

*Т.Б. Щепанская*

## **ПОЛЕВИК: ФИГУРА И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЭТНОГРАФА В ЭКСПЕДИЦИОННОМ ФОЛЬКЛОРЕ (опыты автоэтнографии)**

*Рассматривается роль неформальной профессиональной традиции в формировании и трансляции приемов полевого этнографического исследования. Анализ экспедиционного «фольклора» (нарративных и песенных жанров) обнаруживает ряд метафор и образов, с помощью которых конструируется «полевая работа» как специфическая коммуникативная ситуация. В частности, фольклор фиксирует стратегии символической идентификации этнографа с объектом и, наоборот, поддержания дистанции, необходимой для наблюдения «со стороны». Именно традиция в большей мере, чем формальные правила, определяет баланс между этими двумя стратегиями и конкретные средства их осуществления.*

Представленное здесь этнографическое исследование феномена научной: экспедиции находится на стыке двух областей: антропологии профессий [1; 2] и антропологии знания. С точки зрения антропологии профессий, экспедиция — одна из практик, значимых для самоопределения ряда научных сред (таких, как геологи, антропологи, этнографы, фольклористы, археографы, археологи и др.), формирования статуса профессионала, консолидации научного сообщества. В рамках этого направления предполагается исследование организации отношений в рамках коллектива экспедиции, роль этих временных структур в функционировании неформальных сетей, а также в интеграции новых членов в научное сообщество. В американской антропологии тема «этнографии как профессии» обычно обсуждается в контексте проблем этики и формирования профессионального статуса этнографа [3]. В фокусе же нашего внимания — профессиональные традиции, прежде всего

те, которые транслируются в рамках неформального дискурса и которые, хотя не обсуждаются публично, существенным образом влияют не только на отношения в среде профессионалов, но и на методику их работы. Второе направление — изучение научной экспедиции как коммуникативной структуры порождения знания. Экспедиционная форма исследований формирует ряд типовых коммуникативных ситуаций, которые предопределяют и формы первичной вербализации исходного собираемого материала. Результаты этой первичной вербализации — «полевые данные» — затем ложатся в основу всех дальнейших трансформаций, которые и составляют фонд этнографического знания. В данном случае наше внимание сосредоточено на том этапе, когда происходит превращение наблюдений в текст, т.е. первичная вербализация материала (или его численное, графическое и т.п. выражение, пригодное для научного анализа): превращение физической реальности в научные факты. Мы фиксируем те коммуникативные структуры, ситуации, в рамках которых происходит это преобразование и которые заданы экспедиционной формой исследований.

Немаловажен и методологический аспект исследования этнографическими методами одной из повседневных практик научного сообщества. Обращаясь к изучению своей собственной профессиональной среды, мы получаем возможность протестировать этнографические методы, обычно применяемые для изучения символически отдаленных традиций, на материале, максимально знакомом и близком для большинства коллег. Это позволяет этнографу как одновременно исследователю и носителю описываемой традиции наглядно проследить трансформации материала, которые происходят в результате его полевой фиксации и последующей текстуализации. Фактически мы моделируем ситуацию, которую еще в 1980-х гг. констатировал К. Гирц: по мере развития мировых связей, а также с обращением антропологов к исследованию явлений собственной культуры, объект антропологии больше не отделен от ее аудитории непреодолимой стеной, он сам становится частью ее аудитории. Это в корне изменило коммуникативную ситуацию, в рамках которой формировалась антропологическая традиция письма. Этнографический текст утратил статус уникального и непроверяемого знания, транслируемого избранными экспертами-антропологами (этнографами), статус которых тем самым также утратил свою исключительность [4]. Наши опыты автоэтнографии, по существу, воспроизводят эту коммуникативную ситуацию, к которой профессиональному сообществу еще только предстоит по-настоящему адаптироваться.

### **Мистика и критика «поля»**

«Последний вальс», как Роджер Саньек (R. Sanjek) [5, p. 623] назвал вал постмодернистской критики антропологии, прокатившийся по страницам западных научных журналов в 1980-х гг. [6–9], обнаружил некоторую расплывчатость ее предмета и необходимость переопределения дисциплинарных границ. В ходе дебатов на эту тему выяснилось, что наиболее устойчивая характеристика, определяющая ее специфику, — это метод полевых исследований, играющий роль не только техники, но и консолидирующей практики. Как пишут Мак-Ги и Вормс во введении к главе одного из сборников о постмодернизме, «на протяжении всей истории нашей дисциплины антропологи утверждали себя в качестве авторитетных экспертов по иным культурам. Они подкрепляли это утверждение, подчерки-

вая мистику поля и объясняя своей аудитории иные культуры посредством письменных описаний» [10, р. 480]. Та же мысль звучит и на страницах российской этнографической печати: ср., например, высказывание С. Чешко о том, что даже в условиях работы с индустриальным обществом «у этнографии все равно остается то, чего нет у других наук, — непосредственные полевые наблюдения. Опора на полевые исследования остается специфической родовой чертой нашей дисциплины» [11, с. 23]. Поле рассматривается как необходимый элемент образования, формирования «профессионального видения предмета» (В. Карлов) [11, с. 11], как «лаборатория, полигон проверки теорий и гипотез нашей науки» (В. Арсеньев) [12, с. 57].

Однако в ходе идущих в антропологической среде дискуссий сомнению подвергся и сам полевой метод\*. Наиболее общим их результатом стало разделяемое ныне большинством антропологов мнение, что получить полностью объективное знание невозможно, поскольку «вид получаемого знания <...> вытекает из способа его обретения» (Тимоти Дженкинс) [14, р. 444]. Отсюда и изменение стиля этнографических описаний, общепринятым требованием к которым стало описание самого процесса полевого исследования, позиции исследователя в поле, его реакций, изменения отношения к объекту, трансформации представлений и интерпретаций — т.е. драматургия поля. В некоторых случаях тенденция к саморефлексии выражалась не только в подробном описании процедур получения сведений, но и в автобиографических повествованиях, этнографиях-«исповедях» (возникло выражение «исповедальный стиль») [14, р. 442]. Процесс сбора этнографического материала все в большей мере рассматривается (и, что важно, описывается) как род социальной практики и тем самым сам становится предметом антропологического исследования. Таким образом, «мистика» поля как подразумеваемой основы антропологии (знания и профессии) все больше сменяется «критикой» поля как метода и практики. По выражению С. Соколовского, «глубинная потребность <...> в критическом переосмыслении основ этой эмпирики» [11, с. 7] все отчетливее заявляет о себе и в отечественном этнографическом сообществе, однако здесь надо учитывать определенное различие в организации экспедиционной работы на Западе и в России.

Говоря о необходимости критики поля, участники дискуссий в западных журналах ссылаются на «антропологическую традицию одиночной полевой работы» (Мак-Ги, Ф. Барт) [10; 15], что затрудняет повторение и проверку результатов исследований. В российской этнографии положение было несколько иным: основной формой, по крайней мере в послевоенные годы, были периодические коллективные экспедиции. На их базе формировались временные коллективы, а также более широкие и устойчивые сети неформальных отношений, в значительной степени определявшие структуру профессиональной среды. Еще более важной нам представляется роль, которую играли экспедиции в трансляции традиций этой среды, причем свою роль трансляторов они могли играть именно благодаря коллективному характеру выездов.

\* Кроме вышеупомянутых изданий [6–9] укажем на материалы конференции «Рефлексия культурной практики: вызов поля» («Reflecting Cultural Practice: The Challenge of Fieldwork»). Франкфурт, 30 октября – 1 ноября 1997 г.), подытожившей определенный этап этих дискуссий. Там представлены все наиболее характерные точки зрения [13, р. 21].

Можно предположить, что коллективный по преимуществу характер полевой работы в отечественной этнографии предопределил и значительную роль устной традиции в процессе воспроизводства профессиональных навыков, из-за чего связанные с полевым методом проблемы реже, чем на Западе, выносились на страницы научной прессы, а включение в научные публикации описаний личного полевого опыта исследователя так и не стало привычным. На роль механизмов традиции в трансляции исследовательских навыков указывают и участники проводящихся время от времени обсуждений: «В наших исследованиях присутствует слишком много безотчетных, чисто "коленных" рефлексов», — замечает в ходе дискуссии на страницах «Этнографического обозрения» С. Соколовский. А. Никишенков предполагает, что при всех изменениях в этнографической науке ее «племенная традиция» «конечно же, останется. В ней, в этой традиции, однозначно и окончательно ничего не обоснуешь логически — ни предмета, ни метода, ни подхода. Это именно традиция — своеобразное следование по пути, намеченному "великими героями первотворения"» [11, с. 7, 24]. Любопытно заметить, что последняя фраза, относящаяся к крупным ученым — отцам-основателям отечественной этнографии, воспроизводит один из характерных мотивов «фольклора»\* и вообще неформального дискурса этнографической среды.

*В этнографии чащобах,  
где медведь не проберется,  
доктор наш лыжню оставил,  
путь пробил, не ведав страха!*

*Здесь теперь прошла дорога,  
Новую стезю открыл он  
Для растущей молодежи,  
Восходящего народа.*

(из стихотворения, написанного коллегами к юбилею одного из крупнейших деятелей отечественной этнографической науки. СПб., 1999 г.)

*Его был ясен светлый лик...  
Ведь речи льются, словно мед,  
И дело знает наперед,  
И стройный хор учеников  
Не заглушает вещей слов.*

Это строчки, посвященные бывшему директору Института и основателю кафедры этнографии в Ленинградском (Санкт-Петербургском) университете, взяты из текста капустника, который был подготовлен сотрудниками ЛЧ ИЭ АН СССР к одному из юбилеев своего учреждения. Те же мотивы характерны и для других гуманитарно-экспедиционных сообществ, например, для петербургских студентов-

\* Допустимость применения понятия «фольклор» к текстам, бытующим в профессиональных и других субкультурных средах, сами фольклористы подвергают сомнению. Тем не менее, это слово используется на практике, хотя и с известной долей условности. Под «профессиональным фольклором» мы будем понимать совокупность форм дискурса, бытующих и транслируемых в рамках профессиональной среды и обладающих свойствами стереотипности (которая может проявляться на уровне жанра, сюжета, мотива, фразеологии, лексики), а также рассматриваемых представителями этой среды в качестве формы ее самовыражения.

искусствоведов, которые проходят практику в археологических экспедициях. «Ты и зиждитель, ты и ваятель / Человеческих юных сердец», — поется в песне, посвященной их бессменному руководителю. Такого рода тексты констатируют неформальный статус хранителя и транслятора традиций, приписываемый авторитетным в профессиональной среде руководителям. Замечу, что все герои приведенных текстов известны как полевые исследователи.

В последние годы в отечественном гуманитарном сообществе появляется тенденция к осмыслению фактора традиции в жизни профессионального сообщества. Замечен интерес, в частности, к полевым традициям, выразившийся в сборе и публикации коллекций экспедиционного фольклора — песенного репертуара археологических экспедиций, а также в появлении, например, на страницах этнографического журнала описания быта Северо-Кавказской экспедиции [16–19].

### Полевик

Обсуждая тему полевых исследований, многие ученые отмечали их непосредственную связь с формированием статуса профессионала-антрополога или этнографа как эксперта, обладающего уникальным знанием и своего рода «монополией» на изучаемую культуру [4; 10; 15]. Исключительность его знания (и статуса) определялась отдаленностью объекта и значительным временем, которого требует полевое исследование, в результате чего его повторение (и проверка) было затруднено, если вообще возможно [4; 15, с. 52]. Российский этнограф С. Соколовский в ходе одной из дискуссий заметил, что в советской традиции зачастую «этническое пространство воспринималось как физико-географическое» и статус ученого находился в непосредственной связи с дальностью поездок: «"Далеко" могли ехать только избранные, — пишет он с известной долей иронии. — Скажем, на Чукотку далеко не каждый мог поехать. А уж на борт "Витязя" исследовать Океанию могли отправиться только особенные люди» [11, с. 9].

В отечественной этнографии дополнительным фактором, определявшим роль поля в формировании ученого, был коллективный характер экспедиций и, соответственно, их роль в трансляции неформальных традиций. «Без полевых исследований профессиональная подготовка этнолога невозможна» (В. Карлов). Экспедиция рассматривается как род профессиональной инициации, неслучайно и полушуточные ритуалы «посвящения в этнографы» (археологи, геологи и т. п.) совершаются именно во время экспедиций. Обычно они приурочены к профессиональному празднику, который стараются провести в поле: День этнографа (17 июля) приходится на середину полевого сезона (обычно «экватор» экспедиции), День археолога (15 августа) празднуют ближе к концу, а День геолога — в апреле, т.е. в самом начале летнего полевого сезона. Ритуал «посвящения» проходят те, кто впервые попал в экспедицию. Только после этого они могут считать себя профессионалами.

Экспедиция воспринимается как испытание, раскрывающее *истинную суть* человека. Здесь человек «узнает» себя и открывается сообществу коллег, становится для него «видимым»: как говорят полевики, в поле человек весь *как на ладони*, здесь *ничего не скроешь*, — экспедиция имеет значение практики, оказывающей решающее влияние на репутацию человека в профессиональном сообществе. Именно тем чертам, которые проявились в поле, придается статус «истинных».

В поле усваиваются и собственно исследовательские приемы, зачастую не отрефлексированные на рациональном уровне, а транслируемые в процессе непосредственного участия в практике рядом с более опытным коллегой. Многие из этих приемов воспринимаются скорее не как рациональные техники, а как личные качества собирателя: от «больших знаний, опыта, творческой инициативы» до «выдержки, такта, доброжелательности, личного обаяния» (Л.Н. Чижикова) [12, с. 64]. Соответственно, полевой практике отводится роль средства формирования этих качеств, т. е. самой личности профессионала. Подобные мотивы звучат и в экспедиционном фольклоре:

*Мы едем на встречу / С самими собой.  
Там каждый узнает, / кто он такой.*

(из песни, сочиненной одним из участников этнографической экспедиции 2001 г. в Костромскую обл. М., 23 года, аспирант).

### **Экспедиция как сюжет**

Одной из центральных проблем в дискуссиях по полевому методу была и до сих пор остается проблема позиции исследователя по отношению к объекту: от установки на возможно более полное погружение в местную жизнь — до требования сохранять дистанцию. Эти отношения регулируются и на уровне неформальных традиций, которые остаются практически за рамками публичных обсуждений. Отношения «профессионал — объект» нашли отражение в экспедиционном фольклоре, ритуалах и стереотипах поведения в экспедиции, анализом которых мы сейчас и займемся. Посмотрим, как в профессиональном фольклоре конструируются основные характеристики полевой коммуникации. В этом обзоре мы опираемся в основном на данные «восточнославянских» экспедиций.

Объект поисков этнографа обозначается в профессиональном фольклоре как *сказки, легенды, были, заговоры, старинные вещи*, а также неконкретизированные *смысл, тайна* — разные ипостаси знания. Причем это знание не столько об изучаемом народе, сколько принадлежащее этому народу, его духовный мир. В соответствии с концепцией «понимающей антропологии», как ее озвучил К. Гирц, исследователь культуры должен проникнуть в ее «воображаемую/образную вселенную» [4; 20]. Это, как и многие другие положения К. Гирца, очень близко к тем принципам полевой работы, которые сложились и в среде российских этнографов, отразившись в ее неформальной традиции.

В поисках знания этнограф отправляется в пространство, которое в профессиональном фольклоре характеризуется в терминах «удаленности», «границы» и «пути». При этом «удаленность» приписывается и достаточно близким географически местам: *«Где-то за Кудыкиной горой / Проезжают город Волховстрой»*, — поет петербургский этнограф об одном из городов-спутников Петербурга. Большинство песен, исполняемых или написанных в экспедициях, посвящено дороге. Соответственно, исследователю в этом пространстве отводится роль чужака в разных ее проявлениях (странника, гостя, воина):

*Я пойду Вам навстречу  
и вот что отвечу:  
— Простите меня,  
Я странненький, странненький, странненький...*

(Костромская экспедиция, 2000 г.)

*Этнограф молит сиротой казанской  
и кланчит вещи в свой родной музей.*

(Каргопольская экспедиция, 1986 г. [21]).

Пространство, где скрывается знание, отмечено знаками смерти, в нем все приходит в упадок, умирает:

*Здесь рубят лес и зарастают пашни,  
В церквах зерно. Молчат колокола  
<...>  
Добротен дом был. Крепок был фундамент —  
Разрухой смотрят окна на меня [21].*

*Много лет и зим проходит,  
Знай живет себе все дальше  
В царстве Похьелы холодном,  
На Онеге гребнепенной.  
Причитанья изучает...*

(С. Конькова, из юбилейного приветствия в адрес известного фольклориста и этнографа. Ноябрь 1999 г., СПб.).

Уходят в небытие старинные вещи, вымирают народы, умирают старухи — носители знания: «Где ж вы, пастухов потомки, / Все исчезли нынеча?...» (Полесская экспедиция, 1982 г.). Но именно в этом пространстве существует знание, которое является объектом поисков этнографа. Оно труднодоступно и *на глазах уходит* в небытие вместе со своими носителями.

В качестве носителей знания — партнеров этнографа по коммуникации — в фольклоре изображаются *бабушки, старушки и старики*, а также мифологические персонажи: *леший, домовой*, с которыми исследователь тоже готов вступить в общение:

*Мы лешего встретить мечтаем давно,  
Вопросов есть много у нас для него.  
Пусть ночью приснится нам злой домовой,  
Его мы положим спать рядом с собой*

(Костромская экспедиция 2001 г.).

Среди носителей знания фигурируют также те категории местных жителей, которые находятся в контакте с мифологическими персонажами: *колдуны, ведьмы, знахари*, а также *пастухи, кузнецы, мельники*, которые, по народным верованиям, общались с нечистой силой. Другая категория — *староверы, скрытницы, наставницы* — люди, отмеченные особой близостью к Богу.

*Маша тащится к знахарке,  
В рюкзаке лежат подарки...*

*Собираем обряды по ткачеству,  
Ищем ведъм, пастухов, староверов...*

(Полесская экспедиция, 1982)

*Мы ищем рассказы, легенды и сказки,  
Помогут нам в этом пастухи и знахарки.*

(Костромская экспедиция, 2001)

Те же категории информантов, как правило, фигурируют и в рассказах о «случаях в экспедиции»: «В 1994 году мы поехали в Вологодскую область, конкретно на Троицу, записывать публичные причитания на кладбищах, полагается вызывать предков... Приехали в ту семью пастуха, который с лешиим общался... У него, потом выяснилось, была такая бабка-карелка, которая была колдуньей». «Я уже рассказывал, как ребенок пропал, и запросились мы на встречу с лешиим, но она [знахарка — Т.Щ.] нас не взяла. Я тоже студентов с собой брал. Уже пришли к ней, она одна убежала в лес. Так как дело сугубо интимное. Потом она все рассказала, потом все это нашли, ребенка пропавшего, две недели не могли найти, милиция — вот леший отпустил этого ребенка» (М., 1965 г.р., СПб., 1998 г.). Все эти персонажи — носители знания — либо принадлежат «иному миру», либо стоят на его границе. Знание заключено также в старинных вещах, которые давно забыты, брошены в пустых домах, но «В них тайна есть. И здравый смысл им дан» [21].

Процесс получения знания в профессиональном фольклоре нередко моделируется как «охота» или «бой». Вот как описывает Н.П. Колпакова первую встречу на Печоре с исполнителем былин в полевом дневнике экспедиции 1956 г., позднее опубликованном: «Дед влетел на пароход, когда уже убирали сходни. Древний инстинкт зверолова и охотника, заложенный, вероятно, с каменного века в каждом фольклористе, нас не обманул» [22, с. 132].

Часто используется и метафора «боя»:

*Рука тверда! Перо отточено!  
Равнение держит ряд страниц!  
На неизведанные вотчины  
Ведет нас в бой фельдмаршал Итс!\**

Петербургский фольклорист А.А. Панченко [23] склонен рассматривать подобные метафоры познания как «насилия и присвоения» в качестве наследия «колониальной этнографии», обращаясь к стереотипам, распространенным в западной антропологии [24]. Однако рассмотрим «военные» метафоры в контексте всей системы профессионального фольклора (где эти метафоры функционируют и имеют значение). Обратим внимание, с кем или с чем «вступает в бой» этнограф:

*Вставай, страна огромная,  
Вставай на смертный бой  
С забвенья силой темною,  
С тоскою неживой.*

(из песни одной из экспедиций, написанной студентами кафедры этнографии СПбГУ (1999 г.).

Этнографы поют о «священной войне», противник в которой — «неживая тоска», «темная сила», «забвенье», — угрожает сохранению знания. В некоторых

\* В то время директор Института. — Т.Щ.

текстах эти силы имеют более конкретное воплощение: «Дадим отпор грабителям / Преданий и знамен». В качестве противника в этнографических байках фигурируют также «грабители» или «сборщики» — выходцы из города, которые ездят по деревням, «собирая» (выпрашивая, по дешевке скупая, а порой и воруя) у местных разные вещи. В с. Нижний Спас на р. Кокшенге в Вологодской обл. жители рассказывали нам, как по их местам прошло несколько волн таких «сборщиков»: вначале, как говорят, собирали иконы, затем кашемировые шали, потом одежду с золотым шитьем, старинные украшения и т. д. После таких набегов население стало настороженно относиться к любым пришельцам, поэтому в фольклоре этнографов «сборщики» фигурируют как противники, помеха в получении знания. В качестве противника иногда фигурируют и власти или предприятия, которые своими действиями создают угрозу сохранению народного знания. В шутках, байках и стихах участников Каргопольской экспедиции 1986 г. в этой роли выступает Минводхоз, в то время проводивший проект «переброски вод северных рек» в южные районы страны: в его ходе должны были быть затоплены территории на Русском Севере, население которых планировали переселить в другие места (что повлекло бы, разумеется, разрушение комплекса здешней традиционной культуры). В этой ситуации опять актуализируется метафора «боя», а экспедиция представляется как «боевой отряд»:

*А над Свидью тучи ходят хмуро,  
Край суровый паникой объят.  
Водники-строители, как дуры,  
Утопить его давно хотят.  
Но заслон им тут поставлен прочный.  
Кафедралы здесь толпой стоят.*

(Из текстов Каргопольской экспедиции 1986 г.).

В указанных контекстах метафоры боя показывают стремление дистанцироваться от действий властей, приезжих из города «сборщиков» — т.е. тех, с кем этнографы могут ассоциироваться в глазах местных жителей. Тексты, подобные приведенным, конструируют противоположную позицию этнографа — как представителя и защитника носителей традиции перед лицом враждебных им внешних сил или инстанций. По существу, эти метафоры используются как средство перехода с позиции аутсайдера на позиции носителя традиции (обладателя искомого знания).

В результате этих «сражений» этнографы вырывают знание (культурную память народа, традицию) у «забвенья» и прочих сил небытия, чтобы доставить его из «другого» мира, обреченного на умирание (где «рубят лес и зарастают пашни»), в «свой родной музей»: «И в сердце нашем пусть сей дикий край / Останется — прекраснейший трофей!» [25].

В целом в полевом дискурсе экспедиция конструируется как текст, сюжетную основу которого составляет повествование о путешествии героя (этнографа) в иной мир (другой, отдаленный в пространстве и времени, отмеченный знаками небытия) за ценностью (знанием), которое герой приносит из иного мира к людям. При этом получение знания обозначается как спасение его от сил небытия, а иногда как восхождение:

*Зайду в избу за речкой, на пригорке:  
прогнали грабли, цеп лежит без дел*

<...>

*Чердак заброшенный. В пыли за балкой,  
Где жухнут веники, истлело помело,  
Вдруг заиграет расписная прялка,  
Как птицы Сирин вещее крыло.  
И встали в ряд горшок, коса-горбуша,  
Из вереса подойник, ткацкий стан.  
Подай ладонь им, и раскроют душу:  
В них тайна есть. И здоровый смысл им дан.  
Так воскресим их души, сохраним тела!  
Все это наши «общие дела».*

(С. Старостенков, 1986 г.)

Прикосновение исследователя оживотворяет уже было покрывшиеся налетом небытия предметы, сообщая им способность «заговорить», т.е. быть включенными в этнографическую коммуникацию, «отдать знание». Начиная анализ типичных мотивов неформального дискурса этнографической экспедиции, я не предполагала, что они сложатся в сюжет, настолько близко напоминающий структуру волшебной сказки, хотя это объяснимо, если вспомнить придаваемое «полю» значение профессиональной инициации. Теперь же следует заключить, что эта структура становится матрицей формирования самосознания «полевика» как «героя». Любопытно было бы сравнить этот образ с тем, который складывается на страницах этнографической литературы, поскольку в последние два десятилетия, как уже было замечено, этнограф все в большей мере сам становится ее героем [26]. Впрочем, последнее пока более характерно для западной, чем для российской этнографии и антропологии.

### **Идентификация с объектом**

В неформальном экспедиционном дискурсе можно заметить и элементы регуляции практического поведения этнографа по отношению к объекту исследования. Здесь обнаруживаются те же две тенденции, что и в журнальных дискуссиях: стратегия к самоидентификации с объектом и стратегия дистанцирования от него.

Установка на идентификацию находит свое отражение в торжественных, серьезных и пафосных жанрах, например, в песнях, звучащих как «экспедиционные гимны»:

*Мы едем в деревню работать и жить,  
Хотим на себе испытать русский быт.  
Мы едем сквозь время, через века,  
Мы русской землю питаем себя.  
Профессия наша очень важна,  
Должны мы собою связать времена.*

(2001, Костромская экспедиция).

В экспедиционном фольклоре встречаются мистические рассказы о том, как исследователь встречается с персонажами местной мифологии (переживает опыт

такой встречи — т.е. того самого «проникновения в воображаемые вселенные»). В нашей коллекции экспедиционных нарративов имеются рассказы о том, как: этнографы в заброшенной деревне встречают покинутого там домового; домовый пугает их, вынуждая уйти из деревни; вызывается в провожатые и уводит их в сторону от правильной дороги (М., 1965 г.р., СПб., 1998 г., экспедиция в Архангельскую обл.); этнограф у придорожной могилки встречает мужчину; он вызывается проводить, этнограф теряет дорогу; другие члены экспедиции говорят, что это был леший (Ж., 1958 г.р., СПб., 1988 г., экспедиция в Архангельскую обл.). В экспедиционных песнях также зафиксирована установка на подобного рода коммуникацию.

Стремление к символической идентификации с объектом исследований проявляется и в правилах повседневного поведения участников экспедиции. Например, устойчиво воспроизводимый запрет молодым участницам экспедиции ходить в шортах и обычаем носить длинные ситцевые юбки, платочки, в результате чего студентки резко отличаются от своих деревенских сверстниц, которые ходят обычно в джинсах, нередко в шортах и т.п. Участницы экспедиции воспроизводят не их облик, а скорее стиль одежды женщин старшего поколения, которые представляются им основными партнерами по коммуникации, хранительницами знания. Впрочем, это скорее символическая идентификация, потому что местные жители нередко принимают стайку девушек в платках и длинных юбках за цыганок. Тенденция к идентификации проявляется и в использовании местных слов в экспедиционных песнях и просто общении членов экспедиции между собой; иногда они переименовывают свои имена на местный лад. Так, Н.П. Колпакова пишет об экспедиции на Печору в 1956 г.: «Нас пятеро <...> так как мы едем на север, где ими Ирина произносится как Иринья, а Ира соответственно как Ирья, то наши девушки называются Ирья и — по аналогии с ней — Верья» [22, с. 121]. Проявление той же тенденции — празднование в экспедиции местных праздников и организация своего профессионального праздника по образцу местных. Когда участники севернорусской экспедиции праздновали День этнографа (приуроченный ко дню рождения Н.Н. Миклухо-Маклая), то местные жители говорили, что они празднуют «день ихнего святого Миклухи». Такое соотнесение понравилось этнографам, которые запечатлели этот эпизод в стихах («*этнографы и графини здесь вершат престольный праздник <...> отмечают день Маклая*» [21]), рассказывали о нем байки. В последние года сотрудники кафедры этнографии СПбГУ, введя в практику празднование второго Дня этнографа во время зимних экспедиций, назвали его «Миклухой-зимним», т.е. актуализировали ту же модель «престольного праздника». Алтайские коллеги, отмечая 17 июля, отдают дань местным традициям: отмечают его на горе, вспоминают охотничьи приметы [25].

### Дистанция

В то же время, экспедиционный фольклор фиксирует дистанцию, в некоторых случаях разделяющую исследователей и местных жителей — носителей традиции. Ряд мотивов просто констатирует декоммуникацию: «во время интервью [записи самой ценной, эзотерической, информации] отказывает магнитофон»; вар.: дойдя до самого интересного места, информант требует «это не записывать». Еще один распространенный мотив: «информанты не понимают целей исследователей» или «не могут их идентифицировать (понять, кто они такие)».

«Мы были в экспедиции в августе, и приехали в деревню Пестово, — вспоминает подобный случай студентка кафедры культурной антропологии факультета социологии. — И ходим-ходим, разговариваем с людьми. И в итоге зашли к бабушке. Поговорили, она спрашивает: «Так а вы кто?» — «Социологи». — «Социологи? А мы-то решили, что вы бандиты: из Питера приехали, с компьютером. Значит, бандиты». А в другой деревне мы объясняли: «Социологи мы, социологи!» И через несколько дней в магазине нас видят: «А, архитекторы из Питера!» — А какая им разница: социологи или архитекторы!» «У нас тоже случай был, — рассказывает ее однокурсница. — Мы поработали в деревне, закончили все, собираем диктофоны, компьютер выключаем, провода сматываем. Бабушка говорит: «А может, наливочки?» Ставит на стол наливочку домашнюю, наливает, мы выпиваем. Она: «А может быть, еще?» Наливает по второй. А наливка домашняя, пьется легко, а пьянеешь быстро. Она нам наливает одну за другой. А сама бабушка сидит, не пьет. И давай нас спрашивать: «А вы зачем это все спрашиваете?» Выслушает все — снова наливает, потом нам опять вопросы задает. А мы отвечаем одно и то же: «Социологи мы». Она снова... Думает, сейчас подопьют, правду скажут» (Ж., ок. 20 лет, СПб., 2003 г.). Не только среди этнографов, антропологов, социологов, но и у археологов, и у представителей других полевых профессий подобные рассказы весьма распространены. Суть их — исследуемая среда не признает настоящего статуса исследователей, приписывая им другой, в ряде случаев — статус врага (бандита из Питера, иностранного шпиона, кладоискателя или «сборщика»).

*В древней Полоцкой Софии / Уж который год подряд  
Приезжают из России / И упорно ищут клад.  
Смотрят злобно исподлобья, словно вороги,  
А зовут они себя археологи. Страшно, аж жуть!  
В страшной тайне держат, ишь ты, / Цель приезда своего.  
Дескать: «Мы фундамент ищем / И не более того». —  
Не дождешься от людей откровенности,  
А ведь ясно, что они ищут ценности.  
Страшно, аж жуть!*

(из песен архитектурно-археологической экспедиции СПбГУ, 1999 г.).

Тексты фиксируют коммуникативные стратегии, ведущие к неудачам. На некоторые из них накладывается негласное табу, и использующие их сотрудники становятся объектом осмеяния, иногда надолго оставаясь в фольклоре символом неудачника. Среди таких запретных стратегий — какое-либо принуждение к даче информации, давление на собеседника. Так, в одной из экспедиций был сотрудник, получивший среди коллег прозвище «Иван Лапшин» (по имени милиционера — героя советского фильма 1980-х) за жесткость в общении. Коллеги посвятили ему стихотворение, где говорилось, что он

*По экспедициям бродил, ведь был Лапшин железным <...>  
У информаторов прожить не доводилось дважды —  
ведь пять сеансов карате выдерживал не каждый.*

(Из текстов Каргопольской экспедиции, 1986).

Разумеется, про карате — это гипербола, обозначающая тактику, которая в среде полеви́ков получила наименование «тактики выжженной земли»: так называют случаи, когда неопытный исследователь, увлекшись интересной темой, слишком долго расспрашивает собеседника, утомив его до такой степени, что в следующий раз он уже под разными предложениями старается избежать интервью. Такая тактика маркируется «военными» метафорами и тем самым блокируется, потому что подобные метафоры ставят исследователя в позицию «врага», которая рассматривается как совершенно недопустимая, разрушающая всю символическую конструкцию полевой работы, которую мы воспроизвели выше (как «спасения», когда этнограф выступает на стороне носителя традиции, а не против него).

Тексты, в которых подчеркивается символическая дистанция, разделяющая исследователя и носителя традиции, расцениваются как описания профессиональных неудач. Структура связанных с ними мотивов в целом однотипна: исследователю приписывается другой статус — статус врага, противника или просто непонятого чужака. Если это нейтрально окрашенный статус чужака (архитектора или художника), подобные случаи воспринимаются в среде коллег скорее с юмором. В целом этот статус совпадает с их самоощущением в условиях экспедиции («Простите меня — я странненький...»). Однако попадание в позицию «врага» в ситуации профессионального общения, судя по приведенным текстам, обозначается как недопустимый профессиональный провал. Этнограф может ощущать себя чужаком, но в ситуации общения с носителем информации должен придерживаться стратегии идентификации, иначе он рискует стать объектом насмешек либо прямого осуждения в профессиональной среде. Зафиксированные в экспедиционных текстах, эти оценки становятся достоянием и других коллег (тексты, созданные в экспедиции, ее байки и шутки воспроизводятся в городе) и таким образом могут отразиться на репутации человека, нарушившего сложившиеся, хотя и неформальные, нормы.

Материалы неформальной традиции профессионального сообщества, которые мы рассматривали в этой статье, требуют специфических процедур интерпретации. Следует учитывать, что сам факт их перевода в публичный дискурс существенно меняет смысл многих текстов или практик. Велика опасность интерпретации их с точки зрения публичных профессиональных норм или рациональных техник, в то время как действительное значение неформальных практик и текстов, их влияние на профессиональную деятельность, на организацию взаимодействий и проч., может быть понято лишь в контексте всего комплекса профессиональной традиции. Эта непубличная часть жизни профессионального сообщества актуализирует себя (и вообще существует) в другой системе обозначений (символов, терминов), чем публичная. Поэтому, чтобы оценивать ее смыслы, вначале нужно реконструировать всю эту систему. Если же оценивать неформальные традиции в терминах формальных требований к профессии, то мы не получим ничего, кроме представлений об «отклонениях» и «нарушениях» (хотя многие из них представляются таковыми лишь из-за того, что выражены в других терминах). Отсюда можно заключить, что требуется предварительный «перевод» из одной системы обозначений в другую, а затем уже становится возможным социологический и любой другой анализ полученных фактов. Перевод же начинается с восстановления не просто одного текста (той или иной конкретной традиции), а с

реконструкции всей знаковой системы, в которой он имеет смысл. В этой статье мы реконструировали только фрагмент этой системы, связанный с самосознанием ученого-«полевика».

## **Литература**

1. Щепанская Т.Б. Мужская магия и проблема концептуализации профессиональных субкультур // III Конгресс этнографов и антропологов в России. 8–11 июня 1999 г. Тез. докл. М., 1999.
2. Щепанская Т.Б. Прагматика некросимволизма (по материалам сравнительно-антропологического исследования профессиональных традиций) // Компаративистика: Альманах сравнительных социогуманитарных исследований / Под ред. Л.А. Вербицкой, В.В. Васильковой, В.В. Козловского, Н.Г. Скворцова. СПб., 2002.
3. Condominas G. Ethics and comfort: an ethnographer's view of his profession. Annual Report. 1972. Washington DC: American Anthropological Association, 1973.
4. Geertz C. Works and lives: The anthropologist as author. Stanford, CA: Stanford University Press, 1988.
5. Sanjek R. The Ethnographic Present // Man. 1991. Vol. 26.
6. Clifford J., Marcus G.E. (eds.) Writing Culture: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: The University of California Press, 1986.
7. Marcus G.E., Cushman D. Ethnographies as texts // Annual Review of Anthropology. 1982. Vol. 11.
8. Marcus G.E., Fisher M.M.J. Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences. Chicago: University Press, 1986.
9. Sanjek R. Fieldnotes: the making of anthropology. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
10. McGee R.J., Warms R.L. Post-Modernism // Anthropological Theory. An Introductory History. Mountain View, CA, London, Toronto, 1996.
11. Размышления о судьбах науки. Публикация подготовлена А. Елфимовым // Этнографическое обозрение. 1996. № 5.
12. Обсуждение статей М.Н. Шмелевой и С.И. Вайнштейна по проблемам полевых исследований // Советская этнография. 1985. № 5.
13. Schneider A. The challenge of fieldwork — Frankfurt // Anthropology today. 1997. Vol. 13. No 6. Dec.
14. Jenkins T. Fieldwork and the perception of everyday life // Man. 1991. Vol. 29.
15. Барт Ф. Личный взгляд на современные задачи и приоритеты культурной и социальной антропологии // Этнографическое обозрение. 1995. № 3.
16. Башарин А.С. Песенный фольклор археологов второй половины XX века // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. (<http://virtualimpsf.org/Mast4/basharin1.html>).
17. Вениг М.В. Песенный репертуар археологических экспедиций // Археология.РУ (<http://www.archaeology.ru/folklore/ONLINE/venig.html>).
18. Белецкий С. В. Заметки и истории песен в археологических экспедициях // Археология. РУ (<http://www.archaeology.ru/folklore/ONLINE/belezkiy.html>).
19. Быт и фольклор Северо-Кавказской экспедиции // Этнографическое обозрение. 2003. № 1.
20. Елфимов А.Л. Клиффорд Гирц: интерпретация культур // Этнографическое обозрение. 1992. № 3.
21. Старостенков С. Песенка о Дне этнографа в 1986 году на р. Свида в Каргополье // Сайт журнала «Санкт-Петербургский университет». № 1. 17.01.2000 г. ([journal.spbu.ru/2000/01/20.html](http://journal.spbu.ru/2000/01/20.html))

22. Колпакова Н.П. За последними северными былинами. Из путевого дневника фольклорной экспедиции Ин-та русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР 1956 года // Из истории русской фольклористики. Вып. 3. Сб. науч. тр. Л.: Наука, 1990.
23. Панченко А.А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. 2001. № 1. (Опубликована также на сайте Европейского университета: [eu.spb.ru/cfe/conf/conf1/03.html](http://eu.spb.ru/cfe/conf/conf1/03.html)).
24. Beals R.L. Politics of Social Research (An inquiry into the ethics and responsibilities of social scientists). Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.
25. Страницы из дневника одной экспедиции. Печальные предгорья. Часть вторая // За науку! Газета Алтайского государственного университета. 2003. № 3–4. 23.01.
26. Karferer B. The anthropologist as hero: three exponents of post-modernist anthropology // Critical Anthropology. 1988. Vol. 8. № 2.