

Глава 1

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ И КОНСТРУИРОВАНИЕ КОЛЛЕКТИВНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Очевидно, что в выражении «конструирование памяти» скрыт несложный, хотя и неочевидный парадокс, строящийся на том, что память вообще и конкретное воспоминание в частности обычно понимается как некое отображение случившегося (или случавшегося), в то время как конструирование — это создание совершенно нового объекта. Предполагается, что структура сохраняющегося в памяти предмета схожа с тем, чем он является (или являлся) на самом деле, т.е. воспоминание носит принципиально вторичный характер. Конструирование же события (и даже его реконструирование) мыслится как проявление действия иного механизма — разрушения этого объекта и последующего за этим создания другого объекта. В первом случае активно событие, властно входящее в индивидуальное сознание или комплекс коллективных представлений, во втором — само сознание.

Подобные общие рассуждения соотносятся не только с философской гносеологической проблематикой. Они все чаще приобретают особую остроту в разнообразных областях социальных наук. Так, понимание исторического исследования как процесса создания исторических событий стало основой для критики традиционной историографии Великой Французской революции со стороны Ф. Фюре и его коллег [Фюре 1998; Вжозек 1991]. Нерв полемики заключался в том, что революция была объявлена идеологическим конструктом, вызванным к жизни фразеологией самих революционеров и поддержанным впоследствии историками либеральной и коммунистической ориентации.

Пожалуй, самым ярким примером использования концепта сконструированной исторической памяти является анализ представлений о прошлом, выступающих в качестве национальной, этнической и религиозной самоидентификации. «Бои за историю» находятся в центре политической борьбы. Различные социальные группы, руководствуясь своими интересами, создают собственные варианты исторического прошлого: этногенеза, происхождения государственности, формирования традиционной культуры и т.д. [Buckser 1995; McDonald 1989].

Особенно важным для дальнейшего изложения является следующее положение, которое скрыто и явно определяет логику исследования процесса конструирования истории: именно настоящее определяет прошлое, а не наоборот. Какие бы аспекты современности мы ни выбирали в качестве предмета рассмотрения: интересы националистических движений, стереотипы, определяющие академические практики или ныне существующие в культуре когнитивные схемы, — именно они создают прошлое во всем его разнообразии. Дж. Фридман заметил: «Мы можем сказать, что история — это настоящее, спроецированное на прошлое. В этом смысле все истории, включая современную историческую науку, являются мифологией» [Friedman 1992: 837].

Как ясно из вышесказанного, концепт «сконструированного прошлого» широко используется в качестве эпистемологического основания для исследования в социальных науках, но определенные аспекты культуры остаются еще недостаточно изученными с этой точки зрения. Речь здесь идет в первую очередь об исторических представлениях, характерных для традиционных крестьянских обществ. Несмотря на то что «устная народная история» не раз становилась предметом рассмотрения в работах, посвященных так называемым историческим жанрам фольклора, в ней видели лишь несовершенный вариант «настоящих» исторических знаний. В соответствии с этой концепцией, наиболее последовательно проявившейся в «теории отражения», исторические события попадают в фольклор (например, в исторические предания) автоматически — в силу того, что они имели место в прошлом («Что касается предания, то оно, сохраняя память о совершившемся событии <...>, живет в памяти на-

рода как устная, неписанная история» [Чичеров 1959: 264]). В качестве причины существования в культуре тех или иных текстов допускался некий исторический факт, но не потребность коллективного сознания в том, чтобы определенная информация циркулировала в данной традиции. Между тем смена точки зрения — попытка ответить на вопрос «зачем?» (а не «откуда?») — может дать новый ракурс при рассмотрении устных рассказов исторического содержания, широко бытующих в крестьянской среде и не теряющих своей «фольклорности», несмотря на распространение городской традиции через школьное образование, средства массовой информации и т.п.

Исторические предания и воспоминания о прошлом: два вида исторических нарративов

Одна из проблем, с которой может столкнуться исследователь, задавшийся целью изучить представления о прошлом, заключается в выборе источников. Дело не только в том, что по сложившейся фольклористической традиции к «народной истории» относят предания о событиях и лицах, в существовании которых не сомневаются ученые (нашествие татар, Петр I), а рассказы о местночтимых святых, явленных иконах и т.п. помещают в разряд легенд и тем самым относят к области религиозных представлений. При этом оказывается неважным то, что предания и легенды обычно демонстрируют высокую степень морфологического сходства. Гораздо чаще из поля зрения ученых выпадает тот факт, что многие тексты, начиная от констатации «раньше было лучше» и до описания особенностей матримонимальных отношений в «раннее время», тоже в принципе историчны, т.е. демонстрируют представления информантов о том, каким было прошлое.

Развернутые рассуждения о строгости нравов во времена родителей и дедов, об обилии в прошлом колдунов и «божественных» людей, об уважении к старшим, которого теперь не встретишь, в глазах ученых является скорее ценной информацией об уходящих обычаях, а не мифологемами современного крестьян-

ского сознания, определяющими актуальное видение мира и социальные практики.

Остается неразработанной следующая проблема. В какой мере авторитет прошлого может использоваться для социального контроля в настоящем? Кроме того, не ставится вопрос о степени соотнесенности представлений о прошлом с самим прошлым, с одной стороны, и с традиционным видением истории как процесса «ухудшения мира» — с другой. Фраза «раньше было лучше» остается для антропологов тривиальным рефреном, сопровождающим речь ностальгирующих информантов.

Между тем тексты о прекрасном утраченном прошлом характеризуются целым рядом признаков, которые указывают на их особое место в фольклорной несказочной исторической прозе. Прежде всего, в них говорится о том, что было принято в своем, крестьянском мире и характеризовало его как таковой. Атрибутами чужести наделяются скорее современные социальные практики¹. Кроме того, то, о чем ностальгируют информанты, хронологически локализуется ими в относительно недавнем прошлом, когда были живы их родители, дедушки и бабушки или когда они сами были детьми. Иными словами, здесь мы сталкиваемся с другим пониманием «прошлого» (и другим пониманием традиционности). Это понимание имеет мало общего с аморфными хронологическими представлениями о временах литвы, Петра I и т.д. И наконец, сентиментальные истории откровенно «моралистичны». Это не просто рассказы о том, что было, это указания на то, как должно быть. Подобными нарративами создается образ традиции, некоего исконного состояния общества и тем самым устанавливается система ценностных ориентиров.

Рассказы, идеализирующие прошлое, достаточно однотипны (во всяком случае пока они представляются такими) [Баранова 2000]. Это, видимо, говорит не столько о наличии «общего банка» знаний, сколько о схожих способах концептуализации. С противоположной ситуацией сталкиваешься, когда предметом

¹ Интересны в этом смысле устойчивые формулировки, характеризующие современное состояние дел: «Сейчас люди как черти стали»; «Сейчас приметы [для прогнозирования погоды] не совпадают».

исследования становится другой аспект локальной исторической памяти, а именно событийная история. Зачастую вопрос исследователя о том, какие события происходили на этой территории в далеком прошлом (например, была ли здесь «ранняя война»), ставят информантов в тупик. Однако в ответ на вопрос о происхождении того или иного объекта сельского ландшафта наш собеседник может рассказать о том (в принципе историческом) событии, которое привело к его образованию. В этом смысле можно говорить, что привычная нам история — цепь следующих друг за другом фактов — даже в локальном ее варианте не знакома носителям традиции. То, что называют историческими преданиями, обычно является этиологическими рассказами, логика которых предполагает название объекта с последующим рассказом о его происхождении. Описания исторических событий, которые не привели к образованию ныне актуально наличествующих явлений (особо отмеченных локусов, топонимов, ритуальных практик, запретов и т.д.), достаточно редки.

Разумеется, влияние на современную крестьянскую культуру городской историографии нельзя не заметить. Однако особенности этого процесса необходимо рассматривать в контексте динамических изменений, происходящих в фольклорной традиции.

«Фольклоризация» деревни и современное состояние традиции

Одной из перспектив для изучения изменений в традиционных культурных практиках, которая представляет, на мой взгляд, непосредственный интерес для антропологии, является анализ процесса «вторичной фольклоризации»¹. Здесь речь идет не столько об «импорте» из городской массовой культуры образов «зомби» или «пришельцев», сколько о пропаганде сформирова-

¹ На актуальность этого явления указал К.В. Чистов, который терминологически определил его как «обобщенные вторичные культурные формы» [Чистов 1986: 53–54].

рованного в академической и / или околоакадемической среде образа «русской народной традиции». Сейчас в деревне сложилась довольно странная, если не парадоксальная ситуация. В сельских школах детей учат колядовать, причем даже в тех районах, где эта практика не была распространена раньше. Популярная телепередача «Играй, гармонь!», нивелируя локальные особенности музицирования, участвует в формировании обобщенного образа традиционности.

В «воспитании» крестьян «участвуют» и фольклорно-этнографические экспедиции. И здесь дело не в непрофессионализме отдельных собирателей, сообщающих крестьянам, «как надо» делать что-либо. При любой беседе исследователя с информантом сам смысл задаваемых вопросов и круг затрагиваемых тем заставляет последнего рефлексировать по поводу тех практик, которые были ему знакомы, но не обсуждались (и не осознавались) как феномен *sui generis*.

Академические практики влияют на крестьянскую культуру и опосредованно — через литературу. В этом смысле интересен текст следующей беседы.

Инф.: Вот я газету читал в Белозерске весной. Так, значит, в Вологодской области русалок обнаружили. Там, за Вытегру — рыбаки нашли. Они, значит, идут лесом — по берегу. Попадают две девицы навстречу, обе голые. Волосы до самой земли, такие красивые. С рыбаками поздоровались, одна из русалок задает рыбакам загадку: «Полынь или ромашка?» Один говорит: «Полынь». И как раз угадал. Если б они сказали, что «ромашка», так они [русалки] сразу бросаются на людей, а как скажешь «полынь», они [от] этого человека сразу удаляются в сторону. Ну, значит, потом немножко посмотрели, а две русалки на деревьях качаются. Они любят на деревьях качаться. А потом русалка взяла да с берега нырнула в воду, да до чего быстро плывет — ужас! <...> А потом рыбаки-то домой пошли, а там поле, рожь засеяна. И там человек пять русалок, все голышом, бегают по полю. Ну, им че-то надо забавляться, вот он и бегают, на деревьях качаются.

Соб.: А когда они на деревьях качаются?

Инф.: Летом. Очень любят на деревьях качаться. Забираются на верхушку и начинают.

Соб.: А на каких деревьях?

Инф.: А они все стараются на лиственных, на березах молодых. Она высокая, еще тонкая. Залезают на верхушку и начинают (АПК СПбГУ Вологодская обл., Белозерский р-н, д. Поповка КВН, 1928 г.р., зап. 23.07.1997).

Кроме определенного параллелизма с фрагментами работ известных исследователей (см., напр.: [Максимов 1995: 328]), такие характеристики текста, как особый стиль «естественно-научного этнологического очерка» и компилятивная форма изложения, также отсылают слушателя (и читателя) подобного повествования к этнографическим описаниям поведения и внешнего вида персонажей народной демонологии¹.

Процесс «фольклоризации», т.е. импортирование в деревню сформировавшихся в «книжной» культуре представлений о специфичности крестьянской традиции, и связанное с ним переосмысление носителями культуры ряда практик как народных, т.е. особенных в своей традиционности, являются важными детерминантами функционирования современного фольклора. Впрочем, можно допустить, что подобные тенденции характеризовали весь период активной деятельности собирателей. Однако было бы неверным переоценивать степень «внешнего» влияния или видеть в нем фактор, определяющий специфику всего пространства культуры. И в этом смысле интересно посмотреть на то, как, испытывая устойчивое воздействие книжного знания, традиционная практика рассказывания исторических преданий сохраняет свои особенности в течение длительного времени.

¹ Ср.: [Максимов 1995: 326–330; Даль 1994: 54–56]. Вероятно, сюжет о выборе растений заимствован из книги Максимова. В этом смысле интересно, что в этнографическом описании данный сюжет изложен в виде поверья. В нашем случае рассказчик (или его непосредственный источник) использует повествовательную форму, характерную скорее для былички.

Типы влияния «городской» историографии на практики рассказывания преданий

Исторические предания, и ныне широко бытующие среди крестьянского населения России¹, демонстрируют высокую степень устойчивости в своей морфологии (образы-имена, сюжетики) и функциональной направленности (объяснение происхождения деталей ландшафта, местных топонимов и особенностей ритуальных практик). По-прежнему в одной локальной традиции сосуществуют различные, иногда конкурирующие представления о происхождении того или иного объекта (ср.: [Едемский 1908: 75]); по-прежнему мы сталкиваемся с внутренней противоречивостью, присущей некоторым рассказам (ср.: [Едемский 1905: 103]); по-прежнему рассказчики сопровождают истории скептическими комментариями, подвергая сомнению надежность своих источников².

Если рассматривать весь объем зафиксированных текстов интересующего нас типа (исключив беллетризованные и «фольклоризованные», т.е. текстологически не достоверные варианты³), можно убедиться в том, что взгляд на эволюцию практик рассказывания преданий по вектору от мифологичности к реалистичности (см., напр.: [Криничная 1991: 11]) или уверенность в постепенном исчезновении преданий в ходе развития науки и распространения научных знаний [Азбелев 1978: 31] пока не находят подтверждения. Так, в процессе проведения полевых исследований в Батецком районе Новгородской области

¹ Здесь речь идет о регионах с более или менее однородным (конфессионально и этнически) населением. Исторические нарративы анклавных (территориально или религиозно) групп в силу своей специфики требуют отдельного анализа.

² См. анализ проблемы сосуществования в одном социуме широкого диапазона мнений о достоверности прозаического несказочного нарратива: [Dégh, Vázsonyi 1976].

³ Ср. мнение К.В. Чистова: [Чистов 1974: 19]. Хотелось бы добавить: во многих случаях особенности переложений устных рассказов можно объяснить тем, что собиратели видели в преданиях историческое сообщение и проецировали на фольклорный текст структуры, созданные в рамках академической истории.

мы записали примерно такие же рассказы о древнем иноземном нашествии, что и собиратели второй половины XIX в. Современный материал подтверждает правоту М. Быстрова: «Что касается времени, когда насыпаны сопки, то все они и почти все кладбища относятся народом к “литовскому разорению”. Литве приписывают и разрушение нескольких церквей в Передольском приходе и в других местах Лужского уезда; ей приписывают постройку всех насыпей: говорят, что в сопках и кладбищах похоронены литовцы и русские, убитые в сражениях» [Быстров 1879: стлб. 238].

Приведу лишь несколько свидетельств, типичных для современной устной традиции региона, о котором писал Быстров. «Ну, литва — это, вот, захоронения <...>, по-моему, это вот там вот в деревне туда есть. Вот, в Красовицы... Там, вот, в лесу все таким камням забито, забито... Не знаю. Вот, говорят, у нас у кладбища здесь вдоль дороги... тоже... тоже от литвы захоронены, вот, перед самым кладбищем. Вот, направо тут сразу кладбище есть. Камнями забито. Такие, вот, как могилы сделаны, и камням все заворочено. Тоже, говорят, от литвы» (ЕУ-Батецк-99 № 1 НВЯ). «Говорили, что литва шла. Ну и вот там были эти сопочки у кладбища все небольшие, а там большущая была сопка» (ЕУ-Батецк-99 № 4 ВИЛ). «Литва проходила, вот. Это вот я слышал. Литва проходила. <...> Вот здесь, на этих горушках, вот на этих, вот тут горушки, там много находили этих, черепов. Это вот литва проходила» (ЕУ-Батецк-99 № 13 ВСЛ). «А литва ведь эта проходила — она ведь вот дошла до сюда, вот тут были такие сопки, понимаешь, вот в Красовицах там есть это дело. Памятные такие места» (ЕУ-Батецк-99 № 40 ИСИ).

Устные рассказы, которые мы атрибутируем как исторические предания, широко представлены в материалах современных полевых исследований. Разумеется, влияние городской историографии на современные практики рассказывания о прошлом нельзя не заметить. С достаточной степенью осторожности можно выделить следующие типы подобного влияния.

В первом случае в традицию попадает новый термин (например, этноним), который входит в традиционную нарративную модель. Например, в д. Удовище Хвойнинского района Новго-

родской области был записан текст, где в роли древних иноземных врагов вместо обычной для этих мест *литвы* выступили монголы. С ними информанты соотнесли как возникновение погребальных памятников — жальников, так и распространенный мотив перенесения деревень, которое произошло в результате вражеского нашествия¹.

Представляется, что нам удалось установить причину возникновения подобного оригинального текста. В нашем случае это было влияние школьного образования. Учительница, долгие годы преподававшая в местной школе (с ней мы побеседовали через несколько дней после этого разговора, отметим, не местная уроженка), считала, что по тем районам, где мы работали, прошло монгольское нашествие: «Да все вот говоря[т], что монголы шли. Нас монгольско... монголы... все завоеваньё, говорили, что монголы, монголы» (ЕУ-Хвойн-97, 12 САВ). Авторитет учительницы, по всеобщему убеждению — знатока прошлого, стал в данном случае фактором, определившим вытеснение одного термина другим. Интересно, что одна из жительниц деревни была даже уверена в том, что ее отец участвовал в какой-то дореволюционной монгольской войне.

Следующий тип влияния городской историографии (и, может быть, географии) заключается в переосмыслении носителями культуры традиционных терминов и сюжетов. Так, все та же *литва* попала в ряд прибалтийских народов (республик, государств), что определило возможность замены этого имени этнонимами «эстонцы» и «латыши».

Соб.: А откуда жальник появился?

Инф.: Было нашествие эстонцев...

Соб.: Эстонцев?

¹ *Соб.: А жальники здесь такие вот есть. Вот что Вы о них...*

Инф.: А, жальники. Да откуда я знаю? Потому что жальники... вот здесь под низом, под горкой есть жальник. Это там, когда монгольская была война, тут было эти... поселенье такое — называлось Сименькино, и там эти самые... вот эти монголы уничтожали все деревни. Они сжигали все подряд. И вот здесь камни здоровые (ЕУ-Хвойн-97, № 6 БАИ).

Инф.: Да. Латышей и эстонцев. Вот. И там, значит, последний бой был. И поэтому там сделана была церков маленькая такая — теперь ее нет; деревянная... часовенка, и там было захороненье (ЕУ-Хвойн-97, № 17 ПАС; ср.: ЕУ-Хвойн-98, № 36 ПВП).

Вот другой пример переосмысления термина: информант начинает изложение несколько раз зафиксированного сюжета об убийстве *литвой* попа в Никулинской церкви (подробнее это предание будет рассмотрено в главе 2):

«Значит, вот. Во время, когда... Я дажы вот... Ну вот говорят: “Литва, литва, нашествие литв...” Вот ливонски рыца... Рыцарство-то ливонское, вот это было, — литовское! Ну Ливония-то — Литва и есть! Значит вот, у них было не... Почему они гнались за Русью, этого... это тоже непонятно» (ЕУ-Хвойн-97, № 33 НАН).

Посредством подобных рассуждений рассказчик не только соотносит известное ему предание с событиями национальной истории и апеллирует к широко распространенному образу «псов-рыцарей»¹, но и, пользуясь известной националистической мифологемой исторического противостояния русских и немцев, ставит события, произошедшие в селе Никулино, в ряд других².

¹ Ср. с записью разговора с уроженцем того же Любытинского района:

«Это, по-моему, если взять из истории, то был Ливонский орден, такой, это, как их называли раньше, псы-рыцари. Вот здесь от нас... Сколько это — километров пятнадцать, да двадцать, да — километов около тридцати. Там такая деревня Никулино была. Там была церковь. И вот в этой церкви они пришли» (ААГ Любытинский р-н, д. Окулово ЦМГ 1929 г.р., зап. 1998).

² Ср. замечание Вас. Смирнова [1921: 29]: «Под панями [в поволжских уездах] разумеют чаще всего в настоящее время, может быть, благодаря книге, польские и литовские шайки смутной эпохи». Ср. это замечание со свидетельством М.Б. Едемского [1908: 79]: «Один из любителей преданий о старине, крестьянин Вл.М. Попов, человек разви-

Этот тип влияния принципиально отличается от первого, более «поверхностного». Когда мы фиксируем простое заимствование нового для традиции термина, это далеко не всегда свидетельствует об изменении аксиологической системы, обуславливающей крестьянское восприятие прошлого (см. приведенный выше пример с упоминанием монголов). Если же рассказчик строит свое повествование таким образом, что «факт» локальной истории оказывается вписанным в широкую панораму событий общенациональной важности, можно говорить о том, что здесь историческое предание выступает в другой, в какой-то мере новой для себя функции. Через апелляцию к общему для всей страны опыту конструируется статус события и соответственно отношение рассказчика к нему.

В этом отношении показателен следующий риторический ход: предание о происхождении старого кладбища предваряется не пространственным ориентированием слушателей через указание на детали ландшафта, а развернутым описанием событий Смутного времени: «Ишла, самое, эта литва до царя, до царя Михаила Федоровича. Я позабыл, в каком году, а хорошо знал. Да, до царя Михаила Федоровича она ишла. (Это первый царь Романов — Михаил Федорович.) А смутное время было, и поляки в Москве уже были. Она шла при самозванки, а самозванка было три: первый — Гришка Отрепьев, потом еще два хулюгана было. Самое, вот, смутное время было на России. И вот она наше место тут и прошла» (ААГ Тверская обл., Торопецкий р-н, д. Скуратово КФГ, 1910 г.р., зап. 1996).

Наконец, третий тип рассматриваемого процесса выражается в попытках создать хронику событий, происходивших в данном регионе. В таких случаях исследователи сталкиваются со странными текстами, основанными на интерпретации местной легендарной традиции. Очень интересный пример подобного индивидуального историографического творчества зафиксировал в начале века М.Б. Едемский [1908: 77–78]. Информант Едемского

той и много читавший, панов называет прямо поляками». Попов объяснил это тем, что глаголы *пановать*, *распановаться*, означающие бесчинство, выходку, соединенную «с задором, чванством», отвечали бы «характеру поляков больше».

М.Д. Третьяков обладал «большим запасом всякого рода сведений из области местных преданий и сказаний, сложившихся у него в особого рода цельное историческое повествование» [Там же: 76]. Это повествование представляет собой попытку выйти из лабиринта сосуществующих в традиции мнений посредством выстраивания хронологической последовательности событий, а также посредством совмещения различных сюжетов и терминов в рассказе об одном событии.

Представляется, что здесь мы имеем дело не с одной из эволюционных ступеней перехода от предания к истории, а со своего рода «наивной историографией», с попыткой скомпилировать из преданий единое целое, беря за образец «книжное» знание, а вернее определенную дискурсивную практику. Исходя из того, что известные ему предания являются свидетельствами действительных событий, он попытался построить локальную историческую хронику.

Характерно, что Третьяков на протяжении своего рассказа ни разу не высказал так характерного для носителей традиционной культуры скепсиса по отношению к своим «источникам». Более того, по ходу рассказа ни разу не было упомянуто об этих источниках, что вообще характеризует риторику «наивных историографов». Традиционные ремарки «говорили», «я слышал» в тексте практически не встречаются. Из этого мы можем сделать вывод, что рассказчик стремился избежать того, чтобы его повествование имело форму слухов. Напротив, в рассказе имеются достаточно неожиданные ссылки на авторитет науки вообще или какой-нибудь книги в частности¹.

¹ Ср.:

Соб.: Откуда эта Карелия появилась? Тебе дедушка не рассказывал?

Инф.: Дедушка не рассказывал, а я сам читал: я книгу нашел, но потерял ее. Наша Карелия оттуда, с севера. Там было четыре национальности, но забываю, кто же они, кроме карел, — кажется, молдаване и калмыки какие-то. Забыл. Вот ведь забыл, забыл их. С севера мы. В литовское время или даже раньше литовского времени великая война была, значит, перевезли нас [Рягоев 1977: 255].

Исторический очерк Третьякова сопоставим с академической историографией не только ориентированностью на хронологию, пусть и относительную. Рассказчики исторических преданий обычно не соотносят себя с теми людьми, о действиях которых сообщают. При этом, повествуя, например, об иноземном нашествии, они четко дают понять, что захватчики (литва, шведы, татары, паны и т.п.) — чужие. На то, что противостоящая иноэтничному сторона является «нашей», указывается достаточно редко. Третьяков, напротив, подчеркивает, что «*наш* князь у Архангельского выкопал глаза», архангельские «пошли биться *к нам*», паны «ведь *наши* и правила *нашими*», демонстрируя своего рода локальный патриотизм.

Подобный интерес к *своему* прошлому рассматривается часто как необходимое условие для возникновения «активной исторической мысли» [Вейнберг 1993: 14]. Но что такое «*свое* прошлое»? Какова специфика понимания носителями той или иной культуры непрерывной социальности? Другими словами, относит ли себя рассказчик исторических преданий (или «наивный историограф») к тому же сообществу (разумеется, воображаемому), к которому он относит и своих героев?¹

В случае Третьякова ответ на последний вопрос будет положительным. В других же случаях разрешить эту проблему сложнее. Мне ситуация видится следующим образом. Значительное число рассказчиков остаются аксиологически нейтральными по отношению к событиям, которые они описывают, что позволяет нам говорить о невыявленности ощущения социальной континуальности. Это выражается в том, что, описывая события далекого прошлого, рассказчики практически не соотносят себя с теми, о ком идет речь. Между литвой и ее жертвами, с одной стороны, и «нынешними» людьми, с другой, лежит граница, которая наиболее явно представлена мотивами геноцида (и возникновения старых могильников) и переноса деревень, сожженных интервентами.

Современные крестьяне редко видят в себе наследников *давнишних* жителей данной местности (см. главу 4). Ощущение со-

¹ Термин «воображаемое сообщество» для обозначения концепта «нация» предложил Б. Андерсон [Anderson 1983].

циально-генетической преемственности не выражается в исторических преданиях, но зато явно присутствует в воспоминаниях о недавнем прошлом. Впрочем, социальная континуальность иногда привносится в рассказ собирателем — членом воображаемого сообщества (нации, этноса, народа и т.п.), который и в своем собеседнике видит представителя социальной единицы такого же таксономического уровня¹. И в данном случае за этим допущением, часто имплицитным, стоит концепт исторической памяти народа, предполагающий непрерывность, т.е. социальная континуальность предполагает мнемоническую.

Часто, работая в поле, исследователь провоцирует собеседника на рефлексию, результатом которой становится констатация континуальности в привычной для самого исследователя форме. Здесь интересен традиционный «матричный» механизм этого рефлексирования, а именно соотнесение преданий с событиями более или менее недавнего прошлого (например, с событиями Великой Отечественной войны)².

Как я попытался показать, случай, зафиксированный М.Б. Едемским, является в определенной мере маргинальным (прежде всего в силу неопределенности функции подобного по-

¹ В структуре крестьянской идентичности преобладает (или преобладала до начала периода модернизации) тенденция относить себя в первую очередь к локальному сообществу (деревня, *куст* деревень и / или приход) [Wirtschafter 1990: 8–9]. Национальное самосознание и патриотизм крестьянства не являются чем-то изначально данным, а, напротив, формируются под влиянием «городской» культуры, как это показал на примере Франции Юджин Уэбер [Weber 1976]. О том, как это проявилось в изменении отношения крестьян к военной службе, см.: [Кормина 2000: 117–120].

² Достаточно типичный пример [разговор идет о происхождении жальника]:

Соб.: Захоронили саму литву или русских?

Инф.: Да конечно русских... А кака... а чего там литвы? У них, если бы захоронили, дак они домой потом бы увезли, зачем оны, раз забрали, эво куды забрались литва, дак шутовое дело, зачем, хто их тронет-то! Как немец дошел до Москвы, дак хто его трогал-то? Ясное дело. Наших давили-то (ЕУ-Хвойн-98, № 4 ДВА).

строения), но при этом не единственным. В процессе проведения полевых исследований иногда приходится сталкиваться со схожими практиками концептуализации и изложения. Попытки сконструировать локальную историю и даже проинтерпретировать археологические данные не являются новым веянием, характеризующим современное состояние культуры¹. Подобные тенденции прослеживаются как минимум с конца XIX в. «Наивные историописания», подобные третьяковскому, встречаются наряду с рассказами вполне традиционного типа.

Устойчивость морфологии и функции фольклорных нарративов почти не нарушается «распространением научных знаний», и одной из причин этого, возможно, является невыделенность исторических преданий, как и всей фольклорной несказочной прозы, из контекста повседневной коммуникации [Чистов 1964: 6]. Подобная инкорпорированность затрудняет осознание исторических преданий в качестве «фольклора» самими носителями культуры, что, как я попытался показать, обеспечивает нарративным практикам этого типа устойчивость к нивелированию.

Следует отметить, что в повседневной нарративной деятельности традиционные исторические предания и «наивные исто-

¹ В одном из интервью наш собеседник составил следующую классификацию местных археологических памятников: курганы — могилы воинов князя Игоря (рядом находится озеро Игорь), а жальники — крестьянские кладбища. Кроме этого, есть *литовские могилы*.

Инф.: Здесь литва шла.

Соб.: А от литвы что-нибудь осталось?

Инф.: Я бы тебе сказал бы, что осталось! Я сам эти могилы раскопал! Литовские...

Соб.: А где это — литовские могилы?

Инф.: Да в Анциферово много их. Там жальники есть... Не жальник, а как это?

Соб.: А что это [литовские могилы]? Война была с Литвой или что?

Инф.: Не-е. Это просто... племена.

Соб.: Они там жили?

Инф.: Так как... Князь Игорь здесь жил. Это просто они налетом. А князь Игорь просто... Да! Налеты были (ЕУ-Хвойн-98, № 3 КВМ).

риографии» сосуществуют, практически не вступая в отношения конкуренции. Иногда два рассказчика, пытаясь репрезентировать два различных по характеру осмысления истории предания, не замечают того, что их нарративные стратегии значительно отличаются друг от друга: им кажется, они просто дополняют (но не поправляют) друг друга. Когда же одному из них придется как-то позиционировать себя по отношению к рассказу другого, то решающую роль играет авторитет как рассказчика, так и источника информации, к которому он апеллирует.

В этом отношении характерен следующий фрагмент интервью. Сельский священник (человек, приехавший на приход издалека и интересующийся местными древностями), отвечая на вопрос о происхождении сельских святынь, предлагает «наивно историографическую» версию фольклорного сюжета о разрушенной захватчиками церкви и спрятанном колоколе. В какой-то момент инициативу у него перехватывает пожилая женщина, его прихожанка, которая, по всей видимости, считает себя экспертом, хорошо знающим суть происходивших событий. Священник не оспаривает авторитет рассказчицы, хотя она по своему понимает характер древнего нашествия, а возможно и не замечает того, что его «рациональный» рассказ о древних войнах со шведами значительно отличается от фольклорной картины, близкой к описанию природных катаклизмов.

Священник: А предания... Ну это, так сказать... Так сложно рассказать что-либо сразу мгновенно. Ну, допустим в Меглицях. Там, так сказать, была церковь и часовня. И она исчезла, так сказать. Там есть ключ такой большой — жальник называют его. Он сейчас тоже пропал. В этом жальнике была часовня. И вот ее, так сказать, когда была война со шведами, т.е. шведы, финны, так сказать, ливонские эти отряды доходили сюда с Александром... Александр Невский с ними воевал. Они здесь вот, видать, как-то проходили, каким образом, я так и не знаю. То есть вот как в народе говорят. И разрушили вот эту церковь. Сбросили в этот жальник. Там якобы до сих пор где-то должен быть колокол... лежать до сих пор. Это с тех веков до сих пор помнят об этом! То есть предание идет, но никто не может этот колокол найти. Или это сказка красивая? Или что это?..

Пожилая прихожанка [вмешивается]: У них с собой забран. Они шли-то, батюшка, — литвой, называлось, литвой. Вот они шли вот под... Устреха, вот это каменя — литва называлась. Вот тогда они шли вот так все. И к нам сюда. Литвой они назывались. Литва! Это они не это... не республика и не название этой страны, а литва! Это, значит, очень много людей шло. Вот. Это называлось литва. Вот, литвой. И вот по какой... по какому оны месту шли, и за ними оставался только камни! Вот почему на [той] стороне все камни, камни, песок, камни, все камни-песок? Карьеры там... там. Вот они идут к нам, сюда. Так они шли. Это литва называлась! Я помню, бабушка говорила.

Священник: Это тоже бабушка...

Пожилая прихожанка: Все это литвой шли! А остановились они посередине, не доезжая Боровичей. Вот там они только остановились.

Прихожанка средних лет: Наверно, холмы вот эти, да, большие?

Пожилая прихожанка: Да. А холмы вот это... раненые... эти убитые захоронены. Вот у этой... у земской больницы, вот у старой больницы. Это все захоронены (ЕУ-Мошен-01 № 2).

Нельзя однозначно оценить важность для изучения крестьянской культуры таких фольклорных маргиналий, как «наивная историография». Подобные рассказы имеют разовый характер и зачастую представляют собой попытку говорить с исследователем (или односельчанами) «научным», «книжным» языком с целью презентовать себя определенным образом (так, по видимому, обстояло дело в только что приведенном фрагменте). Однако сравнение подобных нарративов с традиционными устными рассказами исторического содержания, более лаконичными, лишенными точной хронологической локализации событий и попыток соотнести последние с национальной историей, выявляет своеобразие механизма, конструирующего локальную историческую память.

Исторические предания и мифология ландшафта

Одной из основных особенностей функционирования исторических преданий, помимо их этиологического характера, является отчетливая тенденция рассказчиков к точной локализации событий, о которых идет речь. Тексты подобного типа не только отражают представления о системе пространственных объектов, особенно отмеченных как локусы ритуального тяготения и / или суеверного избегания. Такими рассказами эта система формируется. Современное состояние ландшафта и особенности расселения в регионе зачастую осмысляются в терминах событий, произошедших в «ранние» (или, по народному выражению, приведенному у В.И. Равдоникаса [1934: 49], «забудущие») времена.

Помимо этого многие современные ритуальные практики, особенно те, которые осознаются носителями традиции в качестве специфически местных, тоже часто рассматриваются как результат каких-либо событий. Возникновение особых деревенских «заветных» (т.е. установленных по обету) праздников, учреждение культа почитания местных святынь описываются как реакция «ранних» людей на какие-либо экстраординарные события:

«Боровско все сгорело в Петров день. И вот тогда стали праздновать — это давно! — этот Петров день» (д. Боровское Хвойнинского района Новгородской области)¹.

Эти наблюдения позволяют нам говорить о том, что именно потребности современной культуры в структурировании пространства (и времени в случае с «заветными» праздниками), осмыслении и легитимизации особенностей тех или иных практик определяют специфику восприятия прошлого.

¹ Ср.: наблюдения Н.М. Терехина: функция преданий состоит «не в сохранении исторической памяти» о каком-либо событии, «а в объяснении этиологии» возникновения ритуальной практики и ее особенностей [Терехин 1993: 117].

Предания не только придают значения каким-либо объектам окружающего мира. В силу того что эти значения интернализируются, нарративы определенным образом обуславливают выбор когнитивных, нарративных и акциональных стратегий. Носителю традиции не обязательно помнить точное содержание услышанного им когда-либо рассказа. Он способен сконструировать свой «нарративный ответ» на основании той системы значений, которая ему знакома. Интернализованность социально организованного мира позволяет справляться с проблемами, возникающими при столкновении с относительно новыми ситуациями, будь то беседа с фольклористом или вновь возникающая ритуальная практика.

Необходимо отметить, что апелляция к минувшим событиям не является единственным способом определения значения каких-либо объектов и практик. В традиционной культуре существуют механизмы когнитивного структурирования реальности, альтернативные этиологии. В этом выражается то разнообразие практики концептуализации, которое часто не соответствует ожиданиям ученых, а также мнению самих носителей культуры. В полевых исследованиях нередко приходится сталкиваться с тем, что значительная часть информантов избегает обращения к прошлому как принципу описания объекта¹. Для многих носителей традиции объяснить, чем является какая-либо деталь ландшафта, значит рассказать о том, что принято делать в этом месте (например, как строится обряд почитания местной святыни) или что там с кем-либо произошло (рассказы о «чудах», видениях и т.п.).

Так, участники фольклорно-этнографической экспедиции Европейского университета в Санкт-Петербурге, работая в деревне Миголощи (Хвойнинский район Новгородской области), в непосредственной близости от которой находится могила мест-

¹ Соб.: *А по дороге туда есть жальник — что это такое?*

Инф.: Не знаем мы. В детстве мы ходили туда, играли. Да и взрослые ходили, гуляли там в жальнике. А ничово не знаем, откуда он появился. И как он появился — ничово не знаем (ЕУ-Хвойн-98, № 19 МАМ).

ночтимого святого Марка Пустынника¹, с некоторым удивлением обнаружили, что большая часть людей, принимающих активное участие в ритуалах почитания этой могилы, совершенно не интересуется самой личностью святого. Марк Пустынник воспринимается многими как название места, где кто-то похоронен и где находится колодец со святой водой². Рассказы о происхождении «святости» этого места оказываются как бы избыточными по отношению к описанию деталей ритуалистики и случаев чудесного излечения.

Конечно, нельзя говорить о том, что этиологических рассказов, связанных с этим локусом, вообще не существует. Однако они распространены в гораздо меньшей степени, чем можно было бы ожидать. Особенно интересно, что даже знатоки традиции, известные в деревне в этом своем качестве, демонстрируют низкую степень «информированности» о личности Марка. И это несмотря на то, что односельчане убеждены в их компетентности в этом вопросе.

Таким образом, рассказывание преданий, легенд и т.п. не является единственным способом придания значений тому или

¹ О Марке Пустыннике см.: [Модестов 1860]. Несколько народных рассказов о Марке Пустыннике недавно опубликованы [Панченко, Штырков 2001: 209–10 № 156–59; комм. 426–427].

² *Соб.: А что это за Марк такой?*

Инф.: А там были два домика... жила там... батюшка. И монашеньки жили... и могилка там, этого... как священника... и вот к этой могилке мы ходим... Если заветишься, тоже на Марка ходят... здоровьица просят... помоги, Господи... Чего-нибудь заветишься... Полотенчики повесят там... могилка, а на могилке крестик стоит... полотенчиками обвешено...

Соб.: А чья могилка?

Инф.: Да что там захоронен... как... священник или там это... Ведь они там жили, монашек там хоронили... А эта могилка, она уж сколько лет, незаметно... Там она и огорожена... (ЕУ-Хвойн-98, № 2 СМА).

Любопытно, что активно циркулирующие среди местных жителей слухи о том, что тело Марка Пустынника давно вырыли кладоискатели, не приводят к снижению «святости» данного локуса в глазах его почитателей.

иному объекту. Средневековые могильники — локусы, практически всегда отмеченные традицией — для одних являются погребениями, оставшимися от «ранней» войны, для других — местами гуляний молодежи, для третьих — деревенскими святынями. Список мнений можно продолжить, и здесь важно, что он является закрытым для того или иного варианта традиции. Но все-таки это набор достаточно разнообразных вариантов.

То обстоятельство, что свидетельства разных информантов противоречат друг другу, имеет одной из своих причин различия в экзистенциальном опыте и аксиологической ориентированности рассказчика. Так, окрестные крестьяне по-разному интерпретируют происхождение жальника, расположенного у деревни Заделье (см. главу 4). Для одних это «ничья полоса», и здесь актуализируются представления о справедливости доколхозного землевладения: не свою полосу никто не мог трогать. Мнение, согласно которому жальник является участком, оставленным *по завету* (обету), основывается, с одной стороны, на близком знакомстве с практикой организации *заветных* святынь, с другой — на представлении о рациональности *раннего* землепользования. Для людей же, ориентированных на участие в церковных религиозных практиках, жальник является своеобразным эквивалентом храма, и они, высказывая такое мнение, исходят из того, что раньше культовых объектов было гораздо больше и у каждой деревни была своя святыня, куда ходили молиться, когда не было возможности дойти до церкви¹.

Здесь мы сталкиваемся со следующей проблемой, связанной с изучением природы коллективной памяти. Этиологические рассказы «исторического» содержания, выполняя ограниченный ряд функций в структурировании реальности, демонстрируют крайнее разнообразие в других аспектах, даже в тех случаях,

¹ Еще одна причина разнообразия преданий состоит в том, что, не будучи выделены из повседневной речи в качестве какого-либо узнаваемого жанра, они не провоцируют рассказчика или слушателя на редактирование повествования. Более того, многие предания пересказываются как слухи, а в этом случае любые критерии для оценки содержания полученного сообщения, кроме, пожалуй, здравого смысла, оказываются нерелевантными.

когда мы имеем дело с одним локальным вариантом традиции¹. Так, в том же Хвойнинском районе жители деревни Спасово совершенно по-разному представляют происхождение жальников. По мнению одного информанта, жальник — это место, где раньше была церковь. По мнению другого, там раньше жили *баре*. Некоторые убеждены, что это скотский могильник. Наиболее же часто жальники осмысляются как холмы, как-то связанные с *литвой*. При этом последняя может пониматься и как «народец», и как название «ранней войны». Соответственно, говоря о том, что здесь «литва шла», одни информанты имеют в виду «была война», другие — «здесь проходили какие-то войска».

Вообще термин *литва* довольно часто встречается в устных рассказах. С литвой соотносят найденные вне привычных мест захоронения кости, чудом уцелевшие во время нашествия церкви, возникновение пустошей (мотив деревень, после литвы отстроенных на новом месте) и, наконец, уже упоминавшееся возникновение жальников. Здесь интересно, что в большинстве случаев в рассказе каждого информанта литва выполняет только одну из перечисленных функций (хотя некоторые рассказчики стараются все «списать» на литву (ср. [Быстров 1879: стлб. 238]; в этих случаях враги-иноземцы играют роль своеобразных культурных героев [Панченко 1999: 526]). Таким образом, один термин имеет довольно широкое поле значений и к нему прибегают для обозначения (и объяснения) целого ряда явлений, которые актуально присутствуют в повседневных и ритуальных практиках.

Как я попытался показать выше на нескольких примерах, коллективная память в локальной традиции не выражается в циркулировании ряда одинаковых текстов, отражающих сходные представления о прошлом. Скорее можно говорить о наборе схем концептуализации и системе элементов, которые могут попадать в конкретные построения, производимые посредством таких схем. Традиция предоставляет своим носителям опреде-

¹ При этом анализ подобных текстов на макроуровне (например, в северорусской традиции в целом) может выявить удивительное единообразие сюжетных ходов, характеристик героев и т.д.

ленный выбор. Например, чтобы как-либо отметить такой пространственный объект, как жальник, можно прибегнуть к актуализации одного из тех концептов, которые соотносятся с представлениями о «чужом». Этим концептом может быть оставленное либо разрушенное жилье или церковь, погребения «заложных» покойников, кладбища животных, оставленный по завету, т.е. отданный «миру священного», участок земли. Какой бы вариант ни был выбран при построении конкретного нарратива, функция этиологического рассказа — отдать определенный локус «миру чужого» — будет выполнена. Кроме того, важно, что один и тот же концепт может быть использован в разных ситуациях, круг которых, конечно, ограничен.

Принимая во внимание все вышесказанное, мы можем определить историческую память коллектива не как отражение в сознании носителей культуры исторических фактов, но как динамический процесс конструирования смыслов, придаваемых ныне существующим реалиям.