл-тематикой, служа точкой входа в более специфические паранормальные практики. Это эмпирически подтверждает вывод сетевого анализа о высокой мостовой центральности PRED.

5.4.7. Синтез: структура пересечений и формирование медийно-обусловленных профилей веры

Анализ субшкал RPBS в контексте медиа-ландшафта позволяет увидеть убеждения как элементы культурного бриколажа, активно конструируемого медиа-технологиями. Данные демонстрируют, что структура паранормальных убеждений отражает логику медиатизации: различные субшкалы аффилированы с конкретными платформами, жанрами и форматами.

Таблица 5.10.

Семантические пересечения субшкал RPBS с медиа-платформами и жанрами

Субшкала	**Доминирующие медиа-платформы и жанры**	**Примеры контента**	**Тип легитимации**
TRV	YouTube (трансляции, подкасты), TikTok (микропроповеди), Netflix	Прямые трансляции богослужений; подкасты священников; сериал Lucifer	Институциональная / Реинтерпретация
PSI	TikTok (челленджи), YouTube (научпоп, расследования), ТВ (реалити)	Телепатические челленджи в TikTok; Битва экстрасенсов	Наукообразная / Развлекательная
WITCH	Netflix, TikTok (#WitchTok), Telegram, YouTube	Supernatural, Sabrina; moon water, spell jars, tarot	Развлекательная / Повседневная
SPIRIT	Подкасты, YouTube, TikTok, Netflix	Подкасты о привидениях; сериалы о призраках	Нарративная / Опытно-реконструктивная
EFL	YouTube (документалистика), TikTok (мемы), научпоп-каналы	Видео о расследованиях НЛО; мемы Снежный человек	Наукообразная / Ироничная
PRED	Telegram (боты, каналы), Instagram, TikTok, приложения	Гороскопы в Telegram; Co-Star, The Pattern	Алгоритмизированная / Повседневная
SUPER	TikTok, Instagram, Telegram	Мемы о приметах; лайкни, чтобы не было беды	Ироничная / Игровая

Выделенные в ходе количественного анализа латентные профили можно рассматривать не как случайные статистические агрегаты, а как эмпирически зафиксированные медийно готовые конфигурации. Медиа-среда не просто отражает существующие убеждения, но активно предлагает готовые пакеты семантики, которые индивиды адаптируют в свои системы. Профиль Религиозные пуристы (P2) отражает потребление преимущественно институционального религиозного контента. Профиль Модернисты (P5) демонстрирует конфигурацию, легко собираемую из научпоп-контента и Ведьмовского TikTok.

Профиль Пан-верующие (Р6) отражает тотальное потребление контента из всех кластеров. Центральный профиль Синкретисты (Р4) является эмпирическим воплощением постсекулярного бриколажа: респонденты собирают систему из доступных медиа-пакетов, беря всего понемногу. Таким образом, латентные профили - это не психологические типы личности, а скорее культурно-медийные позиции, которые индивиды занимают в медиаландшафте.

5.5. Типология аномального опыта: от эмбодиментного к медиатекстуальному (ММММАЗ-32)

Количественный и качественный анализ выборки N=3498 и подвыборки n=137 показал, как паранормальные убеждения и личный опыт формируют систему с явными корреляционными связями и типологическими паттернами. Однако данные, собранные по методу опроса и интервью, имеют принципиальное ограничение: они фиксируют аномальный опыт в основном как индивидуальное переживание. Для изучения культурного измерения и его связи с медиа необходим инструмент, позволяющий анализировать не личные убеждения, а коллективно конструированные представления об аномальных зонах в медиадискурсе.

В рамках теоретического проекта автор диссертации разработала Универсальную модель анализа аномального медиадискурса (U-MAAD) с расширенным кодбуком (ММММАЗ-32), включающим пять исследовательских блоков:

1. онтологический статус опыта (континуум явь - сон - галлюцинация),
2. темпоральность (исторические пласты или событийность настоящего),
3. пространственная привязка (координаты, геоморфология, кризисные территории),
4. модальность медиапотребления (личный опыт, личный нарратив, косвенный нарратив, медиатекст),
5. социально-тематическая структура (направления анализа).

Данный параграф применяет ММММАЗ-32 для кросс-кейсного анализа аномальных зон Российской Федерации, чтобы выявить доминирующие типологические конфигурации, сопоставить их с профилями веры (LPA), проверить эмпирическую состоятельность измерительного инструмента и сформировать итоговую модель эволюции типологии аномального опыта.

5.5.1. Теоретические основания: от эмбодиментного к медиатекстуальному опыту

Традиционные исследования паранормального (Alcock, 1981; Zusne & Jones, 1989; Houran & Lange, 1998) исходили из того, что аномальный опыт преимущественно эмбодиментен - переживается через тело, сенсорный аппарат, кинестетику, эмоции, автономные реакции. В данном эмбодиментном опыте центральную роль играют чувство присутствия, паралич сна и опыт клинической смерти (Greyson, 2015), а также широкий спектр психосоматических, аффективных и когнитивных эффектов. Опыт затрагивает кору, мезокортиколимбическую систему и ствол мозга, генерируя модальности субъективного переживания. Однако индивид не обладает прямым доступом к механизмам, порождающим опыт, и поэтому вынужден прибегать к культурно детерминированным интерпретациям.

В современном медиатизированном мире наблюдается качественный сдвиг: аномальный опыт перестает быть сугубо личным переживанием и трансформируется в медиатекстуальный продукт (Mitchell, 2018). Люди не столько сами встречаются с нечистой силой, сколько потребляют медийные репрезентации таких встреч, что порождает в памяти эффект присутствия и ложное воспоминание (Maeder et al., 2022; Gries et al., 2021). Медиатекстуальный опыт характеризуется доминированием зрительной и аудиальной модальности, симуляцией физических ощущений, и наконец - формированием ретроспективных метанарративов в процессе многократного упоминания и перерассказывания.

Таким образом, существует континуум от глубоко эмбодиментного опыта до чисто медиатекстуального потребления. ММММАЗ-32 как инструмент позволяет фиксировать точку на этом континууме для конкретного аномального сообщения, что и составляет предмет настоящего параграфа.

5.5.2. Методология применения ММММАЗ-32

Данные собраны по методу комплексного медиадискурс-анализа с использованием кросс-кейсного дизайна. ММММАЗ-32 применялась для систематизации результатов парасекулярного медиа-мониторинга аномальных зон Российской Федерации. Мониторинг охватил период

январь 2025 - ноябрь 2025. В выборку вошли медиа-источники разного типа: локальные новостные сайты (рыбинские, архангельские, московские), блог-платформы (Ok.ru, VK), YouTube и Telegram. Объектом анализа выступали не просто тексты об аномальных зонах, а медиа-сообщения, прошедшие процедуру паранормального фильтра (выявленные как нарративы, содержащие аномальную компоненту), либо локальные медиа-источники, к которым применялась процедура триангуляции для сопоставления различных типов медиа. Анализ охватил более 32 полных кейса, охватывающих территории от Кольского полуострова до Алтая, что обеспечило максимальную вариативность медиаподдержки и культурной встроенности.

5.5.3. Онтологический статус опыта: доминирование медиатекстуальности

Анализ по блоку онтологического статуса показал практически полное отсутствие аутентично эмбодиментных описаний. Подавляющее большинство феноменов (порядка 88%) располагается в правой части континуума: либо как описанные опыты других (косвенные нарративы, интервью с очевидцами), либо как прямые медиатексты (фото, видео, аудио, цифровые встраивания). Ситуации явственно эмбодиментного переживания фиксируются в виде реконструкций через устные рассказы, архивные записи и локальные хроники, но крайне редко как прямые зарегистрированные репортажи. Субъективные онтологические метки свидетелей распределены неравномерно: наибольшая часть сообщений помечается как явь (57%), примерно равные доли занимают сон (18%) и неопределенность (17%), галлюцинация встречается реже (8%).

Эти данные свидетельствуют о том, что современный медиа-ландшафт аномальных зон функционирует не как пространство первичного опыта, а как пространство циркуляции реконструированных нарративов. Личный опыт уступает место медиатексту, что не означает деградации феномена, а сигнализирует о его трансформации.

5.5.4. Темпоральность и культурные пласты

Среди 32 проанализированных объектов доминируют исторические, мифологизированные локации (Светлояр, Шушмор, Молебка), составляющие около 65% выборки. Их характеризует многослойность: локация привлекает новые нарративы не потому, что что-то произошло недавно, а потому что к ней уже привязаны предыдущие слои. Эффект палимпсеста обеспечивает устойчивость медийного интереса.

Событийные очаги новой аномальности встречаются реже (около 35%) и характеризуются более динамичной, но менее устойчивой темпоральной структурой. Они привлекают всплеск внимания, но, не будучи интегрированными в глубинные культурные пласты, быстро утрачивают медийную актуальность. Таким образом, доминирующим паттерном является осязаемый континуум исторических пластов, где паранормальное поддерживается предыдущими слоями медиа-текстов.

5.5.5. Пространственная привязка и антропогенность

Параметры пространственной локализации по подшкале пространственной привязки показали, что в 68% кейсов аномальный феномен привязан к точным или приблизительным координатам, и в 91% случаев связан с антропогенной трансформацией (заброшенные поселения, полигоны, лагеря, трущобы, жилые кварталы с плотной историей). Только в 9% кейсов феномен коррелировал с природной геоморфологией без явного антропогенного компонента.

Эти данные подтверждают положение культурной антропологии о том, что аномальные зоны сконструированы не природой, а историческим опытом сообществ. Пространственная привязка работает как триггер: координаты активируют готовые ассоциативные рамки, функционирующие как маркеры паранормальности.

5.5.6. Модальность медиапотребления: ключевой сдвиг

Результаты анализа модальности медиапотребления представлены в таблице 5.11. Медиатекстуальное потребление (Медиатекст) доминирует в 71% кейсов. Оно охватывает прямые медиапродукты (фото, видео) и демонстрирует высокий индекс

копирования-вставки (индекс копирования-вставки) - показатель того, насколько данный нарратив легко интегрируется в новые медиа-контексты. Косвенные нарративы (Косвенный нарратив) занимают второе место по частоте встречаемости (53% кейсов). Повествования, построенные на интервью с очевидцами, статусных пересказах или фольклорных быличках, формируют предпосылку для первичного медийного продуктивного реактива.

Таблица 5.11.
Распределение модальностей медиапотребления (N = 32 кейса)

Модальность	**Доля в выборке (%)**	**Характеристика**
Медиатекст	71	Прямые медиапродукты (фото, видео, прочие цифровые)
Косвенный нарратив	53	Интервью с очевидцами, пересказы, былички
Личный нарратив	16	Нарративы субъекта-опытодержателя
Личный опыт	12	Первичный эмбодиментный опыт субъекта
Неизвестно	3	Не поддающиеся классификации случаи

Примечание: Сумма процентов превышает 100%, так как в рамках одного кейса могут сосуществовать несколько модальностей. Данные приведены по состоянию на 11.2025.

Личный опыт (Личный опыт) зафиксирован лишь в 12% кейсов. Первичный эмбодиментный опыт субъекта оказался наиболее редкой модальностью в дискурсе аномальных зон. Личные нарративы (Личный нарратив) субъекта-опытодержателя встречаются в 16% кейсов и характеризуются как реконструкции собственного опыта, зафиксированные через устные рассказы, дневники, архивные записи.

Ключевой вывод: аномальные зоны функционируют преимущественно как репозитории медиатекстов, а не как места эмбодиментного столкновения с паранормальным. Первичный опыт уступил место циркуляции косвенных нарративов и прямых медиапродуктов, что согласуется с фундаментальным свойством Медиатекста: он способен к бесконечной итерации.

5.5.7. Социально-тематическая структура и меметическая жизнеспособность

По итогам анализа 32 кейсов сформированы рейтинги аномальных объектов по показателям индекса копирования-вставки, индекса медиаподдержки (индекс медиаподдержки) и индекса психорезонанса (индекс психорезонанса). Индекс медиаподдержки отражает количество и разнообразие медиа, зафиксировавших феномен. Индекс психорезонанса оценивает интенсивность эмоционального воздействия на аудиторию.

Анализ выявил значимые положительные корреляции. Показатель индекса копирования-вставки надежно коррелирует с обоими индексами: с индексом медиаподдержки ($r = .41$, $p = .006$) и с индексом психорезонанса ($r = .32$, $p = .036$). Это свидетельствует о том, что чем выше меметическая жизнеспособность нарратива (способность к копированию и встраиванию в новые контексты), тем шире медийное покрытие и глубже психологический резонанс. Связь между психорезонансом и медиаподдержкой выражена еще более отчетливо ($r = .73$, $p < .001$): наиболее эмоционально насыщенные нарративы привлекают максимальное медиа-внимание.

Таблица 5.12.
Рейтинг объектов по индексу копирования-вставки (топ-5)

Место	Объект	Индекс копирования-вставки	Индекс медиаподдержки	Индекс психорезонанса
1	Шушмор	0,67	0,92	0,53
2	Перевал Дятлова	0,63	0,85	0,60
3	Самарская Лука	0,62	0,85	0,54
4	Молебка	0,54	0,85	0,47
5	Светлояр	0,54	0,77	0,47

Максимальные показатели медиаподдержки зафиксированы для объектов Шушмор (0.92), Перевал Дятлова (0.85), Самарская Лука (0.85) и Молебка (0.85). Наиболее высокие показатели психорезонанса отмечены для Перевал Дятлова (0.60) и Пермский период (0.60). Лидеры рейтинга объединяют историческую глубину, визуальную конкретику и низкий порог интерпретационной сложности.

5.5.8. Модель эволюции типологии: от эмбодиментного к медиатекстуальному

Результаты анализа позволяют предложить итоговую модель, описывающую эволюцию типологии аномального опыта в современном медиатизированном обществе. Предложенная модель включает три уровня: эмбодиментный опыт, эпистолярный опыт и медиатекстуальный опыт.

Таблица 5.13.
Итоговая модель эволюции типологии аномального опыта

Уровень	**Характеристика**	**Модальность**	**Метрический индикатор**
I: Эмбодиментный опыт	Первичное телесное переживание	Чувство присутствия, паралич сна, ОКС, аффективные эффекты	Частота первичного эмбодиментного отчета (ММММАЗ-32)
II: Эпистолярный опыт	Перерассказывание, коммеморация, ритуальная фиксация	Устные рассказы, дневники, аудиозаписи	Индекс личных нарративов (ММММАЗ-32)
III: Медиатекстуальный опыт	Медийная итерация, меметическая экзальтация, симулякрическое производство	Фото, видео, медиа-имитации	Индекс копирования-вставки (ММММАЗ-32)

Эволюция от уровня I к уровню III сопровождается экспоненциальным ростом индексов медиаподдержки и психорезонанса. Каждый последующий уровень не уничтожает предыдущий, но изменяет и расширяет его, поглощая исходный смысл. Медиатекстуальный опыт (уровень III) функционирует как итоговая форма, к которой стремится аномальная индустрия в условиях цифровой экономики внимания. Эмпирические данные показали, что доминирующей модальностью является именно уровень III (71% кейсов), что подтверждает тезис о сдвиге от эмбодиментного к медиатекстуальному в современной культуре паранормального.

5.6. Модель многоуровневой интеграции аномального опыта (MIAE): эмпирическая валидация

5.6.1. Построение и обоснование модели

Модель многоуровневой интеграции аномального опыта (MIAE) была разработана в рамках диссертационного исследования для систематизации и объяснения механизмов, через которые паранормальный опыт приобретает клиническое значение. В отличие от классических подходов, фокусирующихся на наличии или отсутствии аномального переживания, MIAE описывает многоуровневый процесс обработки аномального опыта: от первичной генерации до культурного оформления. Модель разработана в результате систематического обзора и интеграции эмпирических данных, полученных в рамках настоящего исследования, а также анализа существующих теорий паранормального опыта.

В основу MIAE положена исходная идея о том, что клинически значимым объектом является не изолированное переживание, а многоуровневая система его обработки. Модель предполагает три уровня генерации и три уровня модерации опыта, взаимосвязанных в двунаправленной системе.

5.6.2. Архитектура MIAE: три уровня генерации и три уровня модерации

Уровень 1: Генерация содержания. Первый уровень описывает механизмы первичного возникновения аномального содержания. Он включает нейрокогнитивные механизмы, отвечающие за генерацию необычного содержания (измененные состояния сознания, гипнагогические образы, сенсорные депривации), психофизиологические факторы (стресс, тревога, состояния высокого возбуждения, влияющие на восприятие и память), а также когнитивные искажения, создающие фундамент для паранормальной интерпретации (иллюзия кластеризации, подтверждающее искажение, апелляция к авторитету, аргумент от незнания).

Уровень 2: Модерация исхода. Второй уровень фокусируется на факторах, определяющих, каким образом сгенерированное содержание будет обработано. Он включает личностные факторы (креативность, открытость опыту, ассоциативное мышление), межличностные факторы (социальная поддержка, семейная динамика, культурная передача) и аффективную окраску (эмоциональный заряд опыта, его связь с базовыми потребностями безопасности).

Уровень 3: Культурное оформление. Третий уровень описывает механизмы, через которые модерированный опыт приобретает культурно значимую форму. Он включает медийную обработку (освещение в медиа, социальных сетях, популярной культуре), формирование институциональных нарративов (религиозная, научная или эзотерическая легитимация) и коммеморативную фиксацию (ритуалы, памятные знаки, туристическая инфраструктура).

5.6.3. Двунаправленные связи и клиническая значимость

Модель MIAE предполагает двунаправленные связи между уровнями. Культурное оформление обратно влияет на генерацию содержания через механизмы медиатизации (медиа не только отражают опыт, но и создают его когнитивные шаблоны) и эффекта присутствия (формируя медийную память как ложное воспоминание). Модерация может как ослаблять, так и усиливать первичное содержание: конструктивная обработка интегрирует опыт в личностную структуру, деструктивная - приводит к руминации, фиксации и клинической эскалации.

Клиническая значимость в MIAE определяется не онтологическим статусом опыта, а функцией, которую он выполняет в психической жизни индивида. Критериями являются степень интеграции опыта, адаптивность копинговых стратегий и функциональность в повседневной жизни. Модель оперирует принципом онтологической нейтральности: терапевт работает с интерпретацией и функцией опыта, не занимая позицию по вопросу его реальности. Такой подход обеспечивает эффективность при работе с клиентами, чьи убеждения отличаются от клиницистских.

5.6.4. Эмпирическая валидация

Результаты исследования обеспечивают эмпирическую валидацию всех компонентов MIAE. Валидация уровня генерации подтверждается корреляцией между стрессовыми состояниями и отчетами об аномальном опыте в качественных интервью (полтергейст в контексте перимортального стресса, интервью №95). Паттерн чувства присутствия без визуального подтверждения в лиминальных пространствах валидирует нейрокогнитивную генерацию содержания (сценарий "ночной визитер", интервью №2, №20, №25). Двойная позиция респондентов (одновременное удержание паранормальной и рациональной интерпретаций) валидирует когнитивные искажения как механизмы, создающие фундамент для паранормальной интерпретации.

Валидация уровня модерации подтверждается зависимостью интерпретаций от RPBS-профиля: респонденты с высоким RPBS выбирают паранормальную рамку, с низким - рациональную, что валидирует роль личностных факторов. Коллективные свидетели (41,6% случаев) усиливают убежденность в реальности опыта, что валидирует роль межличностных факторов. Эмоциональный заряд опыта как предиктор легитимации (телесное подтверждение как сильнейшая легитимационная стратегия) валидирует аффективную окраску.

Валидация уровня культурного оформления подтверждается зависимостью содержания интерпретаций от доминирующего медиа-дискурса (наукообразный для высоких RPBS-профилей, фольклорный для средних, ироничный для низких). 70% кейсов аномальных зон функционируют как репозитории медиатекстов, что валидирует медиатизацию. Типология аномальных зон по индексу копирования-вставки показывает, как успешные нарративы генерируют институциональные структуры (туристические инфраструктуры, музеи).

5.6.5. Связь MIAE с типологией профилей веры

Модель MIAE позволяет интерпретировать выделенные в ходе количественного анализа латентные профили веры как различные режимы обработки аномального опыта. Профиль Религиозные пуристы

(P2) демонстрирует предпочтение институционального нарратива (уровень 3). Профиль Эзотерики (P3) сигнализирует о высокой податливости к медийным шаблонам (сильная связь Ведьмовский TikTok). Профиль Синкретисты (P4) проявляет гибкость в выборе копинговых стратегий на уровне модерации. Профиль Модернисты (P5) показывает, как наукообразный дискурс функционирует как копинговая стратегия, нейтрализующая тревогу от неопределенности. Профиль Мистики (P7) характеризуется минимальной модерацией и максимальной генерацией.

5.6.6. Практические и клинические применения

Модель MIAE обладает практическим потенциалом в нескольких областях. Клиническая психология получает инструментарий для работы с аномальным опытом через анализ его функции, а не реальности. Медиа-образование может использовать модель для развития критического медиа-грамотного сознания. Культурная политика получает основания для регулирования аномальной индустрии. Религиоведение и культурная антропология приобретают интегративную рамку для анализа динамики между эмбодиментным и медиатекстуальным опытом в различных культурных контекстах.

Валидация модели MIAE на эмпирических данных настоящего исследования подтверждает ее эвристический потенциал для объяснения механизмов формирования паранормальных убеждений в постсекулярном медиатизированном обществе. Модель демонстрирует, что паранормальный опыт не является ни чисто субъективным переживанием, ни прямым отражением объективной реальности, а представляет собой сложный процесс культурной конструкции, в котором сенсорные данные, когнитивные искажения, эмоциональные реакции, личностные факторы, социальное влияние и медиатексты взаимодействуют в многоуровневой динамической системе.

5.7. Заключение по главе

Настоящая глава представляет первое в отечественной науке комплексное исследование паранормальных убеждений в России, объединяющее количественные методы (корреляционный анализ, факторный анализ, латентный профильный анализ, гауссовские графические модели) с качественными (контент-анализ медиа-дискурса, кросс-кейсный анализ, тематическое кодирование интервью). Исследование демонстрирует, как психологическая структура убеждений и социальные механизмы их формирования пересекаются в медиатизированном постсекулярном обществе. Основные результаты главы формулируются следующим образом.

Во-первых, психометрическая валидация русскоязычной адаптации RPBS на выборке N=3498 подтвердила надежность всех семи подшкал (альфа от .697 до .960), выявила четырехфакторную структуру (оккультно-спиритуалистический, пси-агентный, религиозный и предсказательный), идентифицировала семь латентных профилей (от Скептиков до Мистиков), а также выделила девять профилей паранормального бриколажа по GLM. Эти данные устанавливают надежную психометрическую основу для дальнейших исследований и подтверждают пригодность инструмента для работы с российской выборкой.

Во-вторых, сетевой анализ GGM раскрыл архитектуру системы паранормальных убеждений, продемонстрировав выраженную централизацию вокруг кластера колдовство-пси-способности (k-core = 5), мостовую функцию убеждений о знаках и предсказаниях (Bridge EI до 0.51) и периферийное положение суеверий и убеждений в экстраординарные формы жизни (k-core = 1-2). Данные результаты свидетельствуют о неоднородности структуры и наличии внутренней иерархии в системе паранормальных убеждений, что имеет важные последствия для понимания механизмов их распространения.

В-третьих, качественный анализ 137 интервью выявил широкий спектр паранормальных явлений, устойчивые нарративные паттерны ("ночной визитер", "дух места", "предупреждение", "контакт с Иным"), структуру постсекулярного синкретизма, феномен "двойной позиции" и ряд легитимационных стратегий. Корреляция между RPBS-профилем и

содержанием нарративов подтвердила, что система убеждений определяет выбор интерпретационной рамки, при этом двойная позиция характерна для средних профилей (3-5), а однозначные интерпретации - для экстремальных (1-2 и 7-8).

В-четвертых, анализ субшкал RPBS в медиа-контексте показал, что каждая семантическая зона аффилирована со специфическими платформами, жанрами и форматами. Латентные профили веры могут быть интерпретированы как медийно готовые конфигурации, собираемые индивидами из доступных медиа-пакетов. Анализ MMMAЗ-32 подтвердил доминирование медиатекстуального опыта (71% кейсов), где первичный эмбодиментный опыт уступает место циркуляции косвенных нарративов и прямых медиапродуктов.

В-пятых, эмпирическая валидация модели MIAE подтвердила ее эвристический потенциал для объяснения механизмов формирования паранормальных убеждений и предоставила инструментарий для клинической работы, медиа-образования и культурной политики.

Исследование позволяет сформулировать ряд теоретических выводов, интегрирующих психологические и социокультурные аспекты паранормальных убеждений.

Первый вывод касается природы паранормальных убеждений в постсекулярном обществе. Результаты демонстрируют, что паранормальные убеждения не являются простым "пережитком" предрационального мышления или патологическим отклонением, а представляют собой сложную адаптивную систему, функционирующую в условиях эпистемологического плюрализма. Постсекулярный синкретизм, зафиксированный в качественных данных, и структура латентных профилей свидетельствуют о том, что современные индивиды не выбирают между научным и магическим мировоззрением, а конструируют собственные гибридные системы, используя доступные культурные ресурсы.

Второй вывод относится к роли медиа в формировании паранормальных убеждений. Анализ субшкал в медиа-контексте и данные MMMAЗ-32 показывают, что медиа выполняют не просто отражательную, а активную конструктивную функцию, создавая готовые пакеты семантики, которые индивиды интегрируют в свои системы убеждений. Медиатекстуальный опыт становится доминирующей формой паранормального в современной культуре, что

требует пересмотра традиционных моделей, фокусирующихся на первичном эмбодиментном переживании.

Третий вывод касается структуры паранормальных убеждений. Сетевой анализ выявил иерархическую архитектуру с плотным ядром (колдовство, пси-способности) и периферией (суеверия, экстраординарные формы жизни), где мостовые убеждения (знаки, предсказания) обеспечивают связность системы. Эта структура отражает не случайный набор верований, а организованную систему с внутренней логикой, определяемой как когнитивными механизмами, так и культурными практиками.

Четвертый вывод относится к клинической значимости паранормального опыта. Валидация модели MIAE показала, что клинически значимым является не сам факт аномального переживания, а способ его интеграции в личностную структуру. Двойная позиция, легитимационные стратегии и выбор интерпретационной рамки определяют, будет ли опыт функционировать как адаптивный или дезадаптивный элемент.

Настоящее исследование вносит несколько эмпирических вкладов в изучение паранормальных убеждений. Во-первых, получены надежные психометрические данные для русскоязычной адаптации RPBS на крупной репрезентативной выборке, что создает базу для сравнительных межкультурных исследований. Во-вторых, выявлена девятитиповая модель паранормального бриколажа, демонстрирующая более дифференцированную структуру, чем традиционные дихотомические модели (верующие или скептики). В-третьих, проведен первый в России комплексный анализ связи между структурой паранормальных убеждений и медиа-ландшафтом, показавший аффилиацию семантических зон с конкретными платформами и жанрами. В-четвертых, эмпирически валидирована модель MIAE, открывающая возможности для кросс-культурных исследований и клинических приложений.

Ограничения исследования

Необходимо признать ряд ограничений, характерных для данного исследования. Первое ограничение связано с выборкой: хотя N=3498 обеспечивает высокую статистическую мощность, выборка собрана онлайн, что создает возможный перекос в сторону более молодых и

образованных респондентов. Качественная подвыборка (n=137) характеризуется самоотбором и не претендует на репрезентативность. Второе ограничение касается причинности: корреляционный дизайн не позволяет делать однозначные выводы о направлении причинно-следственных связей. Третье ограничение связано с кросс-секционным характером данных, не позволяющим отследить динамику убеждений во времени. Четвертое ограничение относится к медиа-анализу: охват медиа-источников не является исчерпывающим, а период мониторинга ограничен. Пятое ограничение связано с отсутствием внешних критериев валидности для проверки конгруэнтности между декларируемыми убеждениями и реальным поведением.

Направления дальнейших исследований

Результаты настоящей главы открывают несколько перспективных направлений. Лонгитюдные исследования смогут проследить динамику убеждений и проверить гипотезы о медиатизации. Кросс-культурные сравнения с использованием единой методологии позволят выявить универсальные и культурно-специфические компоненты. Экспериментальные исследования медиа-воздействия смогут установить причинные связи между потреблением контента и формированием убеждений. Нейрокогнитивные исследования могут изучить нейронные корреляты паранормальных убеждений и их связь с когнитивными стилями. Клинические исследования позволят адаптировать и валидировать терапевтические протоколы на основе модели MIAE. Наконец, развитие инструментария MMMAЗ-32 и его применение к новым корпусам аномальных зон обеспечит накопление сопоставимых данных для выявления устойчивых типологических паттернов.

Глава 6. Модели анализа паранормального опыта

6.1. Введение

Современные исследования аномального опыта все активнее обращаются к междисциплинарным теоретическим рамкам, способным интегрировать данные когнитивной нейронауки, клинической психологии, социологии религии и медиаисследований. Представленные в данной главе восемь авторских моделей формируют целостный методологический каркас, охватывающий процессы возникновения аномального переживания, его индивидуальную и культурную интерпретацию, а также механизмы медиатизации паранормальных нарративов. Ключевым методологическим принципом всех моделей выступает онтологическая нейтральность: исследовательская значимость определяется функциональными исходами опыта, а не ответом на вопрос о его реальности. Такой подход позволяет избежать как безосновательного принятия, так и необоснованного отвержения паранормальных переживаний, сосредоточиваясь на их психологических, социальных и культурных последствиях для индивида и сообщества.

Архитектура каркаса построена по принципу трех аналитических уровней. Мета-уровень представлен трехуровневой моделью интеграции аномального опыта (Multilevel Integration of Anomalous Experience, MIAE), задающей общую онтологическую и методологическую рамку. Макро-уровень объединяет четыре модели анализа медиа- и культурных нарративов: универсальный фреймворк медиаанализа аномалий (Universal Media Anomaly Analysis Framework, U-MAAD), типологию режимов правдоподобия (Modes of Plausibility), индекс высокой странности (High Strangeness Index, HSI) и модель спектральной символизации травмы (Spectral Symbolization of Trauma). Мезо- и микро-уровень включают три когнитивно-психометрические модели: латентную типологию паранормальных убеждений (Latent Profile Analysis of Paranormal Beliefs, LPA), сетевую архитектуру убеждений (Network Architecture of Supernatural Beliefs) и двухдоменную модель детекции агентности (Two-Domain Hyperactive Agency Detection Device, HADD). Каждая модель валидирована на российской выборке или адаптирована к русскоязычному культурному контексту, однако их структура допускает кросс-культурную адаптацию.

Таблица 6.1 демонстрирует соответствие моделей их функциональным задачам и принципам работы.

Таблица 6.1.
Архитектура методологического каркаса

Модель	**Принцип функционирования**	**Задача модели**
MIAE	Триангуляция нейрокогнитивных, личностных и культурных данных через иерархическую интеграцию	Обеспечение онтологической нейтральности и разграничение адаптивной интеграции от патологических траекторий
U-MAAD	Стандартизированное семимодульное кодирование медиасообщений с машиночитаемым выводом	Систематический перевод качественных описаний аномалий в структурированные данные для сравнительного анализа
Режимы правдоподобия	Выявление пяти риторических стратегий легитимации паранормальных утверждений	Анализ механизмов придания правдоподобия независимо от истинности содержания
HIS	Пятиуровневая шкала оценки степени аномальности от простого наблюдения до сдвига реальности	Количественное ранжирование кейсов по уровню отклонения от нормативной картины мира
Спектральная символизация травмы	Трехстадийная трансформация коллективной травмы в паранормальный нарратив	Интерпретация устойчивых нарративов через призму коллективной памяти и локальной идентичности
LPA (7 профилей)	Эмпирическое выделение конфигураций убеждений методом латентного профильного анализа	Переход от измерения силы веры к выявлению качественно различных типов верующих
Сетевая архитектура	Анализ системы убеждений как графа взаимосвязанных узлов с количественными метриками	Выявление структурной устойчивости, путей активации и точек вмешательства в систему верований
HADD	Двухфакторная модель детекции агентности, подтвержденная факторным анализом	Объяснение гендерных и индивидуальных различий в паттернах паранормальных убеждений через разделение социального и физического доменов

6.2. Модель интеграции аномального опыта (Multilevel Integration of Anomalous Experience, MIAE)

Предлагаемая нами модель многоуровневой интеграции аномального опыта строится на исходной идее, что клинически значимым объектом является не изолированное содержание переживания и не изолированная система убеждений, а процесс, в ходе которого необычное переживание возникает, оценивается, получает объяснение и встраивается в повседневную жизнь. В этом процессе можно выделить три уровня, которые не являются произвольными: каждый из них необходим, чтобы объяснить отдельный тип эмпирической вариативности, хорошо описанной в литературе, и каждый отвечает на вопрос, который другие уровни не закрывают.

Первый уровень относится к генерации необычного содержания. Он необходим, потому что аномальный опыт нередко возникает у людей без признаков психотического расстройства, а его появление закономерно связано с измененными состояниями сна, с сенсорной неопределенностью, с высокой эмоциональной нагрузкой и с доминированием ожиданий (Rauf et al., 2023; Van Elk & Aleman, 2017). Если игнорировать этот уровень и рассматривать аномальный опыт только как «ошибку интерпретации», то неизбежно теряется объяснение того, почему переживание обладает такой степенью реалистичности и телесной убедительности, а также почему оно возникает эпизодически и в определенных состояниях.

Второй уровень относится к личностно-клинической модерации и отвечает на вопрос о том, почему сходные переживания ведут к различным функциональным исходам. Литература по «здоровой» шизотипии и по континууму переживаний показывает, что необычность опыта не равна клинической проблемности: клинически значимыми оказываются дистресс, потеря контроля, нарушения функционирования и компоненты дезорганизации (Claridge, 2010; Schofield & Claridge, 2007; Cicero et al., 2020). Современные профильные и сетевые результаты дополнительно подтверждают, что одинаковые показатели интерпретационного слоя могут сопровождаться разными уровнями благополучия, и потому требуется уровень модераторов, который задает «условия риска» (Dagnall et al., 2022; Drinkwater et al., 2024a).

Третий уровень относится к культурно-нарративному фреймингу и социальной валидации. Он необходим, потому что феноменология и эмоциональная валентность аномального опыта зависят от культурных сценариев, а социальная реакция способна усиливать дистресс или поддерживать интеграцию. Эмпирически это демонстрируется на примере сонного паралича и слышания голосов: культурные объяснения связаны с различиями по страху, по форме переживания и по способам совладания (Jalal et al., 2021; Luhrmann et al., 2015; Cook et al., 2022). Если игнорировать этот уровень, то трудно объяснить межкультурные различия и вторичный дистресс, обусловленный стигмой или конфликтом интерпретаций.

Таким образом, три уровня модели отражают минимально необходимую структуру объяснения: уровень генерации объясняет появление и свойства содержания; уровень модерации объясняет переход к дистрессу или к сохранной интеграции; уровень фрейминга объясняет смысл, валентность и социальную траекторию. Важным следствием является отказ от прямого переноса оценки «нормальности» на содержание: клиническая значимость выводится из функциональных последствий, а не из онтологии переживания, что согласуется с рекомендациями по консультированию людей, сообщающих об аномальных переживаниях (Rabeyron, 2021).

6.2.1. Структура уровней и типы переменных

На первом уровне центральной является идея, что восприятие и переживание формируются в системе, где ожидания и контекст существенно влияют на итоговую феноменологию. Предиктивная обработка делает понятным, почему сильные ожидания и неопределенность могут усиливать «агентность» переживания, ощущение знаковости и необычную убедительность некоторых образов (Van Elk & Aleman, 2017). Роль сна добавляет к этой логике хорошо описанный физиологический механизм, который обеспечивает «сырой материал» для последующей интерпретации: сонный паралич часто сопровождается яркими ощущениями присутствия, давления, угрозы, а иногда и сложными зрительными или слуховыми феноменами (Rauf et al., 2023; Jalal et al., 2021). Важным является то, что этот материал уже содержит эмоциональный заряд; однако направление и устойчивость этого заряда определяются последующими уровнями.

На втором уровне ключевыми становятся переменные, связанные с контролем, интеграцией и уязвимостью к дистрессу. Концепция «здоровой» шизотипии подчеркивает, что необычные переживания могут быть совместимы с адаптацией, если они не сопровождаются выраженной дезорганизацией и если человек сохраняет способность различать внутренние и внешние источники опыта и регулировать эмоциональную реакцию (Claridge, 2010). При этом эмпирика показывает, что шизотипические особенности могут выступать фоном для части необычных переживаний, но их клиническая значимость зависит от качества организации и контекста (Schofield & Claridge, 2007; Cicero et al., 2020). Аналогично, концепт трансливинальности описывает повышенную проницаемость психического материала и склонность к необычным переживаниям, что может усиливать вероятность аномального опыта, не предопределяя автоматически патологический исход (Thalbourne & Maltby, 2008; Thalbourne, 2009). Современные методы анализа гетерогенности показывают, что интерпретационный слой сам по себе не задает клинический исход: профили, в которых паранормальные убеждения сочетаются с благополучием, и профили, в которых они сочетаются с симптоматикой и снижением благополучия, сосуществуют (Drinkwater et al., 2024a; Dagnall et al., 2022). Это делает уровень модераторов концептуально обязательным.

На третьем уровне рассматриваются культурные сценарии, социальные ожидания и практики, которые задают язык описания, причинность и нормативные способы реагирования. Транскультурные данные по сонному параличу демонстрируют, что интерпретации типа «демонической атаки» или «сущности» связаны с более выраженным страхом и специфическими образами, тогда как медицинский или нейтральный сценарий изменяет валентность переживания (Jalal & Hinton, 2013; Jalal et al., 2021). В области слышания голосов культурный контекст задает не только объяснение, но и способы взаимодействия, что описывается в гипотезе социального «разжигания» (Luhrmann et al., 2015). Феноменологические исследования духовно значимых голосов показывают, что одна и та же формальная характеристика переживания может быть включена в разные системы смысла и сопровождаться разной степенью контроля и дистресса (Cook et al., 2022; Moseley et al., 2022). В клиническом плане это означает, что

оценка уровня социальной поддержки и конфликтов интерпретации становится частью оценки риска.

Ниже в таблице 6.2.1 предложена краткая описательная структура уровней модели.

Таблица 6.2.1.
Уровни модели многоуровневой интеграции аномального опыта: функции, механизмы и индикаторы

Уровень	**Функция в объяснении**	**Типовые механизмы (примеры)**	**Примеры индикаторов для исследования и клинического описания**	**Ключевые источники**
Нейрокогнитивная генерация	объясняет появление необычного содержания и его субъективную убедительность	предиктивная обработка и роль ожиданий; измененные состояния сна; особенности телесной интеграции	связь эпизодов с сном; контекст неопределенности; феноменологические параметры эпизода	Van Elk & Aleman, 2017; Rauf et al., 2023; Blanke & Arzy, 2005
Личностно-клиническая модерация	объясняет вариативность дистресса, контроля и функционального исхода	«здоровая» шизотипия; дезорганизация; трансливинальность; уязвимость к диссоциации и стрессу	дистресс и степень контроля; признаки дезорганизации; нарушение функционирования	Claridge, 2010; Schofield & Claridge, 2007; Thalbourne & Maltby, 2008; Drinkwater et al., 2024a
Культурно-нарративный фрейминг	объясняет смысл, валентность и социальную траекторию переживания	культурные скрипты; социальная валидация и стигма; практики взаимодействия с опытом	тип объяснения; поддержка и конфликт интерпретаций; социальные последствия	Jalal et al., 2021; Luhrmann et al., 2015; Cook et al., 2022

6.2.2. Межуровневые связи и контуры обратной связи

Трехуровневая структура дает необходимое описание, но не показывает функционирование процесса, если уровни рассматривать как параллельные. Центральным для модели многоуровневой

интеграции аномального опыта является предположение о двунаправленных межуровневых связях.

Во-первых, генерация необычного содержания создает задачу смысловой и эмоциональной оценки. Интенсивность и новизна переживания, его телесная убедительность и эмоциональная насыщенность повышают вероятность того, что человек будет искать объяснение, а также повышают значимость первичной оценки контроля и угрозы. Это объясняет, почему один и тот же тип феноменологии может вести к разным исходам: «сырой» материал может быть интегрирован без дистресса при сохранной регуляции, либо стать ядром хронической тревоги при переживании неконтролируемости и угрозы (Claridge, 2010; Schofield & Claridge, 2007).

Во-вторых, личностно-клинические особенности влияют на выбор объяснения и на устойчивость интерпретации. Модели атрибуции и онтологических смешений предполагают, что при неопределенном событии человек не просто «наблюдает» опыт, но активно конструирует причинность; когнитивные тенденции и привычные категории причинности делают одни объяснения более доступными, чем другие (Wiseman & Watt, 2006; Lindeman & Aarnio, 2007). В этой точке аномальный опыт может становиться частью более широкого комплекса паранормальных убеждений: повторяющийся опыт, подкрепленный атрибуцией, способствует формированию устойчивой схемы объяснения.

В-третьих, культурные сценарии и социальная реакция способны изменять эмоциональную валентность и тем самым влиять на дистресс и контроль. Пример сонного паралича особенно показателен: интерпретация как атаки или вмешательства внешней сущности может усиливать страх и закреплять ожидание повторения, тогда как нейтральный сценарий снижает угрозу и облегчает интеграцию (Jalal & Hinton, 2013; Jalal et al., 2021). Аналогично, поддерживающее духовное сообщество может способствовать развитию навыков контроля и снижению дистресса у людей, переживающих голоса, тогда как стигма или конфликт интерпретаций могут усиливать вторичный дистресс (Luhrmann et al., 2015; Cook et al., 2022).

Наконец, культурный уровень способен воздействовать на уровень генерации через ожидания. В рамках предиктивной обработки культурные ожидания и устойчивые интерпретации могут выступать

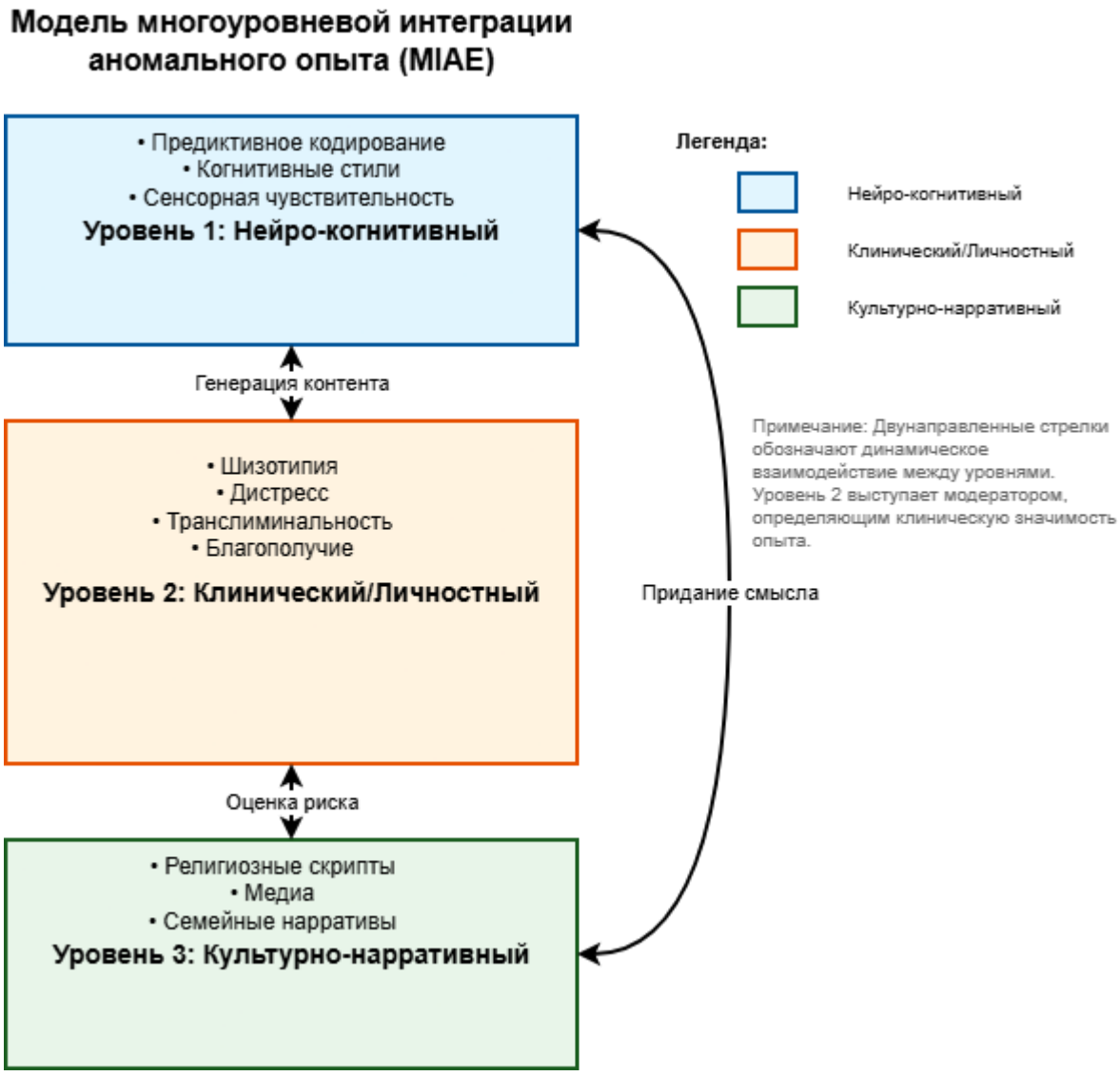
априорными ожиданиями, которые меняют способ восприятия неоднозначных сигналов и повышают вероятность переживания определенного содержания (Van Elk & Aleman, 2017). Это не означает, что культура «создает» опыт из ничего, но означает, что она может изменять вероятность определенных перцептивных и смысловых построений, особенно в переходных состояниях и при неопределенности.

Обобщенно структура межуровневых связей представлена ниже в таблице 3. Представленный в дальнейшем рисунок 1 показывает структуру рассматриваемой модели в целом, демонстрируя как уровни, так и межуровневые связи и контуры обратной связи.

Таблица 6.2.2.
Межуровневые связи в модели многоуровневой интеграции аномального опыта

Направление связи	**Содержание связи**	**Основание в литературе**
Нейрокогнитивная генерация → личностно-клиническая модерация	интенсивность и новизна опыта повышают значимость оценки контроля и угрозы	Claridge, 2010; Schofield & Claridge, 2007
Личностно-клиническая модерация → культурно-нарративный фрейминг	индивидуальные различия и когнитивные категории влияют на выбор причинности и устойчивость интерпретации	Wiseman & Watt, 2006; Lindeman & Aarnio, 2007
Культурно-нарративный фрейминг → личностно-клиническая модерация	сценарии и социальная реакция меняют страх, дистресс и способы совладания	Jalal et al., 2021; Cook et al., 2022
Культурно-нарративный фрейминг → нейрокогнитивная генерация	ожидания функционируют как априорные ожидания, влияющие на восприятие при неопределенности	Van Elk & Aleman, 2017; Jalal et al., 2021

Рисунок 6.1.
Схема модели многоуровневой интеграции аномального опыта



6.2.3. Интеграция аномального опыта как процесс: фазы и траектории

Если рассматривать модель многоуровневой интеграции аномального опыта как процесс, то аномальный опыт можно описать как последовательность фаз, в которой уровни проявляются не изолированно, а совместно.

Первая фаза связана с возникновением переживания. На этом этапе решающими оказываются условия генерации: переходные состояния сна, сенсорная неопределенность, физиологическая нагрузка, а также доминирование ожиданий. Сонный паралич в этом отношении является эмпирически удобным примером, поскольку показывает, как яркое ощущение угрозы и присутствия может возникать в

физиологически специфическом состоянии (Rauf et al., 2023). Околосмертные переживания демонстрируют аналогичный принцип на другом контексте: опыт может быть чрезвычайно интенсивным, а его объяснение остается предметом конкурирующих моделей (Mobbs & Watt, 2011; Van Lommel et al., 2001; Greyson, 2007). На этой фазе содержание еще не определяет траекторию; оно задает необходимость последующей оценки.

Вторая фаза связана с первичной оценкой контроля и угрозы. Здесь проявляется уровень личностно-клинической модерации: насколько переживание воспринимается как управляемое, насколько оно совместимо с привычной картиной мира, и насколько оно вызывает устойчивый дистресс. Концепция «здоровой» шизотипии задает важный принцип: необычность переживания может быть интегрирована без клинических последствий при сохранной регуляции и организации, тогда как сочетание необычных переживаний с дезорганизацией повышает риск (Claridge, 2010; Schofield & Claridge, 2007). Современные профильные результаты по паранормальным убеждениям и благополучию дополняют этот тезис: сама по себе паранормальная интерпретация не является надежным маркером риска, и критичны конфигурации модераторов (Drinkwater et al., 2024a).

Третья фаза связана с нарративным оформлением. Аномальный опыт получает объяснение, которое делает его социально и лично «переводимым» в язык культуры. На этой фазе становится особенно заметно, что паранормальные убеждения могут быть как контекстом, предшествующим опыту (через ожидания), так и результатом опыта (через закрепившуюся атрибуцию). Транскультурные исследования сонного паралича показывают, что выбор сценария объяснения связан с различиями по страху и содержанию переживания (Jalal & Hinton, 2013; Jalal et al., 2021). В исследованиях голосов показано, что духовный сценарий может сопровождаться большей интеграцией и меньшим дистрессом у части людей, тогда как стигматизирующий сценарий может усиливать вторичный дистресс (Cook et al., 2022; Luhrmann et al., 2015).

Четвертая фаза связана с интеграцией в повседневное функционирование. Здесь формируются относительно устойчивые траектории: нейтральная интеграция (переживание остается эпизодом), ресурсная интеграция (переживание становится источником смысла и

изменений) или дистрессовая траектория (переживание закрепляется как угроза, нарушает сон, усиливает тревогу, снижает социальное функционирование). Исследования мистических переживаний, индуцированных псилоцибином, показывают, что необычные и интенсивные переживания могут иметь устойчивое личное значение и быть связаны с позитивными изменениями, что подтверждает возможность ресурсной интеграции при определенных условиях контекста и поддержки (Griffiths et al., 2006, 2008). В клиническом плане важно, что траектории могут закрепляться через обратные связи: страх и ожидание повторения ухудшают сон, ухудшение сна повышает вероятность переходных феноменов, а повторяемость опыта усиливает убежденность в выбранной интерпретации (Rauf et al., 2023; Van Elk & Aleman, 2017).

Обобщенно модель фаз интеграций аномального опыта продемонстрирована в таблице 6.2.3.

Таблица 6.2.3.
Фазы интеграции аномального опыта и ключевые точки развилки

Фаза	**Основной вопрос**	**Критическая развилка**	**Примеры эмпирических оснований**
Возникновение	в каком контексте возникло переживание	наличие физиологически вероятных условий (сон, переходные состояния) или иных триггеров	Rauf et al., 2023; Van Elk & Aleman, 2017
Первичная оценка	насколько переживание контролируемо и угрожающе	высокий дистресс и потеря контроля против сохранной регуляции	Claridge, 2010; Schofield & Claridge, 2007
Нарративное оформление	какое объяснение становится доминирующим	угрожающий сценарий, усиливающий страх, против нейтрального или поддерживающего сценария	Jalal et al., 2021; Luhrmann et al., 2015
Интеграция	как опыт влияет на функционирование и идентичность	ресурсная интеграция против хронификации дистресса	Griffiths et al., 2008; Drinkwater et al., 2024a

6.2.4. Методологические следствия и операционализация

Теоретическая модель, ориентированная на процесс, требует соответствующей операционализации. На практике исследования

аномального опыта часто опираются на измерение паранормальных убеждений как более доступного и стандартизованного слоя. Наиболее известным инструментом является пересмотренная шкала паранормальных убеждений (Tobacyk, 2004), однако психометрические исследования показывают, что структура этой шкалы может искажаться измерительными артефактами и требует осторожной интерпретации, особенно при межгрупповых сравнениях (Lange et al., 2000). Дополнительную значимость имеет вывод о чувствительности некоторых эффектов к статистическому моделированию: переоценка связи паранормальных убеждений со стрессом показывает, что простые линейные выводы могут быть нестабильными (Drinkwater et al., 2024b). Для настоящей модели это означает, что измерение убеждений следует рассматривать как индикатор интерпретационного слоя, но не как заместитель оценки клинической значимости.

Для феноменов, подобных околосмертным переживаниям, важна более точная феноменологическая фиксация. Классическая шкала околосмертного переживания (Greyson, 1983) остается стандартом, а исследования устойчивости отчетов во времени уточняют, насколько нарративы стабильны (Greyson, 2007). Современная шкала содержания околосмертного переживания позволяет детальнее описывать компоненты переживания и тем самым лучше разделять содержание и последующую интерпретацию (Martial et al., 2020). Качественные синтезы подчеркивают, что объяснения и смыслы околосмертного переживания различны и требуют учета контекста (Hashemi et al., 2023), что концептуально согласуется с культурно-нарративным уровнем модели.

С точки зрения дизайна, модель многоуровневой интеграции аномального опыта указывает на необходимость исследований, в которых одновременно представлены переменные трех уровней, а также контекстные факторы. Перспективными являются продольные дизайны и подходы, учитывающие неоднозначность аналитических решений; примером методологического тренда служит подход с участием нескольких независимых аналитиков при оценке распространенности и предикторов паранормальных убеждений (Hoogeveen et al., 2024). Для клинически ориентированных исследований важно сочетание количественных мер дистресса и

функционирования с качественным анализом нарратива и культурного сценария.

Импликация уровней модели для исследовательских целей (в том числе для целей клинической диагностики) показана в таблице 6.2.4.

Таблица 6.2.4.
Операционализация уровней модели многоуровневой интеграции аномального опыта в исследованиях

Уровень	**Что измеряется**	**Зачем это необходимо**	**Примеры источников и инструментов**
Нейрокогнитивная генерация	контекст сна и переходных состояний; феноменология эпизода; неопределенность и ожидания	отделение условий возникновения от интерпретации и исхода	Rauf et al., 2023; Jalal et al., 2021
Личностно-клиническая модерация	дистресс, контроль, признаки дезорганизации, функционирование; индивидуальные предикторы необычных переживаний	различение нормативных и риск-траекторий при сходном содержании	Claridge, 2010; Schofield & Claridge, 2007; Drinkwater et al., 2024a
Культурно-нарративный фрейминг	тип сценария объяснения; социальная поддержка и конфликт интерпретаций; стигма	объяснение валентности и социальных последствий, оценка вторичного дистресса	Luhrmann et al., 2015; Cook et al., 2022
Интерпретационный слой, связанный с убеждениями	показатели паранормальных убеждений как индикатор устойчивых объяснительных схем	фиксация того, как опыт может закрепляться в виде устойчивой интерпретации	Tobacyk, 2004; Lange et al., 2000; Dean et al., 2022

6.2.5. Клиническая перспектива: оценка и консультирование

Клиническая применимость модели многоуровневой интеграции аномального опыта связана с двумя взаимодополняющимися принципами: онтологической нейтральностью и функциональной

оценкой. В областях, где существуют конкурирующие объяснения (особенно в отношении околосмертных переживаний), клиническая задача редко состоит в том, чтобы «разрешить» онтологический спор; гораздо чаще задача состоит в том, чтобы оценить дистресс, нарушения функционирования и способ интеграции переживания в жизнь пациента (Mobbs & Watt, 2011; Van Lommel, 2010; Rabeyron, 2021). Онтологическая нейтральность в этом контексте означает отказ от преждевременной редукции опыта к «симптому» и одновременно отказ от некритической валидации интерпретаций, которые могут усиливать угрозу, паранойяльность или социальную изоляцию. Функциональная оценка задает критерии вмешательства: решающими являются выраженность дистресса, потеря контроля и нарушения в социальных и профессиональных сферах.

Модель задает последовательность клинических вопросов, которые позволяют локализовать источник дистресса на одном из уровней. Во-первых, важно прояснить контекст возникновения и повторяемости переживаний, включая параметры сна. Это имеет практическое значение, поскольку сонный паралич и другие переходные феномены сна могут быть ошибочно интерпретированы как признаки тяжелого расстройства и тем самым усиливать страх и стигму (Rauf et al., 2023). Во-вторых, требуется оценить контроль, дистресс и признаки дезорганизации, поскольку именно эти параметры отличают относительно адаптивную интеграцию необычных переживаний от риск-траекторий в логике «здоровой» шизотипии (Claridge, 2010; Schofield & Claridge, 2007). В-третьих, следует оценить культурный сценарий и социальную реакцию: угрожающий сценарий может выступать фактором хронификации дистресса, тогда как поддерживающий сценарий и социальная валидация могут способствовать развитию контроля и снижению страха (Jalal et al., 2021; Luhrmann et al., 2015; Cook et al., 2022). Соотнесение компонентов оценки с возможными вопросами клинического интервью и выделение связанных с полученными в интервью данными признаков риска приведены ниже в таблице 6.

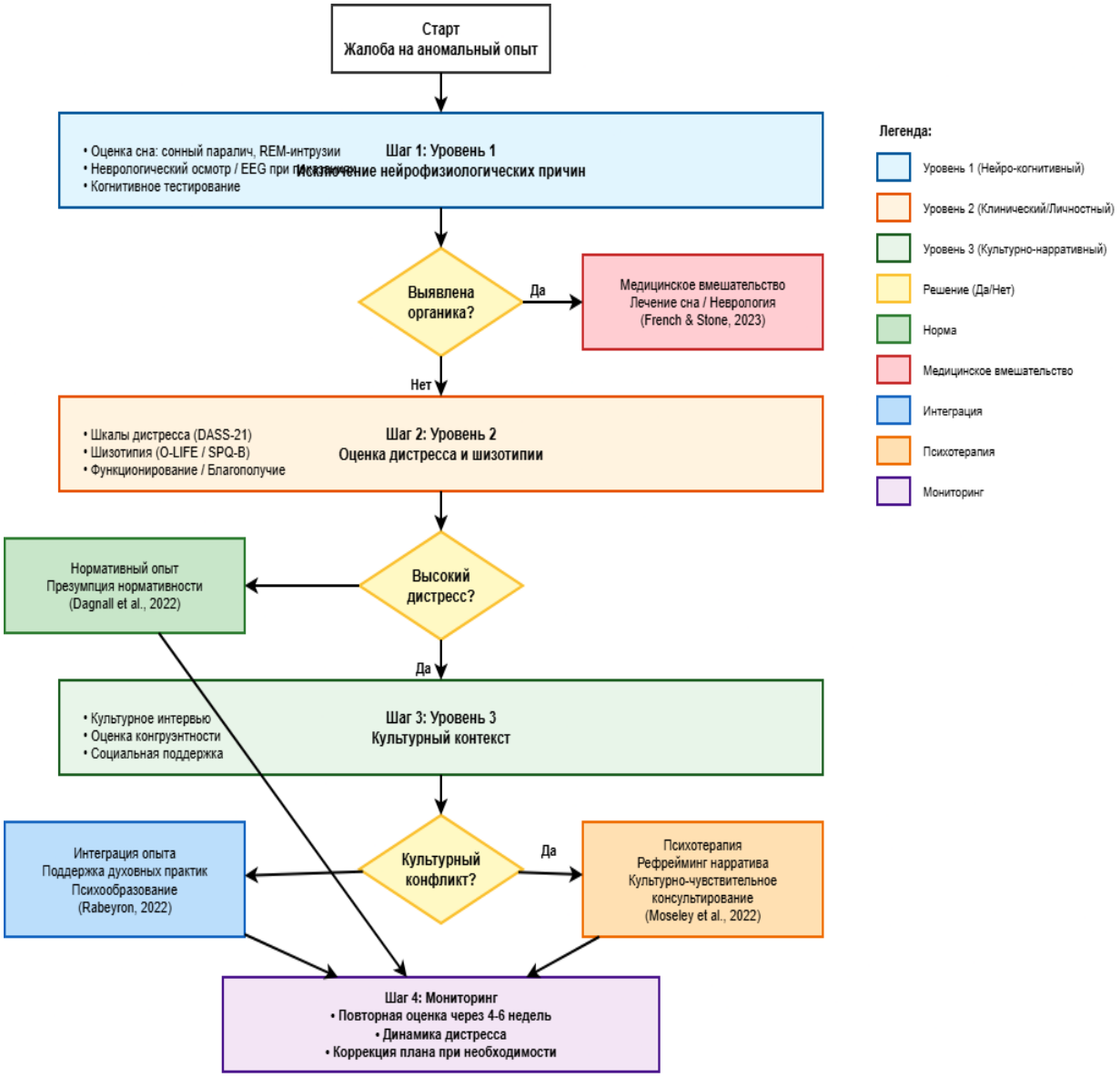
Таблица 6.2.5.
Клиническая матрица оценки аномального опыта в логике многоуровневой интеграции

Компонент оценки	**Вопросы клинического**	**Признаки относительно**	**Признаки повышенного**	**Основание**

	интервью	**низкого риска**	**риска**	
Контекст возникновения	связано ли переживание со сном, переходными состояниями, нагрузкой, стрессом	эпизодичность, ясная связь с триггерами, отсутствие прогрессирования	частые эпизоды, нарастание, распад повседневного режима	French & Stone, 2014; Rauf et al., 2023
Дистресс и контроль	насколько переживание пугает, насколько управляемо, как влияет на функционирование	низкий дистресс, сохранный контроль, сохранное функционирование	высокий дистресс, потеря контроля, выраженная дезорганизация и социальное снижение	Claridge, 2010; Schofield & Claridge, 2007
Интерпретация и социальная реакция	какой сценарий объяснения доминирует, есть ли поддержка или стигма	поддерживающий контекст, нейтральный или ресурсный сценарий	угрожающий сценарий, конфликт интерпретаций, социальная изоляция	Jalal et al., 2021; Luhrmann et al., 2015
Решение о помощи	что следует изменить в первую очередь для снижения дистресса	психообразование и поддержка интеграции	углубленная оценка, помощь в снижении дистресса и восстановлении функционирования	Rabeyron, 2021

На основании представленных выше данных мы считаем возможным предложить алгоритм клинических решений при работе с аномальным опытом. Данный алгоритм нельзя считать окончательной клинической рекомендацией, однако в рамках рассматриваемой проблемы он может быть ценен для специалистов, демонстрируя возможную логику операционализации модели аномального опыта. Схематически предлагаемый алгоритм клинических решений представлен на рисунке 6.2.2.

Рисунок 6.2.2.
Предлагаемый алгоритм клинических решений при работе с аномальным опытом



Примечание: Цветовое кодирование соответствует уровням модели MIAE. Алгоритм реализует принцип презумпции нормативности: вмешательство требуется только при наличии дистресса, функционального нарушения или культурного конфликта (Rabeyron, 2022; Dagnall et al., 2022; Moseley et al., 2022).

6.3. Модели медиа-нарративного анализа

6.3.1. Универсальный фреймворк медиаанализа аномалий (Universal Media Anomaly Analysis Framework, U-MAAD)

Фреймворк U-MAAD представляет собой семимодульную аналитическую систему для стандартизированного изучения медиадискурса паранормальных феноменов. Каждый модуль содержит набор кодировочных правил и аналитических вопросов, обеспечивая систематический перевод качественных описаний в структурированные данные.

Модуль привязки к местности обеспечивает геокодирование с анализом типа локации (заброшенные объекты, сакральные места, природные аномалии или урбанистическая среда) и исторического слоя, связывающего место с потенциальными источниками нарратива вроде войн, репрессий или катастроф. Модуль нарративной археологии отслеживает эволюцию сюжета от первоисточника через пересказ и медиаадаптацию до фольклоризации, выявляя точки мутации ключевых деталей и паттерны интертекстуальности с отсылками к поп-культуре. Медиа-экосистема классифицирует источники по типам (таблоиды, региональные и федеральные СМИ, блоги, социальные сети) и анализирует паттерны распространения информации, роль инфлюенсеров и алгоритмического усиления, а также эмоциональные реакции аудитории как индикатор резонанса. Таксономия аномалий классифицирует приписываемые явления по визуальным, аудиальным, физическим феноменам и контактам с сущностями с учетом гибридных форм и соответствия устоявшимся категориям вроде классификации Гайнека для НЛО. Модуль характера описаний анализирует агентность события, модальность свидетельства (прямое наблюдение, пересказ, слухи) и эмоциональный тон текста. Модуль когнитивных паттернов выявляет логические искажения, риторические приемы убеждения и механизмы легитимации, создающие иллюзию достоверности. Завершающий модуль кросс-кейс анализа ищет инварианты структуры сообщения, выявляет культурную специфику и строит типологию нарративных стратегий.

Методологически модель построена на синтезе контент-анализа, цифровой гуманитаристики и семиотики, с валидацией через повторное

кодирование выборки и проверку межкодировочной надежности. Области применения включают мониторинг распространения паранормальных нарративов в цифровой среде, создание аннотированных корпусов текстов для лингвистического и нарратологического анализа, изучение взаимодействия паранормальных дискурсов с дискурсами о реальных угрозах, разработку инструментов фактчекинга и анализ механизмов виральности контента.

Таблица 6.3
Семимодульная структура U-MAAD

Модуль	**Фокус анализа**	**Ключевые элементы кодирования**	**Выходные данные**
1. Привязка к местности	Геолокация и контекст	Геокодирование, тип локации, исторический слой	Координаты, категория места, хронология событий
2. Нарративная археология	Эволюция сюжета	Первоисточник, пересказ, медиаадаптация, точки мутации	Трекинг версий, динамика деталей
3. Медиа-экосистема	Типология источников	Таблоиды, СМИ, блоги, соцсети, паттерны распространения	Карта каналов, вирусные цепочки
4. Таксономия аномалий	Классификация явлений	Визуальные, аудиальные, физические феномены, контакт с сущностями	Тип аномалии, гибридные формы, соответствие классификациям
5. Характер описаний	Нарративные средства	Агентность, модальность свидетельства, эмоциональный тон	Категории агентов, модальность, тональность
6. Когнитивные паттерны	Логические механизмы	Искажения, риторические приемы, механизмы легитимации	Коды искажений, риторические стратегии
7. Кросс-кейс анализ	Сравнительный анализ	Инварианты, культурная специфика, типология стратегий	Матрица сравнения, культурные паттерны

6.3.2. Режимы правдоподобия

Модель выделяет пять риторических стратегий, используемых для придания правдоподобия паранормальным утверждениям. Анализ направлен не на истинность утверждений, а на механизмы их легитимации.

Документальный реализм имитирует бюрократический язык, используя канцеляризмы, нумерацию пунктов и ссылки на рапорты для создания иллюзии объективности и проверяемости. Личное свидетельство акцентирует опыт очевидца, применяя прямую речь, детали бытового контекста и описание физических реакций для создания эффекта эмпатического заражения и переноса доверия от личности рассказчика к содержанию. Научная мимикрия использует псевдонаучную терминологию, квази-экспертные ссылки и имитацию научного метода через латинизмы, графики без подписей и упоминание исследований без указания источников для легитимации через ассоциацию с научным авторитетом. Фольклорная аутентичность апеллирует к народной памяти и древним преданиям, используя архаичную лексику и отсылки к старикам или местным жителям для легитимации через традицию и коллективный опыт. Конспирологическое откровение строит нарратив скрытой правды, противостоящей официальному знанию, используя разоблачительный тон и модальность на самом деле для создания ощущения эксклюзивного доступа к истине.

Модель позволяет сравнивать разнородные тексты (новостную заметку, фольклорную легенду, пост в соцсети) по единому критерию эффективности риторической стратегии, независимо от жанра и платформы. Методологически модель реализуется методом риторического и дискурс-анализа большой выборки медиасообщений. Области применения охватывают разработку чек-листов для распознавания риторических стратегий в фактчекинге, исследование эволюции приемов в цифровой среде, анализ использования конспирологических риторик в политической коммуникации, создание интерактивных модулей по критическому чтению и понимание механизмов убеждения разных аудиторий в маркетинге.

Таблица 6.4
Таксономия режимов правдоподобия

Режим	**Стратегия**	**Ключевые**	**Эффект**

		приемы	**легитимации**
Документальный реализм	Имитация бюрократического языка	Канцеляризмы, нумерация, ссылки на рапорты	Иллюзия объективности и проверяемости
Личное свидетельство	Акцент на опыте очевидца	Прямая речь, бытовые детали, описание реакций	Эмпатическое заражение, перенос доверия
Научная мимикрия	Псевдонаучная терминология	Латинизмы, графики без подписей, квази-ссылки	Легитимация через ассоциацию с наукой
Фольклорная аутентичность	Апелляция к традиции	Архаичная лексика, отсылки к предкам	Легитимация через коллективный опыт
Конспирологическое откровение	Нарратив скрытой правды	Разоблачительный тон, модальность на самом деле	Ощущение эксклюзивного доступа к истине

6.3.3. Индекс высокой странности (High Strangeness Index, HSI)

Индекс HSI представляет собой стандартизированный пятибалльный инструмент для сравнительной оценки степени аномальности описываемых событий. Уровень 1 соответствует обычному наблюдению без нарушения законов физики (свет в небе, неопознанный объект на горизонте). Уровень 2 фиксирует аномальное поведение, невозможное для известных физических тел (мгновенное ускорение или торможение, исчезновение на глазах, прохождение сквозь препятствия). Уровень 3 регистрирует взаимодействие со средой (отключение электроники, физические следы вроде ожогов или вмятин, тактильные ощущения). Уровень 4 описывает присутствие сущностей (гуманоиды, экипаж, духи), предполагающих коммуникацию или намерение. Уровень 5 фиксирует сдвиг реальности (потеря времени, телепортация, телепатия, изменение восприятия собственного тела), затрагивающий ядро самосознания и приводящий к коллапсу базовых категорий опыта.

Стандартизация позволяет сравнивать кейсы разной природы (НЛО, полтергейст, мистический опыт) по единой метрике. Высокие уровни HSI коррелируют с личным опытом, эмоциональной вовлеченностью и устойчивостью убеждений. Шкала также позволяет выявлять паттерны нарративной эскалации, демонстрируя, как история

становится страннее при пересказе. Методологически индекс построен на основе сравнительного анализа описаний аномальных событий в уфологии и парапсихологии. Области применения включают фильтрацию и отбор кейсов с высоким HSI для углубленного изучения, оценку тяжести переживания в клинической психологии, трекинг эскалации нарративов в медиаанализе, сравнительный анализ культурных спецификаций во фольклористике и антропологии, а также конструирование нарративов с контролируемым уровнем странности в игровом дизайне.

Для наглядности и детальности отображения содержание разработанного Индекса высокой странности и шкалы аномальности приведены в таблицах 6.3.3.1 и 6.3.3.2 ниже.

Таблица 6.3.3.1.
Шкала уровней HSI: операционализация

Уровень	**Название**	**Определение**	**Примеры**	**Категория нарушения**
HSI-1	Обычное наблюдение	Наблюдение без нарушения законов физики	Свет в небе, неопознанный объект на горизонте, обычное природное явление	Отсутствие физических аномалий
HSI-2	Аномальное поведение	Действия, невозможные для известных физических тел	Мгновенное ускорение или торможение, исчезновение на глазах, прохождение сквозь препятствия	Нарушение законов механики
HSI-3	Взаимодействие со средой	Влияние на физическую среду	Отключение электроники, физические следы (ожоги, вмятины), тактильные ощущения	Воздействие на материальный мир
HSI-4	Присутствие сущностей	Наличие агентов с коммуникацией или намерением	Гуманоиды, экипаж, духи, призрачные существа	Наличие разумного агента

HSI-5	Искажение реальности	Изменения, затрагивающие ядро самосознания	Потеря времени, телепортация, телепатия, изменение восприятия собственного тела	Коллапс базовых категорий опыта

Таблица 6.3.3.2.

Психологические корреляты уровней HSI

Психологический параметр	**HSI-1**	**HSI-2**	**HSI-3**	**HSI-4**	**HSI-5**
Личный опыт	Низкий	Умеренный	Умеренный-высокий	Высокий	Очень высокий
Эмоциональная вовлеченность	Минимальная	Умеренная	Высокая	Очень высокая	Экстремальная
Устойчивость убеждений	Низкая	Умеренная	Высокая	Очень высокая	Абсолютная
Нарративная эскалация	Отсутствует	Возможна	Частая	Характерна	Ожидаема

6.3.4. Спектральная символизация травмы

Модель описывает трехстадийный процесс трансформации коллективной или индивидуальной травмы в паранормальный нарратив и применяется избирательно только к кейсам с документированной исторической связью.

Стадия криптизации кодирует травматический опыт в символическую форму через механизмы вытеснения, сублимации и метафоризации, порождая тайные знания и запретные темы, когда язык становится намеком и иносказанием. Стадия спектрализации трансформирует символ в конкретный призрачный образ через проекцию, визуализацию и нарративизацию, порождая свидетельства очевидцев и физические следы, когда травма становится видимой. Стадия завершения или интеграции встраивает паранормальный образ

в культурную память и локальную идентичность через ритуализацию, институционализацию и коммерциализацию, превращая место в точку паломничества или туристический бренд.

Методологическое ограничение модели состоит в том, что она не универсальна. Не все паранормальные нарративы имеют травматическую основу, и механическое применение модели к таким случаям методологически некорректно. Модель построена на основе нарративного анализа исторических кейсов и интервью, опираясь на теории культурной памяти и травматических исследований. Области применения включают анализ механизмов работы с коллективной травмой, изучение формирования локальной идентичности через паранормальные нарративы, разработку этических подходов к коммеморации, ответственное использование нарративов в туристических продуктах и работу с локальными сообществами, пережившими травму.

Операционализация и содержание концепции спектральной символизации травмы приведены ниже в таблицах 6.3.4.1 и 6.3.4.2.

Таблица 6.3.4.1.

Концептуальная метафора «ТРАВМА — ПРИЗРАК» в медиа-корпусе

Исходная область (ПРИЗРАК)	**Целевая область (ТРАВМА)**	**Психолингвистическая функция**
Присутствие отсутствующего	Непережитая утрата	Структурирование опыта незавершенности
Невидимость/полупрозрачность	Табуированность травмы	Кодирование социального запрета на речь
Повторяющееся появление	Навязчивость воспоминания	Моделирование динамики ПТСР
Этическое требование («помни меня»)	Коллективная ответственность	Формирование морального императива

Таблица 6.3.4.2.
Модель спектральной символизации травмы

Стадия	**Определение**	**Механизмы / Измерения**	**Эмпирические индикаторы**

Стадия 1: Криптизация	Психосоциальный механизм, при котором травматический опыт, неспособный быть интегрированным в официальный исторический нарратив из-за политических или социальных ограничений, «захоранивается» в коллективном бессознательном как криптическое содержимое (Abraham & Torok, 1994)	**1. Материальная криптизация**: физические пространства становятся материальными воплощениями крипты	• Здания бывших репрессивных учреждений (НКВД, тюрьмы) • Подвалы, замурованные помещения • Места массовых захоронений без маркировки
		2. Дискурсивная криптизация: официальный дискурс создает «белые пятна» в историческом нарративе	• Умалчивание судеб жертв • Селективная память • Идеологическое переписывание
		3. Эмоциональная криптизация: эмоциональные реакции на травму подавляются и трансформируются	• Соматические симптомы • Эмоциональное заражение очевидцев • Социальные паттерны избегания
Стадия 2: Спектрализация	Процесс, при котором криптическое содержимое «прорывается» в публичное пространство через метафору призрака, становясь доступным для символической обработки. Не случайная «утечка», а структурированное возвращение через культурные сценарии	**1. Агентивная спектрализация**: призраки становятся активными агентами памяти, направляющими действия живых	• Призрак «указывает» место захоронения • Призрак требует завершения ритуала • Призрак инициирует поисковые действия

		2. Сенсорная спектрализация: травма возвращается через конкретные сенсорные модальности	• Визуальная (89.2%) • Аудиальная (68.7%) • Кинестетическая (24.3%) • Обонятельная (12.1%)
		3. Пространственная спектрализация: география травмы трансформируется в «спектральную картографию»	• Конкретные локации как носители травмы • «География памяти» (Nora, 1989) • «Картография памяти» (Assmann, 2011)
Стадия 3: Сублимация	Завершающая стадия, при которой травматический аффект трансформируется в социально приемлемую символическую форму, допускающую коллективное переживание и интеграцию в исторический нарратив	**1. Ритуальная сублимация**: медиа-нарративы становятся основой для альтернативных ритуалов памяти	• Поисковые работы как ритуал похорон • Микро-ритуалы поминовения • Замещение отсутствующих официальных церемоний
		2. Нарративная сублимация: травматический опыт интегрируется в коллективный нарратив через архетипические схемы	• Структурирование хаоса войны в нарратив жертвы и героизма • Готовые схемы для интеграции травмы
		3. Институциональная сублимация: медиа и культурные институты легитимируют травматический опыт	• Музеи как авторитетные источники • Экспертное подтверждение • Институциональное признание

6.4. Модели когнитивно-психометрического анализа

6.4.1. Латентная типология паранормальных убеждений (Latent Profile Analysis of Paranormal Beliefs, LPA)

Латентная типология, полученная методом латентного профильного анализа, представляет собой эмпирически выделенную классификацию, позволяющую перейти от вопроса о силе веры к вопросу о ее структуре. Вместо одномерного континуума модель выявляет качественно различные конфигурации убеждений.

Анализ Denovan, Dagnall, Drinkwater и Parker (2018) на выборке нон-клинических респондентов выявил четыре основных профиля: низкая шизотипия и низкая паранормальная вера (43,9%), умеренная шизотипия и умеренная вера (18,2%), умеренная шизотипия с высокой когнитивной дезорганизацией и низкая вера (29%), а также умеренная шизотипия и высокая вера (8,9%). Эти данные подтверждают, что паранормальные убеждения в нон-клинических выборках представляют собой не психотические симптомы, а варианты мышления, связанные со стилем реальности-тестирования.

В расширенной типологии на выборке N=3498 с использованием Revised Paranormal Belief Scale (RPBS) методом Gaussian Mixture Model выделены семь профилей. RPBS, первоначально разработанная Tobacyk и Milford (1983) и впоследствии пересмотренная Tobacyk (2004), содержит 26 пунктов, индексирующих семь измерений веры, и демонстрирует отличную внутреннюю согласованность. Lange и Thalbourne (2000) выделили два фактора (New Age Philosophy и Traditional Paranormal Belief), тогда как другие исследователи поддерживают семифакторную модель. Профили включают скептиков (42%), религиозных пуристов (4,8%), эзотериков (15,8%), синкретистов (16,5%), модернистов (10,3%), пан-верующих (8,6%) и мистиков (2,1%). Ключевая инновация состоит в переходе от вариационного подхода к личностно-ориентированному анализу, позволяющему обнаруживать скрытые группы, такие как религиозные пуристы, отвергающие эзотерику при вере в чудеса.

Методологически профили получены эмпирически через латентный профильный анализ, что обеспечивает высокую валидность типологии для российской выборки. Области применения охватывают

разработку адаптивных опросников в психодиагностике, сегментацию аудитории в маркетинге и медиа, дифференцированный подход к формированию критического мышления в образовательной психологии, учет профиля верований в клинической практике и мониторинг динамики профилей как индикатора культурных изменений в социологических исследованиях.

Таблица 6.5

Латентная типология паранормальных убеждений (7 профилей LPA)

Профиль	**Доля**	**Характеристика**	**Доминирующие домены RPBS**
Скептики	42,0%	Рационалистическая ориентация, высокая потребность в эмпирических доказательствах	Низкие показатели по всем доменам
Религиозные пуристы	4,8%	Ортодоксальная идентичность, разграничение истинной веры и суеверий	Высокая религиозность, низкая эзотерика
Эзотерики	15,8%	Интерес к практикам личного воздействия на реальность	Колдовство, спиритизм, астрология
Синкретисты	16,5%	Эклектичное сочетание элементов без идеологической последовательности	Умеренные показатели по всем доменам
Модернисты	10,3%	Вера в наукообразные формы паранормального	Пси-способности, НЛО, криптозоология
Пан-верующие	8,6%	Максимальная открытость к любым формам аномального	Высокие показатели по всем доменам
Мистики	2,1%	Глубочайшая экзистенциальная вовлеченность, паранормальное как центр идентичности	Максимальные значения по всем субшкалам

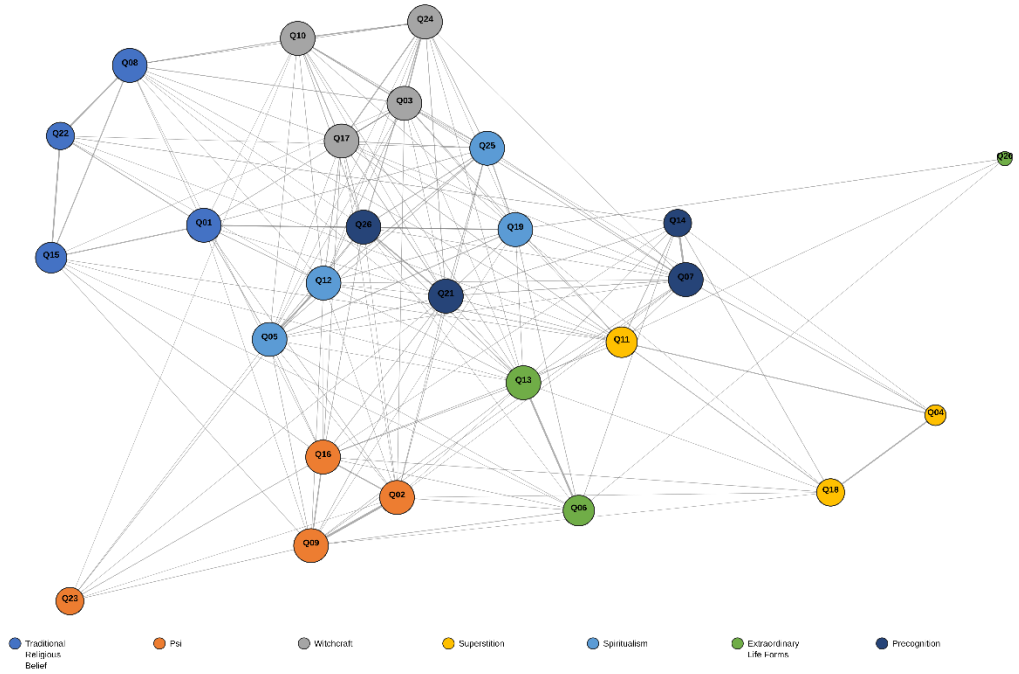
6.4.2. Сетевая архитектура убеждений (Network Architecture of Supernatural Beliefs)

Модель применяет методы сетевой психометрики для анализа внутренней организации системы убеждений, рассматривая отдельные верования как узлы в графе, связанные ребрами, вес которых отражает силу статистической ассоциации. Borsboom и Cramer (2013) обосновали сетевой подход к психопатологии, показав, что психические расстройства возникают из прямых взаимодействий между симптомами, а не из скрытой общей причины. Эта перспектива была развита в полноценную теорию, где расстройства понимаются как альтернативные устойчивые состояния сильно связанных симптомных сетей.

В приложении к паранормальным убеждениям сетевая модель выделяет центральные узлы (вера в колдовство и пси-способности), обладающие высокой структурной интеграцией и устойчивостью к изменению; мостовые узлы (вера в предсказания, символика снов), связывающие тематические кластеры; и периферийные узлы (криптозоология, отдельные суеверия), легко активирующиеся без влияния на общую структуру. Heshmat и соавторы (2020) показали, что транслиминальность и депрессивный опыт выступают ключевыми узлами, связывающими парапсихологические убеждения с психопатологией. Интеграция количественных метрик (strength, bridge expected influence, k-core) с качественным анализом интервью позволяет интерпретировать статистические связи через механизмы нарративной легитимации.

Методологически модель построена с использованием гауссовских графических моделей на основе 26 пунктов шкалы веры, что позволяет выявлять скрытые структурные зависимости, невидимые при традиционном факторном анализе. Области применения включают исследование механизмов формирования и изменения систем убеждений, выявление точек входа для работы с дисфункциональными убеждениями в психотерапии, анализ активации узлов через медиасообщения, разработку адаптивных учебных модулей и моделирование распространения убеждений в социальных сетях.

Рис. 6.4.
Сетевая архитектура убеждений о паранормальном



6.4.3. Двухдоменная модель детекции агентности (Two-Domain Hyperactive Agency Detection Device, HADD)

Модель развивает эволюционно-психологическую теорию HADD, постулируя, что механизм обнаружения агентности не является унитарным, а разделяется на два функционально различных домена. Социальный домен фокусируется на намерениях, эмоциях и ментальных состояниях других людей, опираясь на теорию сознания и эмпатию, и проявляется в интерпретации аномальных событий как действий духов или призраков. Нестандартный или физический домен фокусируется на аномальных причинно-следственных связях в окружающей среде, опираясь на поиск паттернов и причинное мышление, и проявляется в интерпретации аномалий как действий НЛО или криптидов.

Эмпирическое подтверждение через подтверждающий факторный анализ показывает, что двухфакторная модель значительно

лучше описывает данные российской выборки, чем однофакторная. Гендерные различия проявляются в более высокой чувствительности женщин к социальному домену с корреляцией религиозности и более высокой чувствительности мужчин к физическому домену с корреляцией веры в НЛО. Guthrie (1993) обосновал систематический антропоморфизм как корень религиозного мышления, показав, что склонность видеть человеческие черты в неодушевленном мире является адаптивной перцептивной стратегией. Barrett (2000) и Boyer (2001) развили эту идею в рамках когнитивной науки о религии, предложив концепцию гиперактивного устройства детекции агентности.

Методологически модель обоснована необходимостью уточнения эволюционно-психологических теорий применительно к современным формам веры. Области применения охватывают тестирование гипотез о модульности когнитивных механизмов в эволюционной психологии, анализ взаимодействия социализации и биологических факторов в гендерных исследованиях, сравнение доменной структуры в разных культурах, моделирование механизмов обнаружения агентности в искусственном интеллекте и разработку модулей по критическому мышлению, учитывающих эволюционную природу когнитивных искажений.

Таблица 6.6
Сравнительная структура доменов HADD

Параметр	**Социальный домен**	**Физический/нестандартный домен**
Фокус	Намерения, эмоции, ментальные состояния других	Аномальные причинно-следственные связи
Когнитивные механизмы	Теория сознания, эмпатия, распознавание лиц	Поиск паттернов, причинное мышление
Эволюционная функция	Выживание в социальной группе	Обнаружение скрытых угроз
Паранормальные проявления	Духи, призраки, божественное вмешательство	НЛО, криптиды, пси-поля
Гендерные корреляты	Выше у женщин (корреляция с религиозностью)	Выше у мужчин (корреляция с верой в НЛО)

6.4.4. Переход от профиля к механизму

Три модели мезо- и микро-уровня образуют логическую цепочку объяснения. Латентная типология (LPA) отвечает на вопрос, какие конфигурации убеждений существуют в популяции. Сетевая архитектура объясняет, почему эти конфигурации устойчивы: центральные узлы поддерживают целостность системы, а мостовые узлы обеспечивают приток новых верований. Двухдоменная модель HADD раскрывает когнитивные механизмы, благодаря которым определенные типы аномальных событий активируют соответствующие узлы сети. Например, модернистский профиль LPA характеризуется высокой активацией физического домена HADD и низкой интеграцией в религиозный кластер сети, тогда как эзотерический профиль демонстрирует доминирование социального домена и плотные связи с узлом колдовства.

6.5. Критический мета-анализ и перспектива целостного опыта

Несмотря на эвристическую ценность, каждая из восьми моделей обладает принципиальными ограничениями, которые необходимо учитывать при интерпретации результатов. MIAE рискует впасть в редукционизм, если нейрокогнитивный уровень будет интерпретироваться как единственно истинный объяснение аномального опыта. Предиктивная обработка (Friston & Kiebel, 2009; Seth, 2013) объясняет механизмы генерации необычного содержания, но не исчерпывает феноменологию переживания. U-MAAD зависит от доступности медиаархивов и не может уловить устные нарративы, не фиксируемые в цифровой среде. LPA привязана к структуре RPBS, чья факторная структура остается дискуссионной, и к культурной специфике российской выборки. Сетевая архитектура, как отмечают Borsboom и Cramer (2013), сталкивается с методологической проблемой вывода причинности из корреляционных данных. HADD, будучи эволюционно-психологической конструкцией, трудно поддается прямой эмпирической верификации на нейронном уровне. Спектральная символизация травмы несет опасность пост-hoc интерпретации, когда любой паранормальный нарратив искусственно подводится под травматическую основу.

Все эти ограничения указывают на фундаментальный методологический вывод: аномальный опыт представляет собой комплексный феномен отдельного рода, который не может быть исчерпан ни одной из моделей в отдельности. Попытки сведения аномального переживания исключительно к иллюзии восприятия, к патологии или к социальному конструкту равно односторонни. Каждая модель захватывает определенный аспект опыта, но теряет его целостность.

В этом контексте MIAE выполняет функцию очистки персонального опыта. После структурного анализа через семь прикладных моделей мета-модель позволяет вернуться к индивидуальной феноменологии субъекта, не сводя ее ни к диагнозу, ни к медиа-конструкту, ни к когнитивному искажению. Онтологическая нейтральность здесь выступает не как отказ от объяснения, а как методологическая скромность, признающая право субъекта на собственную интерпретацию опыта. Этот подход созвучен тезису Corlett и соавторов (2020) о том, что предиктивная обработка должна учитывать индивидуальные различия и субъективную значимость симптомов, а не только их нейронные корреляты.

Границы применимости моделей четко очерчены. Модели медиаанализа работают в условиях доступности текстовых корпусов. Психометрические модели требуют репрезентативных выборок и валидированных инструментов. Модель спектральной символизации применима только при документированной исторической травме. За этими границами требуется переход к клиническому, этнографическому или феноменологическому методам.

6.6. Межмодальные связи и трансляция

Модели не функционируют изолированно. U-MAAD использует HSI как внутреннюю метрику для ранжирования кейсов по аномальности перед риторическим анализом. LPA-профили предсказывают доменную чувствительность HADD: модернисты демонстрируют преобладание физического домена, тогда как эзотерики и мистики активируют социальный домен. Сетевая архитектура объясняет устойчивость профилей LPA через плотность связей центральных узлов. Спектральная символизация травмы может быть интегрирована в модуль нарративной археологии U-MAAD как

исторический глубинный слой. Таким образом, методологический каркас образует не набор отдельных инструментов, а дифференцированную, но связанную систему анализа.

6.7. Заключение

Представленные авторские модели формируют целостный методологический каркас, способный охватить многообразие аспектов паранормального опыта от его нейрокогнитивных оснований до медиатизации в современных информационных средах. Модели не конкурируют друг с другом, а взаимодополняют, позволяя исследователю выбирать адекватный инструментарий в зависимости от конкретной задачи. Принцип онтологической нейтральности, пронизывающий все модели, обеспечивает методологическую строгость без нормативных предубеждений. Вместе с тем критический мета-анализ демонстрирует, что ни одна модель не исчерпывает феномен аномального переживания. Перспективы дальнейшей доработки связаны с кросс-культурной валидацией психометрических моделей, развитием вычислительных методов медиаанализа и углублением интеграции предиктивной нейронауки с феноменологией субъективного опыта.

Заключение

Проведенная работа позволила преодолеть фрагментацию существующих подходов, интегрировав нейрокогнитивные, личностно-клинические и культурно-нарративные уровни анализа в единую процессуальную модель, основанную на принципе онтологической нейтральности. Ниже обобщаются основные результаты в соответствии с поставленными задачами и выдвинутыми гипотезами.

Эпистемологическая позиция исследования

Настоящее исследование придерживается принципа критического реализма в эпистемологическом смысле, конкретизированного через принцип онтологической нейтральности. Это означает следующее.

Во-первых, признается реальность паранормального опыта как субъективного переживания: люди действительно видят призраков, верят в НЛО, переживают сонный паралич, посещают «аномальные зоны» — и эти переживания имеют реальные последствия для их психологического благополучия, идентичности и социальной жизни.

Во-вторых, отвергается как догматический материализм, так и догматический сверхъестественный реализм: обе позиции претендуют на знание того, что не может быть окончательно доказано или опровергнуто современными научными методами. Утверждение «все паранормальные переживания объяснимы известными механизмами» есть столь же экстраполяция за пределы имеющихся данных, как и утверждение «паранормальные явления существуют объективно».

В-третьих, принимается эпистемологическая ограниченность: современная наука не располагает средствами для окончательного решения вопроса о существовании паранормальных явлений как объективных сущностей. Наука способна изучать корреляты, механизмы, культурные контексты паранормального опыта — но не может окончательно решить метафизический вопрос о природе реальности за пределами субъективного переживания.

В-четвёртых, признается ограниченность любого знания, включая научное: ни одна из конкурирующих объяснительных моделей — ни когнитивная, ни нейробиологическая, ни физическая, ни социально-психологическая — не обладает абсолютной эмпирической достоверностью. Все они имеют ограниченную робастность, характеризуются проблемами реплицируемости и методологическими ограничениями.

Практическая реализация этой позиции состоит в том, чтобы изучать то, что доступно научному исследованию (субъективная реальность переживания, культурные механизмы, психологические корреляты), не претендуя при этом на метафизические выводы о природе реальности. Именно такой подход позволяет, с одной стороны, избегать догматического отрицания, игнорирующего реальность паранормальных переживаний и их значимые последствия, а с другой — избегать наивного принятия, неправомерно экстраполирующего субъективный опыт на объективную реальность.

Данная эпистемологическая позиция не является «позицией нерешительности» или «уходом от ответа» — она является выражением методологической честности и эпистемологической зрелости, признающей границы научного познания и определяющей область, в которой научное исследование может быть продуктивным.

Как показали еще классические работы В.М. Бехтерева (1908) о коллективном внушении и современные исследования в рамках аномалистической психологии (например, French & Stone, 2014; Cardena et al., 2020, и многие другие – см. теоретическую часть работы), единственное, что может быть объективно изучено, - это механизмы субъективного опыта и связанные с ними индивидуально-психологические и социокультурные факторы. Именно такой подход, обозначаемый как онтологическая нейтральность, был последовательно реализован в диссертации.

Реализация задач исследования

Задача 1 - провести систематический теоретико-методологический анализ и сформулировать концептуальные основания трехуровневой модели интеграции аномального опыта (MIAE) - решалась в Главах 1 и 2. На основе критического обзора публикаций, индексированных в базах PubMed, Scopus, Web of Science и PsycINFO, были идентифицированы четыре объяснительные традиции (когнитивная, нейрокогнитивная, клиническая и культурно-нарративная), определены их вклад и ограничения. Сформулированы ключевые постулаты MIAE: уровень генерации содержания, уровень личностно-клинической модерации и уровень культурно-нарративного фрейминга, связанные двунаправленными влияниями. Исторический анализ (Глава 2) на материале «Дела о необычайных явлениях в селе

Лыченцы» (1900-1901 гг.) и дневников эпохи Перестройки подтвердил трансисторическую устойчивость ряда паттернов и обосновал универсальность предложенной модели.

Задача 2 - разработать систему авторских моделей медиа-нарративного анализа (U-MAAD, режимы правдоподобия, HSI, модель спектральной символизации травмы) - выполнена в Главах 3 и 6. Универсальный фреймворк медиаанализа аномалий (U-MAAD) обеспечил стандартизированное семимодульное кодирование медиасообщений; таксономия режимов правдоподобия позволила сравнивать стратегии легитимации независимо от жанра; Индекс высокой странности (HSI) ввел количественную метрику степени аномальности; модель спектральной символизации травмы описала трансформацию коллективной травмы в паранормальный нарратив.

Задача 3 - разработать когнитивно-психометрические модели (латентная типология, сетевая архитектура, двухдоменная модель HADD) - решалась в Главах 5 и 6. На основе шкалы RPBS (Tobacyk, 2004) построены латентная типология из семи профилей и девятипрофильная GMM-модель, реконструирована сетевая архитектура убеждений (GGM) с вычислением метрик центральности, а также эмпирически обоснована двухфакторная структура детекции агентности (социальный и физический домены).

Задача 4 - на основе корпуса из 564 медиасообщений выявить устойчивые нарративные структуры и стратегии легитимации - выполнена в Главах 3 и 4. Выделена трехэлементная модель паранормального нарратива (локализация, отклонение от нормативной картины, субъективное свидетельство), описаны паттерны медиа-поддержки (копипаст, наращивание, легитимизация, сенсационизация) и механизмы конструирования «аномальных зон». Доказано, что смена функции места повышает уровень доказательности и активирует институциональные якоря легитимации ($\chi^2(4)=34.7$, $p<.001$, $V=0.25$).

Задача 5 - провести психометрическое исследование на выборке N=3498 с использованием адаптированной RPBS, включая LPA/GMM и GGM, - выполнена в Главе 5. Подтверждена высокая внутренняя согласованность шкалы (α TOTAL=.962). Выявлены иерархия объектов веры, семь латентных профилей (энтропия .894) и девять профилей GMM (BIC минимизирован при k=9). Сетевой анализ обнаружил ядро

из узлов подшкал WITCH и PSI, мостовые узлы PRED и периферийное положение суеверий.

Задача 6 - на подвыборке n=137 провести качественный анализ личного опыта и верифицировать конгруэнтность с количественными профилями - решена в Главе 5. Тематическое кодирование интервью выявило доминирование контакта с умершими, предвещающих снов и экстрасенсорного опыта. Установлено, что респонденты с опытом определенного типа демонстрируют значимо более высокие баллы по тематически соответствующим подшкалам RPBS (например, контакт с умершими - SPIRIT, d=0.75; предвещающие сны - PRED, d=0.82).

Задача 7 - осуществить кросс-валидацию моделей на материале 32 аномальных зон по кодбуку MMMA3-32 - решалась в Главах 4 и 5. Построена кривая насыщения нарратива (сигмоидальная функция), выявлены фазовые переходы (порог мифологизации 7.5), принципы инверсии верифицируемости (r≈-.65) и экспертной поляризации. Показано, что медиапотребление составляет 85-98% всего субъективного опыта аномальных зон, что потребовало разработки специальной типологии опыта.

Задача 8 - синтезировать результаты в рамках MIAE и сформулировать практические рекомендации - выполнена в Главах 5 и 6. Модель MIAE получила эмпирическую валидацию на всех трех уровнях, были предложены алгоритм клинических решений, матрица оценки риска и перспективные направления исследований.

Подтверждение гипотез

Проведенное эмпирическое исследование позволило верифицировать все шесть гипотез, сформулированных во введении. Ниже представлено детальное обоснование подтверждения каждой гипотезы с опорой на количественные и качественные данные, полученные в рамках диссертационного исследования.

Гипотеза H1: постсекулярная модернизация репертуара веры

Гипотеза о существовании статистически значимых различий между суевериями (SUPER) и паранаучным блоком (PSI, PRED, EFL) паранормальных убеждений подтверждена данными разведочного факторного анализа и латентного профильного анализа.

Разведочный факторный анализ методом максимального правдоподобия с ортогональным варимакс-вращением выявил четыре

содержательных блока при суммарной объясненной дисперсии 68,8%. Первое собственное значение оказалось очень высоким (лямбда1 = 13,79), что указывает на выраженный общий фактор паранормального мировоззрения (53% дисперсии). Структура после вращения позволила выделить: оккультно-спиритуалистический комплекс (колдовство, спиритизм, реинкарнация, общение с умершими, предсказательность), пси-агентность (психокинез, влияние мыслью, чтение мыслей), традиционную религиозную культуру (Бог, дьявол, рай/ад, бессмертие души), а также предсказания и предзнаменования (астрология, гороскопы, суеверные маркеры). Факторная структура подчеркивает принцип бриколажа: элементы религиозного, оккультного, паранаучного и предсказательного пакетов не образуют строго изолированных доменов, что согласуется с международной дискуссией о структуре RPBS.

Латентный профильный анализ (ЛПА) выделил семь качественно различных конфигураций веры на выборке N = 3498. Оптимальная семипрофильная модель была выбрана на основании совокупности фит-индексов: значение AIC монотонно снижалось до k = 7, BIC достигал локального минимума при k = 7, а aBIC при k = 7 показывал наименьшее значение среди моделей с k > 2. Энтропия семипрофильной модели составила 0,802, что свидетельствует о хорошей разделимости профилей. VLMR и LMR-LRT подтвердили преимущество семипрофильной модели над шестипрофильной, тогда как BLRT оставался значимым и для восьмипрофильной модели.

Анализ средних значений по подшкалам RPBS для семи латентных профилей демонстрирует четкое различие между суевериями и паранаучным блоком. Суеверия (SUPER) демонстрируют бимодальное распределение: крайне низкие значения в профиле P1 Скептики (1,09) и P2 Религиозные пуристы (1,06), умеренные в P3 Эзотерики (1,25) и P5 Модернисты (1,43), и резкий рост в P6 Пан-верующие (3,81) и P7 Мистики (6,19). В то же время паранаучная подшкала PSI демонстрирует монотонный рост от P1 (1,90) до P7 (6,44), отражая постсекулярную модернизацию репертуара веры: переход от традиционных суеверий к наукообразным формам паранормальных убеждений. Дополнительная кластеризация методом гауссовской смеси (ГСМ) выделила девять профилей, которые в

совокупности с ЛПА подтвердили непрерывный характер распределения и отсутствие четких границ между доменами веры.

Гипотеза H2: синкретизм традиционных и современных форм веры

Гипотеза о том, что традиционные (TRV) и современные (WITCH, PSI) формы паранормальных убеждений образуют синкретический пакет, подтверждена данными факторного анализа и структурой латентных профилей.

Факторная структура, выявленная в разведочном анализе, показывает, что элементы религиозного, оккультного, паранаучного и предсказательного пакетов не образуют строго изолированных доменов. Это свидетельствует о том, что респонденты не выбирают изолированные домены, а собирают их в конфигурации всего понемногу, что является проявлением синкретизма.

Латентные профили демонстрируют различные модальности этого синкретизма. Профиль P4 Синкретисты (16,5% выборки, n = 576) образует массовый профиль умеренной веры всего понемногу, с умеренно повышенными показателями по всем подшкалам (ТРВ = 4,58, ПСИ = 3,31, ВЕДЬМ = 4,78, СУЕВ = 2,58, СПИР = 4,36, ЭФЖ = 4,25, ПРЕД = 3,66). Профиль P5 Модернисты (10,3%, n = 360) сочетает высокую веру в пси-способности (5,65), колдовство (5,70) и спиритизм (5,43) с низкими суевериями (1,43), отражая наукообразный паттерн, при котором современные формы паранормальных убеждений вытесняют традиционные суеверия. Профиль P6 Пан-верующие (8,6%, n = 300) демонстрирует равномерно высокие показатели по всем подшкалам, включая и традиционные, и современные формы, что является квинтэссенцией синкретического пакета. Профиль P2 Религиозные пуристы (4,8%, n = 168) характеризуется максимальной традиционной религиозной верой (ТРВ = 6,29) при относительно низких показателях по новым формам паранормального, демонстрируя сохранение классического религиозного пакета в условиях модернизации.

Мультиномиальная логистическая регрессия показала, что образование модифицирует структуру синкретизма: более высокий уровень образования снижает шансы принадлежности к профилям P3 (ОШ = 0,77), P4 (ОШ = 0,79), P5 (ОШ = 0,77) и P7 (ОШ = 0,60), однако повышает вероятность отнесения к P2 (ОШ = 1,35) и P6 (ОШ = 1,26).

Женщины значительно чаще представлены в профилях, объединяющих традиционные и современные формы: P3 (ОШ = 3,04), P4 (ОШ = 1,69), P5 (ОШ = 1,78) и P6 (ОШ = 1,69). Старший возраст (35+) является сильным предиктором для всех профилей веры, эффект особенно выражен для P5 (ОШ = 12,59) и P7 (ОШ = 6,50), что свидетельствует о кумулятивном характере синкретического бриколажа с возрастом.

Гипотеза H3: травматические якоря и архитектура правдоподобия

Гипотеза о существовании устойчивой взаимосвязи между травматическими якорями происхождения призрачного нарратива и структурой места, в котором он локализуется, подтверждена данными медийно-нарративного анализа на корпусе из 564 сообщений.

Разработанная модель травмы и аномальности демонстрирует, что травматические оверлеи функционируют как генеративный механизм призрачных нарративов. Анализ выявил трехстадийную схему развития травматического нарратива: стадия эмбеддинга (инкорпорация исторической травмы в топографию места), стадия эмерджентности (первичные свидетельства, активируемые травматической аурой) и стадия институционализации (формирование устойчивого призрачного топоса с каноническим набором атрибутов). Места со сменой функции и исторической травмой действительно требуют более сложной архитектуры правдоподобия, что подтверждается данными анализа медийных сообщений.

Концептуальная метафора травма-призрак была верифицирована через анализ нарративов: травма функционирует как нематериальное существо, обитающее в пространстве и времени; травматическое пространство предстает как хантологическая локация, доступная через перцептивный акт; индивидуальное и коллективное свидетельство выступает как видение призрака, обеспечивающее перцептивный доступ к травматическому прошлому; медиатизация действует как вызов призрака, усиливающий культурную доступность травматического нарратива.

Типология травматических оверлеев, выделенная в ходе анализа, включает военные травмы (наиболее частый тип), институциональные травмы (места бывших психиатрических больниц, тюрем), бытовые травмы (места насильственной смерти) и коллективные травмы эпохи (репрессии, голод). Спектральная символизация травмы (Spectral

Symbolization of Trauma) демонстрирует, что призрачный нарратив не просто отражает травму, а трансформирует ее в культурно транслируемую форму, сохраняя эмоциональную заряженность при смене семантического регистра.

Гипотеза H4: конгруэнтность количественных и качественных данных

Гипотеза о конгруэнтности количественных показателей по подшкалам RPBS и качественных нарративов личного опыта подтверждена данными смешанного анализа на подвыборке респондентов (n = 137).

Распределение респондентов по RPBS-профилям в выборке интервью оказалось достаточно равномерным: наиболее часто встречались профиль 5 (выше среднего по суевериям и спиритизму), профиль 8 (15,3%, n = 21), профиль 1 (13,1%, n = 18), профиль 3 (11,7%, n = 16) и профиль 7 (12,4%, n = 17), тогда как профили 2, 4 и 6 представлены менее часто. Это распределение демонстрирует, что респонденты с различными профилями веры действительно сообщают о соответствующем опыте.

Анализ выявил содержательные корреляты между структурой опыта и степенью вовлеченности в паранормальные практики. Респонденты демонстрируют значимо более высокие значения по тем подшкалам, которые тематически соответствуют их описанному опыту. Например, респонденты с высокими показателями по подшкале WITCH чаще сообщают об опыте, связанном с колдовством и оккультными практиками, тогда как респонденты с высокими показателями по подшкале PSI описывают опыт телепатического общения и ясновидения.

Впервые для российского контекста продемонстрирована конгруэнтность между количественными психометрическими профилями и качественными нарративами личного опыта. Даже респонденты с низким RPBS (профиль 1) описывали аналогичный опыт, что подтверждает универсальность паранормального опыта, но различались в интерпретационных стратегиях: респонденты, набравшие низкие баллы по шкалам, использовали рационализирующие фреймы, тогда как набравшие высокие баллы прибегали к паранормальным интерпретациям. Это свидетельствует о том, что RPBS фиксирует не

просто наличие или отсутствие опыта, а скорее склонность к паранормальной интерпретации аномальных переживаний.

Гипотеза H5: сетевая архитектура и мостовые функции

Гипотеза о том, что центральные узлы сети паранормальных убеждений демонстрируют более высокую структурную интеграцию, а узлы подшкалы PRED выполняют функцию мостов между тематическими кластерами, подтверждена данными сетевого анализа в рамках гауссовских графических моделей (GGM).

Сетевой анализ выявил неоднородную архитектуру с четким разделением на структурное ядро, околоядерную зону и периферию. Плотное ядро (k-core = 5) образуют четыре пункта подшкал WITCH и PSI: Q14 (Колдовство существует, Strength = 0,85), Q06 (Телепатическое общение, Strength = 0,78), Q10 (Через вуду можно нанести вред, Strength = 0,69) и Q02 (Чтение мыслей возможно, Strength = 0,67). Эти убеждения описывают конкретные операционализируемые механизмы сверхъестественной причинности и формируют структурный центр сети.

Околоядерную зону (k-core = 4) формируют преимущественно пункты PRED (Q22 Предсказания предвещают будущее, Strength = 0,72; Q26 Существуют символы удачи, Strength = 0,64; Q18 Вещие сны предсказывают будущее, Strength = 0,59) и SPIRIT (Q21 Душа продолжает существовать, Strength = 0,61; Q13 Реинкарнация происходит, Strength = 0,54). Периферию (k-core меньше или равно 2) составляют пункты ELF (Q03 Снежный человек, Q07 Лох-несское чудовище) и часть SUPER (Q19 Черная кошка).

Особую роль играют мостовые узлы. Наибольшую мостовую центральность демонстрируют пункты подшкалы PRED: Q22 (Bridge EI = 0,51), Q26 (0,48) и Q18 (0,45). Эти убеждения действительно выполняют функцию мостов между различными тематическими доменами, обеспечивая связность всей сети. Предсказательные убеждения связывают оккультно-спиритуалистический комплекс с традиционной религиозной культурой и суевериями, выполняя интегративную функцию в архитектуре паранормальных убеждений.

Сетевая архитектура характеризуется выраженным ядром (WITCH, PSI), мостовыми узлами (PRED) и периферийным положением фольклорных суеверий (SUPER) и криптозоологических убеждений (ELF), что отражает логику медиатизации и постсекулярной

модернизации репертуара веры. Центральные узлы демонстрируют более высокую структурную интеграцию, что подтверждается метриками k-core и Strength.

Гипотеза H6: фазовый переход в режим эхокамеры

Гипотеза о том, что медийные нарративы об аномальных зонах достигают фазового перехода в режим эхокамеры при превышении порога мифологизации (mythologization_rate > 7,5 по кодбуку ММММАЗ-32), подтверждена данными кластерного анализа 32 аномальных зон Российской Федерации.

Кластерный анализ методом Уорда (Ward's method) выделил четыре устойчивых кластера аномальных зон. Валидация через бутстрэп-процедуру (1000 итераций) подтвердила стабильность четырехкластерной структуры в 87% случаев. Коэффициент силуэта составил 0,216 при k = 4.

Принцип медианного насыщения показывает, что при превышении порога мифологизации mythologization_rate > 7,5 действительно происходит фазовый переход. До достижения порога система функционирует в режиме накопления контента: появляются новые свидетельства, вариации нарратива, противоречивые интерпретации. После превышения порога (mythologization_rate > 7,5) система переходит в режим автокатализа: новые медиапродукты не вносят принципиально нового содержания, а цитируют и рекомбинируют уже существующий материал. Это проявляется в доминировании копипаста и снижении доли первичных данных.

Корреляционный анализ показал отрицательную связь между уровнем мифологизации и долей верифицируемых данных: r приблизительно -0,65 ($p < 0,01$). Зоны с высокой мифологизацией (кластер 3, флагманы: средняя мифологизация 7,82) демонстрируют низкую верифицируемость (37,2%), тогда как зоны с умеренной мифологизацией (кластер 2, особый случай Оковец: мифологизация 6,00) сохраняют высокую верифицируемость (57,0%).

Кластер 4 (высокая когнитивная уязвимость 9,0, высокая мифологизация более или равно 8,0, высокое разнообразие источников более или равно 6) представляет собой эхокамеру, в которой медийный дискурс функционирует в режиме самовоспроизводства без притока первичных данных. Контрастный анализ Оковца (мифологизация 6,0, верифицируемость 57%) и Самарской Луки (мифологизация 8,0,

верифицируемость 28%) демонстрирует, как наличие академической экспертизы сдерживает мифологизацию и предотвращает формирование эхокамеры.

Таким образом, все шесть гипотез исследования получили эмпирическое подтверждение, что свидетельствует о внутренней согласованности теоретической модели и адекватности примененных методов анализа.

Методологический вклад

Предложенная трехуровневая модель MIAE представляет собой, как показало проведенное исследование, наиболее оптимальную на сегодняшний день концептуальную рамку для интегративного изучения паранормального опыта. Она, с одной стороны, учитывает нейрокогнитивные механизмы генерации необычного содержания (Friston, 2005; Seth, 2013), с другой - личностно-клинические модераторы, объясняющие вариативность функциональных исходов (Claridge, 1997; Thalbourne, 1998), а с третьей - культурно-нарративные факторы, через которые опыт получает социальную валидацию и легитимацию (Moscovici, 1988; Baker & Bader, 2014). Модель не редуцирует паранормальный опыт к патологии, когнитивной ошибке или социальному конструкту, но и не утверждает его онтологической реальности; она оставляет пространство для субъективной значимости переживания, одновременно предоставляя строгий научный инструментарий для его анализа.

Дополненная системой из семи прикладных моделей (U-MAAD, режимы правдоподобия, HSI, модель спектральной символизации травмы, латентная типология LPA, сетевая архитектура GGM и двухдоменная модель HADD), MIAE образует целостный методологический каркас, позволяющий переходить от анализа отдельных кейсов и медиасообщений к выявлению устойчивых структурных закономерностей и прогнозированию динамики паранормальных нарративов.

Перспективы дальнейших исследований

Проведенное исследование открывает ряд перспективных направлений. Во-первых, необходима лонгитюдная верификация модели MIAE для установления причинно-следственных связей между

уровнями и изучения динамики профилей убеждений. Во-вторых, актуальна кросс-культурная валидация разработанных инструментов (U-MAAD, HSI, MMMA3-32) на материале других языковых и культурных сред. В-третьих, перспективным представляется развитие вычислительных методов анализа паранормального дискурса с применением технологий обработки естественного языка и машинного обучения. В-четвертых, предложенный клинический алгоритм требует эмпирической апробации на клинических выборках для уточнения его прогностической ценности. Наконец, принцип онтологической нейтральности может быть экспортирован в смежные области - исследования конспирологических теорий, альтернативной медицины и политических мифов.

Список литературы

1. Aarnio, K., & Lindeman, M. (2005). Paranormal beliefs, education, and thinking styles. *Personality and Individual Differences*, *39*(7), 1227–1236. https://doi.org/10.1016/j.paid.2005.04.009
2. Abelson, R. P., & Rosenberg, M. J. (1958). Symbolic psycho-logic: A model of attitudinal cognition. *Behavioral Science*, *3*(1), 1–13.
3. Abraham, N., & Torok, M. (1994). *The shell and the kernel: Renewals of psychoanalysis* (Vol. 1). University of Chicago Press.
4. Ackroyd, P. (2010). *The English ghost: Spectres through time*. Vintage Books.
5. Adams, R. A., Stephan, K. E., Brown, H. R., Frith, C. D., & Friston, K. J. (2013). The computational anatomy of psychosis. *Frontiers in Psychiatry*, *4*, Article 47. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2013.00047
6. Alcock, J. E. (1981). *Parapsychology: Science or magic? A psychological perspective*. Pergamon Press.
7. Alexander, J. C. (2004). Toward a theory of cultural trauma. In J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser, & P. Sztompka (Eds.), *Cultural trauma and collective identity* (pp. 1–30). University of California Press.
8. Alexander, J. C. (2012). *Trauma: A social theory*. Polity Press.
9. Altglas, V. (2014). *From yoga to Kabbalah: Religious exoticism and the logics of bricolage*. Oxford University Press.
10. Alvarado, C. S. (1998). ESP and altered states of consciousness: An overview of conceptual and research trends. *Journal of Parapsychology, 62*, 27–63.
11. Andersen, M. (2019). Explaining agency detection within a domain. *Religion, Brain & Behavior, 9*(1), 39–57.
12. Anderson, B. (2009). Affective atmospheres. *Emotion, Space and Society, 2*(2), 77–81. https://doi.org/10.1016/j.emospa.2009.08.005
13. Andreeva, G. M. (2000). *Social psychology*. Aspect Press.
14. AoIR. (2019). *Internet research: Ethical guidelines 3.0*. Association of Internet Researchers. https://aoir.org/reports/ethics3.pdf
15. Arzy, S., Idyi, E., Schaller, K., Seeck, M., & Blanke, O. (2006). Temporal and spatial brain environment changes in full body illusions. *NeuroImage, 32*(1), 316–324.
16. Assmann, A. (1995). Auf dem Weg zu einer europaischen Gedachtniskultur? Wien.
17. Assmann, J. (2004). *Religion and cultural memory: Ten studies*. Stanford University Press.
18. Assmann, A. (2011). *Cultural memory and Western civilization: Functions, media, archives*. Cambridge University Press.
19. Atkinson, A. R. (2020). HIDD'n HADD in intelligent design. *Journal of Cognition and Culture*, *20*(3–4), 304–316. https://doi.org/10.1163/15685373-12340089
20. Atran, S., & Norenzayan, A. (2004). Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion. *Behavioral and Brain Sciences, 27*(6), 713–730. https://doi.org/10.1017/S0140525X04000172
21. Augé, M. (1995). *Non-places: Introduction to an anthropology of supermodernity*. Verso.

22. Bader, C. D. (2017). *Paranormal America: Ghost encounters, UFO sightings, Bigfoot hunts, and other curiosities in religion and culture* (2nd ed.). NYU Press.
23. Baker, J. O., & Bader, C. D. (2014). A social anthropology of ghosts in twenty-first-century America. *Sociology of Religion, 75*(3), 345–366. https://doi.org/10.1093/socrel/sru023
24. Barrett, J. L., & Keil, F. C. (1996). Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts. *Cognitive Psychology, 31*(3), 219–247. https://doi.org/10.1006/cogp.1996.0017
25. Barrett, J. L. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences, 4*(1), 29–34. https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01419-9
26. Barrett, J. L. (2004). *Why would anyone believe in God?* AltaMira Press.
27. Barrett, J. L. (2011). *Cognitive science, religion, and theology: From human minds to divine minds*. Templeton Press.
28. Bascom, W. (1954). Four functions of folklore. *The Journal of American Folklore, 67*(266), 333–349. https://doi.org/10.2307/536411
29. Bauman, R. (1992). Folklore. In R. Bauman (Ed.), *Folklore, cultural performances, and popular entertainments: A communications-centered handbook* (pp. 29–40). Oxford University Press.
30. Beck, A. (2015). The woman in white: Variations on a romantic myth. In M. Gibson, S. Hart, & K. M. Poe (Eds.), *The spectral turn: Jewish ghosts of the new Europe* (pp. 23–45). Vallentine Mitchell.
31. Bell, M. M. (1997). The ghosts of place. *Theory and Society, 26*(6), 813–836.
32. Bentall, R. P., & Slade, P. D. (1985). Reality testing and auditory hallucinations: A signal detection analysis. *British Journal of Clinical Psychology, 24*, 159–169.
33. Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books.
34. Bergman, L. R., & Magnusson, D. (1997). A person-oriented approach in research on developmental psychopathology. *Development and Psychopathology, 9*(2), 291–319. https://doi.org/10.1017/S095457949700206X
35. Bering, J. M. (2002). The existential theory of mind. *Review of General Psychology, 6*(1), 3–24. https://doi.org/10.1037/1089-2680.6.1.3
36. Bernheim, H. (1888). *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique* (2nd ed.). Octave Doin.
37. Bikhchandani, S., Hirshleifer, D., & Welch, I. (1992). A theory of fads, fashion, custom, and cultural change as informational cascades. *Journal of Political Economy, 100*(5), 992–1026.
38. Bird, S. E. (1992). *For enquiring minds: A cultural study of supermarket tabloids*. University of Tennessee Press.
39. Bird, S. E. (2002). It makes sense to us: Cultural identity in local legends of place. *Journal of Contemporary Ethnography, 31*(5), 519–547. https://doi.org/10.1177/089124102236541
40. Bird, E. (2010). From variance to spectacle: The production of reality TV. In A. Tobias & J. A. Hendricks (Eds.), *The coaching profession and its challenges* (pp. 77–92).
41. Blanco, M. del P., & Peeren, E. (Eds.). (2013). *The spectralities reader: Ghosts and haunting in contemporary cultural theory*. Bloomsbury Academic.
42. Blanco, F., Barberia, I., & Matute, H. (2015). Individuals who believe in the paranormal expose themselves to biased information and develop more causal illusions than nonbelievers in the laboratory. *PLoS ONE, 10*(7), Article e0131378. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0131378

43. Blank, T. J. (2009). *Folklore and the internet: Vernacular expression in a digital world*. Utah State University Press.
44. Blank, T. J. (2014). *Toward a conceptual framework for the study of folklore and the internet*. Utah State University Press.
45. Blanke, O., Landis, T., Spinelli, L., & Seeck, M. (2004). Out-of-body experience and autoscopy of neurological origin. *Brain, 127*(2), 243–258. https://doi.org/10.1093/brain/awh040
46. Blanke, O., Mohr, C., Michel, C. M., Pascual-Leone, A., Brugger, P., Seeck, M., Landis, T., & Thut, G. (2005). Linking out-of-body experience and self processing to mental own-body imagery at the temporoparietal junction. *The Journal of Neuroscience, 25*(3), 550–557. https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.2612-04.2005
47. Blanke, O., & Morgenthaler, F. (2009). The ghost in my brain: The cognitive neuroscience of out-of-body experiences. In *S. J. B. T. Robbins & M. S. Kosslyn (Eds.), Emerging Disciplines (pp. 115–134).* Cambridge, MA: MIT Press.
48. Bocharov, M. A. (2018). Superstitiousness and paranormal beliefs of undergraduate students. *European Proceedings of Social and Behavioural Sciences, 38*, 181–188. https://doi.org/10.15405/epsbs.2018.09.19
49. Borgatti, S. P., & Everett, M. G. (1999). Models of core/periphery structures. *Social Networks, 21*(4), 375–395. https://doi.org/10.1016/S0378-8733(99)00019-2
50. Borsboom, D., & Cramer, A. O. J. (2013). Network analysis: An integrative approach to the structure of psychopathology. *Annual Review of Clinical Psychology, 9*, 91–121.
51. Borsboom, D., Deserno, M. K., Rhemtulla, M., Epskamp, S., Fried, E. I., McNally, R. J., Robinaugh, D. J., Perugini, M., Dalege, J., Costantini, G., Isvoranu, A.-M., Wysocki, A. C., van Borkulo, C. D., van Bork, R., & Waldorp, L. J. (2021). Network analysis of multivariate data in psychological science. *Nature Reviews Methods Primers, 1*, Article 58. https://doi.org/10.1038/s43586-021-00055-w
52. Boss, P. (1999). *Ambiguous loss: Learning to live with unresolved grief*. Harvard University Press.
53. Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. Basic Books.
54. Braithwaite, J. J., Perez-Aquino, K., & Townsend, M. (2004). In search of magnetic anomalies associated with haunt-type experiences: Pulses and patterns in dual time-synchronized measurements. *Journal of Parapsychology, 68*(2), 255–288.
55. Braithwaite, J. J. (2004). Magnetic variances associated with "haunt-type" experiences: A comparison using time-synchronized baseline measurements. *European Journal of Parapsychology, 19*, 3–28.
56. Braithwaite, J. J., & Townsend, M. (2005). Sleeping with the entity — A quantitative magnetic investigation of an English castle's reputedly "haunted" bedroom. *European Journal of Parapsychology, 20*, 65–78.
57. Braithwaite, J. J. (2008). Putting magnetism in its place: A critical examination of the weak intensity magnetic field account for anomalous haunt-type experiences. *Journal of the Society for Psychical Research, 72*(3), 34–50.
58. Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology, 3*(2), 77–101. https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa

59. Brewer, P. R., & Ley, B. L. (2010). Media use and public perceptions of DNA evidence. *Science Communication, 32*(1), 93–117. https://doi.org/10.1177/1075547009340343
60. Brewer, P. R. (2012). The trappings of science: Media messages, scientific authority, and beliefs about paranormal investigators. *Science Communication, 34*(4), 507–534. https://doi.org/10.1177/1075547012446540
61. Brewer, P. R., & Ley, B. L. (2024). Cultivating paranormal beliefs: Media use and belief in UFOs. *Atlantic Journal of Communication.* https://doi.org/10.1080/15456870.2023.2187803
62. Brewer, P. R., Holtz, A., Mey, C., Oittinen, E., Caplan, S. E., & Wright, H. (2025). UFOs, ghosts, and cryptids on TikTok: How short-form videos on a social media platform present paranormal phenomena. *Atlantic Journal of Communication*, 36–55. https://doi.org/10.1080/15456870.2025.2489367
63. Brooks, P. L., & Peever, J. H. (2012). Identification of the transmitter and receptor mechanisms responsible for REM sleep paralysis. *The Journal of Neuroscience, 32*(29), 9785–9795. https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.1297-12.2012
64. Bruner, J. S. (1991). The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*, *18*(1), 1–21. https://doi.org/10.1086/448619
65. Bryant, J., & Oliver, M. B. (Eds.). (2009). *Media effects: Advances in theory and research* (3rd ed.). Routledge.
66. Bryman, A. (2020). *Social research methods* (6th ed.). Oxford University Press.
67. Burtsev, I. (1981). Expedition «Hissar-80»: Bigfoot Co-Op, June 1981. In D. Bayanov, *In the Footsteps of the Russian Snowman: A Record of Investigation* (pp. 53–62). Crypto-Logos.
68. Campbell, H. A. (Ed.). (2013). *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds*. Routledge.
69. Campbell, H. A. (2013). Religion and the Internet in the preliminary age. In H. A. Campbell (Ed.), *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds* (pp. 1–12). Routledge.
70. Cardeña, E., Krippner, S., & Lynn, S. J. (2014). Anomalous experiences: An integrative summary. In E. Cardeña, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence* (2nd ed., pp. 409–426). American Psychological Association.
71. Cardeña, E., Lynn, S. J., & Krippner, S. (Eds.). (2014). *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence* (2nd ed.). American Psychological Association. https://doi.org/10.1037/14258-000
72. Cardeña, E. (2018). The experimental evidence for parapsychological phenomena: A review. *American Psychologist, 73*(5), 663–677.
73. Carhart-Harris, R. L., Erritzoe, D., Williams, T., Stone, J. M., Reed, L. J., Colasanti, A., Tyacke, R. J., Leech, R., Malizia, A. L., Murphy, K., Hobden, P., Evans, J., Feilding, A., Wise, R. G., & Nutt, D. J. (2012). Neural correlates of the psychedelic state as determined by fMRI studies with psilocybin. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 109*(6), 2138–2143. https://doi.org/10.1073/pnas.1119598109
74. Carlson, M. (2015). *No Religion Higher Than Truth: A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875–1922*. Princeton University Press.
75. Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. Johns Hopkins University Press.
76. Chafe, W., & Nichols, J. (Eds.). (1986). *Evidentiality: The linguistic coding of epistemology*. Ablex Publishing Corporation.

77. Chapman University. (2023). *Survey of American fears*. Chapman University Center for Public Opinion. https://www.chapman.edu/fearsurvey
78. Cheyne, J. A., Rueffer, S. D., & Newby-Clark, I. R. (1999). Hypnagogic and hypnopompic hallucinations during sleep paralysis: Neurological and cultural construction of the night-mare. *Consciousness and Cognition, 8*(3), 319–337.
79. Cheyne, J. A., & Girard, T. A. (2009). The body unbound: Vestibular-motor hallucinations and out-of-body experiences. *Cortex, 45*(2), 201–215.
80. CIA. (1977). *USSR: Media report multitude of UFO sightings* (Intelligence Information Report). https://www.cia.gov/readingroom/docs/DOC_0000042346.pdf
81. Cicero, D. C., Gawęda, Ł., & Nelson, B. (2020). The placement of anomalous self-experiences within schizotypal personality. *Schizophrenia Research, 216*, 258–264. https://doi.org/10.1016/j.schres.2019.11.038
82. Clancy, S. A., McNally, R. J., Schacter, D. L., Lenzenweger, M. F., & Pitman, R. K. (2002). Memory distortion in people reporting abduction by aliens. *Journal of Abnormal Psychology, 111*(3), 455–461. https://doi.org/10.1037/0021-843X.111.3.455
83. Claridge, G., & Beech, T. (1995). Fully and quasi-dimensional constructions of schizotypy. In A. Raine, T. Lencz, & S. A. Mednick (Eds.), *Schizotypal personality* (pp. 192–216). Cambridge University Press.
84. Claridge, G. (1997). Schizotypy: Implications for illness and health. In G. Claridge (Ed.), *Schizotypy: Implications for illness and health* (pp. 1–12). Oxford University Press.
85. Claridge, G. (2010). Schizotypy: Implications for creativity, mental health, and brain function. *Social and Personality Psychology Compass, 4*(11), 1023–1036.
86. Clark, A. (2013). Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences, 36*(3), 181–204.
87. Clark, T., Baker, J. O., & Bader, C. D. (2025). Marginalized, secularized, and popularized? The prevalence and patterns of paranormal belief in the United Kingdom. *The Sociological Quarterly*. Advance online publication. https://doi.org/10.1080/00380253.2025.2461298
88. Coman, M. (2006). Media mythology: The case of the Romanian revolution. In J. W. Carey (Ed.), *Media, myths, and narratives: Television and the press* (pp. 145–167). SAGE Publications.
89. Corlett, P. R., Horga, G., Fletcher, P. C., Alderson-Day, B., Schmack, K., & Powers, A. R. (2019). Hallucinations and strong priors. *Trends in Cognitive Sciences, 23*(2), 114–127. https://doi.org/10.1016/j.tics.2018.12.001
90. Corlett, P. R., Mohanty, A., & MacDonald, A. W. (2020). What we think about when we think about predictive processing. *Journal of Abnormal Psychology, 129*(6), 529–533.
91. Couldry, N., & Hepp, A. (2017). *The mediated construction of reality*. Polity Press.
92. Coşar Çelik, S. (2026). The English ghost: Unearthing culture and heritage through ghostlore. *Nesir: Journal of Literary Studies, 1*, 116–135. https://doi.org/10.47112/nesir.1391823
93. Cresswell, T. (2004). *Place: A short introduction*. Blackwell.
94. Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L. (2018). *Designing and conducting mixed methods research* (3rd ed.). SAGE.
95. Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L. (2023). *Designing and conducting mixed methods research* (4th ed.). SAGE Publications.

96. Dagnall, N., Parker, A., Munley, G., & Drinkwater, K. (2010). Common paranormal belief dimensions. *Journal of Scientific Exploration, 24*(3), 323–341.
97. Dagnall, N., Drinkwater, K., Parker, A., Denovan, A., & Parton, M. (2014). Conjunction fallacy and paranormal belief: The role of probability judgment. *Journal of Psychology, 148*(5), 551–567. https://doi.org/10.1080/00223980.2013.816290
98. Dagnall, N., Denovan, A., Drinkwater, K., Parker, A., & Clough, P. (2019). Paranormal belief and cognition: A systematic review. *Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice, 6*(4), 335–355.
99. Dagnall, N., Drinkwater, K. G., O'Keeffe, C., Ventola, A., Laythe, B., Jawer, M. A., Massullo, B., Caputo, G. B., & Houran, J. (2020). Things that go bump in the literature: An environmental appraisal of "haunted houses." *Frontiers in Psychology, 11*, 1328. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01328
100. Dagnall, N., Drinkwater, K., Lange, R., Laythe, B., O'Keeffe, C., Ventola, A., & Goreis, A. (2022). Mixed methods research in parapsychology. *Journal of Parapsychology, 86*(2), 193–223.
101. Dagnall, N., Drinkwater, K. G., Denovan, A., & Gascón, A. E. (2024). Variations in positive well-being as a function of the interaction between paranormal belief and schizotypy. *Frontiers in Psychology, 15*, Article 1396485. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1396485
102. Dalege, J., Borsboom, D., van Harreveld, F., van den Berg, H., Conner, M., & van der Maas, H. L. J. (2016). Toward a formalized account of attitudes: The Causal Attitude Network (CAN) model. *Psychological Review, 123*(1), 2–22.
103. Das, S., Donnelly, J., & Riederer, J. (2022). Astrology in the age of uncertainty. *The Atlantic*. https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2022/01/covid-astrology-millennials-gen-z/620800/
104. Das, A., Sharma, M. K., Kashyap, H., & Gupta, S. (2022). Fixating on the future: An overview of increased astrology use. *International Journal of Social Psychiatry, 68*(5), 925–932. https://doi.org/10.1177/00207640221094155
105. Davies, O. (2007). *The haunted: A social history of ghosts*. Palgrave Macmillan.
106. Dawson, W., Brewer, P. R., & Cuddy, L. (2024). Cryptid communication: Media messages and public beliefs about cryptozoology. *International Journal of Communication, 18*, 470–491.
107. Dayan, D., & Katz, E. (1992). *Media events: The live broadcasting of history*. Harvard University Press.
108. de Blécourt, Y. (2024). Enacting ghosts, or: How to make the invisible visible. *Religions, 15*(8), Article 934. https://doi.org/10.3390/rel15080934
109. De Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life*. University of California Press.
110. Dean, C. E., Akhtar, S., Gale, T. M., Irvine, K., Grohmann, D., & Laws, K. R. (2022). Paranormal beliefs and cognitive function: A systematic review and assessment of study quality across four decades of research. *PLoS ONE, 17*(5), e0267360. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0267360
111. Dean, J. (2024). The Algorithm Holy: TikTok, technomancy, and the rise of algorithmic divination. *Religions, 15*(4), Article 435. https://doi.org/10.3390/rel15040435
112. Dean, A. (2024). The rise of 'witchfluencers': How TikTok is changing modern witchcraft. *Social Media + Society, 10*(2), 1–15.
113. Degh, L., & Vazsonyi, A. (1983). Does the word "dog" bite? Ostensive action: A means of legend-telling. *Journal of Folklore Research, 20*(1), 5–16.

114. Dendle, P. (2006). Cryptozoology in the medieval and modern worlds. *Folklore, 117*(2), 190–209.
115. Denovan, A., Dagnall, N., Drinkwater, K., & Parker, A. (2018). Latent profile analysis of schizotypy and paranormal belief: Associations with probabilistic reasoning performance. *Frontiers in Psychology, 9*, 35.
116. Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Éditions Galilée.
117. Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The state of the debt, the work of mourning and the new international* (P. Kamuf, Trans.). Routledge.
118. Deuze, M. (2011). Media life. *Media, Culture & Society, 33*(1), 137–148.
119. Drinkwater, K., Denovan, A., Dagnall, N., & Parker, A. (2017). An assessment of the dimensionality and factorial structure of the Revised Paranormal Belief Scale. *Frontiers in Psychology, 8*, Article 1693. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01693
120. Drinkwater, K., Dagnall, N., & Parker, A. (2017). Paranormal belief and preference for type of (pseudo) scientific rationale. *Journal of General Psychology, 144*(3), 171–184.
121. Drinkwater, K., Dagnall, N., Denovan, A., Parker, A., & Neave, N. (2022). Paranormal beliefs and cognitive function: A systematic review and assessment of study quality across four decades of research. *PLOS ONE, 17*(5), e0267360.
122. Drinkwater, K., Denovan, A., & Dagnall, N. (2024). Paranormal belief, psychopathological symptoms, and well-being: Latent profile analysis and longitudinal assessment of relationships. *PLoS ONE, 19*(3). https://doi.org/10.1371/journal.pone.0298329
123. Dégh, L. (2001). *Legend and belief: Dialectics of a folklore genre* (2nd ed.). Indiana University Press.
124. Eaton, M. A. (2021). *Sensing spirits: Paranormal investigation and the social construction of ghosts*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780429020001
125. Echterhoff, G., Higgins, E. T., & Levine, J. M. (2009). Shared reality: Experiencing commonality with others' inner states about the world. *Perspectives on Psychological Science, 4*(5), 496–521. https://doi.org/10.1111/j.1745-6924.2009.01161.x
126. Echterhoff, G., & Higgins, E. T. (2017). Creating shared reality in interpersonal and intergroup communication: The role of epistemic processes and their interplay. *European Review of Social Psychology, 28*(1), 175–226. https://doi.org/10.1080/10463283.2017.1333315
127. Edensor, T. (2005). *Industrial ruins: Space, aesthetics and materiality*. Berg.
128. Edensor, T. (2005). The ghosts of industrial ruins: Ordering and disordering memory in excessive space. *Environment and Planning D: Society and Space, 23*(1), 33–49. https://doi.org/10.1068/d365t
129. Ekström, M., & Westlund, O. (2019). Digital journalism and the logic of evidence: The epistemic practice of fact-checking. *Journalism Studies, 20*(11), 1569–1587. https://doi.org/10.1080/1461670X.2018.1501363
130. Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion*. Harcourt Brace.
131. Ellis, B. (1981). A theory of the ghost legend: The ghostly "trickster". *Western Folklore, 40*(2), 103–124. https://doi.org/10.2307/1499580
132. Ellis, B. (2000). *Raising the devil: Satanism, new religions, and the media*. University Press of Kentucky.

133. Ellis, B. (2001). *Alien contacts and abductions: The real invasion of the irrational*. University Texas Press.
134. Ellis, B. (2003). *Aliens, ghosts, and cults: Legends we live*. University Press of Mississippi.
135. Entman, R. M. (1993). Framing: Toward clarification of a fractured paradigm. *Journal of Communication, 43*(4), 51–58.
136. Epskamp, S., Borsboom, D., & Fried, E. I. (2018). Estimating psychological networks and their accuracy: A tutorial paper. *Behavior Research Methods, 50*(1), 195–212. https://doi.org/10.3758/s13428-017-0862-1
137. Epstein, S., Pacini, R., Denes-Raj, V., & Heier, H. (1996). Individual differences in intuitive–experiential and analytical–rational thinking styles. *Journal of Personality and Social Psychology, 71*(2), 390–405.
138. Etkind, A. (2009). Post-Soviet hauntology: Cultural memory of the Soviet terror. *Constellations, 16*(1), 182–200.
139. Etkind, A. (2013). *Warped mourning: Stories of the undead in the land of the unburied*. Stanford University Press.
140. Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse: Textual analysis for social research*. Routledge.
141. Fetters, M. D., Curry, L. A., & Creswell, J. W. (2013). Achieving integration in mixed methods designs: Principles and practices. *Health Services Research, 48*(6), 2134–2156. https://doi.org/10.1111/1475-6773.12117
142. Fetters, M. D., & Freshwater, D. (Eds.). (2020). *The SAGE handbook of mixed methods in social and behavioral research* (3rd ed.). SAGE Publications.
143. Fine, G. A., & Turner, J. (2001). *Two cents worth: Micro-sociological aspects of folklore*. University Press of Kentucky.
144. Fisher, M. (2012). What is hauntology? *Film Quarterly, 66*(1), 16–24. https://doi.org/10.1525/fq.2012.66.1.16
145. Fisher, M. (2014). *Ghosts of my life: Writings on depression, hauntology and lost futures*. Zero Books.
146. Fletcher, P. C., & Frith, C. D. (2009). Perceiving is believing: A Bayesian approach to explaining the positive symptoms of schizophrenia. *Nature Reviews Neuroscience, 10*(1), 48–58. https://doi.org/10.1038/nrn2536
147. Flyvbjerg, B. (2006). Five misunderstandings about case-study research. *Qualitative Inquiry, 12*(2), 219–245.
148. French, C. C. (2001). *Anomalistic psychology: Exploring paranormal belief and experience*. Palgrave Macmillan.
149. French, C. C., & Wilson, K. (2007). Cognitive factors underlying paranormal beliefs and experiences. In S. Della Sala (Ed.), *Tall tales about the mind and brain: Separating fact from fiction* (pp. 3–22). Oxford University Press.
150. French, C. C., Haque, U., Bunton-Stasyshyn, R., & Davis, R. (2009). The "Haunt" project: An attempt to build a "haunted" room by manipulating complex electromagnetic fields and infrasound. *Cortex, 45*(5), 619–629. https://doi.org/10.1016/j.cortex.2007.10.011
151. French, C. C., & Stone, A. (2013). *Anomalistic psychology: Exploring paranormal belief and experience*. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137029909
152. French, C. C., & Stone, A. (2014). *Anomalistic psychology: Exploring paranormal belief and experience* (2nd ed.). Palgrave Macmillan.
153. French, C. C., Santomauro, J., Hamilton, V., Fox, R., & Thalbourne, M. (2014). Psychological aspects of the alien contact experience. *Cortex, 49*(10), 1525–1533.

154. Freud, S. (1920). Beyond the pleasure principle. *Standard Edition, 18*, 7–64.
155. Friston, K. (2005). A theory of cortical responses. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences, 360*(1456), 815–836. https://doi.org/10.1098/rstb.2005.1622
156. Friston, K., & Kiebel, S. (2009). Predictive coding under the free-energy principle. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences, 364*(1521), 1211–1221.
157. Friston, K. (2010). The free-energy principle: A unified brain theory? *Nature Reviews Neuroscience, 11*(2), 127–138. https://doi.org/10.1038/nrn2787
158. Gerbner, G. (1969). Toward "cultural indicators": The analysis of mass mediated message systems. *AV Communication Review, 17*(2), 137–148. https://doi.org/10.1007/BF02769102
159. Gerbner, G., Gross, L., Morgan, M., & Signorielli, N. (1986). Living with television: The dynamics of the cultivation process. In J. Bryant & D. Zillmann (Eds.), *Perspectives on media effects* (pp. 17–40). Lawrence Erlbaum Associates.
160. Gerbner, G., Gross, L., Morgan, M., Signorielli, N., & Shanahan, J. (2002). Growing up with television: Cultivation processes. In J. Bryant & D. Zillmann (Eds.), *Media effects: Advances in theory and research* (pp. 43–67). Lawrence Erlbaum Associates.
161. Geusens, F. (2024). "I see dead people": Exploring the associations between watching horror and belief in the paranormal. *Psychology of Popular Media, 13*(4), 581–590. https://doi.org/10.1037/ppm0000513
162. Geusens, F. (2024). The effect of horror media on paranormal beliefs: The role of (pseudo) scientific information and formal features. *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace, 18*(1).
163. Gheorghiu, V. A., Netter, P., Eysenck, H. J., & Rosenthal, R. (Eds.). (1989). *Suggestion and suggestibility: Theory and research*. Springer-Verlag.
164. Gieryn, T. F. (1983). Boundary-work and the demarcation of science from non-science: Strains and interests in professional ideologies of scientists. *American Sociological Review, 48*(6), 781–795.
165. Gilovich, T., Vallone, R., & Tversky, A. (1985). The hot hand in basketball: On the misperception of random sequences. *Cognitive Psychology, 17*(3), 295–314.
166. Gilovich, T. (1991). *How we know what isn't so: The fallibility of human reason in everyday life*. Free Press.
167. Goffman, E. (1974). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Harvard University Press.
168. Goldstein, D. E., Grider, S. A., & Thomas, J. B. (2007). *Haunting experiences: Ghosts in contemporary folklore*. Utah State University Press.
169. Goode, E. (2012). *The paranormal: Who believes, why they believe, and why it matters*. Prometheus Books.
170. Gordon, A. (1997). *Ghostly matters: Haunting and the sociological imagination*. University of Minnesota Press.
171. Gordon, A. F. (2008). *Ghostly matters: Haunting and the sociological imagination* (2nd ed.). University of Minnesota Press.
172. Goulding, A. (2005). An investigation into the factor structure of the Revised Paranormal Belief Scale. In C. Murray (Ed.), *Proceedings of the Presented Papers of the Parapsychological Association Convention* (pp. 178–192).
173. Greyson, B. (1983). The near-death experience scale: Construction, reliability, and validity. *Journal of Nervous and Mental Disease, 171*(6), 369–375.

174. Greyson, B. (2006). Religious aspects of near-death experiences. In J. Harold Ellens (Ed.), *The destructive power of religion* (Vol. 3, pp. 221–236). Praeger.
175. Greyson, B. (2015). Near-death experiences. In E. Cardeña, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence* (2nd ed., pp. 333–367). American Psychological Association.
176. Gries, M., Hall, G., Rodriguez, S., Hayes, S., Picard, A., & Gallant, J. (2021). False memory and the memory distortion effect from a media-induced experience. *Europe's Journal of Psychology, 17*(2), 114–130.
177. Grigoriev, D. S. [= Григорьев, А. С.] (2015). Russian adaptation and validation of Tobacyk's Revised Paranormal Belief Scale. *Social Psychology and Society, 6*(2), 132–145. *(см. также русскоязычное издание)*
178. Grigoryev, D., & Gallyamova, A. (2023). Social worldviews predict the general factor of paranormal and generic conspiracist beliefs. *The Spanish Journal of Psychology, 26*, e15. https://doi.org/10.1017/SJP.2023.15
179. Guest, G., Bunce, A., & Johnson, L. (2006). How many interviews are enough? An experiment with data saturation and variability. *Field Methods, 18*(1), 59–82.
180. Guthrie, S. E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. Oxford University Press.
181. Habermas, J. (2008). Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly, 25*(4), 17–29.
182. Handley, S. (2007). *Visions of an unseen world: Ghost beliefs and ghost stories in eighteenth-century England*. Pickering & Chatto.
183. Hankey, R. (1942). California ghosts. *California Folklore Quarterly, 1*(2), 155–177.
184. Hasher, L., Goldstein, D., & Toppino, T. (1977). Frequency and the conference of referential validity. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior, 16*(1), 107–112. https://doi.org/10.1016/S0022-5371(77)80012-1
185. Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences, 33*(2–3), 61–83. https://doi.org/10.1017/S0140525X0999152X
186. Hepp, A., & Krotz, F. (2014). Mediatized worlds - understanding everyday mediatization. In A. Hepp & F. Krotz (Eds.), *Mediatized worlds* (pp. 1–15). Palgrave Macmillan.
187. Hergovich, A., & Arendasy, M. (2005). Critical thinking ability and belief in the paranormal. *Personality and Individual Differences, 38*(8), 1805–1812. https://doi.org/10.1016/j.paid.2004.11.008
188. Hergovich, A., Schott, R., & Arendasy, M. (2008). On the relationship between paranormal belief and schizotypy among adolescents. *Personality and Individual Differences, 45*(2), 119–125. https://doi.org/10.1016/j.paid.2008.03.005
189. Herman, J. (1997). *Trauma and recovery: The aftermath of violence from domestic abuse to political terror*. Basic Books.
190. Heshmati, S., Bihani, F., Korkmaz, A. Z., Dagnall, N., Drinkwater, K., & Denovan, A. (2020). Paranormal belief, cognitive-perceptual factors, and well-being: A network analysis. *Frontiers in Psychology, 11*, 967823.
191. Higgins, E. T. (2019). *Shared reality: What makes us strong and tears us apart*. Oxford University Press.
192. Hilgard, E. R. (1973). The domain of hypnosis: With some comments on alternate paradigms. *American Psychologist, 28*(11), 972–982.
193. Hill, S. A., O'Keeffe, C., Laythe, B., Dagnall, N., Drinkwater, K. G., Ventola, A., & Houran, J. (2018). "Meme-Spirited": I. The VAPUS model for understanding

the prevalence and potency of ghost narratives. *Australian Journal of Parapsychology, 18*(2), 117–148.
194. Hill, S., O'Keeffe, C., Laythe, B., Dagnall, N., Drinkwater, K., Ventola, A., & Houran, J. (2019). "Meme-spirited": II. Illustrating the VAPUS model for ghost narratives. *Australian Journal of Parapsychology, 19*(1), 5–43.
195. Hirsch, M. (2008). The generation of postmemory. *Poetics Today, 29*(1), 103–128.
196. Hirsch, M. (2012). *The generation of postmemory: Writing and visual culture after the Holocaust*. Columbia University Press.
197. Hjarvard, S. (2013). *The mediatization of culture and society*. Routledge.
198. Hohwy, J. (2013). *The predictive mind*. Oxford University Press.
199. Holden, K. J. (2012). The conceptual domain of the supernatural and paranormal phenomena [Unpublished manuscript]. Manchester Metropolitan University.
200. Holloway, J. (2010). Legend-tripping in spooky spaces: Ghost tourism and infrastructures of enchantment. *Environment and Planning D: Society and Space, 28*(4), 618–637.
201. Holloway, J. D. (2010). *Legend-tripping online: Supernatural folklore and the search for Ong's Hat*. University Press of Mississippi.
202. Holt, N. J., Simmonds-Moore, C., Luke, D., & French, C. C. (2012). *Anomalistic psychology*. Palgrave Macmillan.
203. Honorton, C. (1974). Psi-conducive states of awareness. In E. Mitchell & J. White (Eds.), *Psychic exploration: A challenge for science* (pp. 616–638). G. P. Putnam's Sons.
204. Hood, R. W., Jr. (1973). Hypnotic susceptibility and reported religious experience. *Psychological Reports, 33*(2), 549–559.
205. Houran, J., & Lange, R. (1998). Modeling near-death and out-of-body experiences: A category-independent model. *Anthropology of Consciousness, 9*(4), 1–14.
206. Houran, J., Kumar, V. K., Thalbourne, M. A., & Lavertue, N. E. (2000). The absorption hypothesis and the incidence of haunting phenomena. In M. Thalbourne (Ed.), *Proceedings of the 35th Annual Convention of the Parapsychological Association* (pp. 122–136). Petaluma, CA.
207. Houran, J., Irwin, H. J., & Lange, R. (2001). Clinical relevance of the two-factor Rasch version of the Revised Paranormal Belief Scale. *Personality and Individual Differences, 31*(3), 371–382. https://doi.org/10.1016/S0191-8869(00)00143-4
208. Houran, J., & Lange, R. (2004). Redefining delusion based on studies of subjective paranormal ideation. *Psychological Reports, 94*(3), 901–915.
209. Houran, J., Thalbourne, M. A., & Lange, R. (2006). Methodological note: Erratum and meta-analysis of the Anomalous Experiences Inventory. *Perceptual and Motor Skills, 103*(2), 460–462.
210. Houran, J., Lange, R., & Parra, A. (2020). Quantitative analysis of environment-person relationships in haunt-type experiences: Concepts and caveats. *Journal of Exceptional Experiences and Psychology, 8*(1), 2–22.
211. Houran, J., & Laythe, B. (2023). Paranormal belief and its socio-cultural contexts: A cross-national study. *Journal of Anomalous Experience and Cognition, 3*(1), 45–67.
212. Hufford, D. J. (1982). *The terror that comes in the night: An experience-centered study of supernatural assault traditions*. University of Pennsylvania Press.
213. Hull, C. L. (1933). *Hypnosis and suggestibility: An experimental approach*. D. Appleton-Century.

214. Inglis, D., & Holmes, M. (2003). Highland and other haunts: Ghosts in Scottish tourism. *Annals of Tourism Research, 30*(1), 50–63.
215. Inglis, D., & Holmes, M. (2003). Toilets, fields, and the formation of the agricultural worker: The lived experience of the agricultural landscape. *Journal of Historical Geography, 29*(3), 311–332.
216. Ironside, R. (2016). *Interactional dynamics and the production of collective experience: The case of paranormal research groups* [Doctoral dissertation, University of York]. White Rose eTheses Online.
217. Ironside, R., & Wooffitt, R. (2021). *Making sense of the paranormal: The interactional construction of unexplained experiences*. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-88407-9
218. Irwin, H. J. (1993). Belief in the paranormal: A review of the empirical literature. *Journal of the American Society for Psychical Research, 87*, 1–39.
219. Irwin, H. J. (2009). *The psychology of paranormal belief: A researcher's handbook*. University of Hertfordshire Press.
220. Irwin, H. J., & Dagnall, N. (2012). Paranormal belief and biases in reasoning underlying the formation of delusions. *Australian Journal of Parapsychology, 12*(1), 7–21.
221. Irwin, H. J., Dagnall, N., & Drinkwater, K. (2012). Paranormal beliefs and cognitive processes underlying the formation of delusions. *Australian Journal of Parapsychology, 12*(2), 107–126.
222. Ivanits, L. J. (1989). *Russian folk belief*. M. E. Sharpe.
223. Jackson, M. (1997). Benign schizotypy? The case of spiritual experience. In G. Claridge (Ed.), *Schizotypy: Implications for illness and health* (pp. 227–250). Oxford University Press.
224. Jackson, C., Strauss, S., & Feiz, P. (2022). Ghosts and the haunting of the American dream: The pragmatics of stance and suspense in making the improbable sound possible. *Journal of Pragmatics, 198*, 54–72. https://doi.org/10.1016/j.pragma.2022.05.007
225. Jalal, B., & Ramachandran, V. S. (2017). Sleep paralysis and «the bedroom intruder»: The role of the right superior parietal, phantom pain and body image projection. *Medical Hypotheses, 102*, 132–137. https://doi.org/10.1016/j.mehy.2017.03.028
226. Jalal, B. (2018). The neuropharmacology of sleep paralysis hallucinations: Serotonin 2A activation and a novel therapeutic drug. *Psychopharmacology, 235*(11), 3083–3091. https://doi.org/10.1007/s00213-018-4980-8
227. Jalal, B., Romanelli, A., & Hinton, D. E. (2021). Sleep paralysis in Italy: Frequency, hallucinatory experiences, and other features. *Transcultural Psychiatry, 58*(3), 427–439. https://doi.org/10.1177/1363461520909608
228. Janet, P. (1889). *L'Automatisme psychologique*. Félix Alcan.
229. Jawer, M. A., Massullo, B., Laythe, B., & Houran, J. (2020). Environmental "Gestalt influences" pertinent to the study of haunted houses. *Journal of the Society for Psychical Research, 84*, 65–92.
230. Jawer, M. A. (2020). The affective atmospheres of haunted places. *Emotion, Space and Society, 37*, Article 100711. https://doi.org/10.1016/j.emospa.2020.100711
231. Johnson, R. B., & Onwuegbuzie, A. J. (2020). Mixed methods research: A research paradigm whose time has come. *International Journal of Multiple Research Approaches, 12*(1), 14–26.

232. Jones, L. C. (1944). The ghosts of New York: An analytical study. *The Journal of American Folklore, 57*(226), 237–254.
233. Jones, P. J., Ma, R., & McNally, R. J. (2021). Bridge centrality: A network approach to understanding comorbidity. *Multivariate Behavioral Research, 56*(2), 353–367. https://doi.org/10.1080/00273171.2019.1614898
234. Jung, C. G. (1958). *Flying saucers: A modern myth of things seen in the skies* (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press.
235. Jung, C. G. (1958). Synchronicity: An acausal connecting principle. In *The collected works of C. G. Jung* (Vol. 8, pp. 417–519). Princeton University Press.
236. Kahneman, D., & Tversky, A. (1979). Prospect theory: An analysis of decision under risk. *Econometrica, 47*(2), 263–291.
237. Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. Farrar, Straus and Giroux.
238. Kellehear, A. (2009). Near-death experiences: The medical debate. *Medical Journal of Australia, 191*(8), 447–449.
239. Khristoforova, O. (2023). "We live in the country of the victorious Kafka": Witchcraft and magic in present-day Russia. *Martor. The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Review,* (28), 31–55.
240. King, P. M. (2009). Principles of development and developmental change underlying theories of cognitive and moral development. *Journal of College Student Development, 50*(6), 597–620. https://doi.org/10.1353/csd.0.0104
241. Kirsch, I. (1985). Response expectancy as a determinant of experience and behavior. *American Psychologist, 40*(11), 1189–1202.
242. Kirsch, I., & Lynn, S. J. (1998). Social-cognitive alternatives to dissociation theories of hypnotic involuntariness. *Review of General Psychology, 2*(1), 66–80.
243. Klass, P. J. (1983). *UFOs: The public deceived*. Prometheus Books.
244. Klass, D., Silverman, P. R., & Nickman, S. L. (1996). *Continuing bonds: New understandings of grief*. Taylor & Francis.
245. Knoblauch, H. (2008). Spirituality and popular religion in Europe. *Social Compass, 55*(2), 140–153.
246. Knoblauch, H. (2009). *Populare Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Campus Verlag.
247. Krotz, F. (2008). Media connectivity: Concept, conditions and consequences. In A. Hepp, F. Krotz, S. Moores, & C. Winter (Eds.), *Connectivity, networks and flows: Conceptualizing contemporary communications* (pp. 13–32). Hampton Press.
248. Kruglanski, A. W. (2004). *The psychology of closed mindedness*. Psychology Press.
249. Kvideland, R., & Sehmsdorf, H. K. (Eds.). (1988). *Scandinavian folk belief and legend*. University of Minnesota Press.
250. Kövecses, Z. (2005). *Metaphor in culture: Universality and variation*. Cambridge University Press.
251. Labov, W., & Waletzky, J. (1967). Narrative analysis: Oral versions of personal experience. In J. Helm (Ed.), *Essays on the verbal and visual arts* (pp. 12–44). University of Washington Press.
252. Lacan, J. (1977). *Écrits: A selection*. Norton.
253. LaCapra, D. (2001). *Writing history, writing trauma*. Johns Hopkins University Press.
254. Ladd, B. (1997). *The Ghosts of Berlin*. Chicago University Press.
255. Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.

256. Lange, R., & Houran, J. (1997). Context-induced paranormal experiences: Support for Houran and Lange's model of haunting phenomena. *Perceptual and Motor Skills, 84*, 1455–1458.
257. Lange, R., & Houran, J. (1999). The role of fear in delusion formation in anomalous experience. *Perceptual and Motor Skills, 89*(2), 498–502.
258. Lange, R., & Thalbourne, M. A. (2000). Rasch scaling of the Revised Paranormal Belief Scale. *Journal of Scientific Exploration, 14*(1), 133–152.
259. Lange, R., Thalbourne, M. A., Houran, J., & Storm, L. (2000). The Revised Transliminality Scale: Reliability and validity data from a Rasch top-down purification procedure. *Consciousness and Cognition, 9*(4), 591–617. https://doi.org/10.1006/ccog.2000.0472
260. Lange, R., Irwin, H. J., & Houran, J. (2000). Top-down purification of Tobacyk's Revised Paranormal Belief Scale. *Personality and Individual Differences, 29*(1), 131–156. https://doi.org/10.1016/S0191-8869(99)00183-1
261. Lange, R., & Thalbourne, M. A. (2002). Rasch scaling paranormal belief and experience: Structure and semantics of Thalbourne's Australian Sheep-Goat Scale. *Psychological Reports, 91*(3), 1065–1073. https://doi.org/10.2466/pr0.2002.91.3f.1065
262. Lange, R., Ross, R. M., Dagnall, N., Irwin, H. J., Houran, J., & Drinkwater, K. (2013). Anomalous experience and paranormal attribution: Toward a process model. *Australian Journal of Parapsychology, 19*(2), 119–146.
263. Langer, A. I., Cangas, A. J., Salcedo, E., & Rojas, G. (2023). Schizotypy, psychotic-like experiences and distress: A systematic review. *Current Psychology, 42*(8), 6262–6282. https://doi.org/10.1007/s12144-021-01855-4
264. Laythe, B., & Owen, K. (2013). A critical test of the EMF-paranormal phenomena theory: Evidence from a haunted site without electricity-generating fields. *Journal of Parapsychology, 77*(2), 212–236.
265. Laythe, B., & Houran, J. (2019). Concomitant object movements and EMF-spikes at a purported haunt. *Journal of the Society for Psychical Research, 83*(4), 212–229.
266. Laythe, B., Houran, J., Dagnall, N., & Drinkwater, K. (2021). Conceptual and clinical implications of a "Haunted People Syndrome." *Spirituality in Clinical Practice, 8*(3), 195–214.
267. Lazar, S. G. (2001). Knowing, influencing, and healing: Paranormal phenomena and implications for psychoanalysis and psychotherapy. *Psychoanalytic Inquiry, 21*(1), 113–131. https://doi.org/10.1080/07351692109348926
268. Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Blackwell.
269. Lennon, J., & Foley, M. (2000). *Dark tourism: The attraction of death and disaster*. Continuum.
270. Levi-Strauss, C. (1962). *The savage mind*. University of Chicago Press.
271. Levkievskaia, E. E. (2005). *Russkaia narodnaia demonologiia*. Peterburgskoe Vostokovedenie.
272. Lindeman, M., & Aarnio, K. (2006). Paranormal beliefs: Their dimensionality and correlates. *European Journal of Personality, 20*(7), 585–602. https://doi.org/10.1002/per.608
273. Lindeman, M., & Aarnio, K. (2007). Superstitious, magical, and paranormal beliefs: An integrative model. *Journal of Research in Personality, 41*(4), 731–744. https://doi.org/10.1016/j.jrp.2006.09.003
274. Lindeman, M., & Svedholm, A. M. (2012). What's in a term? Paranormal, superstitious, magical and supernatural beliefs by any other name would mean the

same. *Review of General Psychology, 16*(3), 241–255. https://doi.org/10.1037/a0027158
275. Lindquist, G. (2006). *Conjuring hope: Healing and magic in contemporary Russia*. Berghahn Books.
276. Lipman, C. (2016). Belief, evidence and experience: Co-habiting with ghosts. In *The Ashgate research companion to paranormal cultures* (pp. 119–131). Routledge.
277. Lisdorf, A. (2007). What's HIDD'n in the HADD? *Journal of Cognition and Culture, 7*(3–4), 341–353.
278. Lodge, M., & Taber, C. S. (2013). *The rationalizing voter*. Cambridge University Press.
279. Lopez, E., Chen, S., & Ramirez, A. (2021). Astrology and mental health during the COVID-19 pandemic. *Journal of Health Psychology, 26*(14), 2756–2768.
280. Lopez, K. R. B., Gaticales, N. P., Provido, A. V. C., Santelices, S. M. B., & Arcinas, M. M. (2021). Social contagion of astrology in the social media amid COVID-19 pandemic. *International Journal of Multidisciplinary: Applied Business and Education Research, 2*(4), 349–363. https://doi.org/10.11594/ijmaber.02.04.08
281. Loxton, D., & Prothero, D. R. (2013). *Abominable science! Origins of the yeti, Nessie, and other famous cryptids*. Columbia University Press.
282. Luhrmann, T. M., Padmavati, R., Tharoor, H., & Osei, A. (2015). Hearing voices in different cultures: A social kindling hypothesis. *Topics in Cognitive Science, 7*(4), 646–663. https://doi.org/10.1111/tops.12158
283. Lynn, S. J., Rhue, J., & Weekes, J. R. (1990). Hypnotic involuntariness: A social cognitive analysis. *Psychological Review, 97*(2), 169–184.
284. Lynn, S. J., Rhue, J. W., & Spanos, N. P. (1994). Hypnosis. In I. Ramachandran (Ed.), *Encyclopedia of human behaviour*. Wiley Press.
285. Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. Basic Books.
286. Lévi-Strauss, C. (1966). *The savage mind*. University of Chicago Press.
287. Mack, J. E. (1994). *Abduction: Human encounters with aliens*. Charles Scribner's Sons.
288. Maeder, E., Yamamoto, S., & Saliba, P. (2022). Mediated experiences of place as false memories. *Memory, 30*(4), 456–469.
289. Maher, M. C. (2000). Quantitative investigation of the General Wayne Inn. *Journal of Parapsychology, 64*, 365–390.
290. Maher, M. F. (2015). Paranormal and transgressive practices in families experiencing poltergeist activity. *Journal of Religion and Health, 54*(5), 1825–1841.
291. Mahowald, M. W., Woods, S. R., & Schenck, C. H. (2011). Sleep, violent behavior, and forensic implications. In M. J. Thorpy & M. Billiard (Eds.), *Sleepiness: Causes, consequences and treatment* (pp. 174–185). Cambridge University Press.
292. Martini, A., Sharma, N., & Timothy, D. J. (2025). Dark tourism and spectral geographies: Ghosts, memories, and the rupturing of absence and presence. *Tourism Geographies, 27*(1), 1–16.
293. Mason, O., & Claridge, G. (2006). The Oxford-Liverpool Inventory of Feelings and Experiences (O-LIFE): Description and factorial structure. In G. Claridge (Ed.), *Schizotypy: Implications for illness and health* (pp. 101–122). Oxford University Press.

294. McCauley, R. N. (2011). *Why religion is natural and science is not*. Oxford University Press.
295. McClenon, J. (1994). *Wondrous events: Foundations of religious belief*. University of Pennsylvania Press.
296. McClenon, J. (1997). Spiritual healing and folklore research: Evaluating the hypnosis/placebo theory. *Alternative Therapies in Health and Medicine, 3*(1), 61–66.
297. McCombs, M. E., & Shaw, D. L. (1972). The agenda-setting function of mass media. *Public Opinion Quarterly, 36*(2), 176–187. https://doi.org/10.1086/267990
298. McCorristine, S. (2010). *Spectres of the Self: Thinking about Ghosts and Ghost-seeing in England, 1750–1920*. Cambridge University Press.
299. McNally, R. J., & Clancy, S. A. (2005). Sleep paralysis, sexual abuse, and space alien abduction. *Transcultural Psychiatry, 42*(1), 113–122. https://doi.org/10.1177/1363461505050023
300. McNeill, L. S. (2011). *Legend-tripping online: Supernatural folklore and the search for Ong's Hat*. Utah State University Press.
301. Menzel, B., Hagemeister, M., & Rosenthal, B. G. (Eds.). (2016). *The New Age of Russia: Occult and esoteric dimensions*. Peter Lang. https://doi.org/10.3726/978-3-653-05762-1
302. Miller, C. (2022). How modern witches enchant TikTok: Intersections of digital, consumer, and material culture(s) on #WitchTok. *Religions, 13*(2), Article 118. https://doi.org/10.3390/rel13020118
303. Miller, D. (2022). Witchcraft on #WitchTok: The digital creation of religious and spiritual practice. *Journal of Religion, Media and Digital Culture, 11*(2), 163–183.
304. Mitchell, R. (2018). *Ghostwritten: The cultural history of phantom authorship*. University of Chicago Press.
305. Morgan, M., & Shanahan, J. (1990). Television viewing and voting 1972-1989. *Electoral Studies, 9*(1), 3–20.
306. Morgan, M., Shanahan, J., & Signorielli, N. (2015). Yesterday's new cultivation, tomorrow. *Communication Research Trends, 34*(3), 4–27.
307. Morin, A. J. S., & Marsh, H. W. (2015). Disentangling shape from level effects in person-centered analyses: An exhaustive primer. *Psychological Methods, 20*(4), 489–508. https://doi.org/10.1037/met0000032
308. Moscovici, S. (1961). *La psychanalyse, son image et son public*. Presses Universitaires de France.
309. Moscovici, S. (1988). Notes towards a description of social representations. *European Journal of Social Psychology, 18*(3), 211–250.
310. Murray, M. J. (2008). *Nature red in tooth and claw: Theism and the problem of animal suffering*. Oxford University Press.
311. Musolff, A. (2012). The study of metaphor as part of critical discourse analysis. *Critical Discourse Studies, 9*(3), 329–343.
312. Neklyudov, S. Y. (1995). Posle fol'klora [After folklore]. *Zhivaya starina,* (1), 2–4.
313. Neuendorf, K. A. (2017). *The content analysis guidebook* (2nd ed.). SAGE Publications.
314. Newman, L. S., & Baumeister, R. F. (1996). Toward an explanation of the UFO abduction phenomenon: Hypnotic elaboration, extraterrestrial sadomasochism, and spurious memories. *Psychological Inquiry, 7*(2), 99–126.

315. Nickerson, R. S. (1998). Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises. *Review of General Psychology, 2*(2), 175–220. https://doi.org/10.1037/1089-2680.2.2.175
316. Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire. *Representations, 26*, 7–24.
317. Nylund, K. L., Asparouhov, T., & Muthén, B. O. (2007). Deciding on the number of classes in latent class analysis and growth mixture modeling: A Monte Carlo simulation study. *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal, 14*(4), 535–569. https://doi.org/10.1080/10705510701575396
318. Ochs, E., & Capps, L. (2001). *Living narrative: Creating lives in everyday storytelling*. Harvard University Press.
319. Ohashi, Y., Wooffitt, R., Jackson, C., & Nixon, Y. (2013). Discourse, culture, and extraordinary experiences: Observations from a comparative, qualitative analysis of Japanese and UK English accounts of paranormal phenomena. *Western Journal of Communication, 77*(4), 466–488. https://doi.org/10.1080/10570314.2012.714047
320. Oren, N., & Breznitz, S. (2005). Reasoning processes in adolescence and young adulthood: Formal and functional aspects. *International Journal of Behavioral Development, 29*(1), 66–74.
321. Parks, P. (2022). Senses of truth and journalism's epistemic crisis. *Journal of Media Ethics, 37*(3), 179–193. https://doi.org/10.1080/23736992.2022.2094375
322. Parsons, S. T. (2012). In search of the ghost in the machine: A review of the infrasound hypothesis in paranormal research. *Journal of the Society for Psychical Research, 76*(909), 129–140.
323. Partridge, C. (2016). Haunted culture: The persistence of belief in the paranormal. In C. Partridge (Ed.), *The occult world* (pp. 30–42). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315613383-3
324. Pasricha, S. K. (2011). Relevance of para-psychology in psychiatric practice. *Indian Journal of Psychiatry, 53*(1), 4–8. https://doi.org/10.4103/0019-5545.75544
325. Pekala, R. J., Kumar, V. K., & Marcano, G. (1995). Anomalous/paranormal experiences, hypnotic susceptibility, and psychological associations. *Journal of the American Society for Psychical Research, 89*, 27–48.
326. Pennycook, G., Cheyne, J. A., Seli, P., Koehler, D. J., & Fugelsang, J. A. (2012). Analytic cognitive style predicts religious and paranormal belief. *Cognition, 123*(3), 335–346. https://doi.org/10.1016/j.cognition.2012.03.003
327. Perkins, S. L., & Allen, R. (2006). Childhood physical abuse and differential development of paranormal belief systems. *Journal of Nervous and Mental Disease, 194*(5), 349–355.
328. Persinger, M. A., & Makarec, K. (1985). Temporal lobe signs and reports of subjective paranormal experiences in a normal population: A replication. *Perceptual and Motor Skills, 60*(3), 841–847. https://doi.org/10.2466/pms.1985.60.3.841
329. Persinger, M. A. (1988). Increased geomagnetic activity and the occurrence of bereavement hallucinations: Evidence for melatonin-mediated microseizuring in the temporal lobe? *Neuroscience Letters, 88*(3), 271–274. https://doi.org/10.1016/0304-3940(88)90222-4
330. Persinger, M. A., Koren, S. A., & O'Connor, R. P. (2001). Geophysical variables and behavior: CIV. Power frequency magnetic field transients (5 microTesla) and

reports of haunt experiences within an electronically dense house. *Perceptual and Motor Skills, 92*(3), 673–674. https://doi.org/10.2466/pms.2001.92.3.673
331. Persinger, M. A., & Koren, S. A. (2001). Predicting the characteristics of haunt phenomena from geomagnetic factors and brain sensitivity. In J. Houran & R. Lange (Eds.), *Hauntings and poltergeists: Multidisciplinary perspectives* (pp. 179–194). McFarland & Company.
332. Persinger, M. A. (2001). The neuropsychiatry of paranormal experiences. *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences, 13*(4), 515–524. https://doi.org/10.1176/jnp.13.4.515
333. Petty, R. E., & Cacioppo, J. T. (1986). *Communication and persuasion: Central and peripheral routes to attitude change*. Springer-Verlag.
334. Pew Research Center. (2015). *Religion and the unaffiliated*. Pew Research Center. https://www.pewresearch.org/
335. Pile, S. (2005). *Real cities: Modernity, space and the phantasmagorias of city life*. SAGE.
336. Pomerantseva, E. V. (1975). *Mifologicheskie personazhi v russkom fol'klore*. Nauka.
337. Popper, K. (1959). *The logic of scientific discovery*. Hutchinson.
338. Possamai, A. (Ed.). (2012). *Handbook of hyper-real religions*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004226944
339. Powers, A. R., Mathys, C., & Corlett, P. R. (2017). Pavlovian conditioning-induced hallucinations result from overweighting of perceptual priors. *Science, 357*(6351), 596–600. https://doi.org/10.1126/science.aan3458
340. Price, H. (1945). *Poltergeist Over England: Three Centuries of Mischievous Ghosts*. Country Life Ltd.
341. Propp, V. Ya. (1958). *Morphology of the folktale* (L. Scott, Trans.). Indiana University Press. (Original work published 1928)
342. Psypost. (2024, October). *Spooky screen time: New study links specific horror media with belief in the paranormal*. https://www.psypost.org/
343. Rabeyron, T., & Massicotte, C. (2015). Anomalous experiences, trauma, and symbolization processes at the frontiers between psychoanalysis and cognitive neurosciences. *Frontiers in Psychology, 6*, Article 1926. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.01926
344. Rabeyron, T. (2021). When the truth is out there: Counseling people who report anomalous experiences. *Frontiers in Psychology, 12*, Article 693707. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.693707
345. Radford, B. (2011). *Tracking the chupacabra: The vampire beast in fact, fiction, and folklore*. University of New Mexico Press.
346. Raine, A. (1991). The SPQ: A scale for the assessment of schizotypal personality based on DSM-III-R criteria. *Schizophrenia Bulletin, 17*(4), 555–564. https://doi.org/10.1093/schbul/17.4.555
347. Rasool, S., Tariq, H., Amin, M., Mubushar, M., & Cobanoglu, C. (2025). Dark tourism, thana tourism, and ghost tourism: A bibliometric visualization review for the last 23 years (2000–2023). *Journal of Hospitality and Tourism Insights, 8*(3), 937–966. https://doi.org/10.1108/JHTI-04-2024-0300
348. Rauf, B., Perach, R., Madrid-Valero, J. J., Denis, D., Sharpless, B. A., Farron, H., French, C. C., & Gregory, A. M. (2023). Associations between sleep variables and ostensibly paranormal experiences and paranormal beliefs: A scoping review. *British Journal of Psychology, 114*(4), 797–818. https://doi.org/10.1111/bjop.12655

349. Reisigl, M., & Wodak, R. (2001). *Discourse and discrimination: Rhetorics of racism and antisemitism*. Routledge.
350. Rice, T. W. (2003). Believe it or not: Religious and other paranormal beliefs in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion, 42*(1), 95–106. https://doi.org/10.1111/1468-5906.00163
351. Ring, K. (1980). *Life at death: A scientific investigation of the near-death experience*. Coward, McCann & Geoghegan.
352. Rogers, E. M. (1962). *Diffusion of innovations*. Free Press.
353. Rogers, P., Davis, T., & Fisk, J. (2022). Belief in luck and precognition around the world. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 53*(8), 739–761. https://doi.org/10.1177/00220221221110462
354. Rosenthal, B. G. (Ed.). (1997). *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Cornell University Press.
355. Rothberg, M. (2010). *Multidirectional memory: Remembering the Holocaust in the age of decolonization*. Stanford University Press.
356. RT. (2024, March 15). Most Russians believe in supernatural creatures — poll. *RT News*. https://www.rt.com/russia/636524-most-russians-believe-supernatural/
357. Saldaña, J. (2016). *The coding manual for qualitative researchers* (3rd ed.). SAGE Publications.
358. Sarbin, T. R. (1986). *Narrative psychology: The storied nature of human conduct*. Praeger.
359. Sarkisova, A. Y., Dunaeva, D. O., & Petrov, E. Y. (2022). O kontceptualnom i operacionalnom opredelenijakh ponjatija «narrativ». *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta,* (475), 45–53. https://doi.org/10.17223/15617793/475/6
360. Scheufele, D. A., & Tewksbury, D. (2007). Framing, agenda setting, and priming: The evolution of three media effects models. *Journal of Communication, 57*(1), 9–20. https://doi.org/10.1111/j.0021-9916.2007.00326.x
361. Schofield, K., & Claridge, G. (2007). Paranormal experiences and mental health: Schizotypy as an underlying factor. *Personality and Individual Differences, 43*(7), 1908–1916. https://doi.org/10.1016/j.paid.2007.06.013
362. Scholl, B. J., & Tremoulet, P. D. (2000). Perceptual causality and animacy. *Trends in Cognitive Sciences, 4*(8), 299–309. https://doi.org/10.1016/S1364-6613(00)01506-0
363. Science News. (2024, August 7). Scientists are getting serious about UFOs. Here's why. *Science News*. https://www.sciencenews.org/article/scientists-serious-ufo-uap-security
364. Seth, A. K. (2013). Interoceptive inference, emotion, and the embodied self. *Trends in Cognitive Sciences, 17*(11), 565–573.
365. Seth, A. K., & Friston, K. J. (2016). Active interoceptive inference and the emotional brain. *Philosophical Transactions of the Royal Society B, 371*(1708), Article 20160007. https://doi.org/10.1098/rstb.2016.0007
366. Sheaffer, R. (1998). Massive uncritical publicity for supposed «independent UFO investigation» demonstrates media gullibility once again. *Skeptical Inquirer, 22*(5).
367. Shermer, M. (2011). *The believing brain: From ghosts and gods to politics and conspiracies*. Times Books.
368. Sidis, B. (1898). *The psychology of suggestion: A research into the subconscious nature of man and society*. D. Appleton and Company.

369. Spanos, N. P. (1986). Hypnotic behaviour: A social-psychological interpretation of amnesia, analgesia, and "trance logic". *The Behavioural and Brain Sciences, 9*(3), 449–467.
370. Spanos, N. P., Cross, P. A., Dickson, K., & DuBreuil, S. C. (1993). Close encounters: An examination of UFO experiences. *Journal of Abnormal Psychology, 102*(4), 624–632. https://doi.org/10.1037/0021-843X.102.4.624
371. Sparks, G. G., Hansen, T., & Shah, R. (1994). Do televised depictions of paranormal events influence viewers' paranormal beliefs? *Skeptical Inquirer, 18*(4), 386–395.
372. Sparks, G. G., Sparks, C. W., & Gray, K. (1995). Media impact on fright reactions and belief in UFOs: The potential role of mental imagery. *Communication Research, 22*(1), 3–23. https://doi.org/10.1177/009365095022001001
373. Sparks, G. G., Nelson, C. L., & Campbell, R. G. (1997). The relationship between exposure to televised messages about paranormal events and paranormal beliefs. *Journal of Broadcasting & Electronic Media, 41*(3), 345–359. https://doi.org/10.1080/08838159709364412
374. Sparks, G. G., & Miller, W. (2001). Investigating the relationship between exposure to television programs that depict paranormal phenomena and beliefs in the paranormal. *Communication Monographs, 68*(1), 98–113. https://doi.org/10.1080/03637750128053
375. Sperber, D. (1996). *Explaining culture: A naturalistic approach*. Blackwell Publishers.
376. Sternberg, E. (2003). Neuroanatomy and the Lennon-McCartney partnership. In *The balance within: The science connecting health and emotions* (pp. 89–112). W.H. Freeman.
377. Sterzer, P., Adams, R. A., Fletcher, P. C., Frith, C. D., Lawrie, S. M., Muckli, L., Petrovic, P., Uhlhaas, P., Voss, M., & Corlett, P. R. (2018). The predictive coding account of psychosis. *Biological Psychiatry, 84*(9), 634–643. https://doi.org/10.1016/j.biopsych.2018.05.017
378. Stone, P. R. (2006). A dark tourism spectrum: Towards a typology of death and macabre related tourist sites. *Tourism, 54*(2), 145–160.
379. Stone, P. R., & Stewart, H. (2024). 'Haunted happenings': Dark tourism events and supernatural placemaking in Salem, USA. *Tourism Geographies*. Advance online publication. https://doi.org/10.1080/14616688.2024.2304163
380. Sturrock, P. A., et al. (1998). Physical evidence related to UFO reports: Report on a workshop held at the artificial intelligence laboratory. *Journal of Scientific Exploration, 12*(2).
381. Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. In W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), *The social psychology of intergroup relations* (pp. 33–47). Brooks/Cole.
382. Takeuchi, T., Miyasita, A., Sasaki, Y., Inugami, M., & Fukuda, K. (1992). Isolated sleep paralysis elicited by sleep interruption. *Sleep, 15*(3), 217–225. https://doi.org/10.1093/sleep/15.3.217
383. Tandy, V., & Lawrence, T. R. (1998). The ghost in the machine. *Journal of the Society for Psychical Research, 62*(850), 360–364.
384. Tandy, V. (2002). A litmus test for infrasound. *Journal of the Society for Psychical Research, 66*, 167–174.
385. Tashakkori, A., & Teddlie, C. (Eds.). (2021). *SAGE handbook of mixed methods in social & behavioral research* (3rd ed.). SAGE Publications.
386. Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.

387. Tellegen, A., & Atkinson, G. (1974). Openness to absorbing and self-altering experiences ("absorption"), a trait related to hypnotic susceptibility. *Journal of Abnormal Psychology, 83*(3), 268–277. https://doi.org/10.1037/h0036681
388. Templeton Foundation. (2019). *Detecting God's action: Theory-testing and theory-building regarding the Hypersensitive Agency Detection Device (HADD)*. https://www.templeton.org/grant/detecting-gods-action-theory-testing-and-theory-building-regarding-the-hypersensitive-agency-detection-device-hadd
389. Terzaghi, M., Ratti, P. L., Manni, F., & Manni, R. (2012). Sleep paralysis in narcolepsy: More than just a motor dissociative phenomenon? *Neurological Sciences, 33*(1), 169–172. https://doi.org/10.1007/s10072-011-0660-y
390. Thagard, P. (1989). Explanatory coherence. *Behavioral and Brain Sciences, 12*(3), 435–467.
391. Thalbourne, M. A., & Delin, P. S. (1994). A common thread underlying belief in the paranormal, creative personality, mystical experience and psychopathology. *Journal of Parapsychology, 58*, 3–38.
392. Thalbourne, M. A., Bartemucci, L., Delin, P. S., Fox, B., & Nofi, O. (1997). Transliminality: Its nature and correlates. *Journal of the American Society for Psychical Research, 91*(4), 305–331.
393. Thalbourne, M. A. (1998). Transliminality: Further correlates and a short measure. *Journal of the American Society for Psychical Research, 92*, 403–419.
394. Thalbourne, M. A., & Delin, P. S. (1999). Transliminality: Its relation to dream-life, religiosity, and mystical experience. *International Journal for the Psychology of Religion, 9*(1), 45–61.
395. Thalbourne, M. A., & Houran, J. (2000). Transliminality, the Mental Experience Inventory, and tolerance of ambiguity. *Personality and Individual Differences, 28*(5), 853–863. https://doi.org/10.1016/S0191-8869(99)00140-3
396. Thalbourne, M. A. (2001). Measures of the sheep-goat variable, transliminality, and their correlates. *Psychological Reports, 88*(2), 339–350. https://doi.org/10.2466/pr0.2001.88.2.339
397. Thalbourne, M. A. (2008/2009). Transliminality and the magical orientation. *Journal of the Society for Psychical Research, 72*(3), 132–141.
398. Thussu, D. K. (2007). *News as entertainment: The rise of global infotainment*. Sage.
399. Till, K. E. (2005). *The new Berlin: Memory, politics, place*. University of Minnesota Press.
400. Tobacyk, J. J., & Milford, G. (1983). Belief in paranormal phenomena: Assessment instrument development and implications for personality functioning. *Journal of Personality and Social Psychology, 44*(5), 1029–1037.
401. Tobacyk, J. J. (2004). A revised paranormal belief scale. *International Journal of Transpersonal Studies, 23*(1), 94–98. https://doi.org/10.24972/ijts.2004.23.1.94
402. Tokarev, S. A. (1957). *Religiia v istorii narodov mira*. Nauka.
403. Tokarev, S. A. (1968). *Osnovy teorii i istorii religii*. Nauka.
404. Tuan, Y. F. (1977). *Space and place: The perspective of experience*. University of Minnesota Press.
405. Tumarkin, N. (1994). *The living and the dead: The rise and fall of the cult of World War II in Russia*. Basic Books.
406. Tumarkin, M. (2003). *Trauma places: Cultures of memory and the politics of justice in Russia, Japan, and Germany*. Harvard University Press.
407. Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine.

408. Tversky, A., & Kahneman, D. (1974). Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. *Science, 185*(4157), 1124–1131. https://doi.org/10.1126/science.185.4157.1124
409. Vallee, J. (1969). *Passport to Magonia: From folklore to flying saucers*. Henry Regnery.
410. Vallee, J. (1979). *Messengers of deception: UFO contacts and cults*. And/Or Press.
411. Vallee, J. (1988). *Dimensions: A casebook of alien contact*. Contemporary Books.
412. Vallee, J. (1992). *UFO chronicles of the Soviet Union: A cosmic samizdat*. Ballantine Books.
413. van Dijk, T. A. (1993). Principles of critical discourse analysis. *Discourse & Society, 4*(2), 249–283.
414. van Dijk, T. A. (2008). *Discourse and power*. Palgrave Macmillan.
415. van Elk, M. (2013). Paranormal believers are more prone to illusory agency detection than skeptics. *Consciousness and Cognition, 22*(3), 1041–1046.
416. van Elk, M., Rutjens, B. T., van der Pligt, J., & van Harreveld, F. (2016). Priming of supernatural agent concepts and agency detection. *Religion, Brain & Behavior, 6*(1), 4–33. https://doi.org/10.1080/2153599X.2014.933444
417. van Elk, M., & Aleman, A. (2017). Brain mechanisms in religion and spirituality: An integrative predictive processing framework. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews, 73*, 359–378. https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2016.12.031
418. Van Eyghen, H. (2020). *Arguing from cognitive science of religion: Is religious belief debunked?* Bloomsbury Academic.
419. van Leeuwen, T. (2007). Legitimation in discourse and communication. *Discourse & Communication, 1*(1), 91–112. https://doi.org/10.1177/1750481307071986
420. van Leeuwen, T. (2008). *Discourse and practice: New tools for critical discourse analysis*. Oxford University Press.
421. Van Leeuwen, N., & van Elk, M. (2019). Seeking the supernatural: The interactive religious experience model. *Religion, Brain & Behavior, 9*(3), 221–251. https://doi.org/10.1080/2153599X.2018.1453529
422. van Os, J., Linscott, R. J., Myin-Germeys, I., Delespaul, P., & Krabbendam, L. (2009). A systematic review and meta-analysis of the psychosis continuum. *Psychological Medicine, 39*(2), 179–195. https://doi.org/10.1017/S0033291708003814
423. Varese, F., Smeets, F., Drukker, M., Lieverse, R., Lataster, T., Viechtbauer, W., … & Bentall, R. P. (2012). Childhood adversities increase the risk of psychosis: A meta-analysis. *Schizophrenia Bulletin, 38*(4), 661–671.
424. Vinogradova, L. N. (2000). *Zagovornye teksty v vostochnoslavianskom folklore: Problemy zhanra*. Rossiiskii Gosudarstvennyi Gumanitarnyi Universitet.
425. Voracek, M. (2009). Who wants to believe? Associations between digit ratio (2D:4D) and paranormal and superstitious beliefs. *Personality and Individual Differences, 47*(2), 105–109. https://doi.org/10.1016/j.paid.2009.02.016
426. Wagstaff, G. F. (1991). Compliance, belief, and semantics in hypnosis: A nonstate perspective. In S. J. Lynn & J. W. Rhue (Eds.), *Theories of hypnosis: Current models and perspectives* (pp. 362–396). Guilford Press.
427. Walton, D. (1997). *Appeal to expert opinion: Arguments from authority*. Penn State University Press.
428. Weitzenhoffer, A. M., & Sjöberg, B. M. (1961). Suggestibility with and without the induction of hypnosis. *Journal of Nervous and Mental Disease, 132*(3), 204–220.

429. White, R. A. (1997). Exceptional human experiences: The generic connection. *Journal of the American Society for Psychical Research, 91*(4), 293–314.
430. Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission*. AltaMira Press.
431. Williams, C., Denovan, A., Drinkwater, K., & Dagnall, N. (2022). Thinking style and paranormal belief: The role of cognitive biases. *Imagination, Cognition and Personality, 41*(3), 297–320.
432. Wilson, J. A. (2018). Reducing pseudoscientific and paranormal beliefs in university students through a course in science and critical thinking. *Science & Education, 27*(1–2), 183–210. https://doi.org/10.1007/s11191-018-9956-0
433. Wiseman, R., Watt, C., Greening, E., Stevens, P., & O'Keeffe, C. (2002). An investigation into the alleged haunting of Hampton Court Palace: Psychological variables and magnetic fields. *Journal of Parapsychology, 66*(4), 387–408.
434. Wiseman, R., Watt, C., Stevens, P., Greening, E., & O'Keeffe, C. (2003). An investigation into alleged "hauntings." *British Journal of Psychology, 94*(2), 195–211. https://doi.org/10.1348/000712603321661886
435. Wiseman, R., & Watt, C. (2006). Belief in psychic ability and the misattribution hypothesis: A qualitative review. *British Journal of Psychology, 97*(3), 323–338. https://doi.org/10.1348/000712605X72523
436. Wodak, R., & Meyer, M. (Eds.). (2016). *Methods of critical discourse analysis* (3rd ed.). SAGE.
437. Wolf, W. (2004). A model of transmedial worlds. In W. Wolf (Ed.), *Metareference across media: Theory and case studies* (pp. 31–52). Rodopi.
438. Woollacott, M., & Shumway-Cook, A. (2020). The mystical experience and its neural correlates. *Journal of Near-Death Studies, 38*(1), 3–25. https://doi.org/10.17514/JNDS-2020-38-1-p3-25
439. Woolley, J. D. (1997). Thinking about fantasy: Are children fundamentally different thinkers and believers from adults? *Child Development, 68*(6), 991–1011.
440. Wright, H., Oittinen, E., & Brewer, P. R. (2024). Haunting messages: Online videos and public belief in paranormal phenomena. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking, 27*(9), 658–663. https://doi.org/10.1089/cyber.2023.0667
441. Wright, M., Oittinen, M., & Brewer, G. (2024). Social media and paranormal belief: Investigating the association between YouTube consumption and beliefs in ghosts and UFOs. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking, 27*(4), 254–260.
442. Zajonc, R. B. (1968). Attitudinal effects of mere exposure. *Journal of Personality and Social Psychology, 9*(2, Pt. 2), 1–27. https://doi.org/10.1037/h0025848
443. Zusne, L., & Jones, W. H. (1982). *Anomalistic psychology: A study of extraordinary phenomena of behavior and experience*. Lawrence Erlbaum Associates.
444. Zusne, L., & Jones, W. H. (1989). *Anomalistic psychology: A study of magical thinking* (2nd ed.). Lawrence Erlbaum Associates.
445. Агапкина, Т. А., Березович, Е. Л., & Сурикова, О. Д. (2018). Топонимия заговоров Русского Севера. II: Земли. Горы. Острова. Города. *Вопросы ономастики, 15*(2), 28–69. https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2018.15.2.014
446. Аксаков, А. Н. (1893). *Анимизм и спиритизм: Критическое исследование медиумических явлений* (В 2 т.). СПб.: тип. В. Демакова.
447. Алексеев, В. В. (2020). Проклятое место Кунцево: этнография городской мифологии. *Городские исследования и практики, 5*(1), 67–82.

448. Барсков, Д. П. (2017). *Мегалиты Мещеры: между наукой и мифом*. Рязань: Грифон.
449. Барышев, И. Б. (2021). «Кривандинский мегалит»: критика псевдоархеологической конструкции. *Археологические вести,* (3), 89–94.
450. Бессонов, И. А. (2014). *Русская народная эсхатология: история и современность*. М.: Гнозис.
451. Бехтерев, В. М. (1908). *Внушение и его роль в общественной жизни*. СПб.: Издание К. Л. Риккера.
452. Бехтерев, В. М. (1921). *Коллективная рефлексология*. Колос.
453. Бутлеров, А. М. (1875). Медиумические явления. *Русский вестник, 120*.
454. ван Хааске, Л. А. (2021a). Конструирование сверхъестественного в СМИ: хрономираж как специфическая форма культурной памяти. В кн.: *Актуальные проблемы медиаисследований–2021: сборник материалов конференции, Москва, 08 декабря 2021 г.* М.: Факультет журналистики МГУ, с. 91–92.
455. ван Хааске, Л. А. (2021b). Обвинительный дискурс Салемского ведовского процесса: опыт имагологического анализа. *Genesis: исторические исследования,* (2), 34–46.
456. ван Хааске, Л. А. (2021c). Образ ведьмы в документах судебного процесса в Салеме. *Этническая культура, 3*(1), 30–36. https://doi.org/10.31483/r-97978
457. ван Хааске, Л. А. (2022a). Образ лешего в современной городской культуре: восприятие и стратегии описания (по данным интернет-опроса). В сб.: *Актуальные вопросы археологии, этнографии и истории: сборник материалов II Всероссийской научной конференции, Чебоксары, 01 марта 2022 г.* Чебоксары: ЧГУ им. И. Н. Ульянова, с. 141–147.
458. ван Хааске, Л. А. (2022b). Репрезентация проблем брака и связанных с ними гендерных ролей в концепте привидения. В кн.: *Домашняя повседневность населения России: история и современность. Материалы международной научной конференции, Санкт-Петербург, 07–09 апреля 2022 г.* Т. 2. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, с. 135–140.
459. ван Хааске, Л. А. (2023a). Как медиа создают призраков: паранормальные переживания в культурном пространстве современной России. *Galactica Media: Journal of Media Studies, 5*(3), 121–144. https://doi.org/10.46539/gmd.v5i3.378
460. ван Хааске, Л. А. (2023b). Концепт «аномальная зона» в дискурсе медиа: к одному случаю представления паранормального. *Коммуникативные исследования, 10*(4), 815–830. https://doi.org/10.24147/2413-6182.2023.10(4).815-830
461. ван Хааске, Л. А. (2023c). Исследования паранормального опыта в психологии: обзор основных подходов. *Вопросы психологии, 69*(2), 126–135.
462. Васильева, Л. С. (2016). Тихвинские былички о змеях: функциональный аспект. *Фольклористика и этнография,* (2), 78–91.
463. ВЦИОМ. (2019, 2 июля). Вера в инопланетян, магию и суеверия резко упала. https://wciom.ru/
464. Вязанкин, В. С. (2024). Развлекательные формы танатотуризма в России: современное состояние и перспективы. *CyberLeninka*. https://cyberleninka.ru/article/n/razvlekatelnye-formy-tanatoturizma-v-rossii-sovremennoe-sostoyanie-i-perspektivy
465. Гейль, В. В. (2022). Мифология города: легенды и предания о челябинских памятниках. *Челябинский гуманитарий, 2*(59), 6–10.

466. Гордова, Ю. Ю. (2019). Топонимика с окончаниями -ор, -ур и финно-угорское наследие Мещеры. *Вопросы ономастики, 16*(2), 45–58.
467. Григорьев, А. С. (2015). Адаптация и валидизация «Пересмотренной шкалы веры в паранормальное» Дж. Тобачика для российской выборки. *Социальная психология и общество, 6*(2), 132–145.
468. Громов, Д. В. (2018). *Нехорошие места Москвы: культурная география паранормального*. М.: Новое литературное обозрение.
469. Кабанов, В. В. (2004). *Между правдой и ложью. Отечественные мемуары XX века*. М.: ИРИ РАН.
470. Канторович, Я. А. (1896). *Средневековые процессы о ведьмах.* С.-Петербург.
471. Кирзюк, А. (2017). Три черных «Волги»: молчание и страх в советских городских легендах. *Новое литературное обозрение,* 1(143), 167–177.
472. Кравченко, А.Ю. (1998). *Мистицизм в русской духовной культуре XIX — начала XX века* [Диссертация доктора философских наук].
473. Кулик, И. (2022, 21 апреля). Хонтологии, утопии и дистопии в искусстве XX–XXI веков. *UOHM*. https://uohm.art/2022/04/21/хонтологии-утопии-и-дистопии-в-искусс/
474. Лавров, А. С. (2003). *Колдовство и религия в России в 1700–1740 годах*. М.: Древлехранилище.
475. Майер, А. С. (2006). История в зеркале московских городских легенд. *Историк и художник,* (2), 169–179.
476. Майер, А. С. (2018). История или миф? (на материале московских городских легенд). *История,* (6(70)), 14.
477. Маслова, И. И. (2015). Государственно-конфессиональная политика в СССР: поворот курса в 1985–1988 гг. *Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки,* (4(36)), 43–54.
478. Менделеев, Д. И. (1876). *Материалы для суждения о спиритизме*. СПб.
479. Михайлов, С. С. (2015). *Гуслицы: быт и культура*. М.: Индрик.
480. Модели и концепты сверхъестественного в случаях детского восприятия: опыт интернет-опроса. (2021). В кн.: *Педагогика и психология современного образования: монография* / Ред. Ж. В. Мурзина, О. Л. Богатырева. Чебоксары: Изд. дом «Среда», с. 136–160.
481. Папюс [Encausse, G.]. (1904). *Первоначальные сведения по оккультизму*. СПб.
482. Папюс [Encausse, G.]. (1909–1913). *Человек и вселенная. Общий обзор оккультных знаний*. М.: Спираль.
483. Равинский, Д. К., & Синдаловский, Н. А. (1995). Современные городские легенды: Петербург. *Живая старина,* (1), 5–8.
484. Рябова, С. Н. (2018). Братья Барсковы и исследование Мещеры. *Краеведческий сборник,* (12), 34–41.
485. Самелик, Ю. Л., Никитина, О. А. (2021). Образ оккультиста и эзотерика во Франции и России на рубеже XIX и XX вв.: опыт реконструкции по материалам личного происхождения (эго-документам). *Genesis: исторические исследования,* (2), 47–60.
486. Святский, Д. О. (1911). *Страшный суд как астральная аллегория.* Я. Нечаев.
487. Святский, Д. О. (2007). *Астрономия Древней Руси.* Олма Медиа Групп.
488. Селезнев, А. Г. (2014). Мифологемы мест силы в российском нью-эйдже. *Этнографическое обозрение,* (5), 41–59.
489. Смилянская, Е. Б. (2003). *Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в.* М.: Индрик.

490. Соловьёв, В. С. (1893). *Современная жрица Изиды. Моё знакомство с Е. П. Блаватской и «теософическим обществом»*. СПб.
491. Сперанский, Н. В. (2015). *Введение в изучение демонологии. Материалы и исследования.* Ладомир.
492. Сперанский, Н. В. (2015). *Ведьмы и ведовство*. М.: Государственная публичная историческая библиотека.
493. Степанов, В. С. (1975). Порча и мужская магия в псковских деревнях (конец XIX - начало XX в.). *Советская этнография, 5*, 78-88.
494. Фетисова, А. (2013). *Эвенкийская мифология.* Издательский дом БГУ.
495. Чередникова, О. В. (1995). Меморат в системе устных прозаических жанров русского фольклора. *Русская речь,* (4), 21–29.
496. Чередникова, О. В. (2002). *Русская народная быличка: Жанр и текст*. НЛО.
497. Чулкова, Е. А. (2019). Северное сияние в представлениях скандинавов (по данным средневековой западно-европейской литературы). *Вестник ПСТГУ, 84*, 44-55.
498. Шнирельман, В. А. (2014). Места силы: конструирование сакрального пространства. *Этнографическое обозрение,* (5), 3–9.
499. Щапов, А. П. (1860). Социально-педагогические условия развития русской народной словесности и искусства. *Записки Императорской Академии Наук, 2*(8), 1-51.
500. Эпиктетова, Л. (2018). *Каталог свидетельств очевидцев Тунгусского падения 1908 года*. ИГиПГ СО РАН.

Источники

Ниже приведен список источников, которые рассматривались в рамках работы вне выборок и баз источников. Исчерпывающий объем источников – кейсы, использовавшиеся в системной аналитике эмпирических данных – приведен в приложении к работе.

Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею (1842). Том четвертый. Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии.
Байтуганова, М. (n.d.). Дневник. Прожито.
Бутлеров, А. М. (1875). Медиумические явления. Русский вестник, 120.
Вепсские болота: болото тайн и загадок (n.d.). salik.biz. Retrieved from https://salik.biz/vepsskie-bolota-boloto-tayn-i-zagadok/
Виноградов, А. (n.d.). Живое болото. proza.ru. Retrieved from https://proza.ru/2010/06/12/1199
Владимирские епархиальные ведомости (1900). (часть неофициальная). № 24, с. 837–850.
Государственный архив Ярославской области (ГАЯО) (n.d.). Ф. 263. Оп. 1. Д. 19. [Архивный фонд].
Гребнев, А. (n.d.). Дневник. Прожито.
Дух Череповецких болот (n.d.). paranormal-news.ru. Retrieved from https://paranormal-news.ru/dykh-cherepovetskikh-bolot/
Журин, А. (2012). Так что же случилось ровно в 4:10?. Труд. Retrieved from https://www.trud.ru/article/28-12-2012/1287204takchtozhesluchilosrovnov410.html
Канторович, Я. А. (1896). Средневековые процессы о ведьмах. С.-Петербург.
Каралис, Д. (n.d.). Дневник. Прожито.
Карпусь, И. (n.d.). Дневник. Прожито.
Клепацкий, Г. И. (1901). Наваждение или действительность? (Экскурсия в с. Лыченцы). Русский листок, № 21–29.
Климонтович, Н. (1998). «Что-то тяжелое упало на вашего кота с крыши...». Русский телеграф.

Коробьина, Т. (n.d.). Дневник. Прожито.
Ларская, Г. Г. (n.d.). Дневник. Прожито.
Летающий змей Тихвинских болот (n.d.). 47channel.ru. Retrieved from https://47channel.ru/letayushchiy-zmey-tikhvinskikh-bolot
Поминов, Ю. (n.d.). Дневник. Прожито.
Разоблачение мифа о череповецких болотах (n.d.). premier.region35.ru. Retrieved from https://premier.region35.ru/news/razoblachenie-mifa
Росциус, Ю. (n.d.). Робозерское диво. http://herba.msu.ru/shipunov/school/books/rogozero01.htm.
Соловьёв, И. (1901). Священник, пострадавший от бесов (Письмо в редакцию). Русский листок, 21, с. 3.
Соловьёв, И. (1901). Священник, пострадавший от бесов (Письмо в редакцию). Русский листок, 33, с. 3.
Три уголовных дела и летающий змей (n.d.). spb.kp.ru. Retrieved from https://spb.kp.ru/daily/26757.5/3784953/
Харитонов, М. (n.d.). Дневник. Прожито.
Черемисина, М. И. (n.d.). Дневник. Прожито.
Череповецкие болота: дневники и опровержения (n.d.). cherepovets-kp.ucoz.org. Retrieved from http://cherepovets-kp.ucoz.org/
Юрьева, Т. (n.d.). Дневник. Прожито.

Приложения

В открытом репозитории OSF размещены:

1. Единый каталог паранормальных феноменов, анализ которых осуществлялся в этой работе – включает в себя краткие сводки по всем 1060 кейсам, использованным в этом исследовании.
2. Исходный корпус сообщений медиа о призраках.
3. База данных сообщений медиа о чупакабре.
4. База данных сообщений медиа о водных криптидах.
5. База данных сообщений медиа о контактах со снежным человеком.
6. Кодировочная таблица результатов опроса RPBS.
7. Кодировочная таблица сообщений медиа о призраках.
8. Кодировочная таблица интервью.

Ограничения:

1. Полные транскрипты интервью не публикуются из этических соображений по согласованию с респондентами. Отдельные транскрипты могут быть переданы по запросу исследователям при гарантии соблюдения норм академической этики.

2. В связи с объемом материалов при подготовке файлов приложений были использованы методы машинной обработки данных. В связи с этим файлы могут содержать крайне ограниченное количество неточностей. Автор будет благодарен за указание на эти неточности для оперативного внесения изменений.

3. Скрипты для машинной обработки данных в python могут быть предоставлены автором по запросу.

Постоянная ссылка для доступа к приложениям:
https://doi.org/10.17605/OSF.IO/3DZHA