

УДК 398 (470.6)

П 22

Мадина М. Паштова,

кандидат филологических наук, Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева, отдел этнологии и народного искусства, ведущий научный сотрудник.

385000, г. Майкоп, ул. Краснооктябрьская, 13.

gupsa@mail.ru

тел: +7 928 467 63 06

Madina M. Pashtova,

Candidate of philological science, Adygei Republican Institute of the Humanities, Leading Researcher of ethnology department.

385000, Maikop, st. Krasnooktyabrskaya 13.

gupsa@mail.ru

тел: +7 928 467 63 06

Проблемы и методы полевой фольклористики и антропологии:

диаспорное поле

Черкесская (адыгская) диаспора, составляющая 90% от численности этноса и рассредоточенная в более чем 50 странах мира, сформировалась вследствие окончания Русско-Кавказской (сер. XIX в.) и двух мировых войн. Наблюдения автора статьи сделаны в одном из локально-культурных анклавов Турции в ходе экспедиций 2009, 2011, 2014 и 2015 гг. Рассматривается этническая специфика межличностной и межгрупповой коммуникации в ходе полевой работы. Актуализируются проблемы, стоящие перед фольклористикой и антропологией в черкесском диаспорном поле: сокращение количества носителей аутентичного фольклора (языка и традиционной культуры), выявляются социальные (этикетные, этические, гендерные) аспекты общения собирателя и информанта.

Ключевые слова: черкесы, адыги, фольклор, антропология, фольклорное поле, Турция, диаспора, собиратель, информант.

Problems and methods of the field folklore and anthropology: the diaspora field

The Circassian diaspora which comprises about 90% of the whole nation and resident in more than 50 countries has been formed after the Russian-Caucasian War (the middle of XIX century) and the two World Wars. The author of the article collected her recordings of observations in one of the local cultural enclaves of Turkey during expeditions in 2009, 2011, 2014 and 2015. The ethnic characteristics of interpersonal and intergroup communication in the course of the field work are being reviewed in the article. The problems of folklore and anthropology in the field of the Circassian diaspora are foregrounded, such as the reducing number of informants of the authentic folklore (the language and traditional culture), the social (etiquette, ethic, gender) aspects of the communication between the collector (legendary) and an informant are detected.

Keywords: *Circassians, Adyghes, folklore, anthropology, field folklore, Turkey, diaspora, legendary (collector), informant.*

Как мы уже отмечали в предыдущих работах¹, ввиду отсутствия письменности и государственных учреждений культуры и образования, в диаспоре мы наблюдаем несравненно большее, чем на исторической родине, число «высокостатусных» информантов. Под этим определением подразумевается социальная (в первую очередь, языковая, этноинформативная) компетентность сказителя, аутентичность сообщаемого им текста.

В условиях диаспоры, с ее специфическими способами внутриобщинной коммуникации, приближенными к традиционным, неформальным, фольклорное слово выступает одним из эффективных инструментов социорегуляции, этнокультурного и социального удовлетворения, решения задач этнической самобытности и выживания. Это, в свою очередь, объясняет его высокую сохранность и престижность. Соответственно, попытки фиксации текстов устной культуры с помощью технических носителей (кем бы они ни предпринимались – местными

любителями или приезжими профессионалами) – воспринимаются информантами как «исключительно полезное и благородное дело».

В своем докладе мы хотели бы остановиться на нескольких важных аспектах общения собирателя и информанта, характерных для диаспорного поля.

Материалом настоящего исследования являются стереотипные устные нарративы и диалоги между собирателем и информантом, сообщения наших коллег фольклористов, актуализирующие этническую специфику межличностной и межгрупповой коммуникации в ходе полевой работы. Наши наблюдения сделаны в одном из локально-культурных анклавов Турции (Узун-Яйла) в ходе экспедиций 2009, 2011, 2014 и 2015 гг.

Методы исследования: включенное наблюдение и неформализованная беседа-интервью, опрос через интернет; способы фиксации: аудио- и видеозаписи, рукописные заметки в дневнике.

Динамичность записи, ее информативность, качественные характеристики фиксируемого текста тесно связаны с проблемой выбора поведенческой стратегии собирателя, его умения актуализировать свои социальные (языковые, культурные, этикетные) и профессиональные компетенции в подходящих для ситуации формах.

Характер ответной активности информанта может зависеть от:

- статуса информанта (половозрастного, социально-общественного, «репертуарного»);
- статуса собирателя («свой» или «чужой», «посвященный» или «профан»);
- в зависимости от темы интервью – от социального статуса третьего лица, сопровождающего собирателя (провожатого из числа местных – *хагарей*);
- от места записи (общественное / личное, свое / чужое пространство) и его структурирования.

Помня о том, что в быту черкесской диаспоры живы аристократические традиции, собирателю необходимо учитывать **социальный аспект** «раскрываемости» информанта. В лучшем случае вы запишете гуманистические рефлексивы о преодолении былого социального неравенства. При этом условия их актуализации или умолчания в ходе записи будут зависеть во многом от вас: принимаете ли вы как данность особенности социальной структуры местной общины, как объясняете себе причины сохранения до недавнего времени социально-иерархических различий и, самое главное, *каким образом даете это понять информанту.*

Носители традиции произвольно дифференцируют фольклорный репертуар по признаку «престижности»: *хъэщIэщ хъыбар* (хабары, рассказываемые в элитных мужских клубах – кунацких) и *мэжг'ыт г'абэ хъыбар* (байки, рассказываемые у стен мечети). С известной долей условности, основываясь прежде всего на замечаниях наших информантов, некоторые жанры (тексты) фольклорного репертуара можно отнести к менее «престижным», относящимся скорее к крестьянскому, детскому, женскому быту, нежели аристократическому, мужскому. Это обуславливает отношение рассказчика к сообщаемому и вообще желание / нежелание говорить на эту тему.

В нашей практике были случаи, когда социальный фактор «закрытости» информанта имел место только в ходе первой записи. Но через год, во время повторной записи некоторые из старейших и авторитетных информантов сознательно и доверительно снимали «социальное табу» с сообщаемой информации.

Дискурс о власти и аристократии в фольклоре и современном социокультурном пространстве диаспоры, а также формы актуализации этой темы в беседе собирателя и информанта – тема, требующая отдельного исследования.

Гендерный аспект полевой работы имеет несколько взаимозависимых векторов (ролевых комбинаций и рабочих перспектив):

1) женщина-собиратель и мужчина-информант, 2) мужчина-собиратель и женщина-информант, 3) женщина-собиратель и женщина-информант, 4) мужчина-собиратель и мужчина-информант. В рамках настоящего исследования мы не будем подробно останавливаться на всех деталях экспедиционного быта, отметим лишь две детали. **Женщине-собирателю**, независимо от ее возраста, национальной и государственной принадлежности, оказывается повышенное этикетное внимание, предоставляются моральные и материальные преференции², однако при этом «раскрываемость» информанта ограничена рамками традиционного этикета («*екIу-емыкIу*» – «*прилично-неприлично*») и обусловлена давностью «погружения» собирателя в местную традицию. **Женщина-информант** в диаспорном поле, как носитель исламской культуры, может отказаться от видеозаписи. В нашей практике такие случаи встречались крайне редко, и эта низкая частотность обусловлена не только сознательным отбором информантов местными участниками экспедиции, но и традиционно большей свободой черкесской женщины.

Наряду с явными преимуществами **работа с видеокамерой** ставит перед собирателем ряд проблем, в т.ч. этнически (ментально) обусловленных. По современной методологии намечается тенденция фиксировать всё, вплоть до окказиональных, эгоцентрических отступлений информанта. Здесь правомерно встает ряд вопросов, связанных с самим понятием аутентичности записываемого текста. В.Л. Кляус справедливо полагает, что человек с видеокамерой, вторгающийся в обрядовое пространство, нарушает естественный ход и натуральность действия³. При этом автор считает, что скрытая видеосъемка снижает воздействие исследователя с камерой на поведение исполнителей. Наряду с тем, что скрытая запись позволяет сохранить натуральность всех составляющих фольклорного текста, она налагает на собирателя высокую ответственность за ее дальнейшее использование.

Моделирование ситуаций, близких к традиционным типам контактной коммуникации, судя по многочисленным примерам, приведенным нам Р.Б. Унароковой, М.А. Табишевым и др. фольклористами, умение собирателя участвовать в традиционных агонах (*уэриэр*) – одно из условий успешной полевой работы в среде черкесской диаспоры, где, как мы отмечали выше, сохранились преимущественно неформальные, неофициальные («горизонтальные») каналы общения.

В нашей полевой практике многие сеансы записи устраивались по аналогу ритуализованного «сидения-говорения» в гостиных: *хьэщ/эщ зэхэс*, *жэщдэс*, *уэриэрак/уэ*, *щысак/уэ* и пр. В профессиональных руках сам процесс аудио-, видеофиксации может реконструировать подобие традиционной коммуникативной ситуации. Так, Р.Б. Унароковой детально описаны некоторые традиционно-коммуникативные аспекты, актуализировавшиеся в ходе посещения фольклористами частных домов и офисов черкесских общественных организаций Турции, которые вот уже много десятилетий являют собой аналог традиционных гостиных (кунацких). Говоря о стереотипных словесных поединках, автор указывает, что члены экспедиции не раз оказывались их свидетелями, а порой и участниками⁴.

Включаясь в интуитивно выстраиваемый информантом разговор в виде диалога, собирателю иногда необходимо позиционировать именно себя как главного адресанта. Это дает информанту ощущение защиты его компетенций перед лицом возможных зрителей. В случае присутствия третьих лиц, т.е. в ситуации полилога, коммуникация приобретает часто характерные агонистические (соревновательные) черты, что диктуется ментально заданным поведенческим типом черкесов. При этом значение имеет статус самого собирателя в обследуемой локальной традиции: «свой или чужой» (если «чужой», то «гость»), его социальная и/или профессиональная компетентность, способность проявить волю и «правильно» расставить ролевые акценты, направить разговор, независимо от априори установившихся отношений (социальных, семейных,

половозрастных и пр.). Самым важным требованием является умение создать атмосферу психологического комфорта, неофициальности общения, «нерепортажности».

Диалог между собирателем как представителем Хэку (Родины) и информантом как представителем общности, сформировавшейся на протяжении полутора столетий в результате Стамбульского исхода, причины и мотивы которого до сих пор «объясняются» неоднозначно, моделируется в т.ч. и традиционными идеологемами, которые лежат в оппозиции *«долгая, но бесславная жизнь» / «героическая смерть»*. «Смерть» в данном контексте семантически соотнесена с утратой родной земли и приобретением на чужбине статуса «хэхэс» (х'эух'эс) – «пришелец».

Турецкоязычный дискурс «заслуги черкесов как активных участников строительства турецкого государства», формировавшийся особенно активно в последние десятилетия, участие черкесов в политическом диалоге в т.ч. и других стран проживания, ориентирован, прежде всего, на преодоление статуса «хэхэс». Этой проблеме уделено немало внимания в т.ч. и в пространстве диаспорной социологической науки. Крайние формы этот дискурс принимает в стереотипических утверждениях типа: *«черкесы – диаспорный народ, мы должны суметь сохранить свою культуру и на чужбине»*, *«Турция – наша вторая родина»* и пр.

Эти речевые практики можно рассматривать как противоположный «репатриационному» контрдискурс, в рамках которого формировались негативные стереотипные представления о жизни на Кавказе. Стереотипы, уходящие в период последней волны эмиграции (годы Второй мировой войны), скрыто циркулировавшие в коммуникативном пространстве диаспоры более полувека, сыграли роль катализатора в поздних (конец XX – нач. XXI вв.) антирепатриационных тенденциях. Активизировались они в связи с открытием «железного занавеса» и первыми визитами на Кавказ, стремлением черкесских активистов романтизировать образ Родины и, в угоду краткосрочным политическим целям, пропагандировать

идеализированные представления о постперестроечной жизни на Кавказе (шире – в России)⁵.

Содержание негативных стереотипов сводится к актуализации отсутствия политических, экономических, конфессиональных свобод, разрушению традиционных моральных устоев и общественных связей внутри адыгского общества. Однако, здесь необходимо также отметить, что при всем этом историческая территория черкесов – *Хэку(жь)* – имеет признанный статус «культурной метрополии».

Наше пространное внимание к этим факторам в рамках настоящего исследования актуально в той мере, в какой собиратель с Кавказа рассматривается в качестве представителя своего локального сообщества, своего государственно-территориального образования. Конечно, фольклористы и антропологи, приехавшие с исторической Родины, предстают, прежде всего, в статусе дорогих гостей, но в нашей практике были случаи, когда нам приходилось отвечать на активные встречные вопросы о Кавказе и в меру своих сил пытаться преодолевать коммуникативные барьеры, связанные с устоявшимися коллективными представлениями.

На одном из примеров мы попытаемся поэтапно описать ситуацию усложненного вступления в контакт с информантом и возможные стратегии поведения собирателя. Группа гостей (собирателей), которая наносит обычный рабочий визит: приезжий фольклорист, женщина 40 с лишним лет; ее сопроводительница (*хагарей*) из числа местных активистов, девушка 40 с лишним лет; местный активист, мужчина 40 с лишним лет. Группа информантов (семья), состоящая трех человек: пожилая мать семейства 80 лет, неграмотная, главный объект наших полевых поисков; ее сын 60 лет, хозяин дома, авторитетный представитель высоких властных структур, владеет черкесской (кириллической) грамотой, но активно не пользуется; его жена 55 лет, домохозяйка, черкесской грамотой не владеет.

Наше общение началось, как обычно, со знакомства, неформальной беседы с женщинами-информантками, с вопросов о детском и обрядовом фольклоре. При этом рассаживание хозяев и гостей соответствовало этикету: старшая пожилая женщина сидела в «верховье» комнаты; «ниже», полубоком к информантке, расположилась автор этих строк с диктофоном и блокнотом; на моей стороне сидела сопровождающая девушка, а за ней – мужчина-хагарей, который занял позицию «в низовье» как местный и «свой», родственник жены хозяина дома. Сама хозяйка перемещалась соответственно своим функциям: приносила чай, уносила посуду, сидела поочередно рядом с нами на диване или в кресле напротив нас, но не рядом («не в кадре») со свекровью или мужем (соблюдение норм избегания).

Обратим внимание на перемещения и позы хозяина дома, в соотнесении с динамикой развития его диалога с собирателем («приехавшим с Кавказа»). Поначалу, пока мы вели беседу с его матерью, хозяин сидел рядом с женщиной из нашей группы, «в низовье». Затем он вышел, отсутствовал некоторое время, и, вернувшись, сел в кресло напротив нас в позе, неприемлемой с т.зр. традиционного этикета, но допустимой в современном быту – закинув ногу на ногу. Местные черкесы с иронией называют эту позу «*энтел тЫсыкIэ*» (*интеллигентская поза*), имея в виду своих образованных европеизированных соплеменников, допускающих подобные этикетные нарушения. При этом наш собеседник начал вести разговор о том, каким гонениям и репрессиям подвергались черкесы на Кавказе во времена коммунистического режима, ссылаясь не столько на общеизвестные исторические факты, сколько на рассказ очевидца – старого односельчанина, который эмигрировал в сталинские годы. Информант явно давал понять, что расценивает нас как потенциальных агитаторов возвращения на Родину (хотя, само собой разумеется, собиратель должен избегать острых политических дискуссий и разговоров на общественные темы, если только они не являются предметом специального исследования). В этом коммуникативном контексте поза «нога на ногу» стала приобретать

открытый негативный смысл. Монолог хозяина дома окончился следующими словами: «Ты вот расспрашиваешь нас о Жабаги [Казанок], а Жабаги ведь [пришел] с Родины. Это ты должна рассказать нам о нем! Давай, рассказывай!»

Понятно, что мы должны были поддержать соответствующий формат беседы, выступая теперь уже не в качестве антрополога, а в качестве представителя своей социальной группы – *хэкурыс* (букв. *живущие на Родине*). Первый сюжет о Жабаги, который пришел нам в голову в этой ситуации, и который мы пересказали импульсивно поддавшись эмоции, был сюжет «Жабаги посылают гонцом к грозному князю», зафиксированный на Кавказе и, как оказалось, неизвестный в диаспоре. Пересказ этого предания, и особенно финальная ключевая фраза («*умных гонцов послали к умным князьям, [а меня – к тебе]*»), произвели эффект взрыва – все присутствующие начали безудержно хохотать, правильно «прочитав» наш ответный метакоммуникативный сигнал. Сам же наш собеседник, *опустив запрокинутую ногу, приняв должную позу (опершись руками о колени, немного склонив голову)*, заметно смягчился и с улыбкой произнес: «*А иджыпсту уэ жыпIар сэ фIым хузохьыр...*» – «Сказанное тобой сейчас я отношу к добру...»

Как видно из вышеприведенного примера, в процессе общения собирателя и информанта неявно актуализируются ***этикетные табу, границы и условия их распространения***. Кинесико-проксемическое поведение используются как один из инструментов выявления (демонстрации) этикетной компетенции. Иерархическое рассаживание информантов, соблюдение обычая избегания в кадре, поза информанта как знак для собирателя – всё это может прочитываться как поведение «своего» или «чужого».

Конвенциональные нарушения этикетных табу в ходе записи (например, просьба пересесть с «верхнего» места на «нижнее», чтобы в камеру не падал свет) воспринимаются, как правило, спокойно и с пониманием. Однако,

сидящий на непривычном «нижнем» месте информант может почувствовать неловкость при чем-либо внезапном вторжении.

В черкесской диаспоре мы наблюдаем консервацию «традиционно-адыгского» (металогичного) стиля общения, что характерно в т.ч. и для городских общин, в условиях которых приходится работать антропологу. Имиджевые дивиденды или, наоборот, риски собирателя обусловлены преимущественно его этикетными навыками и этическими ресурсами, которые он вкладывает в общение с информантами. Следование правилам «*адыгэ хабзэ*» и «*адыгагъэ*» (традиционный этикет и морально-этический кодекс), наряду с профессиональными компетенциями, достаточным сроком «погружения» в местную локальную традицию, является для собирателя, приехавшего с Кавказа, необходимым условием признания его «своим».

В процессе общения собирателя и информанта в условиях диаспоры непременно артикулируется вопрос «звучания» **фольклорного слова**. Как отмечает С.Ю. Неклюдов, «сам устный текст осуществляется только здесь и сейчас; его реальность – лишь в процессе произнесения; пока он не звучит, он в известном смысле и не существует»⁶.

Мы не раз сталкивались с ситуациями, когда утрату языка и культуры информант описывает в эсхатологических эмоциях. «*То, что я сегодня рассказывал тебе, я не рассказывал никому, наверное, уже лет сорок*» – типичная для диаспорного поля фраза. Сложность и высококонтекстность предопределяют драматическую судьбу фольклорного слова и обреченность его носителя на ментально-языковое одиночество. Вяч. Вс. Иванов, говоря об умерших или умиравших языках, приводит похожий пример: «В декабре 1991 г. в доме для престарелых на Хоккайдо мне удалось найти старуху, помнившую мифологические тексты на этом (айнском – М.П.) языке; она мне сказала: “Приезжай еще, я знаю, тебе ехать издалека. Но здесь мне не с кем поговорить, кругом одни японцы”»⁷.

Как видим, характер общения собирателя и информанта в диаспорном поле определяется рядом культурно и исторически обусловленных аспектов.

Часть из них, безусловно, распространяется на черкесское (адыгское) фольклорное поле в целом. Соответственно, изложенные нами наблюдения и выводы могут оказаться полезными для полевых практик независимо от их географической (локально-культурной и субэтнической) отнесенности.

Примечания

¹ Паштова М.М. Фольклор в черкесской диаспоре Турции: функциональные и регионально-локальные особенности // Фольклористика и культурная антропология сегодня. Тезисы и материалы международной школы-конференции. Москва: РГГУ, 2012. С. 418 – 425. <http://www.ruthenia.ru/folklore/may2012proceedings.pdf>

² Одной из особенностей черкесского экспедиционного быта является то, что собирателю, в лучших традициях кавказского гостеприимства, предоставляется в чужой стране все необходимое для работы – от ночлега до транспортных средств. Обычно эти функции берут на себя черкесские общественные организации – *Адыгэ Хасэ*. Пользуясь случаем, хотим поблагодарить руководство организации *Kayseri Kafkas Derneği* за помощь в организации экспедиций 2014 и 2015 гг.

³ Кляус В.Л. К проблеме видеофиксации фольклора // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Т. III. – Москва, 2006. С. 83-97. С. 95.

⁴ Унарокова Р.Б. Фольклор адыгов Турции. Вступительная статья // «Тыркуем ис адыгэхэр. ЮрыҠуатэр» (на адыг. яз.). Сост. и ред. Р.Б. Унарокова. Майкоп, 2004. С. 15-24.

⁵ См. об этом наше интервью с поэтом и общественным деятелем черкесской диаспоры Мовлидом Енамуко // Журнал «Псынэ», №10. Нальчик, 2012. С. 30 – 32.

⁶ Неклюдов С.Ю. «Звучащее слово в фольклоре»
<http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov13.htm>

⁷ Иванов Вяч. Вс. «Лингвистика третьего тысячелетия: Вопросы к будущему» // <http://www.philology.ru/linguistics1/ivanov-04a.htm>