

Татьяна Щепанская

РЖАВАЯ МЕРЁЖА: К ВОПРОСУ О ТРАНСФОРМАЦИИ И ВАРИАТИВНОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Исходя из понимания традиции как системы социальной памяти (внебиологического наследования) в этой статье сосредоточим внимание на ее конкретных механизмах. Рассмотрим три случая из жизни российских сельских сообществ в ситуации, которую, как правило, описывают в терминах «трансформации традиции» или изживания традиционной культуры. В качестве альтернативы предлагается анализ этих ситуаций с точки зрения теории вариативности традиционной культуры, разрабатывавшейся К.В. Чистовым¹.

В 1970–1980-х годах К.В. Чистов опубликовал несколько работ по проблемам теории традиции, которые тогда активно обсуждались на конференциях и страницах научных журналов. Эта проблематика не теряет актуальности, поскольку категория традиции имеет прямое отношение к методологии этнографии и смежных с нею сфер знания. Наблюдаемые в поле культурные комплексы больше не укладываются в границы локальных сообществ: в процессы трансляции ремесленных навыков или народных преданий активно включаются внелокальные институты (обучение в кружках и вузах, этнические и религиозные движения и организации)². Как собиратель и исследователь, я испытываю потребность в средствах концептуализации процессов, видимых, но не поддающихся теоретическому определению в существующих понятиях, ориентированных на описание локальных культур.

Русскую сельскую культуру мы наблюдаем в процессе изменений достаточно быстрых, чтобы стали видимыми (и проблематизированными) механизмы передачи культурной информации. Произошедшие даже на моей памяти как собирателя (с конца 1970-х годов) изменения в сфере сельской традиционной культуры нельзя недооценивать, а если сравнивать с материалами конца XIX — начала XX века, то можно говорить о реорганизации всей системы со-

¹ См., в частности, работы, вошедшие во вторую часть сборника его трудов: *Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: сб. ст. М., 2005*; в том числе: Вариативность и поэтика фольклорного текста. С. 77–104 (впервые опубликована в: История, культура, фольклор и этнография славянских народов: IX Междунар. съезд славистов. Киев, сентябрь 1983 г. М., 1983. С. 143–170); Традиция и вариативность. С. 105–116 (впервые опубликована в: Советская этнография. 1983. № 2. С. 14–22); Традиционные и «вторичные» формы культуры. С. 124–133 (впервые опубликована в: Расы и народы: Современные этнические и расовые проблемы: ежегодник. М., 1975. Т. 5. С. 32–41).

² Некоторые вопросы, связанные с институционализацией локальной памяти, были подняты мною в статьях: Т. Chthèpanskaïa. Les lieux sacrés populaires // Les sites de la mémoire russe. T. I. Géographie de la mémoire russe. Centre national du livre. Librairie Arthème Fayard. 2007. P. 165–182; *Щепанская Т.Б. Жанр экспедиции «по следам...» и институционализация локальной традиции // Радловский сборник. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 71–76.*

циальной памяти. Эти процессы можно интерпретировать в контексте перехода от традиционного к современному типу культуры; в терминах трансформации традиции (понимая под этим разрушение ее отдельных элементов или реорганизацию всей системы).

Однако нужно ли все наблюдаемые изменения описывать в терминах трансформации (читай: утраты традиционного содержания или самого принципа традиционности)? Возможна альтернативная интерпретация, базирующаяся на теории вариативности традиционной культуры, разработавшейся К.В. Чистовым.

Рассмотрим три примера изменений материальной культуры и связанных с нею технологий в трех сельских сообществах:

1. Ленинградская обл., хутор Загуляево (около пос. Чаша) Вырицкого сельского поселения Гатчинского р-на. Сельский музей. Мерёжа из проволоки.

2. С. Усть-Ишим Тюменской обл., мастер Владимир Иванович Бобров. Садок для рыбы из пластиковых бутылок и технология плетения.

3. С. Михайловское Олонецкого р-на Республики Карелия. Диссоциация зерофермы. Катиска и мерёжа из проволочного полотна.

В каждом случае начинаем с конкретного факта, представляющего тот или иной аспект феноменологии традиции и изменений конкретных артефактов, — наши примеры касаются в основном традиций изготовления предметов сельского быта народными мастерами. Затем анализируем с точки зрения выявления механизмов традиции и трансформации, имея в виду следующие вопросы: касается ли трансформация 1) источников информации; 2) каналов, по которым она поступает к мастеру; 3) способов ее передачи; и 4) собственно конкретного воплощения (материала, структуры предмета); 5) прагматики, использования вещи, стимула к ее изготовлению. Это позволит понять, идет ли речь о трансформации самого механизма традиции (передачи информации, алгоритмов действия) или ее конкретных воплощений (что может быть связано с изменением условий функционирования традиционного промысла — например с изменением доступности материалов).

РЖАВОЙ МЕРЁЖЕ НЕ МЕСТО В МУЗЕЕ

В октябре 2009 года с группой студентов СПбГУ мы ездили в п. Чаша, относящийся к Вырицкому сельскому поселению Гатчинского р-на Ленинградской обл.¹ Осматривая хутор Загуляево (в непосредственной близости от пос. Чаша), я решила сфотографировать рыболовную снасть, которую заметила у забора одной усадьбы (рис. 1). Снасть представляла собою плетенный из проволоки неровный цилиндр, внутри которого был еще один плетеный мешок в форме усеченного конуса (воронки). К обоим основаниям цилиндра были прикреплены проволочные окружности большего диаметра, так что все сооружение можно было поставить на землю на бок и оно опиралось бы на эти окружности. Снасть такой формы хорошо известна рыбакам, в разных регионах она

¹ Я была руководителем учебной практики студентов III курса программы «Искусства и гуманитарные науки» факультета филологии и искусств СПбГУ (теперь эта программа на филологическом факультете).

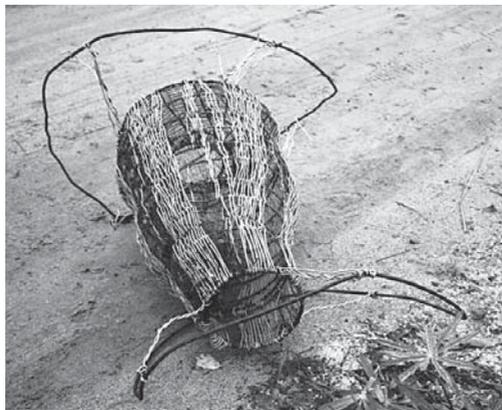


Рис. 1

носит названия «морда», «верша» (но сплетена обычно из прутьев или как сеть — на каркасе из прутьев). Вышла хозяйка дома, объяснила, что это мерёжа. В словарях под таким названием обычно фигурирует снасть из натянутой на обручи сети, действующая по тому же принципу (загнать рыбу в воронкообразный проход, откуда ей уже трудно найти выход). В повседневном словоупотреблении названия *верша*, *морда*, *мерёжа* могут относиться к плетеным воронкообразным орудиям из веревок или прутьев — к разным вариантам в разных локальных традициях. Вещь, замеченная нами в Загуляево, по форме вполне укладывалась в диапазон варьирования аналогичных снастей, известных по этнографическим коллекциям и описаниям сельской культуры конца XIX — XX века. Отличие было только в материале: эта мерёжа сплетена из проволоки — стальной (которая успела окислиться, приобретя ржаво-коричневый цвет) и алюминиевой. Можно ли эту вещь рассматривать как «традиционную»? Возникает вопрос: кто приписывает ей статус «традиционной»? В ходе каких практик? Каковы правила такого приписывания?

В пос. Чаша и его округе можно наблюдать процесс институционализации локальной памяти: ведется краеведческая работа, формируется местный музей. Пока он имеет статус частного и располагается в дачном доме Н.А. Томилиной, которая занимается собирательством по своей инициативе и за свой счет. Она ведет переговоры о размещении экспозиции этого музея в холле Чашинской администрации либо в домике бывшей библиотеки, вместе с тем возникает и перспектива изменения статуса музея.

Н.А. Томилина публикует краеведческие статьи и заметки в местной газете, принимает активное участие в строительстве храма св. Георгия в пос. Чаша. Принцип, по которому Томилина отбирает вещи в свой музей, как она сама объясняет, — они должны быть традиционными. На веранде ее дачного дома сложены домашний текстиль, утварь, атрибуты сельских ремесел — в основном конца XIX — середины XX века (рис. 2). Ржавую мерёжу в свою коллекцию она не взяла, тем самым отказав ей в статусе «традиционной». Институционализированный канал трансляции локальной традиции для этой вещи оказался закрыт.



Рис. 2

Она не прошла отбор из-за изменения материала. Возможно, потому, что демонстрация в музее рассчитана на визуальный канал — а материал сильно сказывается на видимом образе предмета, потому и угрожает ее образу как «традиционной» (именно при таком, зрительном, восприятии). Но это внешний по отношению к локальной культуре тип восприятия.

Внутри же самой культуры рыболовная снасть воспринимается прежде всего в контексте практики. Для рыбака мерёжа — элемент его деятельности (доминирует акциональный канал), то есть в первую очередь значимы ее структурные особенности, которые определяют функциональные характеристики. Структура, форма нашей мерёжи вполне традиционны, и рыбак не ощущает никакой новации в том, что плетет ее не из лозы, а из проволоки, он просто пробует подходящий и доступный материал (в другом случае, в д. Усадище Бокситогорского р-на Ленинградской обл., мы видели рыболовные сети, где были использованы остатки старых ремней генераторов от тракторов).

Была ли эта вещь «традиционна» с точки зрения ее изготовления? Едва ли сам рыбак задавался таким вопросом (хотя он и мог оценивать вещь с точки зрения ее «правильности», соответствия тому, чему научился от других рыбаков). Рыбак не является субъектом, приписывающим вещи статус «традиционной» (скорее статусы «полезной» и «правильной»). Достоинство вещи он оценивает не по критерию ее старости (в отличие от хозяйки музея) — старая вещь, наоборот, непригодна. «Традиционное общество не знает понятия традиции. Оно руководствуется ею, но не предается рефлексии о ней»¹, — пишет социолог А.Б. Гофман.

Понятие традиции актуально в контексте института профессиональной науки. Именно здесь конструируется понятийный аппарат — инструментарий

¹ Гофман А.Б. Социология традиции и современная Россия // Россия реформирующаяся: ежегодник. М., 2008. Вып. 7. С. 334.

приписывания статуса «традиционных» конкретным элементам повседневности. Будем исходить из теоретического понимания традиции как системы социальной памяти. Тогда вопрос относительно загуляевской мерёжи будет звучать так: какие механизмы / каналы трансляции культурной информации были задействованы при ее изготовлении?

Сделал ее муж нашей собеседницы для практических надобностей семьи: с ней, как я поняла, еще до недавних пор ходили рыбачить — то есть мерёжа была изготовлена (и способ ее изготовления был освоен) в рамках повседневных практик жизнеобеспечения. Трансляция традиции непосредственно вплетена в процесс ее функционирования. Собственно, это и есть классический вариант устройства социальной памяти в случае живой «традиционной культуры»: устная передача в процессе повседневных взаимодействий лицом к лицу.

Значит, механизм трансляции традиции практически не затронут; вполне традиционными остаются практики как производства, так и использования мерёжи. Как получилось, что изменен материал? Имеем ли мы здесь дело с нарушением социальной памяти? Ошибкой трансляции?

Рыбак знал способ плетения мерёжи из прутьев, старые он так и делал. Но появился и стал доступен новый материал — проволока: она прочнее, не гниет; из нее легче плести, она лучше держит форму, не расплетается; наконец, плетение из проволоки не требует трудоемкой заготовки и обработки лозы. Мастер воспользовался им не потому, что забыл традицию, а из рациональных соображений. Причем эта рациональность определялась логикой унаследованной («традиционной») практики рыбной ловли. Новый материал оценивается именно с точки зрения потребностей этой практики, по традиционным критериям.

Похожий (структурно) эпизод зафиксировала в полевом дневнике Т.А. Бернштам. Во время поморской экспедиции 1963 года она зашла к местному старожилу А.Е. Малыгину (1889 г.р.). «Когда я пришла, — пишет Т.А. Бернштам, — он сидел, чинил сети-ловушки, рыбачит на Каменном озере. “Вот хорошо-то капроновые сети...” — заметил старик. — “А что, капроновые действительно лучше?” — “Да-тко, они мягонькие, то рыба мягонькое любит. Мы вот раньше ловили, дак чем старее сеть было, то и лучше, она-то уж мягче становится»» [Архив МАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 871. Л. 97]. Здесь та же структура: традиционные способы лова, орудия, но новый материал; характерна мотивировка его использования — ссылка на то, как «раньше ловили», предпочитая мягкие (старые) сети. Легитимацию нового материала (капрона) находят в опыте прошлого.

Появление новых материалов обусловлено внешней по отношению к локальной традиции системой (уже урбанизированной индустриальной культуры); но адаптация этих материалов в данном случае определяется логикой локальной традиции-реципиента. Информационная же основа традиции (как механизма трансляции социальной памяти): каналы коммуникации, память о структуре и способах изготовления предмета, его функциональное использование — здесь сохранена.

К.В. Чистов аналитически разделяет понятия «культура» и «традиция», несмотря на их очевидную взаимосвязанность: «Можно было бы сказать, — пишет он, — что термины “культура” и “традиция” в определенном теоретическом смысле синонимичны. Термин “культура” обозначает сам феномен,

а «традиция» — механизм его формирования, трансмиссии и функционирования»¹. В нашем случае изменения заметны на феноменологическом уровне (изменение материала), но минимальны на уровне механизма традиции.

Рассматривая механизмы традиции, К.В. Чистов останавливается на процессах стереотипизации и понятии стереотипа: «Традиция — это сеть (система) связей настоящего с прошлым. При помощи этой сети совершается отбор, стереотипизация опыта и передача стереотипов, которые затем опять воспроизводятся»²; «Традиция — это определенный набор стереотипов, их передача и реализация в эмпирических ситуациях <...> это система стереотипов, отражающая структурно организованный опыт»³. Далее, конкретизируя понятие стереотипа, он пишет, что речь идет о «поведенческих стереотипах <...> Под стереотипами следует понимать типовые решения типовых ситуаций <...> в которых откладывается опыт как отдельного человека, так и опыт следующих друг за другом поколений»⁴. И далее вывод из этих рассуждений, который нам особенно важен: поскольку сами типовые ситуации воспроизводятся в различных условиях и всегда несколько по-разному, то и стереотип, чтобы он воспроизводился, «должен быть пластичным, он должен обладать «вариационной потенцией»⁵.

Таким образом, изменения предметов традиционной культуры (на уровне их видимых черт) рассматриваются в работе К.В. Чистова не как «повреждения» традиции, а как ее неотъемлемое свойство, заложенное на уровне ее механизма. Парадоксальная мысль: чтобы закрепиться как стереотип, поведенческая структура должна быть достаточно пластичной для воспроизведения ее в разных условиях возникновения типовых ситуаций. Типовые — не значит абсолютно идентичные (как ситуации, так и действия). Стереотип — это не буквальная копия или клон.

Буквальное и точное воспроизведение, копирование, мультиплицирование — это как раз свойство культуры индустриального типа с ее средствами массового производства и массовой информации. Рассматривая современные процессы в сфере вербального фольклора, К.В. Чистов отмечает, что появление средств материальной фиксации текстов (в том числе и фольклорного происхождения) ведет к уменьшению варьирования⁶. К.В. Чистов различает традицию как трансляцию стереотипов на уровне норм, образцов какой-либо деятельности и ее материализацию, которая может варьировать в зависимости от наличия материала, рабочей силы, средств, практики функционального использования продуктов этой деятельности и визуального опыта их восприятия. Видимая форма предмета традиционной культуры (как и феноменология фольклорного текста) определяется «не только преемственностью стереотипных представлений» о его виде или способах изготовления, но и конкретными

¹ Чистов К.В. Традиция и вариативность // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 106.

² Там же.

³ Там же. С. 118–119.

⁴ Там же. С. 119.

⁵ Там же. С. 123.

⁶ Там же. С. 114.

условиями его материализации¹. К.В. Чистов сравнивает такого рода изменения с «мутациями», которые, подобно мутациям на генетическом уровне, могут либо закрепляться (если часто востребованы), либо оставаться единичными случайными вариациями. Но сам принцип варьирования вписан в традицию как механизм трансляции культуры.

Вернемся к загуляевской ржавой мерёже, которая была исключена формирующимся институтом локальной памяти (ее не взяли в музей, не признав *традиционной* вещью). Как в рамках этого института интерпретируются понятия «традиция», «традиционное»? Откуда идет запрос на «традиционное»?

Трудовая биография учредительницы музея связана с мегаполисом, она до пенсии работала в Санкт-Петербурге (да и сейчас продолжает работать в одной из детских библиотек). Недалеко от Чаши у нее дача. Ее интерес к местной традиции базируется на понимании ценности «сельского» и «прошлого», сформировавшемся в городской жизни. Прагматика ее собирательства — именно сохранение «уходящей культуры», памяти о прошлом, которая потому и обретает ценность, что находится на грани исчезновения. Потому ценностью наделяется скорее то, что выходит или вышло из повседневного бытования, а не те аспекты местной традиции, где оно еще живо и функционирует. Тем же принципом руководствуются и учителя сельских школ, формируя школьные музеи: они просят учеников принести «старые вещи» и расспросить бабушек, как они «жили в старину». Проволочная мерёжа никак под это определение не подходит — она активно используется, и ее может сделать любой местный рыбак.

Прагматика институционализации локальной традиции (создания сельского музея) неутилитарная, она сформирована городской культурой, ее романтизирующим взглядом на сельскую. Предполагаемое использование музейных вещей — обучение школьников, самопрезентация местной власти, туризм (создание образа локальной традиции, адресованного внешнему наблюдателю); то есть этот институт вписывает образ локальной традиции в надлокальный контекст. Традиция здесь ценна именно как образ, знаковая структура, а не материальная. Поэтому здесь важно подчеркивать то, что поддерживает оппозиции: сельское vs городское, натуральное vs индустриальное, прошлое vs современное и т.д. Соответственно идет и отбор вещей.

Прагматика же мерёжи утилитарная, эта вещь сохраняется и воспроизводится вместе с практикой жизнеобеспечения (традиционным способом рыбной ловли, разрушить который не могут даже санкции за браконьерство). Воспроизводство этой мерёжи не преследует специальную цель социальной памяти, но обеспечивает эту память на практике. Прагматика здесь утилитарная (допускающая, в частности, смену материала), но она сформирована внутри самой локальной традиции, а не извне.

ПЛЕТЕНИЕ ИЗ ПЛАСТИКОВЫХ БУТЫЛОК

Второй случай, относящийся к проблеме трансформации традиции, — пример мастера Владимира Ивановича Боброва из с. Усть-Ишим Омской обл.

¹ Чистов К.В. Традиция и вариативность // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 110.

В это село я приехала на теплоходе «Римский-Корсаков» 19 июня 2007 года в рамках проекта «Славянский ход». На теплоходе ехали учащиеся Лицея традиционной культуры из Сургута, их преподаватели, православные священники и группа приглашенных руководством лицея этнографов из Архангельска, Санкт-Петербурга, Новосибирска. Везде по ходу движения нас встречали представители местной власти, работники клубов, музеев, фольклорные коллективы, демонстрируя нам образ местной «традиционной культуры». В качестве живых ее носителей на встречи были приглашены и народные мастера. Владимир Иванович Бобров (1933 г.р.) пришел в Дом культуры с. Усть-Ишим и принес заготовку своих изделий и приспособления для их изготовления (рис. 3). Среди прочего была заготовка для корзинки из жестяных полосок (мастер делает разные сувениры из консервных банок и других жестянок). Выглядела она так, как начатая корзинка из лозы или корня: доньшко и начало горизонтального переплетения. Среди его изделий были и вещи, плетенные из полосок пластика, причем техника их изготовления — по образцу плетения из прутьев и бересты. Владимир Иванович принес с собой и несколько приспособлений, обычно использующихся в плетении из бересты: специальный резак для разрезания, протягивания и выравнивания берестяных полосок, колодку для поддержания формы корзины во время плетения. Оказалось, что мастер использует их в плетении из жестяных полос, а также из пластиковых бутылок. Владимир Иванович показал нам, как он с помощью резака вытягивает ровную полоску из пластиковой бутылки, — получается моток для плетения, похожий на клубы, в виде которых мастера хранят заготовленные полоски бересты. Он режет пластиковую бутылку на том же станке, что и бересту, только



Рис. 3

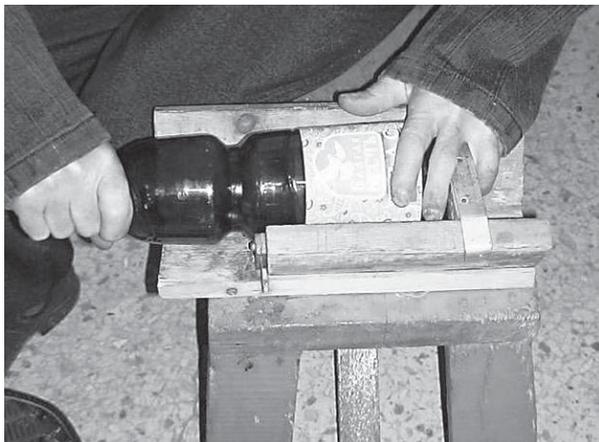


Рис. 4

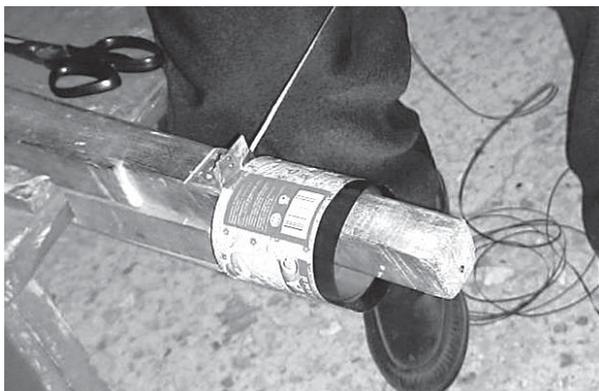


Рис. 5

несколько его модифицировав, приспособив под особенности нового материала (рис. 4, 5).

Из интервью с мастером и рассказов односельчан выяснилось, что он вполне владеет местными традиционными ремеслами: на протяжении своей жизни (и пока был спрос) он строил дощатые шитые лодки, конные и детские ручные сани, шил кожаную обувь «чирки» (мужские и женские), катал валенки, занимался плетением из лозы и бересты. Иными словами, перед нами — настоящий носитель местной традиции в том, что касается сельских традиционных промыслов.

Однако же нам он демонстрировал производство сувениров из жестяных банок и пластиковых бутылок. Нарушен ли здесь механизм социальной памяти? Забыл ли мастер усвоенные с детства ремесла? Нет, он готов сделать и лодку, и чирки — но «зачем?», говорит он, если все теперь можно купить — «в магазин пойдешь...». Востребованными оказались сувенирная продукция (те самые корзинки и кукольная мебель из жестяных банок, плетеные из пластика

шляпы, сумки и т.п.) и само мастерство В.И. Боброва как зрелище. Все это востребовано и находит сбыт через Дом культуры, при котором работают фольклорные коллективы и ремесленные кружки, проводятся праздники, фольклорные фестивали, встречи для туристов. То есть востребованность ремесла (именно в качестве образца — проявления местной традиции) формируется в рамках надлокальной системы потребительских практик и способов самопрезентации (опять же адресованной вовне) местной культуры и власти.

Еще один любопытный образец — изделие В.И. Боброва, востребованное теперь уже не надлокальной, а именно локальной средой, местной практикой: сплетенный в форме ведра садок для рыбы из пластиковых полосок (рис. 6). По своему устройству этот садок воспроизводит аналогичный, сплетенный по старому: из лозы или корня. Сменился материал (ведро из пластика легче и удобнее, не гниет, материал легко заготавливать — то есть мастер объясняет его предпочтение опять-таки исходя из логики практического использования вещи, вполне традиционного). Обе практики — и практика изготовления садка (вплоть до орудий для резки пластика), и практика его использования (привычная система рыбной ловли) — остаются неизменными (по сравнению с тем периодом, когда их изготавливали из прутьев). Механизм социальной памяти сохраняется, меняется только материал — его использование обусловлено доступностью пластика как дарового (аналог природного?). Примечательно использование в традиционных ремеслах отходов технической/индустриальной цивилизации: бутылок, консервных банок, проволоки. Мы видели, как Владимиру Ивановичу дети приносят бутылки со всего села, говоря: «Сырье Вам принесли!» Связано ли это с маргинальным статусом оставшихся традиционных практик в контексте урбанистической культуры? С тем, что такой механизм социальной памяти (передача знаний лицом к лицу, в процессе производства) остается в ее лакунах?

В реальной и вполне традиционной для тех мест практике рыбной ловли используются проволочная мерёжа (в первом примере) и ведро из пластиковой ленты наряду с аналогичными им по структуре, но плетеными из прутьев и бе-



Рис. 6

ресты вещами, известными нам по этнографической литературе. Где можно увидеть ныне прутьяные или берестяные садки и мерёжи? В практическом использовании редко, чаще — в музейных коллекциях, либо их делают в центрах традиционных ремесел, студиях при сельских домах культуры. Мастера работают там на профессиональной основе, проходят обучение в специальных учебных заведениях или во время летних школ, осваивают техники народных ремесел не только в непосредственном общении с местными мастерами, но и по литературе: визуальное сходство со старыми образцами достигается за счет резкого изменения каналов трансляции — то есть собственно механизма традиции.

ДИССОЦИАЦИЯ ЗВЕРОФЕРМЫ

Третий пример — наблюдения, сделанные в с. Михайловском и д. Пал-Наволок Олонецкого р-на Республики Карелия. 6 мая 2009 года мы (я и Е.В. Самойлова, сотрудник Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории) приехали в Михайловское на празднование дня св. Георгия. В советские годы здесь был богатый совхоз, основные направления — животноводство и звероводство, работала крупная звероферма. Несколько лет назад звероферма стала нерентабельной и закрылась, бывшие звероводы потеряли работу. В селе остались, однако, материалы, из которых на звероферме делали вольеры и клетки для зверей: огромные рулоны проволочной сетки и рамы с натянутой сетью.

Эти материалы в селе можно видеть на каждом шагу: из проволочной сетки делают ограды усадеб, решетки на окна; четырехугольные емкости для сбора и сжигания мусора, емкости для шланга на берегу водоемов (часть системы подачи воды в дома или бани). Из той же сетки делают и рыболовные снасти — *катиски* (катиска — простая сетчатая емкость в виде параллелепипеда, которую волочат за собою, идя в сапогах по озеру, или забрасывают в воду с лодки, а через некоторое время вытаскивают и проверяют улов). В соседней деревне Пал-Наволок мы видели и снасть типа верши из той же проволочной сетки. С вершей ее роднит конструктивный принцип: сетка свернута сердцевидно, так что с одной стороны (острый угол) емкость закрыта, а с другой («верх» сердечка) сетчатые стенки образуют суживающийся проход внутрь (рис. 7). Рыба заходит как в вершу или мережу, а выход затруднен. Но внешне, по форме, эта снасть совсем не напоминает вершу. Вероятно, форма здесь определяется свойствами материала: из сетки не сплетьешь так, как из проволоки, точно конструкцию как из прутьев не воспроизвести. Постоянство же конструкции удерживает не память, а прагматика.

Что же произошло с местной традицией рыболовства? Село стоит на берегу озера, и рыбная ловля издавна была здесь важным подспорьем, а рыба занимала важное место в системе питания. Зажиточная жизнь звероводческого совхоза (о которой и теперь вспоминают как о времени благополучия) отодвинула рыбный промысел на маргинальные позиции — он продолжал бытовать, но скорее в статусе хобби, развлечения дачников или подспорья для пенсионеров. Сохранялись и традиционные способы рыбной ловли, и старинные орудия лова. Возможно, уже тогда началось использование новых материалов, постав-

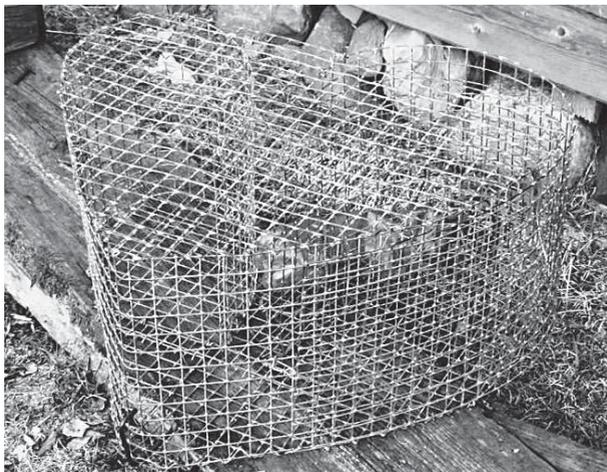


Рис. 7

ляемых надлокальной системой (материалы с той же зверофермы), но мы этого уже не можем зафиксировать. После закрытия зверофермы хранившиеся на ее складах материалы перешли в статус остатков, отходов и были освоены системой сельского натурального хозяйства, которое стало формой выживания для многих бывших работников фермы. Повзрослел и статус рыбной ловли — из дополнительного и необязательного занятия, развлечения она для некоторых семей превратилась в важное и необходимое подспорье. Что касается предметов материальной культуры — рыболовных снастей, их утилитарная функция в данном случае явно доминирует над символической/информационной. Катиски и верши из сетки делают не с целью вернуться к романтизированному образу жизни предков, а чтобы обеспечить семейство рыбой. Поэтому людей мало заботит соответствие форм этих орудий традиции, они создают конструкции из наиболее доступного массового материала, а форму выбирают ту, которая соответствует этому материалу и наиболее эффективна с точки зрения функции. Таким образом, в этом случае внешний по отношению к местной традиции процесс — закрытие зверофермы — вернул доиндустриальную традицию к жизни (возобновив востребованность традиционных практик жизнеобеспечения), но и обусловил ее трансформацию (адаптацию форм орудий к новому материалу). К.В. Чистов рассматривает такие явления как один из вариантов «вторичных форм» народной культуры — «регенерированные, то есть уже изживавшиеся или изжитые, но под влиянием каких-то факторов восстановленные в новых условиях»¹. Вероятно, таким фактором в данном случае оказалась локальная демодернизация (закрытие зверофермы как современной формы производства и поиски населением альтернативных форм жизнеобеспечения).

Получается, что чем более жива и востребована традиция, тем больше у нее стимулов и возможностей к трансформации, то есть изменчивость рассматри-

¹ Чистов К.В. Традиционные и «вторичные» формы культуры // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиции. С. 129.

вается здесь не как симптом трансформации (читай: «порчи», утраты) традиции, а скорее как показатель ее живой актуальности. Неизменным имеет шанс остаться, наоборот, то, что вышло из повседневного оборота и признается «традиционным» в рамках внешних институтов социальной памяти — элементы традиции, которые сменили свою прагматику (стали объектом потребления со стороны надлокальной, внешней системы). Выше мы приводили высказывание А.Б. Гофмана о том, что понятие традиции неактуально для традиционного общества (для него не характерна практика рефлексии на темы традиции и традиционности). Несмотря на некоторое преувеличение (ср.: авторитет хранителей традиции как «экспертов» в традиционных обществах), эта оценка акцентирует внимание на том обстоятельстве, что традиция проблематизируется скорее вне повседневной жизни собственно «традиционных» сообществ. Действительно, именно в системе надлокального потребления сама неизменность становится ценностью и синонимом «традиционности». В контексте этих рассуждений разнообразие вариантов, изменчивость — не симптом «умирания»/утраты традиции, а, напротив, атрибут ее активного бытования. Это внешние по отношению к ней институты социальной памяти отбирают застывшие, вышедшие из употребления — мертвые — элементы местной культуры.

Предпринимая обзор современных публикаций по социологии традиции, А.Б. Гофман рассматривает еще один подход к анализу этой категории — конструктивистский: «Тенденция заключается в истолковании традиций как процесса и результата конструирования, производства, изобретения и последующего воспроизведения чего-либо в качестве воспринятого из социокультурного наследия, независимо от того, является оно таковым или нет»¹. Конструктивистский подход опирается на различие традиций «изобретенных» (имеются в виду те современные культурные практики, которым приписывается статус «традиционных») и «подлинных», предложенное Э. Хобсбаумом². Гофман отмечает, однако, трудность этого различения в реальности. Конструирование традиций и понимания традиции в современных обществах определяется термином «традиционализм». В рамках исследований этого направления рассматриваются такие социальные процессы, как толкование традиции современными социальными акторами, борьба за ее интерпретацию (то есть контроль содержания того, что считается «традиционным»), отбор определенных традиций, институты и практики коллективной памяти и коллективных воспоминаний. Отмечается, что нередко эти дискуссии приобретают характер «борьбы за содержание и характер <...> инноваций, стремление в прошлом найти обоснование теперешних устремлений. Борьба за прошлое становится составной частью борьбы за настоящее и будущее»³.

Суммируя исследования по социологии традиции, А.Б. Гофман отмечает, что традиционализм, ностальгия по прошлому особенно характерны для обществ, находящихся в состоянии социальной трансформации, когда надо найти отправные точки, чтобы заново определить направление развития обще-

¹ Чистов К.В. Традиционные и «вторичные» формы культуры // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиции. С. 340.

² The Invention of Tradition / eds. E. Hobsbaum, T. Ranger. Cambridge, 1983.

³ Гофман А.Б. Указ. соч. С. 348.

ства, а заодно и способ легитимации этого направления. Интерес к прошлому связан с неопределенностью будущего.

К.В. Чистов, исследуя феноменологически сходные явления, предлагает термин «фольклоризм»¹. Это, однако, не вполне то, что понимается под (политическим) традиционализмом: фольклоризм — это «передача и демонстрация элементов народной культуры “из вторых рук”», то есть конструирование «фольклорного» в произведениях профессиональной литературы и искусства, их стилизация под фольклор. К.В. Чистов делает акцент на стилистическом сходстве современных профессиональных произведений (таких, как государственные профессиональные «фольклорные ансамбли») с культурными феноменами, созданными в рамках локальных традиций; механизмы же конструирования и его политический смысл не рассматриваются. Тем не менее Кирилл Васильевич подчеркивает важность различения традиционных и «вторичных» форм культуры и стилистическое сходство с фольклором не считает еще критерием традиционности: важен способ создания и главное — коммуникативные структуры, порождающие то или иное явление культуры.

¹ Чистов К.В. Традиционные и «вторичные» формы культуры. С. 130.