

Татьяна Щепанская

Мифологические персонажи в неформальном дискурсе «поля»

Мы лешего встретить желаем давно,
Вопросов есть много у нас для него
(из экспедиционной песни, 2001 г.).

Настоящее сообщение — фрагмент исследования феномена научной экспедиции в контексте профессиональных традиций научного сообщества. Экспедиция рассматривается как одна из значимых практик, играющая значительную роль в формировании межличностных отношений и профессиональной идентичности представителей так называемых «полевых» научных дисциплин (геологов, биологов, этнографов, антропологов, археологов, фольклористов и т.д.). Здесь мы ограничимся анализом экспедиций социогуманитарного профиля.

Тематика «поля» в его отношении к профессиональной идентичности, методологии и практике с 1970-х гг. стала предметом постоянных обсуждений и до сих пор не теряет своей актуальности в антропологической литературе¹. В российской научной традиции опыт полевых исследований в меньшей степени, чем в англоязычной, выплескивался на страницы журналов, хотя

Татьяна Борисовна
Щепанская
Санкт-Петербургский
государственный
университет

¹ Некоторые итоги этих дискуссий см.: [Sanjek 1990; Mc.Gee, Warms 1996; Schneider 1997].

можно вспомнить несколько спорадически возникавших дискуссий [Обсуждение 1985; Размышления 1996]. Однако здесь личный опыт этнографа, само его положение в изучаемом сообществе редко подвергались рефлексии, что, возможно, связано с долгим доминированием в отечественной этнографии объективистской позиции. В последнее время проблемам и дискуссиям по поводу опыта полевых исследований посвятил несколько номеров «Антропологический форум».

Между тем существует и другая форма вербализации опыта «поля», имеющая длительную и устоявшуюся традицию, — в рамках дискурса, также порождаемого научным сообществом, но имеющего неформальный статус: в текстах, которые принято условно обозначать как «экспедиционный фольклор», «истории» или «байки». Речь идет о нарративах, хотя и не формализованных в той степени, как научные, но стереотипизированных на разных уровнях: жанровой формы, мотивов, фразеологии, лексики. Именно их стереотипизация позволяет рассматривать эти тексты как часть традиций научного сообщества, как выражение опыта, получившего некоторую степень стандартизации в соответствии с неявными, но очевидными для сообщества моделями.

В журнальных дискуссиях по поводу полевых методов отечественной этнографии нередки высказывания о «поле» как системе навыков и даже «ритуалах», передающихся учителями новым поколениям исследователей, усваиваемых на уровне «коленных рефлексов» (С. Соколовский), как «племенной традиции» (А. Никишенков). Подобные образы акцентируют роль механизмов устной традиции, передачи и обсуждения опыта «поля» в процессе повседневного общения. В любом случае, само существование в профессиональной среде обширного пласта неформального дискурса по поводу «поля» заслуживает пристального внимания и рационального осмысления.

В предлагаемом сообщении в поисках средств вербализации «поля» я опираюсь на «экспедиционный фольклор» — совокупность текстов, которые именно в таком качестве («фольклора») бытуют в профессиональной среде. При этом не могу ограничиться рамками только этнографического сообщества, поскольку сам фольклор, как и практики полевых исследований (экспедиций), носит междисциплинарный характер. В моей коллекции воспоминаний об экспедициях оказались сюжеты, бытующие среди археологов, этнографов, антропологов (работающих в области культурной и физической антропологии), фольклористов и др. Разделить этот массив по дисциплинам было бы некорректно. Во-первых, в рассказах одного и

того же человека, как правило, совмещается опыт различных экспедиций (например, этнографы рассказывали о своем пребывании как в этнографических, так и в археологических, фольклорных и др. экспедициях), во-вторых, сами экспедиции нередко организуются как совместные (археолого- или фольклорно-этнографические, фольклорно-диалектологические и т.д.), в-третьих, эти рассказы адресованы одной и той же междисциплинарной аудитории, когда воспроизводятся в кулуарах конференций, защит диссертаций и т.п. мероприятий, смешанный состав участников которых обусловлен междисциплинарным характером обсуждаемых научных проблем. По-видимому, следует говорить не об узкопрофессиональном, а об общем неформальном дискурсе «поля», разделяемом в рамках комплекса «полевых» социогуманитарных дисциплин.

Базой исследования послужили имеющиеся к настоящему времени в моей коллекции нарративы (181) разной степени полноты¹, полученные от восемнадцати этнографов, археологов, фольклористов и антропологов из Санкт-Петербурга, Москвы, Улан-Удэ, а также во время спонтанно возникавших бесед между несколькими коллегами². Записи текстов проводились в 1998–2005 гг., а описываемые в них события относятся к периоду с конца 1970-х гг. вплоть до сего дня. Эти беседы и интервью были организованы так, что, по существу, являлись продолжением обменов экспедиционными рассказами в тех ситуациях чаепитий и кулуарных встреч, в каких они возникают обычно. Мое присутствие (я участвовала в обмене воспоминаниями как этнограф, полевик, член профессионального сообщества, хотя коллегам известно и про мой исследовательский проект по этнографии «поля») только стимулировало такие рассказы. В моей коллекции есть и тексты, опубликованные в стенгазетах, созданных студентами и преподавателями кафедры эт-

¹ Иногда нарратив сворачивается в формулу («как N черта в дороге встретил») или нормативное суждение («у нас в День Этнографа проходит ритуал посвящения»), из которого он способен развернуться в случае интереса аудитории. Такие формулы входят и в развернутый нарратив, играя роль «затравки», с помощью которой проверяют наличие интереса. См.: [Веселова 2003: 536–537].

² Пользуюсь случаем выразить благодарность коллегам, поддержавшим проект автоэтнографического исследования «поля», став моими собеседниками. В этой статье я опираюсь на рассказы М.Д. Алексеевского, Д.А. Баранова, В.В. Бочарова, В.В. Виноградова, Д.В. Громова, Н.И. Карбаинова, В.А. Киселя, В.А. Козьмина, К.К. Логина, Н.Е. Мазаловой, В.А. Попова, Н.Н. Прокопьевой, Д.Г. Савинова, А.И. Терюкова, В.И. Хартановича, А.Л. Топоркова, письменные сообщения В.В. Виноградова и Р.А. Козлова, а также на самопись моих собственных воспоминаний об экспедициях, спонтанно возникавших в беседах с коллегами. Не все собеседники выразили готовность перенести свои рассказы из неформального дискурсивного пространства в публичное, поэтому я сохраняю анонимность, за исключением тех случаев, когда пожелание опубликовать текст под именем рассказчика было высказано прямо. В некоторых случаях сохранение анонимности обусловлено тем, что в изменившемся контексте содержание рассказов может негативно сказаться на сложившемся в научном обществе имидже рассказчика.

нографии СПбГУ по следам летних экспедиций, и материалы фокус-группы, в которой участвовали студенты кафедры культурной антропологии и этнической социологии (факультет социологии СПбГУ). Понятие «экспедиционный фольклор» включает также стихотворные тексты — написанные в экспедициях песни, частушки, стихи, эпиграммы, записанные мною непосредственно в поездках или предоставленные участниками разных экспедиций (преимущественно по регионам Европейской России). В этой статье они принимаются в расчет, но не цитируются, в центре внимания остается нарратив.

Данное сообщение посвящено одной из сквозных тем экспедиционных историй — мотиву появления мифологического персонажа. Предмет анализа — не только собственно случаи упоминания мифологических существ, но и прагматика, а следовательно, контексты такого рода упоминаний.

Из всех рассказов (181), имеющих в моей коллекции, мифологические персонажи фигурируют в 27-ми. В качестве примера приведу рассказ этнографа о походе в заброшенную деревню на Русском Севере.

«Большая экспедиция была, совместно с Архангельском¹. И в конце месяца работы я с одним парнем <...> пошел в деревню заброшенную за 20 километров, за вещами [для музея. — Т.Щ.]. Нам все [местные. — Т.Щ.] говорили: „Туда надо идти, но вы заблудитесь“ <...> Мы перевалили через этот холм, и перед нами открылась эта деревенька — там всего что-то 10 домов. И у нас как-то сразу настроение упало <...> Мы прошли все эти дома в поисках материала (вещей для музея) — и было такое разочарование <...> А было уже 8 часов. И мы решили переночевать. А у меня так сердце не лежало. И стали искать место для ночлега. Я в одном доме бросил спальный мешок: там стояла оттоманка, он — через дом (нашел сетку какую-то). Походили еще, пофотографировали... И я только залез в спальный мешок — и чувствую, сразу стал проваливаться в сон. И вдруг слышу звуки: стук топора, разговоры, смех... Я думаю, откуда здесь?.. Потом осеңило: сенокос. Выхожу на улицу — никого нет, тихо... Лег спать, засыпаю — опять. И все повторяется. И я пошел к Володе, его проведать — ни его, ни вещей нет. Я обошел все девять домов — не нашел его. И тут я задумался. На всякий случай стал его звать. В ответ — тишина, только эхо отзывается... Сел на завалинку дома, пригорюнился... Слышу, шаги: не вытерпел, заглянул за угол дома — это Володька. Решили не ночевать, а пойти.

¹ Речь идет об экспедиции с участием студентов и сотрудников Санкт-Петербургского (тогда Ленинградского) университета и Архангельского пединститута в Каргопольский р-н Архангельской обл. в самом конце 1980-х или начале 1990-х гг.; точно назвать год рассказчик затруднился.

Я нашел колею там... Пошли — сразу настроение поднялось. Идем — видим: идет человек, местный старик, с палочкой, небольшого роста, в шляпе с полями такими опущенными... И вот он навстречу идет. Я ему: — Здравствуйте! — а он не отвечает... Потом я спросил, как туда пройти, в нашу деревню? Он говорит: „Идите за мной, я туда иду“. Я думаю: как? Он же навстречу... Он разворачивается на 180 градусов и идет впереди нас. Мы разговариваем, идем. Он метрах в пяти впереди. И я заметил какую-то неправильность. Мы молодые, здоровые парни, быстро идем, а он медленно... И нам его не догнать. И мы все прибавляем скорость. А он за поворотом... ну и не видно уже... Сели, передохнули. Пошли — и по идее, старика этого не должно быть здесь. А мы его снова увидели, опять пошли за ним. И опять он исчез из виду. Дошли до развилки дороги, и вижу — его следы пошли направо. А я и так заметил, что дорога все время забирает направо... Ну, мы пошли налево. И вышли к деревеньке — дома четыре, нас там какой-то старик накормил, ну и мы дошли до своей деревни. Утром стали спрашивать местных, рассказали все. Спрашиваем: „Кто это? Леший?“ — „Нет, это домовый“. Оказывается, когда эту деревню вывозили, то один старик не захотел переезжать. И он там умер. И в том доме остался один домовый. И вот ему скучно. И нам сказали, что если бы мы пошли за ним, то опять пришли бы в ту же деревню. Он все время приводит в ту же деревню...» (М. 1965 г.р., СПб., 1998 г.).

Текст построен таким образом, что этнограф (или другой исследователь, от лица которого ведется повествование) оказывается как будто внутри местной мифологической системы. Среди тех, с кем он взаимодействует, не только местные жители, но и персонажи их системы представлений. Таким образом конструируется особый статус знания, получаемого в поле, — как аутентичного. Мифологический персонаж (здесь: домовый) — реальность, понятная с позиций изучаемой культуры и недоступная аутсайдеру; переживание «встречи» с ним как «личного опыта» придает всему полевому опыту исследователя, а тем самым и конечному результату экспедиции — этнографическому знанию — статус знания, полученного «изнутри» традиции, с позиций ее носителя. Можно рассматривать подобные тексты и как своеобразное упражнение в использовании этого знания (владении основанным на нем курсом): описание этнографом своего опыта в образной системе местной традиции. Характерный мотив подобных рассказов: местные жители удостоверяют правильность мифологической интерпретации опыта либо, как в приведенном тексте, немного подправляют ее (не леший, а забытый домовый), не отрицая главного — права этнографа интерпретировать свой опыт в терминах местной мифологии.

Однако не во всех текстах персонажи принадлежат мифологии изучаемого народа. Среди мифологических персонажей, упомянутых в моих записях, имеются:

- 1) персонажи местных традиционных представлений — образы низовой мифологии (*леший, домовый, баенник, насланный колдуном черт*; неопределенно охарактеризованный «*дедушка*» или «*хозяин*» места; в Сибири — *албасты*) или христианские (фигура *святого Николая*);
- 2) персонажи современных верований местного населения, водителей и туристов (*дорожница, Белая женщина, Чуфуткалинский мальчик, Большой и Маленький духи*);
- 3) персонажи, возникшие во внутреннем дискурсе экспедиции и получившие мифологическое осмысление (*Мстислав Тьмутараканский, Иван Купалыч, Святой Миклуха, князь Сигурд*); характерно, что рассказы о них всегда носят шуточный и игровой характер;
- 4) существа или явления без имени, имеющие слабо выраженный визуальный (светящиеся круги, похожие на кошачьи глаза) или звуковой (невнятные звуки человеческой речи, сигналы машин, шумы города в безлюдных местах) образ.

Некоторые мифологические персонажи получают не только вербальное, но и **материальное воплощение**. Мифологические наименования соотносятся с разными реальными объектами, ситуациями или событиями: встреченным в пути человеком (как в приведенном выше рассказе); природным объектом (рассказ о том, как студент-археолог в темноте принимает дерево и пень за Большого и Малого духов); непонятными визуальными или слуховыми ощущениями (слышатся голоса в безлюдном месте); наконец, искусственно созданным объектом (сделанные из дерева или репьев фигуры — идолы «экспедиционных божков»: Ивана Купалыча, Мстислава, «Святого Миклухи» и т.п.). Все эти вещи или ощущения служат, таким образом, сигналами к актуализации соответствующих мифологических мотивов. Вещественное воплощение особенно характерно для персонажей второй группы — возникших в дискурсе экспедиционного коллектива. Участники экспедиции изготавливают идола, который получает имя персонажа и становится как бы его зримым воплощением, причем и имя, и предметное воплощение могут меняться. Вещественным воплощением экспедиционных «божков» (это название использовал В.В. Виноградов) в имеющихся у нас историях служили вырезанные из дерева фигурки (у этнографов, фольклористов, социологов); найденное во время одного из походов алюминиевое блюдо, на котором вырезали личину мифо-



«Святой Миклуха».

Невельский отряд экспедиции 2005 г.

Кафедра этнографии и антропологии исторического ф-та СПбГУ.

логического персонажа; у археологов — конский череп из раскопа.

Нарративы и самопрезентация. Понимание мифологических рассказов, транслируемых на неформальном уровне в научной среде, невозможно без учета их прагматики. И.С. Веселова, говоря о прагматике «стереотипной достоверной прозы» (современного устного нарратива), фиксирует следующие функции: идентификационную (идентификация рассказчика как члена определенного социума), репрезентативную (репрезентация — представление себя при знакомстве); информационную и дидактическую (обучение неофитов); регулятивную, ориентационную (моделирование общего пространства, времени, эмоциональных состояний), а также функцию, в терминах Шибутани, «сравнения опыта», важную в критических ситуациях [Веселова 2003]. Едва ли не все эти функции актуальны и для экспедиционных рассказов: они информируют, обучают эффективным методам сбора материала, развлекают, консолидируют сообщество и т.д. Особое значение имеет функция «проговаривания собственного „я“» (И. Веселова) — самопрезентации рассказчика. В рассматриваемом нами случае — «нарративного представления себя» в качестве «полевика» в сообществе коллег. Задача самопрезентации, «нарративного представления себя» охватывает прочие функции (от информирования до идентификации и сопоставления опыта), на-

полняя их личностным смыслом. Информировав коллег о преимуществах и недостатках тех или иных приемов сбора данных, способах общения с информантами, развлекая их и воспроизводя объединяющий всех общий опыт, рассказчик снова и снова представляет себя профессиональному сообществу в качестве того, кто «был в поле».

Рассматривая экспедиционные рассказы как средство самопрезентации, следует задаться вопросом: каким образом истории про мифологических персонажей могут играть эту роль? Что в них значимо для характеристики образа его как «полевика» и профессионала? Какие черты его они высвечивают?

Идентификация и дистанцирование. Обратим внимание на то, что в роли человека (участника экспедиции), столкнувшегося с мифологическим персонажем, выступает чаще всего неофит: в этой роли фигурируют школьники старших классов, студенты, вообще те, кто впервые поехал в «поле» или у кого полевой стаж недолог. Особо выделяются студенты-первокурсники. У московских археологов известно наименование студентов-первогодков (по стажу экспедиций) — *бандерлоги*; бандерлогами называют и привидения, которые, по рассказам, появляются на местах раскопанных захоронений, поясняя, что видятся они чаще всего именно новичкам. В рассказах петербургских археологов привидения на раскопе являлись студентам, впервые отправившимся в археологическую разведку; говоря о привидениях, являвшихся на дороге, замечают, что видят их чаще всего «археологические бичи», т.е. не профессиональные археологи, а люди со стороны, зачастую случайные или «больные» полевые маргиналы-сезонники. Упоминаются в этой роли («визионеров») и другие периферийные для профессионального сообщества фигуры: наемные рабочие, экспедиционные художники, поехавшие с кем-то друзья или родственники. Рассказы про «страшное» всерьез чаще всего вписаны в контекст посвящения в профессию.

Тем не менее имеются и случаи, когда на опыт общения с мифологическими персонажами ссылаются люди с большим полевым стажем. Опытный этнограф-полевик К.К. Логинов, например, рассказывал, как, прощаясь с информантом, он во время рукопожатия снял порчу, напущенную на семью информанта очень сильным колдуном (у хозяйки дома в это время болел сын); однако, выйдя из деревни, обнаружил «попутчика». Это был черт, от которого с большим трудом рассказчику удалось избавиться. В этом, как и в других своих рассказах (например, о том, как он научил хозяйку дома правильно навесить дверь бани, чтобы оттуда не ушли баенники), этнограф идентифицирует себя со знатоком местной традиции,

обладателем эзотерического знания, которое позволяет ему действовать в мире мифологии, в «концептуальном мире» (К. Гирц)¹ изучаемой культуры. Знание этнографа представлено как аутентичное настолько, что позволяет ему выступать и в качестве исследователя, и в качестве местного знахаря. Отмечу, что и в этом рассказе присутствует момент подтверждения местными жителями мифологической интерпретации событий, предложенной этнографом. *«И когда через два-три года я к этой (фамилия женщины) пришел, стал рассказывать — сын здоровый. — Ой, слава Богу!»*, — т.е. женщина, с которой он тогда попрощался, подтвердила выздоровление сына, факт снятия порчи. Стали рассуждать, кто бы это мог наслать болезнь: *«А кто же, интересно, это?... — А я ей рассказал. Говорю: мне показалось, что он вообще-то с севера, может быть и не ваш, напустили... Она говорит: „Слушай, а чо, говорит, ты у него не спросил, зачем ты за мной идешь?“ Я говорю: „А зачем спрашивать?“ — „Он бы тебе судьбу открыл“. Слушай, это, значит, 83-й год — я женился. Я говорю: „Я в этот год женился“. Я и другие случаи рассказывал, она говорит: „А вот здесь надо спрашивать, и он бы тебе ответил все“»*. Этнограф (ссылаясь и опираясь на свой собственный опыт «общения» с персонажем местной мифологии) и местная жительница обсуждают произошедшее как носители одной и той же традиции, оба — инсайдеры. Его собственный опыт (точнее, интерпретация этого опыта — случая с «попутчиком») в образной системе местной мифологии дает ему право выступать в роли носителя. Опыт участия в виртуальной коммуникации (снял порчу — видел «насланного» черта) формирует его статус «своего» в реальной коммуникации с местными жителями.

Такая степень погружения — полное вхождение в мир изучаемой традиции, слияние с нею — не слишком поощряется научным сообществом. Существует стремление познать опыт носителя традиции, пожить в изучаемой среде, чтобы иметь возможность оценивать возникающие здесь ситуации с точки зрения носителя культуры, видеть происходящее его глазами. Однако большинство этнографов, по крайней мере в официальном контексте (в своих научных публикациях), придерживаются скорее срединной позиции, которую, как и многие другие сложившиеся стереотипы профессии, четче всего выразил К. Гирц: *«Антропологи, по крайней мере я, вовсе не стремятся ни превратиться в natives, местных жителей (безусловно дискредитированное слово), ни подражать им. В этом могут*

¹ По определению К. Гирца, «смысл семиотического подхода к культуре <...> состоит в том, чтобы помочь нам получить доступ к концептуальному миру, в котором живут изучаемые нами люди, с тем чтобы мы могли (в широком смысле слова) вести с ними диалог» [Гирц 2004: 33].

видеть смысл только романтики и шпионы. Мы стремимся установить с этими людьми диалог <...> С этой точки зрения цель антропологии — расширение границ человеческого разговора [Гирц 2004: 21].

Случаи, когда исследователь рискует представлять себя в роли, не отличимой от носителя традиции, редки. Рассказы о персонажах местной мифологии в большинстве случаев носят скорее смеховой характер.

Одна из участниц экспедиции рассказывает, как во время похода в заброшенную деревню у какой-то могилы встретила незнакомого мужчину, который вызвался ее проводить, и они блуждали, не могли найти дорогу к переправе; коллеги по этому поводу шутили, что ее водил леший (Архангельская обл., 1987 г.). Идентификация случайного попутчика с мифологическим персонажем носит в этом случае характер подшучивания. Вообще в экспедициях (как и в рассказах о них) участники довольно часто пытаются вписать происходящее в дискурсивные формы, характерные для местной традиции. Эти попытки носят характер дискурсивных упражнений в моделировании местных форм, соотношении их со своим собственным опытом жизни в описываемой среде. Но «упражнения» эти в неформальной обстановке не перестают осознаваться как шуточные, т.е. между собственным опытом, даже выраженным в соответствии с местными стереотипами, и опытом носителей традиции все-таки остается очевидная для всех дистанция.

Приведенный выше рассказ этнографа о своем опыте «снятия порчи» и «встречи с чертом» в дороге — определенное исключение. Сам этот человек объясняет, что такой опыт может быть связан с тем, что он ездил чаще всего в одиночестве, т.е. это были не коллективные экспедиции. Следовательно, и рассказ первоначально предназначался не коллегам, а местным жителям, в глазах которых к тому времени уже сформировалась репутация этнографа — человека, много лет приезжавшего в их края и записывавшего «про старину», как чрезвычайно «знающего». Слухи о снятии им «насланной» порчи должны были способствовать укреплению его авторитета как самого «сильного» колдуна. Если здесь идет речь о самопрезентации, то (во всяком случае, на момент формирования нарратива) она адресована скорее местной аудитории, носителям традиции — потому и выражена в их дискурсе. Образ этнографа соотносится со значимым в изучаемой среде образом «носителя знания» — «сильного колдуна», «знахаря». Действительно, как вспоминает сам рассказчик, впервые он поведал о своем «попутчике» местным жителям, которые и определили его мифологический статус. Затем опубликовал рассказ об этом в мес-

тной газете (что тоже способствовало его авторитету и открытости жителей во время последующих поездок по деревням). Мне и присутствовавшим в тот момент коллегам рассказчик воспроизвел уже сложившийся вариант текста (адресованный при своем формировании другой аудитории).

Место событий. Описываемая в экспедиционных историях встреча с мифологическим персонажем происходит в локусах, которые можно подразделить на два типа: **дорога** и **база** экспедиции. При этом в большинстве случаев эти локусы имеют дополнительные характеристики: персонаж появляется там, где располагается могильник, кладбище или руины — разрушенное селение, строение (дом, церковь). В зависимости от места действия (дорога или база) различаются и функции персонажей, и прагматика самого рассказа.

С дорогой связаны сюжеты о встрече: мифологический персонаж выступает в роли встречного, проводника или попутчика.

1. Этнограф-женщина, отправившись в заброшенную деревню, встречает по дороге (у одинокой могилки) незнакомца; тот решает ее проводить, на обратном пути они блуждают в поисках переправы. Затем попутчик прощается, этнограф возвращается на базу. Коллеги в шутку высказывают предположение, что ее водил **леший**. (Ж. 1958 г.р. Севернорусская экспедиция ИЭ АН СССР, 1987 г. Шенкурский р-н Архангельской обл.)

2. Молодой социоантрополог, путешествуя в Крыму по монастырям, встречает на плато Чуфут-Кале среди безлюдных развалин заросшего оборванного парня; местные жители объясняют ему, что это мог быть **«чуфут-калинский мальчик»** (персонаж местной туристской мифологии). (М. ок. 20 лет. Индивидуальное путешествие, Чуфут-Кале. ередина 1990-х гг.)

3. Участник археологической экспедиции в Южной Сибири (не профессионал-археолог, а наемный рабочий, «бич»), уйдя после попойки в степь, встречает **дорожницу**: женщину под два метра ростом, в белой одежде. Дорожница — персонаж мифологии местных водителей. По поверьям, она появляется перед опасностью, чтобы предупредить водителя (о пропасти, завале, размыве), а иногда воспринимается, наоборот, как предвестница беды. В той же роли может выступать и персонаж по имени **Белая женщина**. (М. ок. 1961 г.р. Среднеенисейская археологическая экспедиция ЛО ИА АН СССР, 1987–1988 гг.)

4. Два этнографа во время экспедиции в Архангельскую область, решив заночевать в заброшенной деревне, напуганы необъяснимыми звуками (человеческие голоса в безлюдной деревне) и решают уйти; по дороге встречают старика, который вызывается их проводить, но уводит в неверном направ-

лении (все время отклоняется вправо); они решают идти налево, приходят на базу; местные жители объясняют им, что старик — это **домовой**, которого не перевезли из опустевшей деревни, хозяин дома не хотел переезжать, умер, и с тех пор домовый тоскует, и всех, кого берется проводить, приводит обратно в деревню. (М. 1965 г.р. Экспедиция в Каргопольский р-н Архангельской обл. ЛГУ, Архангельский педагогический институт. Конец 1980-х — нач. 1990-х гг.)

5. В Заонежье этнограф, прощаясь с сыном женщины-информантки за руку, «забирает» у него насланную сильным колдуном хворь; идя по дороге, видит краем глаза рядом с собою **черта**; пытается отделаться от него, перейдя ручей, затем войдя в озеро — черт не отстает; этнограф садится в машину, водитель которой едва не переворачивается, поскольку сильно пьян. Посетив ту же деревню через некоторое время, этнограф убеждается, что сын хозяйки здоров, рассказывает ей про своего «попутчика», объясняет, что, вероятно, болезнь могли наслать колдуны с севера, и, судя по большим размерам и «силе» попутчика-черта, это был очень сильный колдун; женщина подтверждает его предположения. (К.К. Логинов. Индивидуальный выезд в Заонежье, сер. 1980-х гг.)

6. В Псковско-Новгородском регионе группа молодых исследователей, проводящих археологическую разведку и этнографические изыскания, по дороге к святому месту (роднику и часовне) ночует в заброшенной церкви среди болот. На стене храма видят ночью светящиеся круги — **«кошачьи глаза»**. (В.В. Виноградов. Археологическая экспедиция Гос. Эрмитажа, Северо-западный отряд. Новгородская обл., кон. 1990-х гг.)

7. Там же один из исследователей видит силуэт **свт. Николая** (поясное изображение), хотя, присмотревшись, изображения там не обнаруживает, только пятна осыпавшейся штукатурки и сырости.

8. В этой же церкви ночующим **слышатся голоса**, звуки машин и шум города, хотя на десятки километров вокруг нет ни жилья, ни дорог. Те, кто уже были там, объясняют новичкам, что в этом месте «привычно глючит».

В одном случае в роли мифологического существа выступает сам этнограф. Тогда история носит шуточный характер.

9. Женщина-этнограф, идя в светлом платье к селу со стороны леса, видит идущего навстречу старика, который, заметив ее, останавливается и начинает испуганно креститься. Когда она подходит ближе, старик облегченно вздыхает и говорит: «А я думал, покойник с кладбища идет: вся в белом...» За лесом было расположено местное кладбище.

Суть подобных рассказов — определение своего собственного опыта (звуковых и зрительных ощущений в незнакомом месте, дорожных встреч, просто страха и ощущения опасности) в терминах и образах местной мифологии.

Возвращаясь к вопросу о прагматике, нам придется обратиться к «невидимой» части повествований — позиции исследователя (рассказчика, если он говорит о своем опыте, либо другого, о чьем опыте он повествует). Эта позиция редко указана прямо, но она задана действиями, приписываемыми мифологическому персонажу, а иногда уточняется дополнительными пояснениями.

В первом примере идентификация попутчика как «лешего» происходит в порядке шутки — в ходе своеобразной игры участники экспедиции «примеривают» местный образ к своей ситуации, тем самым демонстрируя свою ориентацию в дискурсе изучаемого сообщества.

В случаях 2–5 речь также идет об интерпретации собственного опыта как столкновения с мифологическим персонажем. Но интерпретация уже не носит шуточного характера. Рассказы №№ 4, 5 демонстрирует способность исследователя интерпретировать опыт с точки зрения и в терминах носителей изучаемой культуры, а тем самым право на репрезентацию их точек зрения. Это право подкрепляется ссылками на «голоса» местных жителей: рассказчик ссылается на свидетельства носителей культуры — местных жителей, которые подтверждают правильность его определения ситуации или сами определяют ее в терминах местной мифологии. Тем самым подтверждение аутентичности его интерпретаций (и опыта) вкладывается в уста местных жителей. Именно они говорят, что встреченный старик (4) был забытым в пустой деревне домовым, подтверждают, что навязчивый попутчик — это насланный сильным северным колдуном черт (5). Все это может рассматриваться как санкция на право давать интерпретации — один из вариантов конструирования позиции «я там был» («там» не только в пространственном, но и в мировоззренческом, семиотическом смысле), легитимирующей статус антрополога как эксперта, обладающего уникальным знанием.

Рассказы №№ 2, 3, где речь идет о персонажах современной туристской мифологии, принадлежат людям, не являющимся членами профессионального сообщества (самостоятельно путешествующий студент, присоединившийся к археологам «бич»). Рассказы демонстрируют скорее их причастность к дорожной мифологии.

Возможно, один из аспектов прагматики связан с регуляцией

отношений с местными жителями: им (конкретнее — тем, которые выступают в роли информантов) приписывается мифологический статус, а тем самым получаемая от них информация маркируется как эзотерическая. Отсюда объяснима роль таких рассказов в самопрезентации исследователя. Эзотерической информации в среде полевых исследователей придается особое значение, ее получение расценивается как профессиональная удача, соответственно в экспедиционных рассказах довольно часто говорится о сборе не просто информации, а именно эзотерической (у знахарей, гадалок, шаманов и т.п.). Возможно, здесь можно говорить о наложении двух шкал (академической и местной) оценки информации — двух способов приписывания ей статуса «знания». Экспедиция для исследователя — способ обретения знания (в академическом значении слова). В среде носителей традиции «знание» — это та информация (в том числе мифологическая) и навыки, которые лежат в основе их особого статуса, позволявшего им совершать магические и прочие ритуалы (в русской традиции — статуса «знающих», «ведунов» — от *ведать*), осуществлять некоторые занятия, для которых такие ритуалы считались необходимыми (лекарь, пастух, коновал и др.). В экспедиционном нарративе прослеживаются симптомы слияния обоих значений слова «знание». Именно поэтому обретение знания о местной традиции отождествляется в историях с получением статуса «знающего» с точки зрения этой традиции.

Обобщая, можно заметить, что рассказы о встрече с мифологическим существом в дороге играют свою роль в самопрезентации исследователя как способного получать уникальную информацию об изучаемой культуре: не только аутентичную, но эзотерическую, причем не только от информантов — носителей культуры, но и через собственный опыт, когда он сам выступает в роли носителя.

Другая разновидность мифологических представлений актуализируется в рассказах о событиях, происходящих **на базе** экспедиции. Мифологические персонажи фигурируют в контексте запугиваний, адресованных по преимуществу неофитам.

10. В Западно-сибирской экспедиции начальник (молодой человек, ассистент кафедры) пугал студенток (большей частью впервые поехавших в экспедицию) рассказами о местном персонаже — албасты, имеющем трехметровый рост, красные горящие глаза и похищающем женщин. Девушки боялись с наступлением темноты выходить из помещения интерната, где была расположена база. (Ж. 1958 г.р. Экспедиция кафедры этнографии СПбГУ, Западносибирский этнографический отряд, 1979 г.)

11. В Бурятии, в археологической экспедиции, где проходили

практику студенты, более опытные из них — старшекурсники — пугали первокурсников, рассказывая, что в окрестностях ходят «восемь убитых дембелей» (погибших будто бы на близлежащем полигоне.) (М. ок. 1975–80 г.р. Полевая практика студентов Бурятского университета, сер. 1990-х гг.)

12. Там же рассказывали, что поблизости ходит Белая женщина, которая когда-то погибла здесь (была убита) и теперь мстит, потому нельзя уходить далеко от раскопа в степь.

13. Там же старшекурсники, пугая новичков, говорят, что палатки стоят прямо на могильнике, на кладбище, что в соседней палатке находятся материалы из раскопа — кости, и ночью покажется костлявая рука и будет душить. Студенты, особенно девушки, после таких рассказов боялись выходить из палатки.

В приведенных случаях заметен манипулятивный характер мифологических рассказов, которые играли роль запугиваний, адресованных неофитам. Их функция — подкрепление норм или требований дисциплины, облегчающих управление отрядом, в основном требований не уходить за пределы базы с наступлением темноты.

Впрочем, подобные рассказы могут использоваться и для легитимации нарушений нормы.

14. В Туве небольшой отряд, состоящий из старшеклассников и возглавляемый археологом-студентом, отправляется в разведочный поход, отделившись от основной экспедиции. Останавливаются в долине, где находится непо потревоженный обширный могильник. Перед вскрытием одного из курганов, как требуют правила, школьник отправляется ночевать на курган, но затем возвращается, рассказав, что видел неизвестную женщину, одетую в белое, с распущенными по плечам волосами, от которой исходило ощущение чужести; приблизившись, она пропала.

После этого случая члены экспедиции перестали ночевать на кургане, т.е. рассказ сыграл роль легитимации отказа от выполнения правила (охранять неразграбленные курганы, особенно перед вскрытием). (М. 1965 г.р. — пересказ истории, услышанной от участника археологической экспедиции в Туву, 1980-е гг.)

История имела продолжение. Вечерами в палатках рассказывали страшные археологические байки. В один из вечеров несколько человек в палатке (кроме одного спавшего) подтвердили, что видели за спиной у того, кто рассказывал эту историю (о спустившейся с гор), силуэт неизвестной женщины. На следующее утро отряд снялся с места раньше срока,

несмотря на то, что в долине много было неразграбленных могил и можно было продолжать разведку. Как говорят, отношения после этого стали портиться. Таким образом, в этом случае рассказ о явлении мифологического персонажа послужил обоснованием изменения первоначальных планов, по-видимому, в ситуации назревавшего конфликта.

Рассказы о мифологических персонажах могут приобретать характер анекдотов: вместо того, чтобы нагнетать страх, они вызывают смех. Так, опытный участник археологической экспедиции в Бурятии со смехом рассказывал, как студент младшего курса, отправившись вечером в туалет — в отряде это место в низинке называли Долиной Орлов, — прибежал назад в страхе, говоря, что видел там двух духов: стоят, мол, Большой дух и Маленький дух. На этом основании он заявил, что больше туда не пойдет. Утром оказалось, что это ствол дерева и пень рядом с ним. Пересмеивание страшных историй — способ, позволяющий блокировать их манипулятивный эффект (в данном случае, вероятно, попытку отстоять право ночью справлять потребности, не отходя от лагеря). Тот же эффект преодоления страха имеют посвятельные ритуалы, в состав которых входят, например, такие: ночью сбегать на раскоп и полежать в могильной яме (после изъятия оттуда костяка); пролезть сквозь яму в земле; сфотографироваться с черепом (человека или животного) и т.п. Не случайно у археологов существуют представления, что привидения видят, как правило, новички — в Бурятии их называют *мабуту*, в некоторых московских экспедициях — *бандерлоги* (тем же словом *бандерлоги* у них обозначаются и раскопные привидения). Прошедшие посвящение в археологи, по-видимому, должны освободиться от страха перед ними.

Еще одна разновидность «мифологии базы» — сюжеты, связанные с представлениями о «хозяевах» места. Этот аспект экспедиционного фольклора акцентирует петербургский археолог и этнограф В.В. Виноградов. Он вспоминал, как, разбивая лагерь в заросшем травой диком месте среди псковских болот, археологи обращались с чем-то вроде просьбы принять их к персонажу, которого называли «дедушка».

Эти «хозяева» — покровители места и самой экспедиции — в некоторых экспедициях овеществляются: существует традиция делать экспедиционных «божков», идолов. В основном она характерна для археологов, долго «сидящих» на одном месте, однако встречается и у этнографов, и у социологов (в случае коллективных выездов для проведения исследований). В известных мне случаях идолов изготавливали неофиты — молодые археологи или представители других профессий (например, ху-

дожник, ездивший вместе с экспедицией). В.В. Виноградов рассказывал о двух идолах, последовательно сменявших друг друга в отряде, в течение ряда лет (1990-е гг.) проводившем археологическую и этнографическую разведку в Псковско-Новгородском регионе. Первый — вырезанный из коряги Иван Купалыч. Коряга была найдена в день Ивана Купалы на берегу местного озера, которое считалось среди местных жителей и страшным (много гибло людей), и святым. Вырезанная из нее антропоморфная фигурка, поставленная в палатке на почетном месте, олицетворяла связь экспедиции с мифологией изучаемой местности. Иногда эту фигурку брали с собою в походы — вылазки с базы. Позже был вырезан другой идол — Мстислав Тьмутараканский, давший имя всему отряду, который в шутку назывался МББО (Маленький Безбашенный отрядик) имени Мстислава Тьмутараканского, — что подчеркивало особую отдаленность осваиваемого им поля (дальность маршрутов, из-за которой он и получил репутацию «безбашенного»).

Еще один случай овеществления покровителя экспедиции — из моего опыта участия также в археологической экспедиции. Во время раскопок (1978 г.) Рюрикова городища под Новгородом был найден конский череп, не представлявший, по словам руководителя, исторической ценности. Участники экспедиции (студенты, в большинстве девушки) между собой называли его «Череп коня князя Сигурда». Сидя в течение дня на раскопе, придумывали историю этого Сигурда, его путь на Русь, состав дружины и семьи. Вскоре оказалось, что все участники экспедиции приходятся этому Сигурду кто женой, кто наложницей, сестрой, оруженосцем и т.п., т.е. статус каждого был переопределен по отношению к мифическому персонажу. Таким образом, он (как и идолы, о которых шла речь выше) оказался воплощением временного экспедиционного коллектива как целого. Сигурд приобрел и некоторую нормативно-регулирующую роль: он «осуждал» провинившихся, «судил» ссорящихся, устанавливал правила, т.е. в спорных случаях стало обычным ссылаться на его «волю». Это была игра, но она поддерживала кристаллизацию и легитимацию групповых норм. Похожую роль играли и другие идолы. Так, Мстислав Тьмутараканский стал со временем олицетворением общности участников отряда МББО. Однажды, отправившись в довольно трудный и дальний (ок. 25–30 км через болота) переход, ребята взяли с собой кроме своих рюкзаков общий груз — рюкзак с палаткой, который несли по очереди. Этот груз, как говорили, — «Мстислав», и с тех пор «Мстиславом» называли любой общий груз в походах, т.е. «лишний член» отряда, как и Сигурд, стал воплощением общности. Через некоторое время деревянный идол был заменен алюминиевым

блюдом, которое получило то же имя «Мстислав» и использовалось для общих торжественных трапез. Примечательно, что его, как и Ивана Купалыча, нашли в месте, имеющем признаки сакрального (в заброшенной церкви во время ночевки на пути к святому источнику).

В целом можно заметить, что мифологические персонажи (в том числе воплощенные в вещественной форме), локализуясь на базе, фигурируют в контексте социальной регуляции. Прагматика связанной с ними мифологии — установление, легитимация и подкрепление (страхом), а иногда преодоление правил, определяющих внутреннюю жизнь экспедиционного коллектива. Кроме того, эти персонажи символизируют связь экспедиции с местностью, где она работает.

Мифология же, связанная с дорогой, пребыванием вне базы (в заброшенных селениях, храмах, домах), имеет прагматику иного рода. Ее функция — самопрезентация рассказчика (или представление центрального персонажа рассказа — исследователя) как причастного к аутентичному опыту, характерному для настоящих носителей мифологического сознания. Тем самым экспедиционная мифология включается в процесс конструирования статуса полевого исследователя как эксперта. Рассказы о встречах с мифологическими существами представляют опыт исследователя с позиции «изнутри» местной системы представлений и, более того, эзотерического знания. Таким образом, средствами неформального дискурса подкрепляется статус полученного в поле знания как эзотерического, а следовательно, и экспертный статус исследователя (как исключительный).

* * *

Представленный текст — фрагмент исследования феномена «поля» в терминах антропологии профессий. Однако проект был задуман еще и как случай протестировать этнографический метод на его независимость от объекта. Применим ли он к любому объекту — или только к «отдаленному», т.е. при условии дистанцирования от изучаемого опыта? Что происходит, когда дистанция сокращается или вообще стремится к нулю, как в случае автоэтнографии? На примере практики «поля» такой тест имеет возможность произвести любой из читателей-коллег, разделяющих мой опыт постольку, поскольку является полевым исследователем.

По ходу построения текста у меня возникли проблемы, связанные как со сбором и анализом, так и с репрезентацией материала. Вообще-то я намереваюсь посвятить им отдельный раздел в рамках намеченного проекта по этнографии поля.

Однако некоторые вопросы, на которые у меня пока нет ответа, хотелось бы обозначить сейчас. Самые острые — проблемы, связанные с переводом информации, высказываемой в неформальном общении, в публичный дискурс.

1. Проблема, связанная со статусом информации (знания).

В данной статье полевой опыт представлен в форме мифологических рассказов, знание — в форме мифологии, магии, верования. Однако это может вступать в противоречие со статусом научного сотрудника, который базируется на рациональном знании. Обычно мифологическая сторона полевого опыта просто не выносится в публичный дискурс, оставаясь элементом персонального образа, идентичности, иногда (если высказывается в неформальном общении) — репутации в среде коллег. Статус исследователя базируется на статусе знания, которым он обладает. Как может сказаться на всей этой статусной системе публикация высказываний, где ученые представляют свой полевой опыт в виде мифологических рассказов?

2. С этой проблемой связана и другая — проблема анонимности или авторства представленных текстов.

Казалось бы, проще всего было бы сохранить анонимность рассказчиков и упоминаемых в текстах людей. Однако некоторые из рассказчиков (и пока таких было большинство) беседовали со мною на условии, что тексты будут опубликованы под их именами, рассматривая эти тексты и зафиксированные в них знания как авторские. Тем не менее остается вопрос: как повлияет на восприятие этих текстов (и тем самым на репутацию авторов) изменившийся контекст, вообще сама ситуация, когда тексты включаются в исследование как его объект?

3. Здесь имеется и возможность для возникновения конфликта интерпретаций.

Вероятно, у авторов имеются свои интерпретации описываемого опыта и самих текстов, иные, нежели та, которая актуальна в контексте моего проекта. Поскольку каждый автор текстов является ученым, исследователем, то вопрос о «правильной» интерпретации тесно сопряжен с вопросом о научном статусе, и потому дискуссия об интерпретациях неминуемо будет связана со статусной конкуренцией. Это и всегда бывает так, но в данном случае интерпретации авторов будут иметь преимущество уже на том основании, что они носители опыта, а я вторгаюсь в их тексты со стороны.

4. Из всех этих дискуссий вытекает и проблема моего собственного статуса в научном сообществе, которое является моим повседневным окружением.

5. Наконец, не вполне ясен вопрос о статусе самих текстов: насколько они в действительности могут рассматриваться как мифологические рассказы?

Уже в представленных образцах можно заметить, что рассказчики в разной степени идентифицируются с представленной версией своего опыта или дистанцируются от нее, т.е. принимают или не принимают мифологическую его интерпретацию. В одном случае этнограф рассказывает коллегам о встрече с незнакомцем в дороге, те в шутку говорят, мол, это был леший, и все воспринимают комментарий — попытку применить к себе местные мифологические схемы — именно как шутку или курьез. В другом случае этнограф рассказывает о своем опыте как о реальном контакте с персонажами местной мифологии, и эта форма представления кажется ему наиболее адекватной тому, что с ним происходило. Весь массив «мифологических» текстов располагается между двумя этими полюсами.

Более того, со стороны, а тем более по записям, степень дистанцированности/идентификации с мифологической схемой представления полевого опыта (степень «мифологичности»=серьезности или смеховой подоплеки текста) не всегда можно определить. Являясь носителем той же профессиональной традиции, я в каждом случае ставила перед собою вопрос о том, насколько «серьезно» мой собеседник принимает мифологическую интерпретацию. По моему опыту, эта степень не просто варьирует у разных исследователей — она определяется ситуативно, в ситуации рассказывания. Начиная рассказ (в среде коллег, которым и предназначены описываемые тексты), человек прощупывает аудиторию: насколько собравшиеся здесь и сейчас готовы принять, скажем, мифологическую версию событий.

Характерный эпизод моего автоэтнографического поля. Сидим за чайным столом в музее, вспоминаем «поля», и я прошу коллегу рассказать случай, о котором уже наслышана от других. Он не спешит сразу рассказывать, говорит, может, стоит подождать еще одного из коллег: *«А С. ушел, может быть, ему тоже будет интересно. — Расскажи мне, — убеждаю я. И добавляю: — Я знаю, что Н. один раз колдунья околдовала... Я лично с „лешим“ встречалась. — Да?.. У меня разные тоже истории были. История-то такая, что... вот эти экспедиции середины 80-х годов...»* и далее следует история про встречу с мифологическим персонажем. Это вполне характерный сценарий, предвещающий рассказывание и, возможно, предопределяющий его жанр (степень «серьезности» или ироничности рассказчика зависит от того, насколько аудитория готова разделить его интерпретацию).

Хочу заметить, что те же проблемы в принципе должны возникать и при исследовании любой традиции, не только своей собственной. В применении к своей среде они делаются только более видимыми уже потому, что могут напрямую сказаться на собственном статусе исследователя в его профессиональном окружении (как и статусе других участников исследования). Решение этих проблем совсем неочевидно и едва ли может быть достигнуто в рамках одного исследования. Обычно такие вопросы решаются на основе конвенций в рамках научного сообщества, а иногда и на базе более широких общественных дискуссий (связанных уже со статусом науки в обществе). Предоставляя для публикации этот фрагмент своего далеко не завершенного автоэтнографического проекта, я как раз надеюсь на такую дискуссию. А результаты ее могут быть применимы далеко за рамками автоэтнографии.

Библиография

- Веселова И. С.* Прагматика устного рассказа // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 534–543.
- Гириц К.* «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Интерпретация культур. М., 2004. С. 9–42.
- Обсуждение статей М.Н. Шмелевой и С.И. Вайнштейна по проблемам полевых исследований // Советская этнография.* 1985. № 5. С. 57–77.
- Размышления о судьбах науки / Публикация подготовлена А. Елфиновым // Этнографическое обозрение.* 1996. № 5. С. 3–24.
- Mc.Gee R.J., Warms R.L.* Post-Modernism // *Anthropological Theory. An Introductory History.* California, London, Toronto, 1996. P. 480–483.
- Sanjek R.* Fieldnotes: the Making of Anthropology. Ithaca, 1990.
- Schneider A.* «The Challenge of Fieldwork — Frankfurt», Review of Conference Held at Frankfurt/Main, 30 October — 1 November 1997 // *Anthropology Today.* Dec. 1997. Vol. 13. N 6. P. 21.