

**В Форуме «Исследователь и объект исследования»
приняли участие:**

Сергей Абашин (Институт этнологии и антропологии, Москва)

Левон Абрамян (Институт археологии и этнографии, Ереван)

Дмитрий Баранов (Российский этнографический музей,
Санкт-Петербург)

Татьяна Володина (Институт искусствоведения, этнографии
и фольклора национальной Академии наук Белоруссии,
Минск)

Валентин Выдрин (Музей антропологии и этнографии,
Санкт-Петербург)

Эльза-Баир Гучинова (Институт этнологии и антропологии,
Москва)

Маргарита Жуйкова (Волынский государственный университет,
Луцк, Украина)

Жанна Кормина (Государственный университет — Высшая школа
экономики, Санкт-Петербург)

Владислав Кулемзин (Томский государственный университет)

Хироказу Миязаки (Корнельский университет, США)

Сергей Неклюдов (Российский государственный гуманитарный
университет, Москва)

Серафима Никитина (Институт языкознания, Москва)

Михаил Родионов (Музей антропологии и этнографии,
Санкт-Петербург)

Марк Стайнберг (Иллинойский университет, Урбана-Шампейн,
США)

Наталья Тучкова (Томский государственный педагогический
университет)

Сергей Ушакин (Колумбийский университет, Нью-Йорк, США)

Майкл Фишер (Массачусетский технологический институт, США)

Нанси Шепер-Хьюз (Калифорнийский университет, Беркли, США)

Татьяна Щепанская (Музей антропологии и этнографии,
Санкт-Петербург)

Исследователь и объект исследования

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Проблема «исследователь и объект исследования» существует столько же, сколько существует наука, ибо она непосредственно затрагивает само основание научного знания. Суть этой проблемы давно и хорошо известна: мы можем ввести в научный оборот наблюдаемые фрагменты действительности только в том случае, если переведем их на язык принятых в науке символов, например, представим в виде этнографического текста или исторического нарратива. Понятно, что этот текст будет «авторским». Другой наблюдатель увидит и опишет этот фрагмент по-своему. В художественном творчестве сходный перевод на язык средств художественной выразительности является нормой. В науке свои правила, среди которых традиционно существует установка на объективность используемых данных, что понимается как возможность их подтверждения в аналогичном контексте.

Понятие объективности, давно и прочно ассоциирующееся с научностью, заставляет вспомнить слова А.А. Потебни, написанные 111 лет тому назад относительно магических представлений: *«Здесь надо заметить, что у нас обыкновенно злоупотребля-*

Рубрика «Форум» — центральная в нашем журнале, поскольку его главной целью является обмен идеями между представителями разных научных дисциплин: антропологами, историками, фольклористами, лингвистами и др. В этой рубрике публикуются материалы обсуждений наиболее значимых проблем социальных наук.

ют словом „научное“, считая этот эпитет тождественным с названием истинное, верное. Такое употребление его есть очевидно заблуждение; оно связано с тем ребяческим взглядом, что наука началась с последней прочитанной книжки. Наука началась там, где начался анализ явлений; а так как, когда начался анализ явлений, никто сказать не может, то, очевидно, нельзя сказать, когда началась наука. Что же касается до критерия, до меры истинности или неистинности, то ведь истинно то, что согласуется с совокупностью доступных нашему наблюдению данных; т.е. истина существует не в воздухе, а для известного лица»¹.

Вспышки актуализации этой проблемы в разные времена, как правило, связаны с пересмотром взглядов на характер научных источников и позицию исследователя по отношению к этим источникам. Наблюдаемое в последние два десятилетия очередное обострение этой проблематики связано с постмодернистскими рефлексиями, в частности, с отказом от теоретических построений и переносом акцентов на описательные стратегии². А коль скоро основное внимание стало уделяться описанию, то, естественно, вновь возник вопрос о характере и статусе этих описаний.

Осмысление отношений между субъектом (исследователем) и объектом (носителем информации) привело в антропологии к двум видам рефлексии. С одной стороны, отмечается роль носителя информации, который может занимать (и, как правило, занимает) активную позицию при репрезентации своей культуры, например, нарочито архаизирует ее или старается представить ее в максимально выгодном свете. С другой стороны, привлекает внимание позиция исследователя как носителя определенных культурных стереотипов, научных концептов и дискурсивных стратегий, которые так или иначе влияют на его видение изучаемой культуры. В результате антропологическое исследование можно представить как результат диалога, в который каждая из сторон вносит свои «поправки». Похожее положение наблюдается и в других дисциплинах (истории, социологии, фольклористике, некоторых разделах лингвистики).

Эти соображения побудили редколлегию попросить участников форума ответить на следующие вопросы:

¹ Потебня А.А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1894. С. 30.

² См. материалы дискуссии, состоявшейся в первом номере «Антропологического форума» (СПб., 2004).

- 1 Следует ли видеть в претензиях антрополога (историка, лингвиста) на объективность описания и анализа культурных явлений просто риторическую стратегию, присущую ему как представителю корпорации, претендующей на контроль за знанием, или же эта «объективность» имеет самостоятельную ценность (хотя бы как идеал)?
- 2 Осознание неизбежности искажения исследуемого материала связано с попытками не просто отказаться от квазиобъективного научного дискурса, но и подчеркнуть его субъективность, ввести себя в «чужой» текст, сделать и свои переживания предметом описания и анализа. Насколько, с Вашей точки зрения, продуктивны эти попытки?
- 3 Известны случаи совмещения в одном лице исследователя и информанта (ср. жанр «автоэтнографии»). Что, с Вашей точки зрения, дает такое совмещение?
- 4 Считается, что индивидуальные мотивации непосредственного автора антропологического источника (информанта, создателя исторического документа) мешают исследователю получить адекватное представление об изучаемом предмете. Верно ли это? Существует ли «адекватное представление»? Можно ли и следует ли минимизировать влияние источника информации на исследователя, и если да, то каким образом?

Мы пригласили принять участие в ответах на сформулированные редколлегией вопросы представителей разных научных дисциплин (этнографов, историков, фольклористов, лингвистов). Наши участники разного возраста, ориентируются на разные научные и интеллектуальные традиции, и, в конце концов, просто разные люди. Все эти различия определили широкий разброс мнений. На этом фоне особенно значимым представляется тот факт, что ни в одном ответе не отрицается *стремление* к объективности как условию существования науки. Представить себе, что в этом обсуждении по воле случая приняли участие лишь закоренелые позитивисты — невозможно, поскольку участники прекрасно отдают себе отчет в том, что позитивистская вера в объективность изжила себя и назрела необходимость более глубокого осмысления этой проблематики. Укажем лишь на несколько узловых моментов обсуждения:

— наука имеет свои ограничения, причем именно с учетом этого обстоятельства может быть выстроена оптимистическая перспектива научного знания;

— неизбежная субъективизация культурного текста со стороны наблюдателя имеет существенную позитивную составляющую и может быть использована как своего рода резерв повышения объективности используемых данных;

— столь же неизбежная субъективность носителя информации может быть рассмотрена не только в плане «искажения информации», но и как пока еще мало разработанный самостоятельный предмет исследования.

Состоявшееся обсуждение, как нам кажется, продемонстрировало стремление участников извлечь из пресловутого «кризиса репрезентаций» максимальную выгоду для науки. Что же касается высказанных мнений по всему кругу затронутых вопросов, то они несводимы к общим тривиальностям, и это дает основание надеяться, что обсуждение окажется интересным и полезным для представителей разных сфер социального знания.

И еще: обсуждавшаяся проблема взаимодействия между исследователем и носителем сведений так или иначе выводит участников на непростые вопросы этики полевых исследований. Нетрудно заметить, что в некоторых ответах речь идет об этических коллизиях по преимуществу. Очевидно, что в этой области накопилось достаточно много болезненных проблем, которые ждут своего обсуждения. Оно будет проведено в одном из ближайших номеров журнала.

Редколлегия выражает свою глубокую признательность всем участникам форума, взявшим на себя труд поделиться своими соображениями с читателем.

СЕРГЕЙ АБАШИН**1**

В вопросе, если я правильно его понимаю, подразумевается, что каждый этнограф вынужден играть по установленным корпорацией правилам игры, поскольку только таким образом он может включиться в уже существующие научные дебаты, доказать свою квалификацию, продвинуться по карьерной лестнице административных должностей. Вряд ли данный тезис можно подвергнуть сомнению. «Объективность» исследования, безусловно, есть производная от всех этих интересов, т.е. есть видимость, за которой скрываются многочисленные посторонние соображения и действия вполне корыстного свойства. В то же время этой вольной или невольной корысти будто бы, как думают авторы вопроса, может быть противопоставлена совершенно бескорыстная вера в то, что знание является «объективным», и эта вера сама по себе вовсе не такое плохое явление, поскольку она содержит сильную, независимую от вышеназванных интересов, мотивацию для ученого.

На мой взгляд, дилемма «или—или» является в данном случае совершенно ложной. Проблема возникает уже в связи с тем, что правила игры любой корпорации, и науки в

**Сергей Николаевич
Абашин**
Институт этнологии
и антропологии РАН, Москва

первую очередь, предполагают, что ее член верит или учится верить в «чистоту» и благородные цели научных исследований, в нейтральность по отношению к каким-то групповым и политическим интересам. Корпорация часто (но не всегда) скрывает свою ангажированность и зависимость от политики и денег, и отличить искреннюю веру в идеал от самообмана практически невозможно, потому что границы между ними не существует. Грубо говоря, исследователь может верить в «объективность», «истинность», «благородство» своей деятельности и при этом служить вполне конкретной идеологии или политике, т.е. быть «винтиком» в «машине», которая производит «контроль за знанием» со всеми вытекающими из этого последствиями.

Мне в этой связи интересен другой вопрос, на который я не готов дать однозначный ответ, но который предлагаю на суд этнографического сообщества, — ответственность учено-гуманитария. Может ли искреннее убеждение в том, что наука добывает «объективную» информацию и «открывает» законы человеческого развития, что она способна нести добро людям, служить оправданием в тех ситуациях, когда отдельный ученый или корпорация в целом дают в руки экстремистов, диктаторов, радикалов инструмент (объяснение, аргументы, символы мобилизации и т.д.) для разжигания розни, эксплуатации, преследования тех или иных людей? Причем, что самое неприятное, этот инструмент бывает тем более опасным, чем больше вера и ученых, и всего общества в «объективность» или «нейтральность» науки.

Поставленный вопрос можно сформулировать и иным образом: существуют ли «хорошие» и «плохие» теории, концепции, взгляды. Если не существуют, если любое (научно «оформленное») стремление к новому знанию или новой интерпретации законно, поскольку наука перестает быть наукой при каких-либо ограничениях, то где находится грань между теоретическим поиском и идеологией, между попыткой самовыражения и политикой? Если все-таки существуют, то кто и как решает, что такое «хорошо» в науке и что такое «плохо»?

2

3

И здесь, на мой взгляд, поставленный вопрос формулирует ложную дилемму. «Объективность» является «квази-» не из-за своей изначальной «ложности», а из-за претензии на истинность. Но «субъективность» тоже претендует на «истинность», может быть в более изощренной форме, и в этом смысле «субъективность», попытка «сделать свои переживания предметом описания и анализа» сама вполне вписывается в стандарты «объективности» или «квазиобъективности». «Субъективность» тоже использует целый арсенал риторических приемов, с по-

мощью которых она пытается претендовать на особую степень проникновения в суть явления или процесса. И, я думаю, в «субъективности», т.е. в тексте, который апеллирует к «я» этнографа, также можно обнаружить и манипуляцию фактами, и конструирование реальности, и стремление создать дисциплинарную иерархию.

«Осознание неизбежности искажения материала» не является результатом господства «объективистского» взгляда на предмет исследования. Другое дело, что в российской науке на протяжении длительного времени господствует именно такой взгляд на вещи, а всякая субъективность либо изгоняется из науки, либо дискриминируется. Нельзя, конечно, сказать, что российские ученые совершенно равнодушны и глухи к личным переживаниям исследователя в этнографическом поле или за письменным столом. В дисциплинарной «субкультуре» существует огромная и мощная, но неформальная традиция воспоминаний о поле, разного рода историй и баек по этому поводу, своеобразного полевого фольклора. На эту тему есть и публикации. Однако стандартом «высокой» теории, которая должна быть представлена в монографиях, учебниках и диссертациях, был и до сих пор является «объективистский» текст, в котором сам его автор как бы отсутствует. Отсюда и поныне широко распространенная безличная форма изложения или замена «я» на непонятное «мы» или «автор». Отсюда невнимание к обстоятельствам сбора информации, а часто — отсутствие каких-либо данных, где, как и у кого были получены те или иные сведения. Отсюда обязательные историографические экскурсы, в которых исследователь осознанно вписывает себя в уже существующий контекст дискуссий и дисциплинарных иерархий.

Между тем нельзя сказать, что этот опыт помогает решить все те новые проблемы, которые возникают в «современном поле», когда объекты и тематика этнографических исследований претерпевают существенные изменения. Сегодня этнографы много внимания уделяют разного рода конфликтам, экстремальным группам, «теневым отношениям» (в экономике и политике), самосознанию людей и т.д. Новые объекты являются очень пластичной и трудноуловимой «материей», сбор информации о которой сопряжен со значительными трудностями технического, политического и морального характера. Как, например, исследовать конфликт между соседями, как изучать конфликт в семье? Как проникнуть в группу «бритоголовых» или «новых русских»? Как исследовать движение теневых (нередко криминальных) экономических ресурсов и связей? Как пробиваться сквозь административные препятствия на пути к изучению властных отношений?

На мой взгляд, «субъективность» — это не панацея от ошибок «объективизма», а всего лишь один из методов проведения исследования в «современном поле», включая сбор информации, осмысление этой информации, написание текста. История взаимодействия исследователя с людьми и «полевыми» обстоятельствами, как и рефлексия самого автора по этому поводу, становится сама по себе очень важным источником информации, иногда более важным, чем формально записанные интервью, анкетные данные и пр. Игнорировать этот источник сегодня уже невозможно. «Субъективность» в российской этнографии должна быть не просто легализована: она должна быть признаком квалификации исследования. Но не за счет отказа от «объективности», которая в качестве риторического приема имеет не меньше прав на существование, чем «субъективность».

4

Я не понимаю, что имеют в виду авторы вопроса, говоря об *«адекватности представлений об изучаемом предмете»*. Кто и как может оценить эту «адекватность»? Вопрос мог бы быть сформулирован следующим образом: существует ли какой-то рецепт (набор рецептов) работы с информатором, который позволял бы получить от него наиболее полную и наиболее точную информацию?

Мне представляется, что в этом вопросе есть методологическая и технологическая составляющие. Что касается методологии, то в исследовании могут быть две стратегии. Первая, «позитивистская», предполагает, что существует некий набор фактов, которые необходимо установить ученому и которые информаторами (осознанно или неосознанно) «скрываются» или «искажаются». В этом случае этнограф должен «докопаться» до «истины», используя самый разнообразный инструментарий — от душевных разговоров до прямого шпионства. При этом, правда, не совсем понятно, кто решает, какой факт является «истинным», а какой — лишь «искажением». Когда такую функцию на себя берет этнограф, он вносит в собранный им материал свои собственные (часто априорные) оценки и представления. Вторая стратегия заключается в том, что этнограф ставит перед собой задачу изучать не факты, якобы существующие помимо информатора, а интерпретацию этого факта, которую информатор предлагает. В последнем случае *«источник информации»* неотделим от *«автора источника информации»*, а исследователю надо не столько «минимизировать» влияние «автора» на «источник информации», сколько, напротив, внимательно следить за тем, как формируется индивидуальная версия того или иного события, индивидуальное объяснение тех или иных отношений. «Искажение» само превращается в «пред-

мет исследования» и становится фактом, который указывает на статус тех или иных людей, способы манипулировать информацией как средство борьбы за власть или экономические и символические ресурсы.

Должен сразу сказать, что обе стратегии правомерны. «Позитивистская» концепция как игра «объективными фактами», если она красиво и хорошо сделана, является, безусловно, достойным результатом исследования. Все, что интересно, заслуживает право на существование. К тому же должен заметить, что в «чистом» виде «интерпретативная» стратегия реализуется очень редко. Как правило, исследователи, которые заявляют о своем критическом отношении к «позитивистскому» знанию, в той или иной степени постоянно сами его воспроизводят.

Что касается технологии сбора информации, то это проблема квалификации исследователя, его профессиональных навыков, опыта и личных качеств. Не существует одного-единственного рецепта работы с информатором для всех этнографов. Исследователь всякий раз должен выбирать новую тактику: где использовать диктофон для записи информации, а где запоминать канву разговора и основные ключевые эпизоды; где прикидываться «важной персоной», требуя к себе внимания, а где — «дурачком», делая вид, что не понимаешь, о чем идет речь. У каждого этнографа имеется свой собственный арсенал приемов и методов получения тех сведений, которые ему необходимы. Обсуждать эти приемы можно бесконечно, и вряд ли эти дискуссии когда-нибудь дадут какой-то универсальный «ключик» к этнографическому успеху.

Я позволю себе несколько повернуть тему в другую сторону и сформулировать еще один важный вопрос, который нуждается если не в решении, то в осмыслении. Это вопрос о морали в этнографических исследованиях.

Приведу, может быть, неожиданный, но, уверен, хорошо знакомый российским этнографам пример. Все, кто бывал в «поле», знают, что совместное распитие спиртных напитков с информатором очень даже способствует тому, чтобы узнать многие обычно скрытые и очень интересные подробности из жизни местного населения. Ясно, однако, что в трезвом состоянии человек не всегда решился бы рассказать эти подробности постороннему. А это означает, что сбор информации таким образом можно трактовать как несанкционированный. Должен ли этнограф избегать таких ситуаций и игнорировать таким образом полученную информацию либо, напротив, в буквальном смысле слова спаивать информатора и провоци-

ровать его на откровенность? Может ли этнограф под видом «задушевного» разговора, используя спиртные напитки как способ «развязать язык», выведывать какие-то факты и интерпретации, которые в другой ситуации получить было бы сложно или даже невозможно?

Трудности возникают и после сбора информации, на этапе ее анализа и публикации. После «поля» этнограф продолжает задавать себе неприятные вопросы: должен ли он спрашивать разрешение на использование полученной информации? Может ли он публиковать частные сведения, даже полученные с согласия информатора (который, замечу, не всегда адекватно понимает, что этнограф намерен с ними делать)? А если эта информация может нанести — пусть даже только гипотетически — ущерб информатору? Может ли этнограф описывать конфликты, давать отрицательные характеристики качествам людей, судить о тех или иных жизненных ситуациях?

Известно, что, пытаясь решить эту проблему, многие исследователи прибегают к кодированию, зашифровке места проведения исследования и имен информаторов. В принципе это наиболее желательная форма работы с собранным материалом, особенно если речь идет не об академической, а какого-то иного жанра публикации. Однако если проводилось стационарное исследование, целью которого было изучение конкретного кишлака, его конкретной истории, конкретных генеалогий и т.д., то как можно утаить его местоположение, название, обстоятельства жизни людей? К тому же — утаить от кого? Сами жители той местности, селения, квартала легко расшифруют эти сведения. Для коллег же, которые знакомятся с результатами исследования, эти подробности не несут эмоциональной окраски. Кроме того, сокрытие конкретного адреса информации не оставляет возможности для других ученых проверить или дополнить ее новыми исследованиями в том же самом месте.

На все поставленные здесь мною вопросы нет однозначного ответа. Если строго следовать моральным предписаниям, то многие сюжеты, темы, вопросы окажутся вне сферы научного анализа, если не полностью, то в значительной своей части. Тогда этнография утрачивает смысл как наука, теряет свои дисциплинарные отличия (и преимущества) и становится упражнением в «словесных баталиях», не более того. В то же время если вовсе не считаться с моральными требованиями, то наука превращается в разрушительное действие, а благородная, гуманитарно-гуманистическая основа этнографии — в фикцию. Между тем многие этнографы любят свою специальность именно за ее бесспорное гуманистическое начало.

Я не могу предложить способов решения поставленной проблемы о соотношении научного долга и морали. Даже опытному этнографу приходится в «поле» заново разрешать все трудности и преодолевать препятствия с учетом всего комплекса местных обстоятельств, поскольку многое зависит от личности самого этнографа, его темперамента, знания местных условий, врожденного чувства такта, умения контактировать с людьми. Тем не менее обсуждение этой проблемы крайне назрело. Причем результатом такого обсуждения не обязательно должно быть исполнение некоего «корпоративного» ритуала (вроде принятия некой Хартии этнографов и антропологов — что, впрочем, тоже было бы нелишним). В большей степени необходимо, чтобы этнографы, особенно молодые, задумались над всеми этими вопросами, больше внимания уделяли рефлексии и самопроверке, может быть иногда даже самоцензуре. Только обостренное личное самосознание и ответственность ученого могут стать гарантией отсутствия различных крайностей в полевой работе.

ЛЕВОН АБРАМЯН

1 В претензиях антрополога и историка на объективность описания и анализа культурных явлений мне видится, помимо корпоративного контроля над знанием, еще и кредо исследователя. Без такого кредо теряется смысл самого исследования. Вечно меняющееся, принципиально неопишное и субъективное больше привлекает философов и анархистов; неудивительно, что подобные постмодернистские и постструктуралистские взгляды развивали философы, близкие к бунтарским левацким движениям 1960-х годов. Кредо объективности — это не вера в абсолютную объективность, а отрицание абсолютной необъективности. Как сформулировано в вопросе, «объективность» становится недостижимым идеалом.

2 Искажение исследуемого материала часто связано с возмущающим свойством наблюдателя. Один такой пример из современной армянской свадьбы исследовала Гаяне Шагоян [1999]. Искажения в ритуальном тексте свадьбы возникают в результате присут-

**Левон Амаякович
Абрамян**
Институт археологии и
этнографии Национальной
Академии наук Армении

ствия оператора — наблюдателя, вносящего свои осознанные и неосознанные коррективы в традиционный сценарий церемонии. Антрополог сталкивается примерно с тем, с чем столкнулись физики-наблюдатели микромира, когда обнаружили, что инструмент наблюдения вносит существенные изменения в наблюдаемое. Исследователю свадьбы, более отстраненному по сравнению с оператором наблюдателю, приходится наблюдать за этим первым наблюдателем, ставшим уже «каноническим» персонажем свадьбы. Но не исключено (часто так и бывает), что присутствие исследователя-наблюдателя вносит свои искажения, так что потребуется еще и наблюдатель за ним, и еще один — за этим... Можно предположить, что быстро прогрессирующая технология может спасти ритуал от возмущающего присутствия наблюдателей всех этих подуровней, оставив одного незримого, который при помощи хитрых подглядывающих и подслушивающих устройств сможет получить «полное» знание о наблюдаемом, подобно тому, как мы сегодня на экране телевизора отслеживаем интимную жизнь насекомых. Но даже если на визуальном уровне можно добиться невозмущающего наблюдения, возмущение появится при интерпретации, в частности из-за субъективного фактора, вносимого интерпретирующим. Для иных интерпретаторов субъективность необходима для самого процесса интерпретации. Иногда (для некоторых — всегда) интерпретация вообще невозможна без хотя бы минутного перевоплощения в изучаемых людей, что может оставить еще один субъективный след в интерпретации. Например, при составлении предметного указателя к моей последней книге я столкнулся с тем, что порой не знал, куда следует ли отнести то или другое наблюдение за австралийским аборигеном: он ли смотрит моими глазами, или это я смотрю его глазами. Вообще говоря, можно попытаться максимально «объективировать» интерпретацию, но тогда вдруг окажется, что возмущение вносится автором антропологического источника, о чем вопрос четвертый. Стоит нам уйти от субъективности в одном аспекте наблюдения, как она тут же появляется в другом: ее гонят в дверь, а она влетает в окно. Тем не менее исследователь, не потерявший «веру» в объективность, будет упорно пытаться избавиться от очередного неожиданного проявления субъективности — картина, возможно, не очень притягательная для людей, стремящихся получить все здесь и сейчас, но и не столь бесперспективная для наблюдателей иного склада.

Другой путь намечен в самом обсуждаемом вопросе: эксплуатировать субъективность при наблюдении, раз уж от нее невозможно избавиться. Я думаю, оба подхода, вернее жанра, оправданны и продуктивны: все зависит от задачи. Я сам пробую

работать параллельно в обоих жанрах, описывая одно и то же явление двумя способами — в двух разного типа работах, разумеется. Я это делаю не ради разнообразия, а потому что какие-то стороны изучаемого требуют то одного, то другого подхода. Однако при первом подходе есть опасность «впустить» в наблюдение чрезмерную субъективность, а при втором подходе есть, пожалуй, большая опасность — уйти в чрезмерную субъективность, граничащую с самолюбованием, чем грешит порой, на мой взгляд, жанр «автоэтнографии».

3

Это неизбежный процесс, особенно при постмодернистском расширении понятия автора, включающего и информанта, и автора этнографического текста. Что дает такое расширение? Умелый антрополог превратит свои интервью с информантом в диалог двух авторов, из которого мы узнаем многое, чего не узнали бы даже в самом беспристрастном или интерпретативном изложении антрополога. Самое привлекательное для меня в этом способе изложения — это то, что исследователь вынужденно отказывается от научной терминологии, говорит на «нормальном» языке — иначе его собеседник-соавтор его не поймет. Но умение вести такой диалог, причем не опускаясь до упрощенных вопросов, как любят говорить с детьми иные взрослые, — дело нелегкое и требует истинной, а не напускной простоты исследователя, который, как правило, как раз является человеком «сложным», постоянно отрекающимся от своей природной простоты. Кроме того, чрезмерное внимание к словам информанта, неукоснительное соблюдение его «авторских прав» может приводить и к перегрузке текста смысловыми «шумами», авторскими вздохами и покрякиваниями; антрополог все свое внимание сосредоточивает на том, как бы не упустить очередной «шум» соавтора, тем самым превращаясь в довесок своего диктофона, а сам текст-диалог превращается в монолог информанта — очень нужный материал, который сегодня вполне достижим без философского дискурса «исследователь-информант». Я уж не говорю о тех нередких случаях, когда исследователь не трансформируется из участника диалога в слушателя монолога, а изначально выступает пассивным слушателем, полагая, что следует новейшим направлениям в антропологии.

Из диалога исследователя и информанта, хрупкого и равноправного, как в идеальном случае, о котором мы только что говорили, или из авторитарного анкетного «допроса» рождается жанр «автоэтнографии». Это, вообще говоря, двоякий процесс. В одном случае антрополог видит в себе информанта, в другом — информант хочет стать антропологом. Напрашивается сравнение с ситуацией из области кино: режиссер хочет

стать актером или, чаще, актер решает стать режиссером. Как правило, такой опыт редко увенчивается успехом. Правда, есть редкие случаи, когда режиссер изначально совмещает в себе актера, как, например, Орсон Уэллс. Чаще (и чаще) случаи, когда режиссер лишь мельком появляется в кадре, как это любил делать Пазолини, что создает впечатление его постоянного присутствия. При некоторой разнице между двумя «автоэтнографами» (антрополог, ищущий в себе информанта, чересчур заикливается на своей персоне, а информант, решивший стать антропологом, так и не выходит за границы краеведения), их объединяет одна особенность: этнографические воспоминания получаются часто идиллическими, картина в целом вольно конструируется на основании ярко запомнившихся событий и деталей. Не говоря уж о том, что «автоэтнограф» может вспомнить совсем не то, подобно тому, как пациент на кушетке психоаналитика нередко «вспоминает» именно то, что нужно психоаналитику. Сказанное относится в первую очередь к этнографическому воспоминанию и, понятно, является грубым обобщением; я не имею в виду исключения: антропологов с незамутненной памятью или информантов-самородков. Я имею в виду помехи, имеющиеся в самом методе: в любом случае антрополог получит и свой собственный портрет¹, а даже лучший автопортретист изображает себя слегка искаженным, по крайней мере — зеркально перевернутым. Более приемлемыми мне представляются случаи, когда антрополог не вспоминает, а описывает ситуацию, в которую сам вовлечен: он не погружен в себя, а описывает целое, частью которого является, — еще одна неразрешимая задача.

4

На адекватное представление об изучаемом предмете влияют не только индивидуальные мотивации информанта (в последнем вряд ли приходится сомневаться), но и дальнейшая судьба оставленной им информации. Это особенно хорошо видно на примере древнего исторического документа, который доходит до нас через поколения переписчиков, не сохранившись в оригинале. Каково адекватное представление о нем? Например, в житии создателя армянского алфавита Месропа Маштоца (V в.), составленном его учеником Корюном, имеется сообщение о создании им также грузинского и кавказско-албанского алфавитов, однако грузинские историки считают это поздней вставкой армянских переписчиков. Адекватным представлением об этом документе в данном случае является сам факт соперничества двух народов-соседей в вопросе происхождения ключевых культурных ценностей (эти ценности

¹ Ср. [Айрапетян 2001: д584; Зеркало понимающего и автопортрет непонимающего].

не ограничиваются алфавитом), причем сюда следует включить также графемические и лингвистические попытки доказать истинность/ложность этого сообщения. В этом смысле истинное содержание первоисточника представляет лишь частный интерес. В других случаях утрата первоначального текста может, наоборот, лишить смысла последующие его интерпретации. С одним таким случаем я столкнулся при изучении массовых народных выступлений в Ереване в 1988 году. Я слышал, как один из тогдашних лидеров зачитал очередную листовку, содержание которой мне было необходимо в контексте проводимого исследования. Однако единственный экземпляр листовки, который мне удалось достать в переписанном от руки варианте, не содержал нужного мне отрывка. Как выяснилось, переписчик опустил его, поскольку он ему не понравился, т.е. индивидуальные мотивации вторичного автора лишили оригинал его основного смысла.

Индивидуальные мотивации информанта не всегда односторонни. Он часто вынужден говорить неправду в ответ на этикетно неверно поставленный вопрос. Самый известный результат такой этикетной лжи — эротический рай самоанцев в изображении М. Мид. В других случаях информант не лжет, а дает неверный ответ на неверно поставленный вопрос, как это имело место в анкетах Льюиса Генри Моргана по терминам родства. «Адекватное представление» в поставленном редакцией вопросе подразумевает индивидуальные мотивации информанта и безупречность антрополога, тогда как неадекватность возникает больше по вине последнего, в любом случае в результате тесного сотрудничества вступающих в диалог «соавторов» — Человека, задающего неверные вопросы, и Человека лгушего.

И последнее: должен ли исследователь стараться адекватно представить текст информанта? Думаю, должен, особенно если сам является причиной неадекватности. Имеет ли он право редактировать текст, полученный от информанта? Последний вопрос возвращает нас к третьему из обсуждаемых вопросов. Думаю, что имеет, но только в случае, если способен вступить с информантом в диалог на правах соавтора. Хороший пример такого рода — книга «Пусть говорят наши старики. Рассказы азиатских эскимосов-юпик. Записи 1977–1987 гг.» (М., 2000), составленная Игорем Крупником. Он отредактировал километры пленки, на которой записывал в течение десяти лет рассказы старых эскимосов. Он снял долгие побочные истории и отступления информантов, а также свои вопросы и замечания, отказался от соавторства, превратив диалог в рассказы информантов, эскимосскую эпопею, чтобы вернуть ее

новому поколению, успевшему забыть рассказы своих стариков. Внешне весь этот труд незаметен, могут сказать даже: ну, записал истории, кто из антропологов не записывает теперь устные рассказы. Но я знаю, что это тот самый идеальный случай, который я описывал в ответе на третий вопрос: я присутствовал при некоторых из этих диалогов, был наблюдателем над наблюдателем.

Библиография

- Айрапетян В.* Толкуя слово: Опыт герменевтики по-русски. М., 2001.
Шагоян Г. Оператор как новый персонаж армянской свадьбы // Этнографическое обозрение. 1999. № 2. С. 46–55.

ДМИТРИЙ БАРАНОВ

Об этнографической реальности и пределах ее описания

Вопрос «объективности» антропологического исследования является проблемой эпистемологического статуса любой гуманитарной науки, испытывающей определенные сложности в плане верификации полученных результатов. В позитивистской перспективе чем точнее и «объективнее» наука предлагает описание и анализ культуры, тем выше ее статус. Но что значит «объективное» описание или представление о культуре? Это то, чем культура является «на самом деле», или то, что, *как мы полагаем*, она представляет собой? Ответ очевиден и лежит в онтологической плоскости — мы не можем знать глубинной сути культуры и иметь ее целостный образ, потому что являемся в той или иной степени ее неотъемлемой частью, даже когда изучаем экзотические «чужие» культуры.

Объективное описание предполагает дистанцирование от объекта описания, взгляд со стороны. Перефразируя Витгенштейна, можно утверждать, что адекватное понимание культуры внеположено ей. По большому счету, изучение человеческой культуры, претендующее на объективность и закон-

ченность, требует выхода за рамки этой культуры. Вполне вероятно, что значительное число культурных явлений, могущих представлять большой интерес для антропологов, не выделяется на культурном фоне по той простой причине, что именно эти явления и есть культурный фон.

Это не означает, что антрополог не должен стремиться к объективному описанию изучаемого предмета, просто следует учитывать, что антропология дает такое описание культуры, которое никогда не попадает в самую суть, а всегда лежит где-то рядом, около, иными словами: сколько существует описаний культуры, столько можно найти и ее моделей.

В противном случае, т.е. в ситуации отказа от попытки получить адекватное представление о культурных явлениях, антропологическое изучение рискует превратиться в *«фабрику умственных развлечений для узкого круга интеллектуалов»*, в *«этимологические, фразеологические, герменевтические хороводы, нагромождение все новых слоев значений.»* [Лем 2003: 40].

Пожалуй, в теоретической антропологии прошло время надежд, питаемых прежде всего достижениями в лингвистике, по поводу возможности выявления неких алгоритмов, общих объективных законов возникновения и развития культурных явлений и культуры в целом. Осознание наукой собственных ограничений — важнейшая посылка для продвижения вперед.

Одно из них, присущее антропологическому исследованию традиционных культур, — принципиальная невозможность адекватного перевода (понимаемого здесь как описание, интерпретация) *«языка образов на язык понятий»* [Фрейденберг 1978: 43]. В любом объяснении, интерпретации культурных явлений, сделанной в рамках понятийного, абстрактно-логического мышления, уже изначально заложено искажение изучаемого предмета. Иногда выход из сложившейся ситуации видят в «эмпатии» — вживании в изучаемую культуру и постижении ее *«в свойственных ей самой образах и оценках»* [Дмитриева 1998: 31]. Акцент здесь делается на сопереживании, эмоции, интуиции, отсюда — резкое повышение роли личности исследователя (субъекта), его человеческих и научных характеристик. При всей соблазнительности придания интуиции и чувствам статуса исследовательского инструментария сразу встает вопрос доказательности результатов такого рода постижения культуры, к тому же достаточно наивным выглядит стремление (собственно, на этом эмпатия и базируется) антрополога следовать постулату В. Гюго, согласно которому *«необходимо уподобиться другому, чтобы его понять»*.

Тем не менее, это не исключает того, что в качестве дополни-

тельного (предварительного) шага в познании исследуемого предмета обращение к интуитивному, случайному, «метафизическому» способу решения проблем интерпретации культуры может быть крайне продуктивным, хотя и не окончательным, являясь лишь предпосылкой для собственно научного анализа. В этом смысле антропологу в своих изысканиях не всегда следует доверять здравому смыслу и логике, область действия которых, по-видимому, гораздо уже рамок исследуемого объекта — культуры (ср. в этой связи теорию дополнителности Н. Бора или понятие акаузальности/синхронизма событий или явлений К. Юнга, которые были сформулированы в результате отхода от принципов европейского научного мышления и обращения авторов к китайской философской традиции).

Другое ограничение в антропологии связано с проблемой «возмущающего» воздействия субъекта (исследователя) на объект (изучаемую культуру). Об этом уже было сказано достаточно много верных слов, отметим только, что современные полевые изыскания все больше превращаются в общение, диалог, где этнограф становится полноправным соавтором получаемой информации. Внимание ученого все больше сосредоточивается на самом процессе коммуникации. То есть предметом изучения становится он сам как участник возникающего в результате добывания информации диалога. В таком контексте личность собирателя является важнейшим фактором, во многом определяющим характер описания культуры. Речь идет и о полевой этике, заключающейся в необходимости во время работы сохранять комфортные условия для тех людей, чьи рассказы он записывает, а также и о том, что, описывая этнографическую реальность, этнограф, как представитель иной культуры, замечает только те факты, которые прошли отбор уже на уровне наблюдения, через «сито» его собственного опыта и представлений. Здесь можно говорить о том, что весь индивидуальный опыт этнографа приобретает методологический статус.

Возможно, одним из приемов «прозрения» этнографа может стать знакомство его в поле с «чужой» культурой, которое актуализирует концепт «культурной дистанции» — необходимого условия постижения культуры. Во-первых, он может обратить внимание на такие детали, которые не замечает исследователь «своей» культуры по вполне естественной причине «замысленности» его взгляда, а во-вторых, этот опыт обновит его восприятие той культуры, которую он до сих пор изучал.

В любом случае этнограф в поле наблюдает только те частные случаи и детали, которые укладываются в уже изначально

существующие представления об изучаемой культуре или культуре «вообще» и которые соответствуют определенным научным классификациям. Классифицирующая особенность полевой работы, пожалуй, впервые была отмечена более 100 лет назад, когда сбор этнографического материала сопоставлялся с практикой комплектования коллекций в Ботаническом музее. Так, обосновывая принципы полевой работы, сотрудник Русского музея приводил в пример Ботанический музей, в который *«не переносят с лугов целые полосы дерна, а каждое из выбранных растений выделяется из той связи по соседству, в котором оно состояло с другими в природе, и ставится в новую связь по открытому человеком средству»* [Смирнов 1901: 229]. Сам процесс выделения этнографом в ходе наблюдения тех или иных фактов или явлений, с одной стороны, придает им этнографический статус, с другой — лишает значительной степени объективности, так как разрушает контекстуальные связи.

Таким образом, уже сама процедура наблюдения и фиксации не может претендовать на объективность, так как она создает вторичную этнографическую реальность — «реальность наблюдения». Так, например, знакомство с архивными материалами или музейными коллекциями прошлых лет свидетельствует, что они довольно неравномерно, с позиции современного этнографа, фиксируют культуру, оставляя существенные тематические лакуны. Наличие неравномерности в представлении культуры вполне естественно и объяснимо: сбор материала производился по программам, которые отражали взгляды ученых на то, что такое традиция, этнографичность и т.д. Очевидно, что любому вопросу в известном смысле предшествует ответ, спросить можно только о том, о чем уже имеется какое-либо представление. В известном смысле вопросник уже содержит исследовательскую интерпретацию материала, поэтому собранные в поле этнографические факты не могут, вопреки все еще сохраняющемуся среди части этнографов мнению, претендовать на объективность. Иными словами, любая программа сбора материала, а значит, и сам материал, отражает как исследовательские стереотипы, то есть своего рода мифы, так и в целом уровень научных знаний, который постоянно возрастает. В качестве примера того, как формулировка вопросов, эксплицирующих представления исследователя об изучаемой культуре, влияет на характер фиксируемого материала, можно привести описанный Л.Н. Виноградовой случай с известным исследователем Полесья К. Мошинским, который, опираясь на результаты своих полевых исследований, сделал вывод о слабом распространении в Полесье поверий о ведьме, хотя, по современным материалам Полесского

архива, ведьма является одним из самых популярных персонажей быличек. Причина существования двух «реальностей наблюдения» заключается в том, что Мошинский расспрашивал о ведьме в комплексе вопросов о нечистой силе, а для Полесья характерна календарная прикрепленность поверий о ведьмах, т.е. информацию о ней можно получить, если расспрашивать, в частности, о купальской обрядности.

На следующем этапе антропологического исследования — этапе описания или интерпретации культуры — происходит очередное замещение: этнографическая «реальность наблюдения» уступает свое место «реальности репрезентации», которая выстраивает этнографические факты в той последовательности, которая отвечает тем или иным принятым в науке классификациям. Вероятно, чем выше степень обобщения или глубже анализ этнографических фактов, тем больше разрыв между наблюдаемой реальностью и ее описанием. Таким образом, происходит двойное искажение этнографической реальности: на уровне наблюдения и на уровне интерпретации.

Есть еще одно, более частное, ограничение на пути к «объективному» описанию культуры. Дело в том, что современные полевые исследования фиксируют, как правило, не саму этнографическую реальность (это верно, по крайней мере, в отношении восточнославянской культуры), а рассказы о ней, т.е. фиксирует, по сути, ее вербализованный вариант. В лучшем случае это мемораты — воспоминания очевидцев, которые по законам фольклорного жанра используют определенные формулы, клише и организуются в устойчивую структуру. Это значит, что этнограф получает в поле уже интерпретацию, а не «первичную» информацию. Рассказ информанта является уже «процеженной» информацией хотя бы потому, что многое в своей культуре воспринимается информантом как «само собой разумеющееся», т.е. является фоном, не становящимся предметом рефлексии представителей культуры. Культурная память чрезвычайно избирательна в отношении фактов и событий: чем они дальше во времени и пространстве, тем больше они «мифологизируются», приходя в соответствие с некими культурными «канонами».

Кроме того, для устной передачи характерна опора на общее смысловое поле варьируемых элементов, когда одно понятие передается различными синонимичными лексемами. Отсюда — пластичность, вариативность и даже кажущаяся противоречивость текстов, описывающих прошлое. Это несколько не снижает этнографической ценности подобных текстов, так как они отражают особенности мышления и мировосприятия носителей конкретной этнокультурной традиции.

Проблема усложняется, когда собиратель имеет дело не с меморатом, а с пересказом пересказа, т.е. с интерпретацией второго или третьего порядка. Впрочем, современные полевые методики позволяют проследить процесс фольклоризации действительности, например, путем сопоставления результатов опросов очевидцев/участников событий и неучастников или повторного опроса очевидцев через разные промежутки времени.

Следует добавить также влияние на получаемую информацию индивидуальных мотиваций информантов, определяющих, что и как нужно рассказывать, а о чем говорить нельзя. Но это не должно восприниматься как искажение, помехи в попытке получить «достоверную» информацию, ведь сами мотивации отражают те или иные ценностные установки, представления о норме, идеале и в целом — отношение к миру со стороны представителей изучаемой культуры, т.е. они (мотивации) сами становятся этнографическим фактом. В такой перспективе плодотворными выглядят попытки преодолеть *«диктат авторов за счет предоставления текстового пространства иным „голосам“ и интерпретациям, производимым, прежде всего самими изучаемыми в диалогах с этнографом или друг с другом»* [Соколовский 2003: 29]. Но это является уже скорее вопросом формы и жанра репрезентации этнографического наблюдения.

В заключение рассмотрим ситуацию, когда голос информанта практически не слышен, а антропологическое исследование может, казалось бы, претендовать на объективность. Речь идет о сборе «объективированных форм» культуры — предметов на примере собирательской деятельности Российского этнографического музея. Как и в случае с «информационным» материалом, здесь также выделяются два этапа исследования: сбор предметов и их репрезентация.

Что касается сбора вещевого материала, то уже с самого начала существования музея комплектование коллекций было подчинено всеобъемлющей репрезентации всех сторон традиционной культуры. Как было указано в «Программе для собирания этнографических предметов», *«следует собирать все принадлежности жизни и быта, как материального, так и духовного, так как последний также нередко находит выражение в вещественных предметах»* [Программа 1902: 5]. Однако тотального сбора предметов традиционной культуры не получилось: при всей ясности задачи, стоящей перед собирателем, характер поступлений на протяжении всей истории музея претерпевал неоднократные изменения. Причину этого следует искать в том числе и в изменении критериев отбора экспонатов, обусловленном, в свою очередь, меняющимся представлением о

культуре в целом и об этнографичности вещи в частности. В этой связи сошлемся на статью О.В. Лысенко и Н.Н. Прокопьевой «Коллекция и собиратель: этнографическая реальность и ее интерпретация», где при проведении «синхронного» сопоставления коллекций начала XX века сделаны ценные выводы о влиянии на характер сбора материала научных пристрастий известных этнографов-собрателей Ф.К. Волкова, Н.М. Могилянского и А.К. Сержпутовского [Лысенко, Прокопьева 1998]. При общей установке дать монографическое описание полесской культуры, коллекции демонстрируют различные уровни освоения этой этнографической реальности. У Ф.К. Волкова, который интересовался прежде всего мировоззренческими аспектами культуры, предпочтение отдано ритуальным предметам, связанным с христианской традицией. Преобладание в коллекциях Н.М. Могилянского орнаментированных вещей, образовавших типологические ряды по признакам орнамента, техники изготовления, конструкции, объясняется научными пристрастиями исследователя: *«Обильнейший материал по орнаменту получился в результате шестинедельных сборов. <...> Не подлежит сомнению, что ни в одной другой области, пожалуй, не было построено столько априорных теорий, гипотез, высказано соображений и разного рода предположений»* [Лысенко, Прокопьева 1998: 20]. Наиболее близко к выполнению задачи подошел А.К. Сержпутовский, который приоритетным считал целостное описание культуры, так как *«цельная и живая картина жизни данного народа»* может открыться только при описании и материальной и духовной культуры [Там же]. Соответственно, его коллекции отличаются комплексностью и охватывают многие стороны крестьянской жизни.

Важно отметить также, что менялись не только принципы сбора, но и такие важнейшие дефиниции (на которых эти принципы и основывались), как «традиционный», «этнографический», «типичный» и т.д. В этом смысле собранные на протяжении более чем 100 лет коллекции отражают как общий уровень развития этнографической науки, так и наши представления об этносах и культурах. Одним из первых на ответственность понимания традиционности указал уже упомянутый крупнейший знаток украинской этнографии Ф. Волков. В очерках по этнографии украинцев он привел любопытное свидетельство рождения «вторичной этнографичности», которое уместно процитировать полностью. *«С наступившим в 70-х годах прошлого столетия быстрым развитием украинского движения и, между прочим, украинского театра в интеллигентных кругах общества создался более или менее условный тип „малороссийского костюма“, в сущности, довольно далеко-таки отстоявший от этнографической действительности. <...> Мы*

были немало удивлены, видя от Киева до самого Новгород-Северского включительно, всех местных „дывчат“ в типических „малороссийских костюмах“, очень живо напомнивших нам хор в „Різдвяній ночі“ покойного Н.В. Лисенка <...> Костюм этот, очевидно, проник в деревню и акклиматизировался там до таких курьезных подробностей, как господство на вышитых рукавах рубашек узоров вроде роз-центифолий и винограда с листьями и гроздьями, никогда и нигде в Украине не бывших народными...» [Волков 1916: 576–577].

Собирая в поле этнографические вещи, исследователь опирается на свои представления об изучаемой культуре, о том, что является характерным, внутренне присущим последней, а что имеет случайный характер, не несущий этнической «нагрузки». В таком контексте отбор вещей всегда будет носить субъективный характер, так как в определенном смысле мы собираем не столько вещи в поле, сколько наши постоянно меняющиеся представления о них. Иными словами, вещи в роли экспонатов никогда не бывают свободными от тех концепций, которых придерживается этнограф.

Перемещенные в музейное пространство вещи по замыслу строителей музея *«должны давать полную культурно-историческую монографию»* народов [Смирнов 1901: 230]. Но особенность Этнографического музея состоит в том, что хранящиеся в его недрах или выставленные на экспозиции экспонаты никогда адекватно не воспроизводят ту культуру, из пространства которой они были изъяты рукой собирателя. Причина «зазора» между экспонатом и репрезентируемой им культурой заключается в самой природе связи «вещь—культура», которая выстраивается по принципу метонимии (часть вместо целого). То есть для исследователя, как, впрочем, и для посетителя музея, этнографический предмет — это всегда часть реконструируемого целого — традиционной культуры. Действительно, например, пахотные орудия конкретной локальной традиции, отражая тему «обработки пахотных угодий», не воспроизводят саму пахоту, а только указывают на нее, являясь своего рода индексами этой области культуры этноса. Остальное приходится додумывать, достраивать, причем это домысливание происходит в головах посетителей соответственно уже сложившимся у них представлениям о данной культуре. Поэтому музейная «этнографическая реальность» является плодом усилий как собирателей/музейщиков, так и посетителей.

Выступая как часть вместо целого, вещь является своего рода свернутым текстом (или пространством), который в музейной экспозиции или в трудах ученых разворачивается в повествование. Следует подчеркнуть, что семантическое поле вещи в

качестве экспоната никогда полностью не совпадает с таковым в «естественной» среде, так как оно формируется здесь в результате вхождения вещи, обладающей первичными, природными свойствами, в ту или иную интерпретационную модель (знаковую систему).

Подытоживая рассуждения о релятивизме любой репрезентации культуры, повторим, что антропологические описания никогда полностью не соответствуют этнографической реальности, а ложатся где-то рядом, образуя своего рода плотное «интерпретативное поле» изучаемой культуры. Осознание антропологией своих пределов в объективном описании культуры и, как следствие, признание права на существование множества объяснительных моделей, которые не исключают друг друга, а находятся в отношениях комплементарности, является условием приближения, насколько это возможно, к наиболее полному описанию культуры.

Библиография

- Волков Ф.* Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. Пг., 1916. Т. 2. С. 455–647.
- Дмитриева Т.Н.* Попытка синтеза // Теория и методология архаики. Материалы теоретического семинара. СПб., 1998. С. 28–33.
- Лем С.* Библиотека XXI века. Абсолютная пустота. М., 2003.
- Лысенко О.Л., Прокопьева Н.Н.* Коллекция и собиратель: этнографическая реальность и ее интерпретация // ЖС. 1998. № 2. С. 17–21.
- Программа для собирания этнографических предметов. СПб., 1902.
- Смирнов И.* Несколько слов по вопросу об организации Этнографического Отдела Русского музея // Известия Императорской Академии Наук. 1901. Т. 15. № 2. С. 225–237.
- Соколовский С.В.* Этнография: стиль, жанр и метод (о статье С.Н. Абашина «Свой среди чужих, чужой среди своих») // ЭО. 2003. № 2. С. 26–34.
- Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности // Введение в теорию античного фольклора. Лекции. М., 1978.

ТАТЬЯНА ВОЛОДИНА

3

Классическим образцом совмещения в одном лице исследователя и информанта является Чеслав Петкевич (1856–1936) — белорусский и польский этнограф, фольклорист. Судьба его как ученого необычна: он пришел в науку пожилым человеком, на седьмом десятке. В юности после полного разорения родителей-шляхтичей Чеслав вынужден был познать хозяйственные заботы и физический труд; позднее он стал управляющим поместья. Юноша овладел всеми занятиями и ремеслами жителей близлежащих деревень. Судьбоносной стала встреча Петкевича с тогда еще молодым Казимиром Мошиньским. Как информатор Петкевич был настоящей находкой для начинающего этнографа, с его легкой руки Мошиньский организовал экспедицию в Речицкое Полесье, однако собранных материалов для задуманного исследования ученому явно не хватало. Чтоб ликвидировать пробелы, Мошиньский вновь обращается в Петкевичу — к его феноменальной памяти. Поддержанный к тому времени уже признанным ученым, Петкевич переехал в Варшаву и начал работать в отделе этнологии Института антропологических и этнологических наук Варшавского научного товарищества, где в полной мере раскрылся его дар исследователя-этнографа и художника.

С Полесьем связана основная часть жизни Петкевича. Здесь он вырос, возмужал, приобрел знания и опыт. Его масштабные исследования — не итог изучения конкретной темы, это изложение собственного постижения жизни. Материал, представленный в монографиях, Петкевич не записывал методами анкетирования или интервьюирования, — он был впитан автором непосредственно в крестьянской среде. Предмет его изучения неотделим от судьбы самого исследователя. Труды Петкевича можно считать своеобразной автобиографией ученого.

Первой его книгой стала обобщающая мо-

Татьяна Васильевна

Володина

Институт искусствоведения,
этнографии и фольклора
национальной Академии наук
Белоруссии

нография «Речицкое Полесье» [Pietkiewicz 1928]. Как написал в своем предисловии к этой работе К. Мошинский: «*Это единственный в своем роде документ, написанный интеллигентом, который прожил крестьянскую жизнь и при этом выделялся прекрасной памятью, что раскрывает пережитое с фотографичной точностью*». Четырнадцать разделов книги освещают практически все занятия и ремесла полешуков, едва ли не каждый предмет крестьянского быта получил не только словесное описание, но и зафиксирован в рисунках Петкевича (их около 300).

Вторая монография — «Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego: Materiały etnograficzne» [Pietkiewicz 1938] — также охватывает широкий круг тем, распределенных автором по двадцати разделам. Среди них такие нетрадиционные для фольклористических описаний, как «Ориентация в пространстве и меры», «Гигиена в жизни полешуков», «Знания о психической жизни» и др. Каждой своей страницей книга убеждает в глубочайшем органическом ощущении автором стихии языка. Конечно, пословицы и поговорки, шутки и загадки записаны Петкевичем по памяти, но в книге приводятся сказки, легенды, которые звучат, как кажется, с абсолютной языковой точностью, а ведь предварительных записей он не вел. Такое воспроизведение нельзя назвать ни стилизацией, ни тем более подделкой, поскольку осуществлялось оно человеком высочайшей научной ответственности на родном для него языке.

Чеслав Петкевич не делал в своих книгах обобщающих выводов — он достаточно поздно пришел в науку, чтобы сформироваться как теоретик. Но его читателям осталась беспримерно исчерпывающая информация в области народного быта и культуры Полесья (по материалам книги [Васілевіч 1991]).

4

Форма и методы проведения интервью напрямую увязываются с целью получения определенной информации. Если полевое исследование выходит за рамки сбора чисто статистических сведений, то уже первый этап идентификации незнакомого материала, отнесение его к той или иной сфере жизнедеятельности требуют индивидуальной мотивации информанта. Именно она во многих случаях становится толчком к дальнейшему этапу, предполагающему получение наиболее адекватного представления об изучаемом предмете. Обратимся к примеру из собственной полевой практики.

В одной из экспедиций от пожилой женщины было записано: *«Во мая дачка — валасы былі і густыя, і добрыя, ні наглядзеца. А дужа катоў любіла. Из катамі і гуляла, і спала. Такія былі валасы, а то здзелалася каленам галава. Эта ад катоў. Кацінка*

назаваецца» [Архив ИИЭФ НАНБ. Ф. 8. Оп. 2002. Д. 315. Записали в 2002 г. Т. Володина и Т. Пшенко в д. Великий Полсвиж Лепельского р-на Витебской обл.]. Возникает необходимость получения «адекватного представления» о недуге, именуемом *кацінка* и проявляющемся в интенсивном выпадении волос. Кодированная данным наименованием ситуация абсолютно реальна, наблюдаема, хотя и не часто встречается в крестьянском обиходе. Категорическое отнесение ее к «чисто» медицинскому дискурсу осложняется отсутствием в соответствующей литературе подобного термина, хотя модель его образования типична в народной медицинской номенклатуре: ср. «*щетинка*», «*свинка*», бел. диал. «*крылыска*», «*зязюлька*» и т.п. Определяющим в получении «адекватного представления» становится именно непосредственная мотивация информанта: «*Эта ад катоў*».

Показательно и то, что воспроизведение информации не стимулировалось специальным вопросом собирателей, типа: «*А что делают при рожге? Что такое колтун и как от него избавиться?*», — а последовало за сообщением о детских болезнях, выражаемых в продолжительном ночном плаче, беспокойном поведении и т.д. «*Як бярэ́нная нагой ката падкідаіць, тады рабёнак ня спіць, галавой круціць, крэкчыць. Як ты ходзіш бярэ́нная, нельзя біць нікога васьпяткамі, ні катоў, ні сабак. Тады ў дзяцей шэ́рць на спіначкі палучаецца. Ляжыць, крэкчыць. Тады свежым хлебам качалі мякішам па спіне, а хлеб сабаку ці каму. Буваіць, неяк хлеб разадраць, так валасоў начапаіцца*». У белорусов такие недуги обозначались «*крактуны*», «*крылішчы*», у русских — «*щетинка*» и т.п., а сверхъестественное оволосение выступало в качестве маркера «природности» ребенка, еще не преодоленной причастности к иномирию.

Как чрезмерное оволосение, так и облысение ребенка связывалось с нерегламентированным, интенсивным или даже агрессивным контактированием с домашними животными его самого или беременной матери. Обращение к ритуалам первого года жизни ребенка еще раз подчеркивает осознание некоей условной меры наличия волос, отступление от которой порождает болезненные симптомы и само по себе квалифицируется не только как болезнь, но и как результат внешней или даже иномирной интервенции.

Таким образом, в наличии имеется несколько уровней *адекватного представления* о данном фольклорном термине и соответствующем явлении:

- наблюдаемое облысение, обозначаемое как *кацінка*;
- возможное отнесение недуга к кожным заболеваниям, на-

подобие лишая разносчиками которых в самом деле выступают домашние животные;

— реконструируемый мифологический комплекс, связанный с универсальной идеей соответствия биологического/социального статуса и меры «оволосения».

Связующим звеном между двумя первыми (отражающими план телесной реальности) и третьим (преимущественно ментальным) является именно индивидуальная мотивация информанта, совмещившая в одном контексте абсолютно разные, с точки зрения официальной медицины, заболевания, в содержании которых когнитивно значимым оказывается дифференциальный признак «волосатости» и соответствующей «звериности», что и получило образно-символическую интерпретацию во внутренней форме наименований. Несомненно, любая реконструкция предполагает некоторую отстраненность, однако мотивация информанта, нередко являющаяся образцы так называемой народной этимологии, демонстрирует актуализацию фоновых знаний и коннотаций, связанных с «волосатым» текстом болезни вообще. Потому непосредственные мотивации какого-либо явления в состоянии выступать своего рода стимуляторами и даже генераторами «кабинетных» интерпретаций. Нередко народная этимология уводит исследователя в сторону, предлагая более «остросюжетное» толкование события, однако в целом она являет собою пример действия мировоззренческих механизмов. Потому, с моей точки зрения, фольклорист обязан принимать к сведению индивидуальные мотивации информанта, носителя традиционных знаний, используя их с разной долей критичности в дальнейшей интерпретации.

Понятно, что в данном случае собиратель и интерпретатор совпадают; вместе с тем остро стоит вопрос о целесообразности и о формах представления мотиваций того или иного явления в фольклорных сборниках. Выходя за рамки жанрового деления фольклора, представляющие собою рассуждения, оценки, суждения и т.д., такие мотивации зачастую не фиксируются при собирании и остаются вне поля зрения последующих исследователей. С неизбежностью фольклорист затем делает выводы, опираясь на собственную интерпретацию обычного жанрового текста, при этом забывая, что исследователь и носитель традиции воспринимают один и тот же фрагмент действительности по-разному. В связи с этим в белорусской фольклористике при создании сборников фольклорных произведений предпринимаются попытки включать в них тематические разговоры, диалоги, которые не выходят за рамки бытовой речи и не являются ни сюжетными, ни художественными текстами. Такие тексты определяются как «уст-

ный народный дискурс», «высказывания мировоззрения», ибо они фиксируют непосредственные высказывания носителей традиции о минувшем и настоящем, взаимоотношении людей и морали, о вере и верованиях, жизни на земле и жизни после смерти [Боганева 2004].

Сокращения

ИИЭФ НАНБ — Институт искусствоведения, этнографии и фольклора национальной Академии наук Беларуси

Библиография

- Боганева А.* Сучаснае бытаванне народнай няказкавай прозы: Аспекты наратыва і дыскурса // Фалькларыстычныя даследаванні: Кантэкст, тыпалогія, сувязі. Мн., 2004. С. 246–247.
- Васілевіч У.А.* Збіральнікі. Мн., 1991.
- Pietkiewicz C.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego: Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.
- Pietkiewicz C.* Polesie Rzeczyckie: Materiały etnograficzne. Cz. 1. Kultura materialna, z 291 rysunkami w tekście // Prace Komisji etnograficznej Polskiej Akademji Umiejętności. Kraków, 1928. № 7.

ВАЛЕНТИН ВЫДРИН

Созерцание vs. воздействие: Исследователь, объект исследования и информант в полевой работе лингвиста

Текст, приводимый ниже, не является, строго говоря, ответом на вопросы «Форума»: он был написан в ходе подготовки к круглому столу по методике полевых исследований на конференции, посвященной 100-летию Д.А. Ольдерогге. И все же его публикация в этом выпуске «Форума» представляется мне уместной: все поставленные в нем вопросы оказались здесь так или иначе затронуты, пусть с измененными акцентами и не в той очередности.

В общем объеме лингвистической литературы работы по проблематике полевых исследований и публикации, основанные на полевых данных, занимают довольно скромное место. Однако если говорить об африканском языкознании, то здесь дело обстоя-

**Валентин Феодосьевич
Выдрин**
Музей антропологии
и этнографии им. Петра
Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург

ит иначе. Несмотря на несомненные успехи лингвистов-африканцев, авторы большинства исследований даже по «общеконтинентальным» языкам (суахили, хауса, манден, пулар-фульфульде) — все еще люди «извне». Что до значительного большинства языков континента, то их изучение пока что находится на стадии начального сбора материала: зачастую не написаны и самые обычные грамматики, не составлены надежные словари. **Соответственно, вопросы методологии полевой работы здесь оказываются в высшей степени актуальными.**

Конечно, рассуждать на эту тему имеет смысл только в том случае, если существует согласие относительно самих целей работы. Я исхожу из того, что такое согласие есть: объект исследования — язык во всех его аспектах; лингвист-полевик стремится к максимально точной фиксации фактов и построению максимально адекватной модели изучаемого языка, т.е. в постижении его системообразующих факторов на всех языковых уровнях.

1

Абстрагируясь от нюансов, можно выделить два принципиально разных взгляда на **способы получения лингвистической информации от носителя языка.**

1. Первый метод, имеющий глубокую философскую фундированность, предполагает длительное (многолетнее) погружение в языковой коллектив, в ходе которого работа идет, как правило, без языка-посредника. При этом исходят из того, что всякое воздействие исследователя на информанта делает получаемый языковой материал непригодным к использованию: желая угодить лингвисту, носитель языка может признать «нормальной» фразу или конструкцию, которую он сам никогда не употребил бы в спонтанной речи. Особенно осуждается в рамках этого подхода самостоятельное конструирование исследователем каких-то фраз на изучаемом языке, которые затем предъявляются информанту: считается, что сама неестественность, необычность ситуации гарантированно подтолкнет испытуемого к неразличению допустимых и недопустимых форм и конструкций. Важным аргументом в пользу подобных предосторожностей служит тот бесспорный факт, что даже опытный лингвист, изучая свой родной язык методом интроспекции, часто ошибается относительно допустимости и особенно частотности каких-то языковых явлений.

Таким образом, пригодными для языкового анализа оказываются лишь спонтанные тексты (записанные, в идеале, скрытым микрофоном, — диктофон, лежащий перед говорящим, сделает его речь неестественной), а также тексты всевозможных фиксированных фольклорных жанров. В какой-то мере допустимо и привлечение письменных текстов (если, конечно, изучаемый язык является письменным). При этом, однако,

нужно сделать одну существенную оговорку. Для носителей младописьменных языков сама задача создания письменного текста конструирует в некотором роде неестественную ситуацию, что лишает порождаемый текст спонтанности, — не говоря уже о том, что пишущий, являясь билингом, может, намеренно или ненамеренно, имитировать синтаксические и даже морфологические конструкции доминирующего языка.

Этот метод можно назвать *«созерцательным»*, или *«методом вживания»*; он, по сути своей, близок методике включенного наблюдения в социологии.

При всех его несомненных достоинствах, нельзя не отметить и некоторые существенные недостатки. Один из них — разлад с нынешним ритмом прогресса в науке. При нарастающих темпах продвижения лингвистического знания сторонник *«метода вживания»* (в его крайней форме) рискует постоянно оставаться в позиции безнадежно опаздывающего.

Другая особенность состоит в том, что этот метод — для одиночек, для «избранных», он очень сильно обусловлен индивидуальными характерологическими особенностями исследователя, ему трудно обучить. И уж тем более он вряд ли применим в условиях групповой экспедиционной исследовательской работы.

«Созерцательный» метод по сути своей — интуитивистский: установка делается во многом на такую степень погружения в языковую среду, при которой исследователь может полагаться уже на собственное чувство изучаемого языка. Конечно, было бы абсурдным оспаривать тот факт, что хорошее практическое владение изучаемым языком позволяет достичь значительно большей точности описания. При этом, однако, нужно помнить и об опасности переоценки исследователем своего чувства языка и интуиции: субъективное ощущение полной сродненности с изучаемым языковым коллективом и его языком может на проверку оказаться иллюзорным (по крайней мере, в каких-то деталях). В таких случаях более результативным оказывается аналитический подход.

Следует отметить и тот факт, что даже очень строгая установка на использование только спонтанных текстов не гарантирует исследователя от получения неграмматичных конструкций, отвергаемых большинством информантов¹.

¹ Так, работая с одним из словарей языка бамана, в котором многочисленные иллюстративные примеры взяты почти исключительно из спонтанной устной или письменной речи, я столкнулся с ситуацией, когда носители языка бамана отрицали нормативность многих из них (в частности, некоторых пассажей, взятых из устной эпической традиции). Очевидно, речь шла об авторских окказионализмах и о случайных речевых ошибках.

2. В рамках второго подхода (назовем его «*активным*») эксперимент считается допустимым — более того, наиболее продуктивным методом. Элицидация (опрос по предварительно заготовленной анкете, по списку слов) и предъявление информанту фраз, построенных исследователем, не только не запрещаются, но занимают ведущие позиции. Что касается опасений по поводу неразличения информантами правильных и неправильных (естественных и неестественных) конструкций, то здесь логика рассуждения следующая.

Действительно, в неестественной для информанта ситуации опроса он может ошибаться относительно правильности и приемлемости каких-то фраз и конструкций — тем более что при работе над грамматической темой исследователь целенаправленно и планомерно предъявляет ему многочисленные «пограничные» примеры. Ведь целью такого исследования и является выявление границы между нормативным и ненормативным, «правильным» и «неправильным» в языке. При этом существует опасность, что через какое-то время языковое чутье информанта притупится и он перестанет чувствовать эту границу.

Тем не менее такой риск следует считать оправданным, поскольку иным способом определить границу нормы в чужом языке просто невозможно. Анализируя только спонтанно порождаемые тексты, мы в принципе не можем сделать вывод, например, о том, является ли некая морфологическая глагольная деривация регулярной или нерегулярной. Если в имеющихся текстах соответствующие производные формы встретились не для всех глаголов, само по себе это не является свидетельством ни за, ни против нерегулярности данной деривации: отсутствие в текстах какой-то формы может объясняться как следствием ее недопустимости языке, так и случайностью. Таким образом, для грамматического или семантического исследования, соответствующего высоким требованиям сегодняшнего дня, «*активный*» метод оказывается не только наиболее быстрым и прямым путем к намеченной цели, но, по сути дела, — единственным.

Что касается ошибок информанта, то тут можно повторить аргументацию В.П. Неделкова (устное сообщение): допустим, информант ошибается даже в 30% случаев. Проведя полный опрос по подробной анкете, мы получим 70% правильных ответов и 30% неправильных. Если же мы попытаемся получить интересующую нас информацию из текстов, то, даже проанализировав очень большой корпус, мы получим едва ли 40% интересующей нас информации. К тому же при «*активном*» подходе мы можем достаточно легко уменьшить долю

неправильных ответов, выборочно опросив несколько других информантов (как правило, логика языка, которую удастся нащупать в процессе исследования, подсказывает, где именно информант может сомневаться и ошибаться), тогда как сопоставимое по трудозатратам увеличение числа анализируемых «спонтанных» текстов даст лишь незначительный прирост нужной информации.

Не следует забывать и о том, что опрос предполагается вести интерактивно (все случаи заочного опроса — например, по почте — действительно дают очень высокий процент информантских ошибок), и опытный лингвист обычно может контролировать информанта, предостерегая его от неверных реакций. В действительности, предъявляя информанту фразы и конструкции «собственного производства», исследователь получает не только ответы «верно—неверно», но и целую гамму «промежуточных»: «понятно, но так не говорят»; «так сказать можно, но у нас это сказали бы по-другому»; «правильно, но мы так говорим редко» и т.д. Анализ именно этих «промежуточных» ответов часто и позволяет прочертить зыбкую границу нормы, ради которой, собственно говоря, и проводится исследование.

В целом, «активный» метод, будучи в основе своей аналитическим, дает более системный результат. Он предполагает тотальную проверку всего корпуса данных в соответствии с некоторой моделью для выявления синтагматических и парадигматических особенностей (и особенно нерегулярностей) каждого описываемого элемента — что, повторяюсь, труднодостижимо при подходе «*созерцательном*».

Еще одно преимущество «активного» метода по отношению к «*созерцательному*» проявляется в **отношении к очевидному**. Сторонник «*созерцательного*» подхода основывается на очевидном, которое становится для него точкой отсчета. При этом «уровень очевидности» не обсуждается. В рамках «активного» метода, в силу его аналитизма, более естественно происходит преодоление очевидного, его разрушение: для анализа очевидность оказывается недостаточной. Описание языка, полученное в более аналитическом ключе, лучше соответствует запросам читателя, внешнего по отношению к описываемому языку и культуре.

3. Конечно, здесь обозначены крайние позиции. В реальной исследовательской практике **между двумя крайними точками ищется компромисс**. Сторонники «активного» подхода не пренебрегают и спонтанными текстами, — более того, привлечение таковых обычно считается необходимым на определенном

этапе для верификации экспериментальных данных (полученных в ходе прямого опроса информантов) и для выявления дополнительных контекстов, которые по каким-то причинам оказались пропущенными при элицидации. В то же время сторонники *«созерцательного»* подхода также вынуждены — в определенных пределах, с оговорками — работать с информантами в режиме прямого опроса.

По-видимому, в перспективе можно говорить еще об одном компромиссном решении, до определенной степени примиряющем сторонников двух описанных подходов. Такое решение дает корпусная лингвистика. Наличие представительного электронного корпуса текстов, насчитывающего миллионы словоупотреблений, позволяет устранить недостатки, характерные для обеих вышеописанных методик. При создании подобного корпуса в него включают только те тексты, которые можно считать спонтанными, что удовлетворяет требованиям *«созерцательного»* подхода; но при достаточно большом объеме корпуса (6–10 млн. слов) отсутствие в нем какой-то формы или значения можно считать свидетельством их неупотребительности, а их употребление существенно ниже некоей эмпирически определяемой нормы — свидетельством того, что эта форма или значение редкие. Да и вообще, изучение языка на основе электронного корпуса позволяет вывести работу на совершенно новый уровень.

К сожалению, пока что о полноценном электронном корпусе для какого-либо африканского языка (даже применительно к языкам «общеафриканского масштаба») говорить рано — достаточно вспомнить, что и корпус русского языка начал создаваться только сейчас. Эта работа требует и больших финансовых затрат, и преодоления (для каждого языка отдельно!) серьезных технических и теоретических трудностей. Кроме того, вопрос об электронном корпусе выводит нас за пределы обсуждаемой темы — методологии полевых исследований.

4. Как легко понять из предшествующего изложения, предпочтения автора этих строк лежат на стороне *«активного»* метода. Именно он бесспорно преобладает в практике российских лингвистов, работающих с «экзотическими» языками.

Очевидно и следующее положение: *«активный»* метод предъявляет высокие требования и к информантам, и к исследователям. Несоответствие этим требованиям с той или другой стороны ведет к неудаче исследования — как раз такие неудачи и становятся аргументами сторонников *«созерцательного»* подхода. Можно сформулировать эту мысль и по-другому: недостатки *«активного»* метода, по сравнению с *«методом вживания»*, действительно существенны, и снятие их негативного

эффекта требует от сторонников этого метода особого внимания к соблюдению методических требований.

Основываясь на собственном опыте полевых экспедиций в Африку (индивидуальных — в Мали, Гвинею, коллективных — в Кот-д’Ивуар)¹, попытаюсь выделить факторы, а также характерологические особенности обоих партнеров, которые влияют на успех или неудачу полевой работы лингвиста.

Типы взаимодействия в паре «лингвист–информант» выстраиваются по разным маршрутам². Они зависят от пола, возраста, характерологических особенностей обоих, их социальных статусов (точнее, «видимой стороны» этих статусов — которая может и не совпадать с реальным социальным статусом человека в его родном социуме).

2

Информанты. С известной долей условности можно выделить несколько типов информантов. Отнесение конкретного информанта к тому или иному типу зависит как от его объективных данных, так и от типа отношений с исследователем. Иначе говоря, эта характеристика в какой-то мере подвижна, социальный статус и модель поведения лингвиста могут оказать на нее как позитивное, так и негативное влияние.

1. Когда речь идет о **среднестатистическом носителе языка** в условиях Кот-д’Ивуара, мы говорим о мужчине, реже — женщине, с начальным образованием или без такового, владеющим в каком-то объеме французским языком. С такими информантами можно работать по лексической анкете, собирать материалы для фонологического исследования, проверять вопросник (в ограниченном объеме); достаточно эффективен сбор названий видов флоры (в окрестностях деревни или по гербарии) и фауны (по справочникам с иллюстрациями), а также культурологической информации определенного уровня заданности. Но работа с подобным информантом по грамматической анкете, как правило, оказывается изнурительной и малорезультативной, и к его услугам приходится прибегать только при отсутствии выбора — в таких случаях от лингвиста требуется хорошее творческое воображение и театральные способности для моделирования проективных ситуаций.

¹ Следует особенно подчеркнуть тот факт, что излагаемые здесь мысли основываются на опыте африканских экспедиций. Несомненно, аналогичные экспедиции, скажем, в Тыве или на Кавказе выявили бы какую-то иную специфику, существенно отличающуюся в своих деталях.

² Следует иметь в виду еще одно обстоятельство: в нашей практике информантам выплачивается определенное денежное вознаграждение, которое, по деревенским (но не городским!) меркам, оказывается достаточно привлекательным. Это создает зону конкуренции и серьезно влияет на мотивировку информантов.

От «среднестатистического» носителя языка наметим два вектора, по которым выстраиваются типы информантов. Их результативность для лингвиста прямо противоположна, хотя разнятся они только в одном отношении: мотивации информанта на выполнение задания.

2. Отрицательная шкала

2.1. Тип «*Недоучка*». Главным негативным качеством оказывается нежелание признаться в ограниченности своих знаний. Такой информант никогда не говорит «не знаю». Это касается и знания реалий родного языка (как известно, ни один человек не владеет своим родным языком на 100%), и владения языком-посредником (в нашем случае — французским). Информант, желая «монополизировать» исследователя, зачастую не признается в том, что не понимает вопросов, которые ему задают по-французски. Например, у одной из участниц нашей экспедиции в Кот-д'Ивуар, работавшей с таким типом информанта, к концу второго месяца сложилось впечатление, что изучаемый ею язык вымирает: переводы самых разных фраз совпадали, многие объекты не имели названий или назывались одним и тем же словом... Позднее, при работе с более квалифицированными информантами, выяснилось, что «*недоучка*» попросту не владел в должной мере французским языком и часто переводил предъявляемые ему фразы наугад.

2.2. Тип «*Образованец*». Информант, владеющий в достаточной мере языком-посредником и имеющий среднее (или более высокое) образование. Основной изъян — демонстрируемое желание предъявить свои якобы специальные лингвистические, культурологические и прочие знания (в реальности почерпнутые в основном из школьной программы и ею ограничивающиеся). Стремление подогнать непростую языковую реальность под собственный уровень знаний может вести к порождению высказываний, в нормальном языке невозможных. В конечном счете может оказаться, что весь материал, записанный от такого типа информанта, придется забраковать — легче оказывается проверить все заново с более адекватным информантом, чем отделить правильные ответы от неправильных.

3. Положительная шкала

3.1. Тип «*Самородок*» («*народный интеллигент*»). Информант хорошо владеет языком-посредником (а в тех случаях, когда его знания недостаточны, не боится в этом признаться), прекрасно сопоставляет реалии городской цивилизации и традиционной цивилизации своего народа. При этом его интерес к работе с лингвистом вдохновляется самой идеей создания

словаря родного языка. Информанты этого типа внимательно относятся ко всем пожеланиям лингвиста («если вопрос непонятен, проси уточнений», «если предлагаемая фраза понятна, но неупотребительна — не говори, что она нормальна» и т.д.) и стараются их выполнять. Опыт показывает, что они быстро обучаются транскрипции своего языка и помогают лингвисту при записи слов (тут очень полезна «работа по образцам» — трудные для исследователя фонемы различаются путем сравнения с таковыми в словах, в которых они уже идентифицированы).

3.2. Тип «Лингвист». Дополнительно к положительным качествам «самородка», имеет опыт участия в программах по ликвидации неграмотности, переводу Библии и иной практической работы с языком. В силу разных причин, как правило, сам он активным научным творчеством не занимается, но понимает проблематику, волнующую лингвиста. С ним лингвист может позволить себе значительно большую степень свободы, двигаясь напрямую к цели там, где с другими информантами пришлось бы идти долгим кружным путем. Однако и здесь необходимо не терять бдительности: научная компетенция даже «суперинформанта» имеет свои пределы. Не следует забывать и предупреждение А.Е. Кибрика о том, что «свойство лингвистической неискушенности <...> следует считать крайне положительным» [Кибрик 1972: 84]; действительно, от «лингвиста» до «образованца» — один шаг. Провокацией со стороны лингвиста тут может стать и постановка «запрещенных» вопросов («почему это явление в вашем языке устроено так, а не иначе?»), и чрезмерная демонстрация собственной зависимости... Задача исследователя — не дать информанту сделать этот шаг.

4. Тип «Равнодушный». Информант не видит смысла в изучении родного языка и потому не проявляет интереса к сотрудничеству. Работа с таким информантом не имеет перспективы. Тип, довольно часто встречающийся при работе с умирающими языками на пространстве бывшего СССР, но в африканских условиях, с учетом выплаты вознаграждения, менее распространенный.

Исследователь

3

Отношения «лингвист—информант» носят долговременный и весьма интенсивный характер. Конечно, эффективность работы с информантом в не меньшей степени, чем от информанта, зависит и от самого лингвиста. Попробуем проанализировать, какие факторы могут влиять на развитие этих отношений в нужном направлении — или, наоборот, стать препятствием при установлении контакта.

1. Пол и возраст исследователя

Взаимодействие «исследователь—информант» есть взаимодействие их статусов. Для африканского общества с его жесткой половой и возрастной стратификацией личность исследователя совсем не безразлична. Если информант — мужчина, а лингвист — женщина (ситуация, достаточно частая в нашей практике), то легко просчитываются две линии развития отношений:

— используя традиционную модель отношения полов, информант пытается доминировать, навязывая свои условия и услуги, ритм работы, стиль общения; старается контролировать круг знакомств исследователя и т.д.;

— информант пытается перевести отношения во флирт или любовную связь.

В обоих случаях стиль поведения лингвиста-женщины (проявление неуверенности в себе, зависимости) и манера одеваться (короткая юбка, декоративная косметика, украшения, длинные распущенные волосы, в некоторых мусульманских обществах — открытые руки и плечи) может стать провокацией соскальзывания отношений на один из этих путей. Нет необходимости доказывать, что оба пути могут привести миссию к краху, если только женщина-исследователь не сумеет своевременно переломить ситуацию (в этом ей помогает сохранившийся в сельской местности с колониальных времен стереотип отношений «африканец — европеец»). Справедливости ради надо отметить, что в нашей экспедиционной практике в Западной Африке не приходилось сталкиваться с грубыми домогательствами (в «кавказско-среднеазиатском стиле»): попытки ухаживания со стороны мужчин-африканцев, не такие уж редкие, никогда не носили агрессивного характера.

Если исследователь и информант — одного пола, отношения развиваются, как правило, более ровно, при отсутствии грубых ошибок со стороны исследователя они легко перерастают в дружбу. Но и здесь нужно быть готовым противостоять попыткам информанта доминировать, особенно при возрастном превосходстве последнего.

Старшинство же исследователя по отношению к информанту оказывается благоприятным фактором — в этом случае жесткая возрастная стратификация общества работает на пользу лингвисту.

2. Психологическая устойчивость. Полевой и жизненный опыт исследователя

Эти факторы играют важнейшую роль для развития контакта в благоприятном направлении, они помогают снять негатив-

ные последствия всех остальных факторов. Нервозность же лингвиста, перепады настроения немедленно будут замечены информантами, и выводы будут сделаны самые неблагоприятные: каждый исследователь обязан знать, что в традиционных обществах умение контролировать свое настроение, поведение и эмоции ценится очень высоко. К тому, кто этих качеств не проявляет, будут в лучшем случае относиться со снисхождением и жалостью, откуда прямой путь к навязыванию доминирования. В худшем — его будут сторониться, не желая попадать в двусмысленные и психологически тяжелые ситуации, и он рискует оказаться в изоляции.

Важный вопрос, который встает перед молодыми лингвистами: должен исследователь имитировать быт, манеры и поведение своих информантов или «оставаться самим собой»? На мой взгляд, тут возможны две крайности, которых желательно избегать:

— исследователь пытается создать вокруг себя, насколько это возможно, подобие привычного ему быта: привозит с собой всевозможные городские предметы обихода, покупает себе самые дорогие продукты в местной лавке и т.д. Конечно, я не имею в виду, что нужно исключить пользование зубными щетками, компьютерами и диктофонами; более того, наличие этих предметов может даже облегчить налаживание контакта с местными жителями, у которых они могут вызывать любопытство. Речь о том, чтобы поведение исследователя не интерпретировалось местными жителями как демонстрация своего превосходства; в последнем случае установить с ними тесный эмоциональный контакт будет довольно трудно;

— исследователь пытается с первого же дня своего появления в деревне жить «как все». Результат — он начинает болеть из-за грязной воды и непривычной пищи; он попадает в многочисленные смешные и нелепые ситуации из-за незнания местных обычаев, что пытается компенсировать усердием и энтузиазмом. Типичный пример: молодой студент-лингвист бросается помогать женщинам в работе, выполнять которую для мужчины считается позорным и неприличным.

Стремясь к слиянию с объектом изучения, не следует забывать, что у исследователя в начальный период пребывания в новом для него социуме особая роль — роль гостя, которой он и должен соответствовать. Она предполагает максимум деликатности и предупредительности с обеих сторон: гостю прощаются неизбежные нарушения каких-то этикетных форм данного общества (*dúnan nyéntannci* ‘чужестранец слеп’ — говорят бамана), но и он должен вести себя сообразно своему статусу, не проявляя нескромности и не пытаясь, например, назойливо

выведывать секреты деревни. Статус гостя позволяет избегать излишних недоразумений и дает исследователю время для того, чтобы как следует освоиться с местными обычаями и занять определенную позицию в сети родственных, соседских и дружеских отношений. Форсировать переход в новый статус — «допущенного», не нужно, иначе можно оказаться в новой роли еще не будучи к ней готовым.

В идеале выездку экспедиции в поле должен предшествовать специальный тренаж на психологическую устойчивость, в ходе которого проговариваются самые мелкие детали полевого опыта, моделируются типичные ситуации по параметрам «быт» и «работа». Очень полезной здесь может оказаться «коллекция полевого опыта» описания реальных ситуаций, трудностей, конфликтов и путей их разрешения.

Ну и, конечно, необходимо предварительное ознакомление участников экспедиции с этнографическими описаниями того народа, чей язык предполагается изучать.

3. Уровень лингвистической подготовки

Опыт показывает, что опытный, компетентный лингвист затрачивает на исследование несравненно меньше времени, чем новичок, не имеющий хорошей лингвистической подготовки. Он тщательней готовится к каждому сеансу полевой работы, он владеет приемами, позволяющими быстро объяснить информанту его задачу, и не позволяет увлечь себя посторонними разговорами, на которые будет тратиться драгоценное время. Впрочем, восприимчивые новички оказываются обычно в состоянии освоить технику полевого лингвистического исследования за один сезон.

4. Владение языком-посредником

Особенностью полевой работы в Африке (по сравнению с аналогичными экспедициями в пределах бывшего СССР) является невозможность использовать родной язык исследователя в качестве метаязыка (языка-посредника)¹. Соответственно, огромное значение приобретает практическое владение исследователя языками-посредниками — английским, французским, дьюла-бамана и т.д. (в зависимости от страны и местности). При этом необходимо обращать внимание на особенности местных вариантов мировых языков: ивуарийского французского — в Кот-д'Ивуаре, либерийского английского —

¹ Исключение составляют случаи, когда информант учился в СССР и русским языком владеет. Впрочем, даже такой информант, как правило, лучше владеет английским или французским языком, нежели русским. Поэтому исследователь, стремясь облегчить свою задачу использованием русского языка в качестве посредника, рискует увеличить количество «информационного шума».

в Либерии и т.д. Невнимание к этому приводит к многочисленным курьезам и недоразумениям, которые часто остаются незамеченными на этапе редактирования и попадают даже в публикации, создавая существенный «информационный шум». Так, слово *palmier* в стандартном французском означает ‘пальма’ (родовое название), а в ивуарийском — ‘масличная пальма’. Глагол *envoyer*, соответственно, ‘посылать’ и ‘давать’ и т.д. — примеров таких семантических расхождений сотни и тысячи, причем они могут быть достаточно тонкими и трудноуловимыми (особенно в сфере абстрактной и ментальной лексики). По региональным вариантам африканского французского и английского существуют словари, описания, которые необходимо использовать в работе. При этом нужно иметь в виду, что далеко не все особенности региональных вариантов в таких работах оказываются учтены.

Если же исследователь в целом плохо владеет языком-посредником (даже в его стандартном варианте), то это существенно затрудняет полевую работу (исследователь не может доступно объяснить информанту свои вопросы и неправильно понимает ответы информанта) и резко увеличивает количество ошибок в собранных материалах.

4. В этом тексте я, разумеется, не претендую на какую бы то ни было полноту охвата проблематики полевых исследований. Я хочу лишь обозначить те интересные особенности, которые выявились в ходе петербургских лингвистических экспедиций, проходивших в странах Западной Африки в последние годы.

Библиография

Кибрик А.Е. Методика полевых исследований: (К постановке проблемы). М., 1972. (Публикации Отделения структурной и прикладной лингвистики. Серия монографий под общ. ред. В.А. Звегинцева. Вып. 10.).

ЭЛЬЗА ГУЧИНОВА

Native anthropologist:

призвание, диагноз, судьба

Как-то давно в одной рекомендации меня назвали *native anthropologist*. Тогда я обрадовалась, открыв для себя, что вместо дополнительных сложностей, привычных в СССР для нацменов, в западных конкурсах я могу

Эльза-Баир Мацаковна
Гучинова
Институт этнологии и
антропологии, Москва

рассчитывать на политкорректность и использовать преимущество принадлежности к небольшому народу. Эта неожиданная поддержка напоминала аффирмативные действия для небелых меньшинств США. Однако со временем меня стала смущать эта категория, и я стала внимательнее прислушиваться к себе — что и в каких обстоятельствах я чувствую как native anthropologist.

Оказалось, что, позиционируя себя таким образом, ты используешь ресурс нацмена, к которому коллеги (из Центра) относятся снисходительно из-за его ограниченных интеллектуальных (исторических, культурных) возможностей, и сразу оказываешься неподалеку от тех квотированных номенклатурных депутатов Верховного Совета СССР из республик, которые плохо говорили по-русски, а должны были принимать законы для всей страны. Приписанный статус native anthropologist предполагал недостаточный профессионализм из-за непреодолимой укорененности в самобытной культуре, которая как раз и мешает профессиональному росту. (Перечитывая эти строки, я сознаю, что не уверена в написанном — возможно, во мне говорят старые комплексы калмычки, и я выдумываю себе добрый расизм просто для концепции).

Итак, будучи native anthropologist, я старалась использовать преимущества, вытекающие из совпадения профессиональной и этнической принадлежностей. Оказалось, действительно трудно преодолеть эффект «замыленного глаза» и постоянно держать в уме, что толкованию подлежит любой феномен, имеющий отношение к родной культуре. Было непросто объяснять естественные для носителя культуры явления и характеристики — вроде как объяснять, как ты дышишь. Уже написав текст книги «Постсоветская Элиста: власть, бизнес и красота», я его много раз его перечитывала, стараясь дистанцироваться от своей культуры и вносить все новые пояснения явлений, очевидных для калмыков и неясных для других читателей. Однако это было уже постфактум, а во время самого исследования этой дистанции я добиться не смогла. Я даже не осознала саму проблему — знала о ней теоретически, но не чувствовала на практике, как будто были необходимы географическое или историческое расстояния, чтобы настроить фокусировку оптимальным образом. Это заметили коллеги, и я сама понимала, что главы об эмиграции, которые связаны с далеким (прошлым или расстоянием), у меня интереснее, подробнее и дают больше материала для размышлений.

Недавно я могла издать в Германии книгу о коллаборационизме калмыков в годы Второй мировой войны и их депортации. Для подготовки рукописи я должна была дистанцироваться

теперь уже от советского и российского опыта, что также было не просто, поскольку многие явления советской жизни, особенно периода сталинизма, плохо воспринимаются в рациональных терминах. Не только иностранцу, но и современному россиянину трудно представить себе степень несвободы человека в СССР, размеры социального унижения и той необъявленной войны, которую советское правительство вело против миллионов своих граждан.

Одновременно я стремилась учесть типичные для *native anthropologist* упреки и не идеализировать свой народ, не романтизировать его историю. Я понимала, что сама тема коллаборационизма в целом моим землякам покажется нежелательной. «*Что же, большие уже нечего писать о калмыках?*» — будут ворчать такие люди. Им кажется, что если уж человек захотел поведать миру о своем народе, то должен выбрать «достойную» тему, которой можно гордиться. Зачем же выставлять на всеобщий суд то, о чем не просто говорить даже между своими, — измену родине. Знакомый профессор из КГУ говорил: «*Учти, народ проклянет тебя, если ты напишешь неправду*». Он говорил мне о «неправде», а я понимала, что «правда» — то, что понравится массовому читателю (калмыцкому), что так он мне советует использовать те источники, где количество коллаборантов меньше. Старики-респонденты меня тоже учили уму-разуму: «*Кто знает о Калмыцком корпусе — с этим ничего не поделаешь, но зачем нам (калмыкам) самим делать усилия, чтобы о таких стыдных вещах узнали и те, кто об этом не знает? Другое дело депортация — это тема, достойная пера. О наших страданиях и потерях должны знать все люди. Но стоит ли в связи с этой темой упоминать об агентуре НКВД среди депортированных калмыков, это ведь еще одно пятно на народ?*»

Однако я калмычка по происхождению и не хочу скрывать своих эмоций, которые в любом случае проявляются даже при научном обсуждении. Что же теперь, не заниматься своей культурой, сознательно выбирать другие/чужие объекты исследования, отдавая родную культуру в руки других/чужих исследователей, которые будут объективнее, потому что хуже знают это сообщество и меньше к нему привязаны? Кто же будет исследовать в этом случае те проблемы, которые важны для меня лично и для других калмыков сейчас? Когда же такой исследователь объявится? Мне был дан шанс разобраться в некоторых исторических сюжетах, и я сделала все, что смогла, понимая, что смысл моей работы и состоит в сочетании научной компетенции и исследовательской искренности.

Я изучала калмыцкую культуру «дома», в Элисте и районах республики, а также за рубежом, в калмыцких общинах США, Гер-

мании и Франции. Вспоминая опыт своей полевой работы, я понимаю, что в России и вне ее я сталкивалась с разными трудностями, и мне приходилось вести себя в зависимости от этого.

В 1997–1998-х гг. я проводила полевое исследование среди калмыков США. Почти 10 месяцев день за днем я посещала калмыцкие семьи, знакомилась и общалась, стараясь быть на равных. Я стремилась быть/казаться «серьезным» исследователем и практически в любой обстановке чувствовала себя «на работе». Чтобы меня не принимали как «бедную родственницу» из России, я старалась одеваться получше, понимая, что одежда и аксессуары — важные социальные знаки, свидетельствующие о профессиональном успехе. В целом наука в Америке — уважаемое занятие, и ученый более свободен в проявлении своей индивидуальности. Например, он может одеваться на свой вкус, тогда как бизнесмен или чиновник обязан всегда выглядеть на все «сто процентов». В университетской среде Джорджтауна я одевалась так же, как и в Элисте, и, в общем, не выделялась внешне. Но мои калмыцкие респонденты, принадлежавшие чаще к низшим слоям среднего класса, требовали от меня большего. Желая мне добра и даже испытывая гордость за калмычку из России, получившую американскую стипендию, они мне советовали внести коррективы в мой гардероб. Родственница, 8 лет назад эмигрировавшая в США, жена профессора из Принстона, советовала: *«Ты должна выглядеть примерно на тысячу долларов: туфли — 100, костюм — 200, часы — 150, сумка — 150, на остальную сумму — украшения. Если костюм очень дорогой, украшений может быть меньше. В таком виде ты выглядишь как уважаемый, успешный человек»*. Другая бывшая элистинка мне говорила следующее: *«Да сними ты свое дешевое серебро! Ты ведь почти профессор, что, не можешь кольцо с бриллиантом себе купить? Если не хочешь тратить денег, то просто сними дешевые украшения»*. Мои любимые серебряные колечки цепляли глаз средним американцам, как, наверное, кольца с бриллиантами на моих руках цепляли бы взгляд моим российским коллегам и респондентам. В то же время две имевшиеся у меня относительно дорогие дизайнерские вещи — солнечные очки Рейбан и сумка от Паломы Пикассо — обращали на себя внимание всех американских знакомых, которые давали понять, что оценили мои покупки и мой вкус.

В отличие от американских коллег, моих предшественников, писавших о калмыках США и видевших в этом чисто научную задачу, у меня был более сложный комплекс эмоций и интроспекций. Меня преследовала потребность сравнивать жизнь калмыков в России и США, я вольно или невольно ощущала себя социальным антропологом и калмычкой, торгуеткой по отцу и

дербеткой по маме, и элистинкой, россиянкой и азиаткой. Иногда разные ипостаси противоречили друг другу. При этом, как я поняла позже, гендерная идентичность ушла на второй план, и я вела себя в рамках традиционных полоролевых ожиданий, так, чтобы мною были довольны старики. Я была замужем, и этот статус мне помогал, иначе неопределенность разведенной молодой женщины путала бы мне карты, дезориентируя моих респондентов в отношении цели моего пребывания. Мне не следовало кокетничать и вообще давать повод для пересудов, потому что любой упрек в мой адрес повлиял бы на степень доверия и качество информации и даже мог закрыть двери некоторых домов и уста некоторых респондентов. Как я поняла, исследовательнице в поле надо быть умеренной во всем: не бедной и не богатой, не скупой и не расточительной, не молчуньей и не болтушкой, не разудалой и не святошей. В этом длительном полевом наблюдении профессиональные интересы доминировали над всеми другими, этнолог во мне на время победил человека. Это я поняла, когда при известии о смерти хорошей американской знакомой, давно больной женщины, я неожиданно для себя обрадовалась, что, наконец, смогу увидеть похороны от начала до конца, — правда, тут же устыдилась этой своей первой реакции.

Когда же я писала о калмыках России, я встречала другие трудности. Пока я жила в Элисте, маленьком городишке со стотысячным населением, и работала в небольшом НИИ, я должна была при написании своих статей держать в голове и будущую локальную аудиторию. Понимать, что кто-то обидится, не увидев ссылки на свое имя, а кто-то именно по этой же причине будет доволен, что надо дистанцироваться от идеологических лидеров республики, иначе самостоятельной работы не получится.

Уехав из Калмыкии в 1998 г., я вернулась туда уже как «в поле», для сбора материала, в 2003 г. К тому времени я переехала в Армению и имела ограниченное время для поездок на родину. Я долго созванивалась с архивом, уточняя расписание, выкроила время в своем перегруженном расписании и приехала в свою родную Элисту. Я запланировала поработать в архиве, библиотеке, поговорить с экспертами, набрать видеоматериал — на все у меня было 10 дней. Я каждый день встречала на улице десятки знакомых, каждый хотел со мной поговорить, узнать о моей семье, детях, пригласить в гости. Это были люди, которые меня знали с детства, которые помнили моих родителей, бабушку. Они хотели знать, как я живу, а у меня эти беседы запланированы не были. На своих немногочисленных родственников я выделила последний вечер — час на троюродную тетю и два часа на семью маминой двоюродной сестры.

Подарки частично искупали стремительность моего визита, но все же для них это было совсем не то: не переночевав, не выпив как следует и не проговорив до утра. — Так не гостят. И в этот раз этнолог во мне оказался сильнее «просто человека», и я невольно обидела многих хороших людей, которые решили, что я стала зазнаваться.

Используя статус *native anthropologist*, я поняла, что чувствую себя несвободной в своих исследованиях, что меня задевает опасность угодить под эту примордиалистскую категорию, очевидно, сконструированную «постколониальными» антропологами не только, чтобы предостеречь коллег от ошибок, но и для того, чтобы указать ученым из бывших колоний их навсегда провинциальное место в науке, их предел, очерченный географическими границами малой родины. Почему любой заезжий антрополог (*traveling anthropologist*), часто не понимающий самых простых вещей в чужой культуре, может ошибаться сплошь и рядом, но не бояться ярлыков? Нередко он пользуется организационной помощью, неопубликованными работами, знаниями и переводами местных коллег, но не считает их ровней, ведь такой ученый представляет европейскую науку с вековыми академическими традициями, а за спиной антрополога своего народа — шаманы и знахари.

Постколониальная антропология продолжает оставаться западноцентричной даже в постмодернистскую эпоху. Однако можно ли считать современную отечественную этнологию постколониальной?

Когда-то мы единодушно считали, что царская Россия была тюрьмой народов и этнография зародилась, чтобы лучше управлять инородческим населением внутри империи, лучше защищать интересы страны и выстраивать внешнеполитический курс. Как быть с советской этнографией? Какие цели она преследовала, кроме познавательных? В советские годы во всех республиках были созданы национальные кадры (все они были *native anthropologists*), отделы этнографии титульных народов были обязательны в НИИ гуманитарного профиля в столицах всех союзных и автономных республик, бывших колониальных окраинах. Ученые в республиках, как правило, должны были подкреплять своими исследованиями верность ленинских идей и показывать, что советская власть дала трудовому народу больше, чем могла бы дать их традиционная культура. В целом это была советская постколониальная наука, противоречивая, идеологизированная, централизованная, с квотами в центральные вузы и целевыми аспирантурами, с жестким штатным расписанием местных НИИ и утверждением научных тем в Москве.

А что же современная этнология и социальная антропология в России? Известно, что постколониальный отсчет начинается, когда интеллектуалы третьего мира становятся лидерами академий первого мира. Имена западных антропологов приходят на ум сразу: Э. Саид, А. Гупта, Х. Бхабха, А. Аппадурай, П. Чаттерджи. А отечественных этнологов из регионов — влиятельных лидеров науки, приглашенных работать в центр, — навскидку назвать не получается.

Тип колониального ученого оказался очень живуч и все еще встречается в России. Мне приходилось встречаться в Москве с монголисткой, которая не могла скрыть своего пренебрежения к монгольской культуре и ее носителям. Я наблюдала на конференции, как она общалась с монголами и американцами, это были два разных человека: высокомерие по отношению к представителям экономически слабой страны сменялось доброжелательностью при общении с учеными из сверхдержавы.

МАРГАРИТА ЖУЙКОВА

К проблеме объективности описания и анализа культурных явлений

Вполне понятно, что каждый исследователь культуры является частью культурного пространства, в котором он функционирует, и не может выйти за его пределы, отстраниться от него. Поэтому любое описание и тем более анализ культурных явлений испытывают на себе влияние системы ценностей этого конкретного исследователя или социальной группы, к которой он принадлежит, а сама возможность объективности исследования оказывается в определенной степени иллюзорной.

Ставя вопрос таким образом, мы исходим из пресуппозиции, что существует нечто вне человека, на что и направлены его познавательные усилия. Задача при таком понимании проблемы сводится к тому, чтобы познать это нечто и описать адекватным образом через некоторую систему понятий. Объектом исследования может быть, разумеется, и сам исследователь, но при этом

**Маргарита Васильевна
Жуйкова**
Волынский государственный
университет им. Леси
Украинки, Луцк, Украина

две его сущности — исследуемое и исследующее — оказываются разведенными по разные стороны некоторого внутреннего барьера, и это очень хорошо осознается. Однако в науках, которые так или иначе касаются человека (его поведения, духовного мира, когнитивных способностей), оказывается, что объект исследования часто не существует до начала самого исследования, он как бы формируется в процессе рефлексии, осмысления и в значительной мере зависит от того, какими окажутся результаты этого исследования.

Этот вопрос я хочу обсудить на материале, с которым работает лингвист. Когда лингвистика перешла от этапа фиксации и сбора материала к этапу объяснения языковых явлений, выявления скрытых причинно-следственных связей в этом материале, моделирования различных языковых явлений, недоступных исследователю непосредственно, остро встал вопрос о том, что именно эта наука изучает, выявляет и моделирует. Существует ли предмет ее исследования объективно, или же он возникает в процессе научной деятельности?

Хочу обратить внимание на ситуацию, с которой приходится сталкиваться лингвистам, моделирующим внутреннюю структуру лексического значения. Компонентами этой структуры, вообще говоря, являются понятия, некоторые ментальные сущности, иногда довольно неэлементарные. Они могут быть вербализованы стандартным для языка способом или же представлены в виде ментальных квазичувственных образов (например, для слов с так называемым эмпирическим компонентом, когда для описания значения требуется отсылка к чувственному опыту). Так вот, в связи с этим возникает вопрос: заложена ли семантическая структура некоторого слова в коллективном языковом сознании как данность, независимая от сознания того, кто ее изучает? Или же исследователь ее творит, создает в полном смысле этого слова, т.е. порождает то, чего на самом деле, так сказать, объективно, просто не существует? Казалось бы, довольно абсурдная постановка вопроса, ведь носители языка знают, что значат слова, иначе они не могли бы ими пользоваться. Однако приведу два примера результатов анализа лексического значения.

Юрий Апресян в свое время (в монографии «Лексическая семантика», изданной в 1974 г.) предложил такое разграничение лексических значений синонимов *«мокрый»*, *«влажный»*, *«сырой»*: *мокрый* — *«содержащий много влаги в себе или на себе»* (*мокрые руки, платье, асфальт*), *влажный* — *«содержащий не-много влаги в себе или на себе»* (*влажные руки, влажное белье*), *сырой* — *«содержащий лишнюю влагу в себе или на себе»* (*сырые простыни, сырой хлеб, сырое помещение*). Понятно — лишнюю,

с точки зрения человека, носителя сознания, который и является источником соответствующих интерпретаций и оценок явлений действительности. Т.е. получается, что значение слова *сырой* ориентировано не просто на восприятие действительности как таковой, но и на человеческие ценности: для человека плохо, когда влага есть там, где ее не должно быть. Действительно, мы не хотим есть сырой хлеб, дышать сырým воздухом и спать на сырых простынях. Наличие оценки объясняет и метафорический потенциал слова *сырой*: мы говорим *сырая статья*, *сырой доклад*, имея в виду их недоработанность, «негодность» к употреблению, т.е. оцениваем эти предметы отрицательно.

Таким образом, исследователь выявил существование некоторого семантического, т.е. ментального, явления, определяющего употребление прилагательного *сырой* в текстах. Но поставим вопрос таким образом: существовало ли это ментальное явление до того, как его сформулировал Ю. Апресян? Можно ли считать, что оно является чем-то объективным в смысле независимости от сознания исследователя? С одной стороны, сам факт наличия в языке прилагательного *сырой*, близкого, но не тождественного по значению словам *мокрый*, *влажный*, как бы свидетельствует в пользу того, что это ментальное явление существует объективно. Но, с другой стороны, кто из носителей языка знает о том, что в семантике слова *сырой* кроме компонента «содержащий влагу» присутствует еще и компонент «эта влага лишняя для человека, использующего некоторый предмет», осознает этот компонент? С того момента, как Апресян сформулировал это семантическое явление, нашел для него вербальную форму, оно стало явным, эксплицитным. Но существовало ли оно ранее, до вмешательства ученого?

Второй пример — из моей работы, опубликованной в 1997 г. В русском и украинском языках есть два глагола, весьма близких по значению: *спустить* и *опустить*. В словарях они толкуются один через другой: *опустить* — *переместить вниз*, *опустить*, *спустить* — *переместить вниз*, *спустить*. В самом деле, есть такие ситуации, которые мы обозначаем двумя способами: и глаголом *спустить*, и глаголом *опустить*. Это, например, касается погружения ведра в колодезь. Флаг, подъемный мост, занавес в театре тоже и *спускают*, и *опускают*. Однако оказывается, что существуют контексты, где эти глаголы не могут быть взаимозаменяемыми. Так, можно сказать *спустить лодку на воду*, но не *опустить лодку на воду*, а вот весла в воду *опускают*; дети на уроках *поднимают* и *опускают* руки; голову и руки *опускают*, а ноги можно и *спустить*, например, с кровати, когда человек на ней сидит и его ноги не достают до пола. Значит, для говорящих релевантны какие-то

особенности ситуаций перемещения предмета на более низкий уровень, причем они отражены в семантике слов *спустить* и *опустить* в скрытом виде. Эти особенности можно выявить и сформулировать.

Обратим внимание на то, что в ситуации перемещения сверху вниз можно выделить два аспекта:

(а) в результате перемещения предмет перестает находиться на уровне l_1 ,

(б) в результате перемещения предмет начинает находиться на уровне l_2 .

Как правило, в фокусе внимания носителей языка оказывается или аспект (а), или аспект (б). Именно в зависимости от этого говорящий выбирает тот или иной глагол. Слово *спустить* используется тогда, когда как более релевантный выделяется аспект (а). Если более важным считается аспект (б), то говорящий выбирает глагол *опустить*. Иначе говоря, *спустить* — сделать так, чтобы предмет перестал находиться сверху (на начальном уровне l_1), а *опустить* — сделать так, чтобы предмет начал находиться внизу (на конечном уровне l_2). Еще раз обратимся к употреблению этих слов. Про шлагбаум говорят *опустить*, поскольку его горизонтальное (нижнее) положение является более релевантным, чем вертикальное, оно указывает на запрещение переезжать рельсы. Поэтому нужно акцентировать внимание на том, что в процессе движения достигается нижнее положение. В иной ситуации, к примеру, при вязании на спицах, употребляется выражение *спустить* петлю, тут для говорящего важно обозначить отсутствие петли на верхнем уровне (т.е. на спице), а где она оказалась, для него не так существенно. Нежелательного посетителя *спускают с лестницы*, так как для хозяина важнее его отсутствие в начальном (верхнем) положении, и т.д. Любой из двух глаголов может использоваться в тех ситуациях, когда релевантными оказываются оба события, входящих в ситуацию перемещения вниз. Таким образом, различия в семантике этих глаголов связаны не с объективными характеристиками обозначаемых событий, а с их восприятием сознанием говорящего.

Пример с этими глаголами ставит ту же проблему о независимом от сознания исследователя, т.е. объективном существовании некоторых семантических явлений. На вопрос, знают ли говорящие указанное различие в семантике глаголов и ориентируются ли на него, когда выбирают глагол, можно с определенностью отвечать отрицательно. Это различие не осознают и лексикографы. Если же поставить вопрос, каким образом эти глаголы употребляют «правильно», т.е. в соответствии с

указанным принципом, то ответ может быть таким. Существует относительно немного ситуаций, для обозначения которых используются эти глаголы, и говорящим несложно просто запомнить эти употребления, а новые ситуации, которые не вербализировались ранее, обозначаются по аналогии с уже существующими. Иначе говоря, носителям языка нет необходимости знать, чем обусловлены различия в использовании глаголов *спустить* и *опустить* или прилагательных *мокрый*, *влажный*, *сырой*. Они получают готовые образцы (паттерны) их употребления и следуют этим образцам в своей речевой деятельности.

Таким образом, существует нечто объективно данное, а именно единицы языка и правила их объединения (грамматические и семантические). Семантика знаков выявляется через их сочетаемость в тексте. Исследователь семантики выделяет во внутренней структуре слов некоторые смысловые компоненты, т.е. идеальные, ментальные сущности, часто неочевидные и неожиданные (к слову: проведенное мной исследование семантики словосочетания *взять с собой* показало, что из его употребления можно вывести представление о том, что одежда человека воспринималась как его неотторгаемая часть). Чем же являются эти ментальные сущности? Как они возникли? Можно ли считать, что мы открываем нечто скрытое, спрятанное, или же мы конструируем, создаем то, чего до нас не было? Если принять первую точку зрения, то возникает закономерный вопрос о том, чье сознание эти тонкие отличия осмыслило, и не просто осмыслило, но и воплотило в семантике языковых единиц, отразив их через стандартные правила употребления этих слов.

Очевидно, подобные вопросы возникают и перед этнологами, реконструирующими архаическую картину мира или семиотику форм поведения. Извлекая из различных текстов, правил поведения, языковых единиц то или иное представление и приписывая его сознанию носителя архаической культуры, этнолог не имеет достаточных гарантий, что знание, полученное его когнитивным аппаратом, действительно соответствует состоянию сознания тех людей, которых он изучает.

Поставленный вопрос представляется мне весьма сложным, я не имею на него готового ответа. Поэтому интересно было бы ознакомиться с мнением коллег по этому поводу.

ЖАННА КОРМИНА

1

Наверное, именно установка на объективность отличает социальные и гуманитарные исследования от иных видов писательской деятельности. Практикуемые в них техники и приемы направлены на подтверждение истинности положений, выдвигаемых автором. Мы ссылаемся на источники и мнения коллег как на свидетелей, подтверждающих правоту наших предположений. Тем самым мы распространяем на них ответственность за наше видение предмета — и в этом кроются одновременно стремление к объективности и неуверенность в том, что она может быть достигнута. Так что вера в принципиальную возможность объективного описания является, как мне представляется, одним из условий существования науки как специфической практики.

2

В последнее время модным в антропологии становится жанр дневника, такого, в который не просто вносятся сухие факты, вроде исторической справки о местности или сведения статистического характера, но фиксируются переживания и ощущения, все, что удивляет, расстраивает, возмущает, доставляет неудобство. Иными словами, антрополог отражает в дневнике свои эмоциональные состояния и непривычный телесный опыт. Переживание чужой культуры сродни облачению в чужую ношеную одежду: немедленно выясняется разница между тобой как телом, сформированным твоей культурой, и оболочкой, созданной в других условиях и предназначенной для другого тела. Нам не подходит размер, не идет фасон, мучает аллергия на материал, раздражает запах. Действительно, переживание чужой культуры становится фактом сознания, начинает поддаваться анализу только после непосредственного телесного переживания этой культуры. Дневник — попытка фиксации этого непосредственного опыта. Другой разговор, что первичные удивление или раздражение от чужих привычек и образа жизни могут стать предметом анали-

Жанна Владимировна

Кормина

Государственный университет —
Высшая школа экономики
(Санкт-Петербургский филиал)

за и в таком случае помочь в понимании смысла и законов той чужой жизни, в которую мы вторгаемся, а могут выдаваться за конечный анализ, оставаясь в действительности сырым материалом, по определению субъективным и потому наверняка этно- и культуроцентричным. Успех зависит, по-видимому, от таких профессиональных качеств антрополога, как наблюдательность, способность к рефлексии и самоирония.

3

Результат анализа себя как этнографического объекта во многом зависит от того, осознает ли исследователь, что он, по примеру барона Мюнхгаузена, сам тянет себя за волосы из болота. Если осознает, то обычно пытается найти такую точку опоры (например, владение соответствующими теориями, знакомство с исследованиями на близкую тему), которая позволила бы отделить себя-исследователя от себя-информанта. В противном случае результат работы часто страдает либо своеобразным эксгибиционизмом (я пережил это — полюбуйтесь на меня), либо апологетичностью (предмет исследования идеализируется). Последнее характерно для целого ряда отечественных этнографов, занимающихся изучением православия: их пример показывает, что наука успешно может использоваться для поиска (и оправдания?) собственной идентичности, например религиозной. В самом деле, информант-исследователь обладает двойным правом на знание «истины»: как носитель традиции и как представитель научной корпорации. И совмещение в одном лице исследователя и информанта чревато впадением в одну из крайностей: излишний лиризм или идеологичность.

4

Если мы отказываемся — а мы отказываемся — от теологической идеи существования объективного знания, очищенного от неизбежных шумов, порождаемых социальными идентичностями исследователей, то должны признать, что под адекватной мы понимаем интерпретацию, которая отвечает правилам современного ей научного дискурса. Любой исследователь ограничен в выборе предмета исследования и источников, приемов анализа и научных концепций — он ограничен актуальной идеологией науки, которая, в свою очередь, определяется социально-историческим контекстом. Э. Тайлор, Б. Малиновский и К. Гирц занимались исследованиями в области антропологии религии, и если наиболее адекватными (т.е. близкими к верному пониманию предмета, к истине) нам кажутся результаты работы Гирца, так это потому, что мы современники. Так что, пожалуй, скорее можно говорить об адекватности представления актуальным научным идеям и верованиям, чем изучаемому предмету.

Сам источник, как это хорошо известно и антропологам, и ис-

торикам, всегда нуждается в критическом к нему отношении. Чтобы минимизировать «шумы», необходимо понимать условия создания источника, мотивации его авторов и прочее. Пожалуй, главные принципы обращения с источником, в особенности источником антропологическим, — это чуткость и сомнение. Антрополог имеет дело с субъективными мнениями, сообщаемыми в интервью в ответ на его вопросы, и ему приходится делать поправку на массу помех, влияющих на качество полученной информации, от физического состояния собеседника до его социального статуса. Каждый рассказывает свою правдивую историю. Чуткость нужна, чтобы задать вовремя нужный вопрос, а сомнение — чтобы не посчитать ни одну из полученных историй наиболее адекватной. Например, современные средства массовой информации (важный источник и для историка, и для антрополога) в материалах о положении русских в Латвии сообщают об ущемлении прав русскоязычного населения, в частности в связи со школьной реформой, предполагающей относительно мягкий, но все же обязательный для всех переход на преподавание на латышском языке. Когда летом 2004 г. мы с моей латышской коллегой проводили полевые исследования в одном приграничном районе Латвии, где русскоязычные составляют до 80 %, мы не обнаружили ни признаков ущемленности, ни недовольства по поводу необходимости изучения латышского. Многие русские здесь двуязычны, и все гордятся успехами в латышском своих детей. Местный вокальный коллектив, исполняющий по-русски частушки по поводу вступления Латвии в НАТО и ЕС, охотно приглашают на всевозможные фестивали и праздники. Этим людям, сельским жителям, хорошо быть русскими в Латвии. Кто же говорит неправду? Наверное, никто. Просто существуют разные «правды» для разных социальных групп, и исследователь в идеале должен сохранять нейтралитет, не примыкая лично ни к одному из мнений. Хотя мне конструктивная позиция жителей приграничья симпатичнее, чем отдающие имперскими привычками амбиции столичных (рижских) русских.

ВЛАДИСЛАВ КУЛЕМЗИН

**Владислав Михайлович
Кулемзин**
Томский государственный
университет

1

Мне кажется, что любой исследователь, включая студента-практиканта, претендует на объективность. Острота любой дискуссии объясняется именно этим. Прекрасный пример тому — ежегодные сессии полевых исследований, проводившиеся Московским

институтом этнографии в 1960–1980-е гг. Почти каждая дискуссия заканчивалась обсуждением значимости методики и методологии. Однако в те времена было проще: имелись формации, характеристика родовой организации, тотемизма. Несоответствие формулировкам мешало и лишало «объективности» многих исследователей. В наше время дело обстоит сложнее, но и интересней. Обнажились уязвимые места в работах наших классиков, обнаружилось бесконечное количество вариантов родовой организации, стадий общественного развития, форм верований и затейливое их переплетение. Именно по этой причине та объективность, на которую претендует каждый исследователь, теперь представляет для науки интерес и имеет самостоятельную ценность. Пусть это будет хотя бы как идеал, но ценность как раз в том, что с этим идеалом можно сопоставить открытую реальность. Уже сейчас видно, что этнографическая наука перестает быть наукой эмпирической. Когда-нибудь появятся столь всеобъемлющие теории, с позиции которых станет возможным объяснение частных случаев. Все это происходит по причине ставшего возможным сопоставления материалов, фактов, оно отсекает бесперспективное; исследователь вынужден переходить в стан бывших своих оппонентов не благодаря авторитетам науки, а благодаря фактам. Самолюбие здесь страдает меньше.

2

Что касается диалога между этнологом и информантом и вообще полученных сведений, то они всегда представляли и сейчас представляют собой нечто отдельное от концепции исследователя. Другой исследователь, опираясь на те же материалы, может построить противоположную схему развития элементов культуры.

Мне кажется, что привлекательность и притягательность сведений информантов объясняется как раз широтой и неопределенностью: *«Раньше было не так людно, рыбы было больше, <...> ничего не покупали, все держали сами, <...> по снам судьбу гадали, идолам молились, лекарство делали сами».*

Понятно, что ни один исследователь не строит свою концепцию, полагаясь только на подобные сведения. Требуется их расшифровка, наполнение, подобно тому, как это делает врач, прочитывая кардиограмму пациента.

Здесь мы прибегаем к статистике, социологическому опросу, опубликованным данным, фольклору и т.п.

С удивлением мы чаще всего обнаруживаем, что за данный период времени больших экономических, экологических, демографических изменений не произошло.

Но что же случилось, если в 1960-х гг. информанты охотно и доверительно рассказывали о своей жизни, делясь с приезжими учеными последними запасами осетрины, а в 1990-х детки тех же простых до наивности информантов готовы выследить этого приезжего, чтобы потом покопаться в его дорожной сумке в поисках спиртного? Что было упущено исследователем? Мне кажется, что мы «за деревьями не видели леса», а потому из поля зрения выпала большая и очень важная тема: человек — собственная культура. Изучение этого направления сулит большие перспективы, тем более что способствует сближению этнографии и культурологии.

3

Когда народы Севера и Сибири вошли в мир современной этнографической науки, был дан положительный ответ на возможность совмещения исследователя и информанта. В Томске издательством Госуниверситета выпущена целая серия сборников «Народы Северо-Западной Сибири». Многие авторы статей из этих сборников защитили кандидатские диссертации и готовят докторские. В последние десятилетия сибиреведение существенно обогатилось именно по той причине, что многое сокрытое, неуловимое даже для таких фигур, как К.Ф. Карьялайнен, А.М. Кастрен, В.Н. Чернецов, В.В. Радлов, стало ясным и доступным для любого исследователя. Знание двух культур здесь оказалось как нельзя кстати.

Макс Мюллер произнес слова, которые никогда не потеряют своей актуальности: «*Кто знает одну культуру — не знает ни одной*».

ХИРОКАЗУ МИЯЗАКИ

Не дать умереть надежде в антропологии

Моя реплика в дискуссии, посвященной «объекту исследования и субъективности исследователя», касается того, что, как я считаю, лежит в основе антропологии и, быть может, научного знания вообще, того, что делает его возможным, того, что это знание в конце концов стремится породить — надежды.

Хироказу Миязаки
(Hirokazu Miyazaki)
Корнельский университет,
США

В последнее время многие антропологи обратили внимание на такой предмет как надежда. Сара Франклин, Мери-Джо Дел

Веккио Гуд и другие специалисты занялись исследованием дискурса надежды, имеющего отношение к различным отраслям медицины и ее практикам, а также связи этого дискурса с опытом пациентов и его оторванности от их опыта [Franklin 1997; Good 1990]. Кэтрин Вердери говорит о возникновении дискурса надежды в контексте перехода Румынии от социализма к капитализму [Verdery 1995: 654–655]. Гассан Хадж в своей критике неолиберализма и глобального капитализма предложил рассматривать общества как «механизмы распределения надежды» [Hage 2003: 3]. Арджун Аппадурай, пытаясь в контексте исследований, посвященных развитию, дать новое определение культуре как концепту, ориентированному на будущее, ввел понятие «способности к стремлению» [Appadurai 2004].

Как отметил недавно Винсент Крапанзано, надежда ставит ряд аналитически сложных вопросов. Что такое надежда, в отличие от других, более знакомых нам категорий социального анализа, таких как желание и фантазия? [Crapanzano 2003: 19–20] До какой степени категория надежды отражает повседневное использование этого слова в английском языке? Каковы следствия этой языковой специфичности для применимости данной категории в других языковых контекстах? [Там же: 11–14] Все эти вопросы указывают на неопределенный характер категории надежды.

Для нашего разговора более существенным вопросом является следующий: каковы отношения между надеждой как исследовательским объектом и надеждой, лежащей в основе самого научного исследования? [Там же: 25; см. тж. Miyazaki 2004]

Рой Вагнер заметил, что «антропологом является тот, кто использует слово „культура“ с надеждой — или даже с верой» [Wagner 1981 [1975]: 2]¹. В основе суждения Вагнера лежит давнее обязательство, принятое на себя антропологом, продемонстрировать творческий характер народа, которым он занимается, обращать внимание на культурный материал, который имеет отношение к надежде, в его связи с представлением о множественности как локусе человеческого потенциала. Антропологи собрали свидетельства целого ряда возможностей и альтернатив, которыми обладают субъекты социального действия, сопротивляясь процессу глобализации, их соперничающих притязаний на политическую легитимность, а также их полемик, посвященных традиции и модерности. Иными словами, задача антрополога, по крайней мере имплицитно, за-

¹ Я благодарен Метью Энгелку, обратившему мое внимание на это высказывание.

ключалась в том, чтобы найти документальные свидетельства надежды тех, кем они занимаются, в качестве источника собственных надежд антрополога на перемены.

Я хочу сказать, что ставший заметным в настоящее время интерес к надежде как аналитической категории антропологии является подходящей возможностью, чтобы сделать явной надежду, скрыто присутствующую в антропологических исследованиях, и подвергнуть критическому анализу вопрос о том, что мы делаем, чтобы не дать надежде умереть. В своей работе я обратился к изучению попыток фиджийских аборигенов *воспроизвести* (replicate) надежду через все пространство разнообразных практик — от дарения подарков до составления прошений, изучения Библии и делового менеджмента [Miyazaki 2004]. В частности, надежда возникает в качестве основной темы в туземном фиджийском ритуале дарения подарков, в котором дарители ждут от получателей оценки даров. Этот момент ожидания, который я назвал «моментом надежды», строится на балансе между переживаемым дарителями ожиданием благоприятного разрешения их ритуальных действий и их желанием подчиниться радикальной неопределенности относительно того, примут ли получатели на самом деле эти дары. Однако как только получатели принимают дары, они немедленно предлагают эти дары Богу, что порождает новый момент надежды. Я предположил, что таким образом фиджийские туземцы не дают умереть надежде, воспроизводя ее в новом пространстве.

В целях дальнейшего обсуждения я сопоставил это стремление к воспроизводству надежды у фиджийцев с философией надежды философа-марксиста Эрнста Блоха. В своей книге «Принцип надежды» Блох вводит категорию «еще не свершившегося» (not-yet) в качестве двигателя надежды. С его точки зрения, то, что он называет сознанием «еще не свершившегося», позволяет надежде воспроизводить себя, несмотря на повторяющееся разочарование. Более существенным является то, что Блох обращает внимание на несоответствие между ориентацией принципа надежды на будущее и ретроспективной ориентацией философского созерцания, а также предлагает сделать философское исследование принципиально неокончательным в своих выводах. Иными словами, поворот Эрнста Блоха к надежде как объекту исследования порождает темпоральную переориентацию его философской работы — на будущее. Я считаю, что эта переориентация философии является попыткой Блоха воспроизвести надежду, сам объект его философских исследований в другом пространстве, т.е., в пространстве его собственного исследования. В этом смысле работа Блоха оказывается воспроизводством стремления надеж-

ды к воспроизводству¹. Сополагая блоховскую надежду с надеждой фиджийцев, я предположил, что порождение надежды как для Блоха, так и для фиджийцев, которых я изучал, строится на воспроизводстве ее собственного метода, т.е. на ее собственном стремлении к воспроизводству в новом пространстве. В этом контексте моя работа является воспроизведением их надежды на еще одной, иной территории, т.е. территории моего собственного исследования.

В данном контексте представляется интересным, что сходная попытка существует и в области психологических консультаций — попытка сделать надежду предметом теоретизирования и даже превратить эту воспроизводимость надежды в инструмент. Психологи Венди Иди и Ронна Джевни недавно отметили, что *«надежда в контексте психологических консультаций оказывается существенной как для клиентов, так и для консультантов»* [Edey, Jevne 2003: 44]. Джевни и группа консультантов совместно с отделением психологии образования университета Альберты и альбертийским фондом Надежды создали то, что они назвали консультированием, *«центрированным на надежде»* («hope-focused»). Согласно их определению, *«и у клиента, и у врача должна быть надежда для того, чтобы терапевтический процесс оказался успешным»* [Там же: 46]. По контрасту с влиятельной концепцией надежды, предложенной психологом Снайдером и ориентированной на цель, Джевни и ее коллеги *«подчеркивают значение признания надежды и опускают связь надежды с реалистическими задачами»* [Там же: 46; выделено мной. — Х.М.]. Иными словами, в своей врачебной практике они пытаются *«сделать надежду видимой»* [Там же: 47] не только для своих клиентов, но и для самих себя. Иди и Джевни указывают, что консультанты обращаются в своей работе с клиентами к предмету надежды. В частности, они пишут, что задавая клиентам соответствующие вопросы, консультанты *«привлекают их внимание к надежде»* [Там же] и *«убеждают клиентов мыслить и говорить о надежде»* [Там же]. С точки зрения Иди и Джевни, это является вдвойне продуктивным процессом, поскольку даже малейший интерес клиента к предмету надежды в свою очередь порождает обновленную надежду у консультанта [Там же]. Возникновение надежды в качестве объекта рефлексии способствует творческому уничтожению дистанции между надеждой как желаемой консуль-

¹ Теренс Тернер описал видеозапись кайапоской церемонии, сделанную самими кайапосцами, в качестве воспроизведения *«репликативной структуры самой церемонии»* [Turner 2002: 83]. Внимание Тернера направлено на *«культурную ценность воспроизведения [рассматриваемую внутри кайапоского общества] как проявление красоты»* [Там же: 83], тогда как меня интересуют следствия воспроизводства как более общей операции, существенные для проблемы того, как не дать умереть надежде [см. Miyazaki 2004; Miyazaki, in press].

тантом целью и надеждой, которая позволяет консультанту продолжать работу.

Мое внимание к уничтожению дистанции между надеждой и анализом в контексте данной дискуссии о взаимоотношениях между исследователем и исследуемым в антропологии является неслучайным. В недавних попытках пересмотреть текущее понимание этнографии и вдохнуть в нее новую жизнь Дональд Бреннейс, Дуглас Холмс, Джордж Маркус, Билл Маурер, Аннелиза Райлс, Мерилин Страферн и другие исследователи обратились к изучению тех артефактов и практик знания, которые напоминают практики самих антропологов или являются подобными практиками, вроде отчетов о проделанной работе и потраченных средствах [Maurer 2002; Strathern 2000], рекомендательных писем и заявок на получение грантов [Brenneis 1999], накопления банка данных и его анализа [Riles 2000], мышления в терминах целей и средств [Riles 2000], а также самого этнографического исследования [Holmes, Markus 2004]. Многие из этих антропологов теперь считают уничтожение дистанции между ними самими и предметами их исследований удобной возможностью для изменения облика этнографии без воспроизводства аналитической дистанции [см., в частности, Holmes, Markus 2004; Maurer 2002; Miyazaki, Riles 2004; Riles 2000, 2004]. Я также пытался присоединиться к этим попыткам, изучая трудно определимые и тем не менее продуктивные отношения между надеждой как предметом исследования и надеждой, которая лежит в основе антропологии, как еще одной разновидностью разрушения аналитической дистанции. Это соположение двух различных типов разрушения дистанции в свою очередь нацелено на то, чтобы сделать явной надежду, которая лежит в основе этих попыток придать антропологии новый облик [см. Miyazaki 2003, 2004].

В этом смысле наиболее существенное в моем обращении к надежде заключается не столько в том, чтобы указать на нее как на исследовательский объект, до сих пор не получивший достаточного теоретического внимания, сколько в том, чтобы подчеркнуть необходимость более серьезного отношения к надежде как методу академической работы. Не так давно Дэвид Харвей и другие ученые с сожалением говорили о тотальном ощущении отсутствия надежды в социальной теории и высказали ряд доводов в пользу важности отстаивания категории надежды для будущего прогрессивной мысли и политики [см., например, Harvey 2000; Zournazi 2002]. Я верю, что для антропологов пришло время обратить серьезное внимание на то, чтобы не дать надежде умереть.

Библиография

- Appadurai A.* The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition // Culture and Public Action: A Cross-Disciplinary Dialogue on Development Policy / Ed. by V. Rao, M. Walton Stanford, 2004. P. 59–84.
- Bloch E.* The Principle of Hope / Trans. Plaice N., Plaice S., Knight P. Cambridge (Mass.), 1986.
- Brenneis D.* New Lexicon, Old Language: Negotiating the «Global» at the National Science Foundation // Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas / Ed. by G.E. Marcus Santa Fe, 1999. P. 123–146.
- Crapanzano V.* Reflections on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis // Cultural Anthropology. 2003. Vol. 18. No. 1. P. 3–32.
- Edey W., Jevne R.F.* Hope, Illness, and Counselling Practice: Making Hope Visible // Canadian Journal of Counselling. 2003. Vol. 37. No. 1. P. 44–51.
- Franklin S.* Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception. L., 1997.
- Good M.-J. Del Vecchio, Good B.J., Schaffer C., Lind S.E.* American Oncology and the Discourse on Hope // Culture, Medicine and Psychiatry. 1990. Vol. 14. No 1. P. 59–79.
- Hage G.* Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in a Shrinking Society. Annandale, NSW, 2003.
- Holmes D.R., Marcus G.E.* Cultures of Expertise and the Management of Globalization: Toward the Re-functioning of Ethnography // Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems / Ed. by A. Ong, S. Collier Malden. MA, 2004. P. 235–252.
- Harvey D.* Spaces of Hope. Berkeley, 2000.
- Maurer B.* Anthropological and Accounting Knowledge in Islamic Banking and Finance: Rethinking Critical Accounts // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2002. Vol. 8 [new series]. No. 4. P. 645–667.
- Miyazaki H.* The Temporalities of the Market // American Anthropologist. 2003. Vol. 105. No. [2]. P. 255–265.
- Miyazaki H.* The Method of Hope: Anthropology, Philosophy and Fijian Knowledge. Stanford, 2004.
- Miyazaki H.* Documenting the Present // Documents: Artifacts of Modern Knowledge / Ed. by A. Riles. In press.
- Miyazaki H., Riles A.* Failure as an Endpoint // Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems / Ed. by A. Ong, S. Collier Malden. MA, 2004. P. 320–331.
- Riles A.* The Network Inside Out. Ann Arbor, 2000.
- Riles A.* Property as Legal Knowledge: Means and Ends // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2004. Vol. 10 [new series]. No. 4. P. 775–795.
- Strathern M.* (Ed.). Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy. L., 2000.

- Turner T. Representation, Politics, and Cultural Imagination in Indigenous Video: General Points and Kayaro Examples // Media Worlds: Anthropology on the New Terrain / Ed. by F.D. Ginsburg, L. Abu-Lughod and B. Larkin. Berkeley, 2002. P. 75–89.
- Verdery K. Faith, Hope, and Caritas in the Land of the Pyramids: Romania, 1990 to 1994 // Comparative Studies in Society and History. 1995. Vol. 37. No. 4. P. 625–669.
- Wagner R. The Invention of Culture. Chicago, [1975] 1981.
- Zournazi M. Hope: New Philosophies for Change. N.Y., 2002.

Пер. с англ. яз. Аркадия Блюмбаума

СЕРГЕЙ НЕКЛЮДОВ

1

Для меня стремление к «объективному описанию» (в конечном счете, к познанию истины — каким бы испытаниям ни подвергались оба эти понятия) не является пустым звуком. Я бросил бы заниматься наукой, — по крайней мере, той, которой посвятил свою жизнь, — если бы увидел в этих занятиях лишь «риторическую стратегию». По моему разумению, гуманитарное знание это не «гимнастика ума», не «игра в бисер», а производительный труд, у которого есть своя цель и свой «конечный продукт», заключающий в себе постоянно увеличивающийся багаж накопленных знаний человека о мире и о себе. Почему бы в таком случае не признать «риторической стратегией» математику и кристаллографию, биологию и астрономию? Культурный текст — такая же объективная данность, как и объекты изучения естественных наук; он вполне пронизуем для анализа, в том числе точными методами (структурно-семиотическими, статистическими и пр.), дающими неплохие результаты. Я полагаю, что в этом плане науки «гуманитарные» принципиально не отличаются от «естественных», хотя вообще-то это разделение само по себе мне представляется устаревшим и по меньшей мере неточным — поле научного знания структурируется гораздо более сложным и многомерным образом.

Сергей Юрьевич
Неклюдов

Институт высших гуманитарных
исследований РГГУ,
Москва

Если речь идет об обязательной объективации предмета, то в чем принципиальное различие дисциплин, изучающих «тексты культуры» (в самом широком семиотическом значении этого выражения), и других наук о человеке — от анатомии до психологии? Кто точно определил, что с физиологической точки зрения человек может рассматриваться объективно, а с культурной — нет? И вообще: где кончается «*объективное описание*» и начинается «*риторическая стратегия*»?

Если речь идет о вмешательстве антрополога в собираемый материал, что неизбежно искажает предмет и может предоставить для исследования данные, не соответствующие реальному положению дел, то с этим я готов согласиться, но только отчасти. Безусловно, внедряясь в чужую культуру, антрополог волей-неволей производит в ней какое-то возмущение, причем оно как раз способно затронуть область его интересов (именно благодаря этому проявленному им интересу); в электронике подобный эффект назывался «влиянием руки оператора»: поднося щуп тестера к определенной точке схемы, оператор тем самым несколько меняет электрические параметры в измеряемой цепи.

Разумеется, аутентичность специально продиктованных фольклористу похоронных плачей, заговоров и многих других фольклорных текстов (даже имеющих гораздо менее жесткую функциональную обусловленность) вызывает сомнения; любой собиратель должен отдавать (да обычно и отдает) себе в этом отчет. Конечно, фольклорные записи репрезентируют традицию лишь до некоторой степени, но их полнота и тщательность, как и учет контекстуальных факторов, все же делают эту репрезентацию более полной. Для этого, как и для учета «влияния руки оператора», требуется выработка своеобразных «коэффициентов искажения». Но разве подобные «коэффициенты» практически не используют фольклористы в своей критике полевых материалов и их публикаций?

Кроме того, препарированная зоологом лягушка, срез живой ткани на предметном стеклышке микроскопа и т.п. — все это находится в весьма сложных отношениях с нормальным состоянием и функционированием соответствующих организмов. Огромный объем данных естествоиспытатель получает в «стендовых» и экспериментальных условиях, и никому не приходит в голову на этом основании опровергать объективность получаемых результатов и считать их изложение всего лишь «*риторической стратегией*».

Я не вполне понимаю, что такое «*контроль за знанием*» применительно к антропологическим (и прочим гуманитарным —

историческим, филологическим) дисциплинам. Мне кажется, подобная постановка вопроса уместна, скажем, по отношению к юриспруденции, медицине и некоторым другим практическим областям, приобщение к которым может открыть путь к власти и деньгам. Однако если речь идет об этнографии, фольклористике или литературоведении, «контроль за знанием» как имеющий какую-либо практическую ценность теряет всякий смысл.

Давайте от философских построений и от дурно понятого Фуко вернемся к реальной жизни. Например, любую социальную коммуникацию, любой диалог (скажем, разговор мужчины с женщиной, старшего с младшим, взрослого с ребенком и т.д.) можно интерпретировать как «проявление властных отношений» (ведь реально осуществляемые интеракции почти всегда в той или иной степени асимметричны); однако здравый смысл подсказывает нам, что это — большое преувеличение, упрощение, едва ли плодотворный редукционизм. В равной степени преувеличением будет и подобная интерпретация собирательской деятельности антрополога. Безусловно, надо помнить, что собиратель всегда останется «другим» для информанта (впрочем, взаимно), но эта «инаковость» совсем не обязательно должна ассоциироваться с «властью» и разрушительно действовать на откровенность интервьюируемого. Иной раз постороннему больше расскажешь, чем своему. На самом деле полевые исследования включают большой диапазон вариантов: от различных способов принуждения информанта (или приобретения у него нужных сведений за плату) до солидарной (и даже дружеской) совместной работы.

Примерно так же обстоит дело и с осуществлением «контроля за знанием». Опять-таки хочется понять, что это может значить практически. Мне случалось сталкиваться с ревнивым обереганием своего знания даже от коллег и с высокомерным отношением к «непосвященным», но и — ничуть не реже — с готовностью (и желанием) любыми способами распространять это знание как можно дальше за пределы своего профессионального сообщества. Если «контролем за знанием» является только первое и второе, то это лишь частный (и совсем не такой частый) случай; если же и первое, и второе, и третье, то сама постановка вопроса теряет смысл. Я думаю, что первичным и остающимся основным побуждением для ученого является вполне бескорыстное любопытство, а не стремление к «контролю за знанием» или к удовлетворению каких-либо иных властных претензий.

Впрочем, как говорится, каждому по его вере. Я вполне готов оставить и «риторические стратегии», и «контроль за знанием»

тому, кто считает, что именно в этом и заключается его деятельность.

2

Думаю, что в целом они контрпродуктивны — по причинам, изложенным выше. В самом общем плане я вижу здесь превращение науки в эссеистику. Это размывает критерии доказательности, практически исключает получение ответственного и верифицированного знания и открывает дорогу исследователю произволу, при котором равноправны утверждения « $2 \times 2 = 4$ » и « $2 \times 2 = 5$ » (потому что мне так кажется). Я отнюдь не исключаю осторожного применения интроспекции как продуктивного (иногда) аналитического приема, но это, пожалуй, уже несколько выходит за рамки поставленного вопроса.

3

В некоторых случаях оно неизбежно, об этом говорит опыт занятий современным городским фольклором, когда исследователь сам является носителем традиции, а собиратель — информантом.

Мне уже случалось писать, что в этом случае сплошь да рядом приходится иметь дело с коллекциями, собирательские и эдиционные принципы которых сугубо неясны. Однако их можно признать аутентичными в статусе самозаписей носителей традиции, которые в этом качестве имеют право на вариационные изменения своих текстов. Подобный опыт изучения максимально близкой культуры (практически — «своей») скорее демонстрирует необходимость некоторого дистанцирования исследователя от материала, переход его на позицию «внешнего наблюдателя», «внеаходимости», без чего объективное изучение предмета становится малоэффективным.

Хочется повторить еще раз: при всей желательности максимально глубокого погружения в знаковый мир изучаемой культуры, обретения общего с ней опыта и общего языка все же следует помнить, что ресурсы «включенного наблюдения» в принципе ограничены, а глубина «погружения» имеет свои пределы. Субъект наблюдения не может полностью отождествиться с объектом — ни психологически, ни операционалистически. С этой точки зрения экстериоризация «своего» может оказаться методологически не менее важной, чем интериоризация «чужого».

4

Это — смотря по тому, как настроена «оптика» исследователя и что находится в фокусе его интересов: «частное» или «общее». В первом случае рассматривается феноменальное, специфическое, неповторимое (причем масштаб может быть весьма различным — от индивидуального текста до национальной традиции), во втором — всеобщее, типовое, универсальное. Уникальность предполагает разнообразие, несходство куль-

турных манифестаций, тогда как за универсальностью стоит схематичность, исчислимость структурных конфигураций, повторяемость составляющих их единиц. Частное специфично — всеобщее единообразно.

Индивидуальные мотивации автора/информанта в первом случае вообще не должны мешать исследователю — они просто не могут быть исключены из круга его интересов. Во втором случае текст помещается в ряд типологически однородных явлений, и тогда любые индивидуальные характеристики текста будут рассматриваться на фоне его структурной схемы — либо как подлежащие изучению вариационные отклонения от нее, либо как «случайные» детали, не имеющие значения для решения поставленных задач.

Соответственно, даже один и тот же текст может быть разным «изучаемым предметом» в зависимости от целей исследования, ими обусловлена и адекватность представления о нем. Думаю, что вне этих целей никакого «адекватного представления» о предмете не существует. Далее следует проблема языка описания, но она опять-таки, кажется, выходит за рамки поставленного вопроса.

СЕРАФИМА НИКИТИНА

1 Думаю, что большинство людей, занимающихся научными исследованиями, верят, что результаты их научного анализа отражают положение вещей, существующее вне их исследовательского опыта, т.е. объективную информацию. Конечно, само выделение объекта есть результат предварительной исследовательской процедуры; превращение объекта в предмет, создаваемый задачей, методом исследования и концептуальным аппаратом, усиливает влияние субъекта на объект исследования (в любых науках). Естественно, что тип знаний в точных и гуманитарных науках различный. Если в первых устанавливаются закономерности (в объекте — природе), то во вторых, скорее, отмечаются тенденции.

Серафима Евгеньевна
Никитина
Институт языкознания
РАН, Москва

Во всех научных областях мы получаем ответы именно на те вопросы, которые задаем (природе или информанту). Мне уже при-

ходило писать о том, что интерес этнографов и фольклористов, а позднее этнолингвистов, к народной архаике и созданные на этой основе многочисленные вопросники ориентировали конкретные исследования на описание русского народного сознания как дохристианского по преимуществу. С другой стороны, историки и археографы, работавшие в старообрядческой среде и ориентирующиеся на христианскую книжность, описывали старообрядцев как носителей чистой «древлеправославной» веры, полностью определявшей их образ мыслей и образ жизни. И тот, и другой подход характеризуются некоторой односторонностью: современные исследования показывают, что старообрядчество в силу своего консерватизма сохранило значительное количество архаичных дохристианских верований, а, казалось бы, подрубленное под корень в советскую эпоху народное православие у остального русского населения все-таки сохранило, хоть и в сильно редуцированном виде, систему основных, ядерных христианских концептов, таких как грех, наказание (возмездие божественных сил), покаяние, молитва. Думается, что даже при дифференцированном подходе к полевому исследованию разных конфессиональных групп часть вопросов должна быть идентичной: ответы на них покажут «объективные» различия между группами. Вообще говоря, любое сопоставительное исследование культур (и языков), проведенное по одинаковой методике, имеет больше шансов быть «объективным».

Существует довольно много способов, подтверждающих или вселяющих надежду на получение «объективных» результатов. Например, построение какой-либо классификации для решения одной определенной задачи может оказаться полезным для решения других задач: значит, есть надежда, что что-то в существе объекта «уловлено» правильно — вспомним функции Проппа. В моей научной практике так было при построении тезаурусной схемы для описания семантики научных терминов, а позднее — ключевых слов языка фольклора: в обоих случаях оказалось, что тезаурусная схема, кроме семантизации слова, позволяет получить нетривиальную классификацию слов в зависимости от способа заполнения пунктов словарной статьи. В более общем виде надежду на объективность дает новая теория или концепция, обладающая большей объяснительной силой, чем предыдущая.

Что же касается самой связки «субъект—объект», то здесь соотношение между ними и, в конечном итоге, результаты исследования во многом зависят от того, что мы вкладываем в понимание не только объекта и предмета, но и субъекта исследования. Если субъект предстает только как автор задачи и носитель концептуального аппарата, вне нравственных цен-

ностных ориентаций, то появляется возможность манипулировать объектом (в частности, обманывать информанта) с целью получения новой, полезной «для дела» информации; «скрытая камера» и тайная аудиозапись без разрешения и даже против воли информантов — обычное явление в полевой работе. Если же субъект исследования видит в своем объекте субъекта, равного себе, то он не может себе позволить такую запись и жертвует новой, иногда очень важной информацией ради чего-то, к науке не относящегося. Я принадлежу ко второму виду исследователей. Так, в прошлом году у меня была возможность сделать уникальные записи в среде молокан-прыгунов, но они просили не использовать магнитофон и ничего не записывать в тетрадь, и я без колебаний выполнила их просьбу (хотя технически запись можно было легко осуществить). Возможна ли плодотворная дискуссия на эту тему — я не уверена, однако разработка каких-то обязательных правил взаимоотношений исследователя и информанта, на мой взгляд, необходима.

2

Внесение «возмущений», или искажений, в исследуемый объект — вещь неизбежная, и исследователь, по возможности, должен это обстоятельство если не минимизировать, то отрефлексировать и зафиксировать. Кроме методологических установок, провоцирующих искажения, модификации в мир объекта исследования вносит информация, получаемая от исследователя, в том числе, оценочного характера, а также его конкретная деятельность по сбору предметов культуры или интерпретации полученного материала. Так, оскудение книжных коллекций и устных репертуаров духовных стихов в старообрядческой среде — результат множества причин, не последнее место среди которых занимает активная деятельность археографов, порой не оставлявших ксерокопий взамен увезенных ценных книг и рукописных стиховников, которые служили для исполнителей психологической опорой при пении. С другой стороны, имеют место (в среде фольклористов) попытки реанимировать утраченный фольклорный репертуар в среде носителей культуры или продемонстрировать его перед ними в исполнении вторичных фольклорных ансамблей. Правда, в последнем случае, в отличие от предыдущего (деятельность археографа), можно говорить об экспериментах, объектом которых является определенный тип взаимодействия исследователя и носителя культуры, и я думаю, что такой эксперимент имеет право на существование.

Не очень понятно в вопросе, что значит «*ввести себя в „чужой“ текст*». Здесь можно представить два типа ситуаций. Первая — создание научно-популярного текста, например, по проблемам народной культуры, где описание переживаний исследова-

дователя естественным образом включается в текст описания объекта, и здесь нет, по-видимому, предмета для обсуждения. Другая, гораздо более сложная ситуация, о которой часто пишут в последнее время — использование герменевтической методики в научном описании. К сожалению, кроме декларации такой методики, в применении к народной культуре я не встречалась с ее подробным описанием и сколько-нибудь значимыми результатами.

3

Особый случай представляет совмещение в одном лице исследователя и информанта, хорошо известное в лингвистике — это описание семантики слов и языковых выражений на основе интроспекции (особенно много об этом писала известный лингвист А. Вежбицкая). Такое описание возможно для области повседневного, бытового языка, но неприменимо к языку художественной литературы или фольклора. Думаю, что для других гуманитарных наук (этнографии, фольклористики) такое совмещение плодотворно, если носитель культуры становится ее исследователем, овладевая современным научным инструментарием, т.е. соответствующим метаязыком и, тем самым, возможностью выйти за пределы своей культуры. В таком случае он имеет преимущества перед обычным исследователем, довольно часто имеющим неполные эмпирические знания о своем объекте. Однако если субъект антропологического исследования имеет дело с материалом многих культур и ориентирован на теоретическую деятельность, то проблема совмещения в одном лице исследователя и информанта теряет свою остроту.

Есть ситуация, где проблема совмещения приобретает особую значимость и вряд ли является до конца разрешимой — это ситуация исследования конфессиональной культуры. Даже если заниматься каким-либо одним аспектом такой культуры, непосредственно не связанным с существом веры (например, языком или фольклором), необходимо вхождение в догматику, обряды, порождаемые ими запреты, т.е. нужно хорошо представлять картину мира в сознании носителей культуры. Много лет назад, когда я только начинала заниматься старообрядческим фольклором, я жила несколько дней в доме уставщицы в одной из беспоповских (поморских) деревень Верхокамья. Я уже привыкла к тому, что воду, которую я принесу с речки, хозяйка пить не может, а только я (или другие «мирские») и скотина, что на моем, отгороженном полотенцем, пространстве стола может стоять только моя «мирская» чашка и ложка, что куски хлеба, положенные на мою сторону и мной не съеденные, могут быть отданы в этом доме только скотине, однако неожиданно для меня оказалось, что нож у меня и у хозяйки может быть общим. Почему? «А к ножу не льнёт», — пояснила

хозяйка. Это для меня была неожиданная информация, а сколько еще таких правил осталось мной не замеченными!

На пути конфессиональных исследований есть два вида ограничений. Один из них — внешние ограничения, запреты, накладываемые на исследователя носителями данной культуры. Мой опыт работы со старообрядцами, молоканами и духоборцами показывает, как сложно «пробиться» к сердцевине культуры, оберегаемой от чужих — это сказывается в некоторых ответах на вопросы исследователя о вере, и о разных типах служения (например, в разговорах о пророках у молокан-прыгунов), напомним также об уже упомянутых выше запретах на аудио- или видеозапись или даже просто на присутствие на службе. Так, в июле 2004 г. в одной старообрядческой деревне южной Сибири уставщик наотрез отказался пустить кого-либо из исследователей на праздничное моление Петру и Павлу.

С другой стороны, перед исследователем встает вопрос — сможет ли он адекватно описать суть данной конфессиональной культуры, если не принадлежит к данной конфессии или не принадлежит ни к какой вообще. И здесь нет однозначного ответа. Интересно, что носители такой культуры практически всегда уверены в том, что описание веры без этой веры в душе описывающего не будет правильным. Характерно в этом смысле мое общение с закавказскими (армянскими) молоканами-прыгунами. Объясняя, почему они не позволяют мне делать записи, они говорили: *«Если ты хочешь понять и принять нашу веру, иди к нам, и мы все тебе расскажем, будем петь, и ты будешь всё записывать в своем сердце — не нужна будет тебе бумага или магнитофон. Если же ты хочешь написать о нашей вере для других людей, сама ее не имея, у тебя все равно ничего не получится, ты все исказишь, поэтому наше служение записывать тебе не надо»*. Далеко не все молокане так считают (так называемые «постоянные» молокане заинтересованы в распространении информации о себе), однако подобные настроения имеют место и среди некоторых беспоповских согласий старообрядцев (например, часовенных). В этом смысле описание конфессиональной сущности группы через своего единоверца было бы более приемлемым для сообщества и, возможно, более адекватным.

4

Индивидуальные мотивации автора антропологического источника-информанта присутствуют неизбежно, и они входят в сам предмет исследования. Если опрос захватывает большое количество информантов, то можно получить разбиение ответов по типам мотиваций (это один из результатов работы, претендующий на объективность), а также провести статистическую обработку для получения среднестатистического ре-

зультата. В любом случае, бояться индивидуальных мотиваций не нужно — надо постараться их фиксировать и включить в объект исследования.

МИХАИЛ РОДИОНОВ

1

Исследователь, заявляющий о своей объективности, обычно вызывает подозрение: кажется, что он либо неискренен, либо неумен. Хуже него только тот, кто гордится своей пристрастностью, ангажированностью, зависимостью от идей, обстоятельств или метода. Другое дело — *стремление* к объективности, для чего важна не отрешенная «научность» или претензия на божественное всезнание, а человеческая непредвзятость, открытость. Последние качества легче проявить человеку со стороны, представителю иной культуры. Оговорюсь: речь идет не об этнологах-теоретиках, имеющих дело с текстуализированным (по Рикеру, см.: [Ricoeur 1973]) знанием, а в первую очередь о полевых этнографах, сталкивающихся с поведенческими нормами и практиками, языковыми стратегиями и т.д. носителей изучаемой культуры.

Известно, что наука ничего не должна принимать на веру. Однако в антропологии, рассматривающей общее через конкретное, многие научные тексты невозможно верифицировать, как нельзя воспроизвести многое из описанного в них. Насколько истинны и доказательны наши постулаты — ключевой вопрос нашей науки, заставляющий некоторых считать ее просто дескриптивной дисциплиной, традицией или даже искусством. Кстати, складывается впечатление, что академическая гуманитарная наука в наши дни и на Западе, и в постсоветской России, защищает свое право на контроль над знанием как бы по инерции, будто догадываясь, что былых корпоративных привилегий уже не вернуть. Кризис — перманентное состояние живой науки — часто

Михаил Анатольевич

Родионов

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург

объявляется исключительным явлением современности, которое необходимо преодолеть, выработав некие общие объективные критерии. В этом контексте полное понятие «объективность» безусловно ценно для тех, кто наполняет его самым разнообразным содержанием и готов бороться за или против принудительного теоретического и методологического единения.

2

Результаты пересмотра старых схем, претендовавших на объективность, во многом зависят от личности того, кто этот пересмотр предпринимает. Полевая этнография, как и классическая филология, стоит не столько на методе, сколько на личности исследователя — его общей подготовке, широте кругозора, чувстве меры, честности, умении менять первоначальные планы и действовать в нестандартных ситуациях.

Когда-то, в шестидесятых годах прошлого века, российская читающая публика узнала из книги Даниила Данина «Неизбежность странного мира», что инструменты, с помощью которых ведется физический эксперимент, неизбежно искажают его ход. Вскоре этот странный мир распространился и на гуманитарные науки. Субъект и объект исследования стали осознавать свою взаимность почти по Ницше: *«Помни, если ты вглядываешься в бездну, то и бездна вглядывается в тебя»*. В конце восьмидесятых профессор Массачусетского технологического института Джон Ван Маанен в своей книге «Полевые повествования. Как пишется этнография» [Van Maanen 1988] подвел итог разнообразию полевых этнографических текстов. Он разделил их на три жанра: реалистические (безличные, претендующие на строгую научность и полноту), исповедальные (этнограф анализирует свои чувства и ошибки, вход в ситуацию и выход из нее и т.д.) и импрессионистские (сосредоточивающиеся не на исследователе и его объекте, а на поэтике процесса исследования). По мнению Ван Маанена, право опубликовать текст второй категории нередко служит своеобразной наградой за удачу в основном (реалистическом) жанре; третью категорию он называет маргинальной, принадлежащей скорее к устной профессиональной традиции (застольные полевые рассказы, кулуарные анекдоты и т.д.). Впрочем, отмечает он, нередко случаи смешения всех трех жанров под одной обложкой. Добавлю, что указанная классификация восходит к анализу исторического нарратива в «Метаистории» Хэйдена Уайта [White 1973], где исторический реализм в трудах историков XIX века предстает как роман (Мишле) или комедия (Ранке), как трагедия (Токвиль) или сатира (Буркхардт), а защита исторической науки ведется с помощью философской метонимии (Маркс), философской иронии (Кроче) или поэтической метафоры (Ницше). Такой литературоведческий

подход вполне приложим и к этнографическим текстам. На арабском материале он был блестяще, хотя и не без полемических перехлестов, продемонстрирован Эдвардом Саидом в «Ориентализме» [Said 1979].

Что же касается попыток ввести себя в «чужой» текст, то у некоторых авторов они чрезвычайно продуктивны. Для арабской полевой этнографии, которая мне ближе всего, назову широко цитируемого Клиффорда Гирца, практика и теоретика (например, его «Local Knowledge» [Geertz 1983]) преодоления квазиобъективности, успешно применяющего (что является редкостью) в своих антропологических исследованиях и компаративистский метод (см. тж. [Geertz 1971]). Представляются также весьма удачными исследовательские стратегии моих ближайших коллег — американца Стивена Кейтона, изучавшего этнографию устной и письменной поэзии среди племен Северного Йемена [Caton 1990], американца Бринкли Мессика, раскрывшего традиционную поэтику йеменского письменного документа в своей книге «Каллиграфическое государство» [Messick 1993], и англичанина Пола Дреша, использовавшего свои полевые материалы для характеристики взаимоотношений северийеменских племен с государством [Dresch 1989] и очерка новейшей истории Йемена глазами этнографа [Dresch 2000]. Малоудачные попытки в импрессионистском жанре, заменяющие рутинную работу «вдохновением», увы, не нужны в примерах, ибо имя им легион.

3

Пионером автоэтнографии обычно считают Дэвида Хайано, изучавшего калифорнийских игроков в покер на собственном примере и назвавшего так одну из своих статей [Hayano 1979]. Число подобных текстов будет, несомненно, расти, но пока, на мой взгляд, успехов здесь сравнительно немного. Как правило, автоэтнограф балансирует на грани двух (а то и более) культурных миров, так или иначе отдавая предпочтение одному из них. Такая культурная шизофрения требует от автора исповедальной честности и безжалостности к себе и другим, что небезопасно для личности, какой бы цельной она себя ни считала. Упомянутый Эдвард Саид, бывший до своей недавней кончины профессором английской литературы и сравнительного литературоведения в Колумбийском университете, много писал также об этнокультурных последствиях ближневосточного кризиса, совмещая в себе исследователя и объект исследования. Свою замечательную автобиографию он назвал «Неуместный» [Said 1999], имея в виду не только скитания своей семьи из Иерусалима в Ливан, Египет и, наконец, в Соединенные Штаты, но и свое убеждение, что независимый интеллект в наши дни должен быть духовным изгнанником и социальным маргиналом. В арабской среде раздвоенность созна-

ния для образованного гуманитария — совместителя субъектно-объектной дихотомии — может усугубляться бытовым двуязычием: сосуществованием низкого по статусу локального разговорного языка (который консервативно настроенные арабские ученые нередко игнорируют как проявление «невежества») и общеарабского литературного языка, далеко не всегда способного выразить с достаточной полнотой местные реалии. В любом случае, автоэтнографические писания для многих из моих коллег — не более чем документ для дальнейшего изучения и анализа.

Еще один, частный процесс субъектно-объектного исследовательского совмещения идет сейчас среди этнографов Восточной и Центральной Европы. Обсуждая кризис в гуманитарных науках постсоветского периода, они изучают сами себя, пытаются вместе с западными коллегами из Института Социологии им. Макса Планка или Гарварда понять, кто же они такие: все еще этнографы, этнологи или уже доросли до звания антропологов. Нередко для определения того, что такое антрополог, всерьез используется ироническая фраза польской специалистки Гражины Кубицы-Хеллер: «*Антропологи Восточной и Центральной Европы — это этнографы и некоторые социологи, говорящие по-английски*» [Kubica 2002: XIV].

4

Уже в ходе моего первого полевого сезона 1983 г. в Южной Аравии я начал убеждаться в том, что наилучшие результаты дает общение с информантами, если оно ведется вокруг какого-либо традиционного текста, будь то поэтический образец на разговорном языке, султанский указ о правильной организации свадебной церемонии, воспоминание о решении третейского судьи и т.д. Последующая полевая практика только укрепляла это убеждение. А в 2003 г. два трехмесячных полевых сезона в Хадрамауте были как раз посвящены извлечению этнографической информации из архивов султанов ал-Касири и других семейных и племенных документов. Живые комментарии к тексту, споры между информантами всегда дают интересные детали, выявляющие, между прочим, и личную позицию автора текста. Становится понятней не только то, что есть в документе, но и то, чего в нем нет. Поэтому индивидуальные мотивации источника, если, конечно, они осознаются исследователем, отнюдь не мешают, а, наоборот, углубляют наше понимание. Оно становится более адекватным, хотя понятно, что никакой текст не может быть интерпретирован *абсолютно* адекватно, ведь мы никогда не выявим всего контекста и не сможем провести полный интертекстуальный анализ. Конечно, «минимизировать» влияние источника технически возможно. Только это чревато разрывом контакта между этнографом и его информантом, который всегда чувствует, как

его рассказ воспринимается исследователем. Компетентный информант всегда влияет на ученого, и тут всякий решает сам, насколько он способен отделить это влияние от своих оценок и выводов.

Наверное, стремление к объективности вкупе с адекватностью заставляет некоторых коллег сводить свое полевое повествование к протоколу, перечню, базе данных. Сегодняшняя техника позволяет это сделать в полной мере, а завтра регистрация формализованных данных станет еще легче. Вот тогда, может быть, оправдаются слова, приписываемые Эванс-Причарду: «Любой, если он не полный идиот, способен заниматься полевыми исследованиями» [Clarke 1975].

Мне же кажется, что все жанры полевых повествований хороши, все они нуждаются друг в друге, образуя в совокупности некий небезупречный хор. В литературе мы видим, как маргинальные жанры перемещаются в центр. Может статься, нечто подобное ожидает и этнографию.

Библиография

- Caton S. «Peaks of Yemen I Summon». Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1990.
- Clarke M. Survival in the Field // Theory and Society. 1975. No. 2. P. 6394.
- Dresch P. Tribes, Government, and History in Yemen. Oxford, 1989.
- Dresch P. A History of Modern Yemen. Cambridge, 2000.
- Geertz C. Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia. Chicago; London, 1971.
- Geertz C. Local Knowledge. N.Y., 1983.
- Hayano D.M. Auto-ethnography // Human Organization. 1979. No. 38. P. 99–104.
- Kubica G. «Praga Magica» // Prague Studies in Sociocultural Anthropology. No. 2. / Ed. by P. Skalnik. Prague, 2002. P. XII–XV.
- Messick B. The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society. Berkeley; Los Angeles; London, 1993.
- Ricoeur P. The Model of the Text // New Literary History. 1973. No. 5. P. 91–120.
- Said E. Orientalism. N.Y., 1979.
- Said E. Out of Place: A Memoir. N.Y., 1999.
- Van Maanen J. Tales of the Field. On Writing Ethnography. Chicago, London, 1988.
- White H. Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore; L., 1973.

МАРК СТАЙНБЕРГ

Наиболее известным выражением претензий историографии (моей основной специальности) на объективность, являющихся, конечно, в значительной степени современным феноменом, стало выдвинутое в девятнадцатом веке Леопольдом фон Ранке знаменитое требование, чтобы историография отражала то, «*что происходило на самом деле*» (*wie es eigentlich gewesen ist*). В связи с этим я сказал бы, что претензия на объективность была больше чем значком, указывающим на принадлежность к ведомству (*badge of office*), или знаком и ритуалом «корпоративной идентичности» — нетрудно заметить, что претензия на объективность в исследовательской работе и письме тесно связана с выстраиванием самой модерности как формы понимания мира и его упорядочения. Однако большинство из нас уже давно скептически относится к подобной позитивистской вере (хотя на недавней конференции в Петербурге вопрос о том, строится ли или должна ли историография строиться на основе «объективных фактов», вызвал определенные разногласия). Поскольку модерность сама по себе не есть просто история шестивия науки, разума и порядка, но развивающаяся на глубине борьба между тем, что Зигмунт Бауман назвал «разумом-законодателем смысла», и другой, не менее существенной своей стороной: той, которая бросает вызов допущениям, опрокидывает то, что кажется прочным и устойчивым, и ставит под сомнение возможности познания в этом мире. На практике это означает, что если мы должны выполнить исследование в области гуманитарных наук, которое являлось бы вполне «современным» (включающим и попытку понять разрывы и самообман, присущие модерности, о которых нам четко напоминает постмодернизм), мы не можем ни отказаться от попыток выявить «факты» (данные, которые могут быть верифицированы и опровергнуты достаточными свидетельствами), ни забыть, что че-

Марк Стайнберг
(Mark Steinberg)
Иллинойский университет,
Урбана-Шампейн, США

ловеческий мир (и все те свидетельства об этом мире, которые мы хотим превратить в объект исследования) является живым и живущим именно в своей повальной сконструированности человеческим сознанием и воображением.

Одним словом, истина остается ускользающей, но отнюдь не перестает быть важной для нашей работы. Э.Х. Карр давно отметил, что история (а он мог бы сказать то же самое и о других гуманитарных и социальных науках) это практика задавать прошлому вопросы, которые становятся все лучше и лучше. Знание о границах нашего знания о других (и конечно, о самих себе) и формообразующем эффекте нашей собственной субъективности — т.е. вопрошание наших допущений о том, как живут и думают люди, — подводит нас ближе к чему-то, что мы могли бы осмелиться назвать истиной; мы можем осмелиться на это, поскольку знаем, что то, что мы предлагаем в своих исследованиях, является всего лишь гипотезой. Я думаю, что для большинства из нас важно, чтобы это была честная гипотеза — честная в следовании доступным нам фактам и честная в одновременном признании наших допущений, а также их постоянном вопрошании и подрыве. Быть может, это и является очевидным, однако весьма ощутимым образом структурирует нашу работу.

Такое настойчивое вопрошание и самовопрошание в качестве исследовательского метода становится все более трудным и важным, когда мы изучаем культуру, а не, скажем, экономику или ход военных действий (хотя, как показали некоторые историки, занимающиеся количественными исследованиями, нам следует внимательно задавать вопросы о том, как создается даже самое материальное свидетельство). Основная проблема опросника — «субъективность исследователя». В моей собственной работе я столкнулся с тем, что эта проблема особенно существенна и полна опасностей, когда нас интересует субъективность «предмета исследования». Культурная история — в значительной степени вдохновленная антропологическими представлениями о культуре как структурах сконструированного и разыгранного смысла, а также философскими и психологическими представлениями о том, как реконструировать и интерпретировать мышление — сталкивается с данной проблемой напрямую. В своей недавней работе (*Proletarian Imagination: Self, Identity and the Sacred in Russia, 1910–1925*. Ithaca, 2002), подобно тому, как это делают многие другие исследователи, я попробовал описать субъективность людей, живших в прошлом: мне хотелось выйти за пределы обычных вопросов о том, как русские рабочие выстраивали свою социальную идентичность и политическую лояльность,

чтобы описать то, как они думали и даже что чувствовали относительно таких трудноуловимых вещей как «я», модернность и священное. Историк старшего поколения, который пользуется моим огромным уважением именно как ученый, попытавшийся проникнуть вглубь ментальности русского рабочего, выделил в главе рукописи, которую я попросил его просмотреть, неоднократное использование глагола «чувствовал», с тем, чтобы я объяснил, что, с моей точки зрения, я обнаружил. Он предупредил меня, что я нахожусь на опасной в интерпретационном отношении территории. Согласен. Достаточно трудно определить и истолковать представления и ценности давно умерших людей, аналитический обмен вопросами и ответами с которыми жестко ограничен фиксированностью источников и их многочисленными умолчаниями, если не попробовать поинтересоваться у них о чувствах и настроениях, о том, что является наиболее существенным в структуре субъективности. И тем не менее, несмотря на весь риск, я присоединяюсь к другим исследователям в признании того, что чувства являлись важнейшей составляющей смысла прошлого для тех, кого мы пытаемся понять. Быть может, более осторожным было бы не пытаться заглядывать в те слои сознания, выводы о которых мы можем сделать в лучшем случае лишь на основании наших источников, которые могут быть с большой долей вероятности ошибочно поняты — благодаря нашей собственной субъективности. Однако осторожность не может изменить того факта, что человеческий опыт и действия состоят из чувств и рационального восприятия, нравственных моделей и этических убеждений, из того, что русские рабочие-писатели сами называли «жизнеощущением», а посему наша работа заключается в том, чтобы исследовать это при помощи любых доступных нам средств.

Так что, если напрямую отвечать на некоторые из ваших вопросов: во-первых, да, объективность обладает ценностью, но только в качестве цели, к которой мы стремимся, и которая, как нам известно, будет постоянно ускользать за горизонт — с чем мы соглашаемся. До тех пор пока мы честно верим в то, что движемся в правильном направлении — однако не воображайте, что перед нами мираж — мы находимся на твердой почве. Мои слова о «честности» в науке — вопрошании наших источников и самих себя в добросовестном следовании фактам, которые мы считаем принадлежностью того, что находится «там», в мире, одновременно не обманывая ни самих себя, ни читателя в том, что мы высказали «последнее слово» — могут показаться упрощением и наивностью. Однако такой подход позволяет многим из нас серьезно работать, не впадая в научную гордыню относительно возможностей познания

человеческого опыта или в абсолютный релятивизм и скептицизм (или обманчиво считать себя ими освобожденными). Вторых, да, для историка было бы интересным экспериментом в повествовательной форме открыто превратить, как часто поступают антропологи, свое «я» в часть исследования, чтобы сделать наш обмен вопросами и ответами с прошлым и самими собой открытым и видимым — однако это еще не вошло в обычай. Некоторые шаги в этом направлении были предприняты в работах Натали Земон Девис, Джоан Скотт, Саймона Шамы и других. Однако метафора нарративного места историка, ведущего себя так, как если бы он (или она) находился вне излагаемого сюжета — сколь бы мы все ни понимали, что это является лишь метафорой, что мы предлагаем не более чем интерпретацию, основанную на нашей частной, хотя и, надеюсь, честной работе со свидетельствами — остается в значительной степени неразоблаченной (за исключением разнообразных признаний в авторской субъективности, делающихся в предисловиях). Тем не менее, это не должно оставаться единственным способом писать историю. И наконец, да, в данном случае традиция права (хотя на нее и не всегда обращают внимание): губительным для того, что я называю честной (в противоположность объективной) историей, было бы минимизировать опосредующий характер субъективности (и, скажем прямо, встречающиеся там и сям, порождаемые ею фальсификации и ложь) исследуемых нами источников. Конечно, авторы (мы сами или те, кто создал тексты, которые мы изучаем) не являются автономными индивидуумами. Конечно, их субъективность сплетена с эпохой и поэтому может рассматриваться в качестве свидетельства своего времени. И все же мы не должны прекращать задавать вопросы — и внимательно выслушивать ответы — о прошлом, о наших источниках, о том, как фиксировалось и рассказывалось прошлое, о предпосылках, лежащих в основе наших собственных вопросов и ответов, которым мы доверяем. Результатом упрямого вопрошания не станут последние ответы. Эта работа вопрошания останавливается тогда, когда мы решаем печататься и когда рецензируем друг друга, когда наши коллеги признают то, что мы говорим, по крайней мере, в качестве гипотетически приемлемого. Что касается меня, должен признать, что я дохожу до этой точки, когда «чувствую», что знаю о каком-то фрагменте прошлого нечто ценное и доселе не вполне известное. Это чувство — что может быть субъективнее? — возникает в определенной степени из уверенности в том, что я честно пытался выяснить нечто реальное и подлинное — да, я бы сказал, объективное — о прошлом. Этот осознанный парадокс субъективной объективности, эта никогда не разрешаемая двойственность, это остающееся невоз-

награжденным желание знать — условия работы многих из нас. Я не вижу достаточных оснований для большего доверия к нашим практикам — чем это.

Пер. с англ. яз. Аркадия Блюмбаума

НАТАЛЬЯ ТУЧКОВА

1

Да, следует. Мне вообще кажется, что говорить об объективности в гуманитарных дисциплинах без лукавства не приходится. И в методах, и в объекте, и в способах подачи результата исследования столько всего субъективного, что доля объективного, перепроверяемого, непредвзятого, отстраненного от личностных оценок и интерпретаций, насквозь пропитанных субъективными красками, крайне мала.

Есть ли в принципе «объективность» как идеал?.. Лично я верю в идеалы. Но если это вопрос веры, то о какой объективной объективности можно говорить? Каждый создает свой вариант инварианта, и в реальности речь можно вести только о «степени объективности», понимая, что 100 % ее не будет никогда.

2

Этот вопрос вызвал желание подумать на тему: чем обычно этнологи в текстах своих исследований закрывают «озоновые дыры» (всевозможные нестыковки). Слабую репрезентативность — безличными предложениями с глаголами во множественном числе («жители считают,.. практикуют...» и т.п.), локальные пробелы — умолчанием о них, недостаточное проникновение в исследуемую культуру — своими впечатлениями от процесса погружения в эту культуру. Недаром авторская рефлексия по поводу соприкосновения своей и чужой культур наиболее представлена в текстах начинающих этнологов или журналистов, пишущих о традиционной культуре, или авторов научно-популярных и художественных текстов и т.п. В глубоких научных исследованиях

этот эмоциональный аспект менее представлен и используется дозированно.

3

Очень популярный ныне жанр. И в значительной степени продуктивный. Сужу, например, по диссертациям хантов, которые из оленеводов и культпросветработников стали под руководством опытных этнологов не просто информантами, а пишущими информантами (процесс активно протекал в 1990-е гг.). Четко видно, что они выдают по-настоящему уникальный материал; чтобы собрать хотя бы малую его часть любому, пришедшему в культуру извне, потребуются годы вживания в контекст хантыйской культуры. А то, что они часто не могут должным образом осмыслить собранный материал с позиции проблем «большой» науки, или представить его в кросскультурном аспекте, или не в состоянии рефлексировать на тему методов и целей своего «исследования» — ну так ни от кого нельзя ждать всего и сразу. Работы таких авторов ценны именно глубиной и качеством представленного материала, а не его анализом. Их труд сравним с трудом переводчика, которому каждый скажет спасибо за точность и адекватность перевода, но никому и в голову не придет ожидать критического разбора переведенного текста. А переводить им приходится не только из контекста одной культуры в другую, но и с языка художественно-образного, которым в основном пользуется традиционное мировоззрение, на язык научно-логический.

Опыт же тех, кто, начиная как исследователь, воспитанный на методах логического анализа, пытался максимально глубоко вникнуть в мифологическое пространство чужой культуры (например, опыт венгерской исследовательницы Евы Шмидт), не внушает желания его повторить.

Лично мне оказываться в роли информанта в самом прямом смысле приходилось в случаях, когда исследовать ту культуру, которой занималась я (южными селькупами), стали приезжать иностранные ученые (начинающие антропологи из Германии, США). Я была для них и гидом-путеводителем, и посредником в сложном деле проникновения в среду, и источником первичной информации. Вспоминая опыт общения с ними, каждый раз улыбаюсь: в голове вертится фраза со школьного плаката по начальной военной подготовке «Болтун — находка для шпиона». Они мои рассуждения «по поводу» за чашкой чая всерьез конспектировали и фиксировали на диктофон, а ведь я не могла даже проверить, как они меня понимали (мало того, что восприятие в принципе избирательно, так еще и степень владения русским языком, на котором мы общались, у них не безупречная). И как они потом, в том числе и из моих живых реплик, ткали научный текст, оставалось для меня за кадром...

4

Вопрос мне не очень понятен. Я бы лучше поговорила на тему, как в принципе информант или исторический документ (стоящий за ним автор) помогают исследователю получить хоть какое-то представление об изучаемом предмете (явлении). При этом степень адекватности — это то, что зависит от методики исследования, профессионализма исследователя и особенно от репрезентативности данных и ряда других аспектов, например общей эрудиции и мировоззренческой базы исследователя, его личной мотивации. А вот мотивация информанта/автора документа — это то, с чем нужно работать исследователю, пытаясь понять ее в максимально возможной полноте. Минимизировать искажения, вносимые отдельно взятым информантом/автором в усвоение исследователем культурной реальности, можно только через включение в круг исследования более широкого числа информантов (в том числе и с иной мотивацией).

СЕРГЕЙ УШАКИН

1

Способность репрезентационных практик осуществить «на деле» взятые на себя обязательства и «представить» зрителю/читателю в неискаженном виде те факты, явления, события или опыт, непосредственный доступ к которым в силу разных причин затруднен, вполне справедливо стала одним из основных объектов гуманитарной критики в последние 20–30 лет. Тезис о «кризисе репрезентации» обнажил тщетность исследовательского стремления к «непредвзятому» и «адекватному» описанию увиденного, описания, во многом предопределенного интеллектуальной биографией самого исследователя. Дискуссии о «кризисе репрезентации» привлекли внимание и к тому, что механизм превращения жизненных практик в дискурсивный материал во многом определяется особенностями самого процесса *описания* [см., например: Clifford, Marcus 1986; Marcus, Fischer 1986]. Среди разнообразных доводов сторонников «кризиса репрезентации», на мой взгляд, наиболее убедительной является линия аргументов, настойчиво подчеркивающая наличие

Сергей Александрович
Ушакин
Колумбийский университет,
Нью-Йорк, США

качественного разрыва, зазора, несоответствия между опытом и формами репрезентации этого опыта, между «символическим» и «реальным» (Жак Лакан), между «выраженным» и «выражаемым» (Юлия Кристева). В рамках этой логики «описание и анализ культурных явлений» всегда есть механизм трансформации этих явлений, операция по переводу событий на доступный, т.е. освоенный и заученный, язык.

Вряд ли подобный подход является общепринятым, и две тенденции, обозначенные в вопросе, — объективность как риторический эффект и объективность как манифестация корпоративной принадлежности — в значительной степени продолжают господствовать в гуманитарном знании. Более того, стремление к контролю за знанием, благодаря сложившимся институциональным традициям, как мне кажется, играет в России большую роль. Я имею в виду не столько цензуру как таковую, сколько ту рутинную селекцию научных текстов («редактирование»), благодаря которому определенные формы репрезентации приобретают статус академической нормы. Организационные условия, которые могли бы бесперебойно провоцировать формирование и развитие новых исследовательских методологий — и, соответственно, новых версий «объективности», — в отечественных условиях в значительной степени ограничены. Число профессиональных гуманитарных журналов, доступных широкому кругу исследователей и студентов, минимально. Сменяемость редакторов и редакционных коллегий, а значит, и «редакционной политики», — крайне редка. Возможность определять «степень соответствия научным требованиям» рукописей, представленных к публикации, практически монополизирована «внутренними» редакторами самих изданий. На таком фоне естественная борьба научных школ за «правильную» трактовку или подход к изучению тех или иных явлений нередко сводится к операции по формированию определенного «канона объективности» и его последующей мумификации в виде, например, «*постоянных рубрик*» журнала. В свою очередь, слабые традиции взаимной оценки научных работ и интеллектуального обмена приводят к формированию автономных исследовательских конгломератов, в рамках которых корпоративная версия «объективности» превращается в научное «направление». И, например, «феномен жизненных сил славянского народа» в Сибири для представителей «алтайской социологической школы» [Григорьев, Демина 2000; Семилет 2001] является не менее объективной реальностью, чем, скажем, «эволюционные перспективы» для редакции журнала «Человек» [см., например, № 2 за 2004 г.].

Имеет ли самостоятельную ценность стремление к такой кор-

поративной объективности? На мой взгляд — вполне. Подбор материала, формы аргументации, политика цитирования, тематическая и социальная география исследования — все это позволяет понять формы циркуляции символического капитала и гносеологическую иерархию, которые складываются в этом сообществе исследователей, все это позволяет увидеть, как конкретные способы проблематизации и тематизации вписываются в более масштабные практики картографии социальной среды. Говоря методологически, ценным здесь является не соотношение канонов «корпоративной объективности» и определенной версии реальности. Речь идет об отношениях между «канонами» и практиками, реализуемыми *вне* поля научной деятельности, т.е. отношениях, которые, собственно, и придают стремлению к данной версии объективности эффект осмысленного поведения.

Иными словами, вместо того, чтобы сводить сущность «корпоративной объективности» к формам властного принуждения, с помощью которого эта корпорация и эта объективность стали «материальной силой», на мой взгляд, гораздо плодотворнее проследить, как *аналогичное* стремление к объективности реализуется в *разных* сферах жизнедеятельности. То есть речь идет о том, чтобы определить эффект гомологического воспроизводства (Пьер Бурдьё), эффект параллельного разветвления одной и той же организующей логики в несовпадающих областях жизнедеятельности. Манифестации корпоративной объективности, таким образом, важны постольку, поскольку они дают возможность восстановить ту «общую картину мира», тот «кругозор», те социальные условия и тот символический порядок, в рамках которого такое стремление к объективности стало возможным.

Такой акцент на структурной местоположенности гносеологических норм позволяет несколько иначе взглянуть и на роль риторических стратегий в производстве эффекта объективности. Во многом следуя работам русских формалистов, в начале 1970-х Хейден Уайт в своей «Метаистории» привлек внимание к тому, что логика описания и методы анализа в значительной степени определяются формой («жанром») организации дискурсивного материала [Уайт 2002]. «Глубинные структуры», вскрытые в ходе исторического или, допустим, этнографического исследования, в итоге оказываются лишь отражением господствующих традиций повествования — как на уровне субъекта этнографического действия («информант», «источник»), так и на уровне субъекта этнографического изложения («исследователь», «автор»).

Эффект объективности достигается в данном случае благодаря

доступу к репертуару символических форм, которые могут зафиксировать личный/групповой опыт в социально значимых терминах. Соответственно, риторика и стилистика, — т.е. организация слов, вещей и людей в дискурсивном и социальном пространстве, — выходят за рамки сугубо эстетических категорий и явлений и приобретают статус механизмов упорядочения социальной реальности, механизмов, чья роль становится особенно заметной в условиях отсутствия четких нормативных (идеологических, религиозных, классовых, национальных, половых и т.п.) стандартов [подробнее см.: Kaufmann 2003].

В чем специфика гносеологической ценности «риторической» объективности? На мой взгляд, внимание к способам структурирования текста, благодаря которым, собственно, и становится возможным этнографическое описание (и как рассказ информанта и как свидетельство этнографа), дает шанс осознать мотивацию повествовательного выбора автора, т.е. действие «аппарата сцепления» [Шкловский 1966: 118], при помощи которого внешнее событие становится частью индивидуальной биографии и дискурсивным фактом. Что лежит в основе такого символического отбора? На каких принципах строится ориентация в условиях многообразия (и относительной доступности) несовпадающих дискурсивных форм?

Суть аналитической привлекательности «риторической объективности», таким образом, определяется исходной установкой на то, что устойчивость риторических предпочтений автора и информанта («стиль») имеет под собой определенную основу. Объяснение причин устойчивой востребованности конкретных форм речевой организации опыта, безусловно, можно находить в разных теоретических гипотезах — от роли классового сознания до воздействия бессознательного. Но принципиальным в этом стремлении обозначить генеалогию мотивации остается одно: положение о том, что репрезентация опыта — то, что Жак Лакан называл попыткой оформиться в означаемом [Лакан 2002: 286], — есть процесс *выбора* между доступными символическими средствами, есть процесс осознанной (или неосознанной) дифференциации символических форм. Анализ генеалогии конкретных форм «риторической объективности» и позволяет прояснить, как формировались «навыки» дифференциации символических практик и под каким воздействием сложились «склонности» к использованию тех или иных символических средств.

2

Степень субъективности аналитического текста, как мне кажется, во многом определяется целью исследовательского проекта. В связи с этим я бы предпочел говорить о текстах двух типов. С одной стороны, это материалы, ориентированные на

изложение документов, которые стали доступны исследователю и которые вряд ли будут непосредственно доступны читателю, будь то архивные источники или результаты этнографического наблюдения. С другой стороны, это исследования, предлагающие мотивированное прочтение «источника». Разумеется, такая дихотомия исследовательских подходов довольно традиционна, как традиционен и неравнозначный научный статус ее частей. «Авторские интерпретации» в российской научной периодике обычно классифицируются как «научная публицистика» (в несколько смягченной форме подобная жанровая маргинализация осуществляется под рубрикой «эссе»), и открытое выражение собственного мнения воспринимается как признание в субъективном, т.е. заведомо небеспристрастном, подходе к теме¹. В ряде случаев проблемность подчеркнута субъективированного текста оказывается проблемой восприятия, т.е. следствием «несбывшихся ожиданий» со стороны аудитории, чьи читательские стратегии вступают в противоречие с предложенной моделью репрезентации. Привычка к определенной организации («научного») материала в таком случае действует как нормативное лекало, определяющее конфигурацию доступа к содержанию текста. Например, в нескольких рецензиях на междисциплинарные сборники, вышедшие недавно под моей редакцией, меня поразило то, насколько принципиальным для критиков оказалось именно отсутствие манифестаций однозначной стилистической и дисциплинарной принадлежности текстов, а не этнографический материал, предложенный в статьях, формы их интерпретации или аргументы. Жанровые предпочтения рецензентов, поддержанные привычными позитивистскими апелляциями к необходимости «проверки валидности» полученных «данных», предсказуемо оформились в процедуре контроля за дисциплинарными границами, способными провести четкий водораздел между «научными» и «ненаучными» текстами [см., например: Кирилина 2003: 182]. Эрнст Гомбрич, историк искусства, в своем фундаментальном исследовании изобразительных стилей «Искусство и иллюзия. Исследование психологии изобразительной репрезентации» хорошо описал механизм, лежащий в основе такого восприятия. Опираясь на тщательный анализ изобразительного материала, историк отмечал, что «...индивидуальная информация, полученная зрителем..., оказывается, так сказать, занесенной в уже существующий бланк или формуляр. И, как это часто случается с бланками, если в них нет соответствующей графы для тех сведений, которые нам кажутся важ-

¹ См., например, недавнюю дискуссию о качественных и количественных методах в журнале «Неприкосновенный запас», № 35. URL: <<http://www.nz-online.ru/index.phtml?cid=3>>. См. также: [Бикбов, Гавриленко 2002, 2003; Шпакова 2003].

ными, тем хуже для этих сведений... Подобно адвокату или статистику, которые оказываются не в состоянии справиться с делом, не вписывающимся в структуру существующих форм и бланков, художник мог бы сказать, что та или иная тема (*motif*) не заслуживает внимания до той поры, пока художник не научится... ловить ее в сети своей схемы» [Gombrich 1989: 73].

Понятно, что умение «ловить» и способность «быть пойманным» — это лишь вопрос времени и опыта, необходимых и для формирования новых читательских ожиданий, и для совершенствования техники изложения. Проблема в том, что именно субъективность письма нередко играет роль предлога, под которым отвергается сама возможность пересмотреть параметры существующих «формуляров и бланков».

Мне бы хотелось остановиться на еще одной версии личностного подхода к исследовательскому тексту. Подхода, потенциальная проблематичность которого связана не столько с трудностями в достижении продуктивного «баланса» между «информационным» и «интерпретационным» стремлениями автора и читательскими привычками аудитории, сколько со смешением вещей иного рода. Речь идет о текстах, в которых изложение авторской позиции по определенному вопросу оказывается в тени описаний *процесса коммуникации* между автором и объектами его/ее внимания. Существенным мне здесь представляется даже не сама подмена исследовательской логики (импрессионистская рефлексия по поводу отношений *между* автором и объектом исследования, наверное, все-таки, должна *предшествовать* собственно аналитической стадии), сколько та субъектная позиция читателя-адресата, которая конструируется в ходе смещения фокуса исследовательской оптики. Тезис о субъективации исследовательского повествования вольно или невольно служит оправданием текстуальных упражнений в нарциссизме. Попытки *убедить* аудиторию в правомерности выбранной аргументации вытесняются авторским стремлением *продемонстрировать* свой опыт; субъективация текста превращает читателя в лучшем случае в заинтересованного наблюдателя, в худшем — в невольного зрителя. Процесс критического письма/чтения нейтрализуется при помощи активизации механизмов со-чувствия между автором и аудиторией, возможное противопоставление/диалог авторских и читательских аргументов сводится на нет читательской идентификацией с переживаниями автора.

Как и во многих сходных случаях, такая гипертрофия повествовательного приема время от времени позволяет лучше осознать внутренние механизмы авторского стиля, четче проследить истоки той самой мотивации риторических стратегий,

речь о которой шла выше. Воспоминания американского антрополога Пола Рабинов о своем полевом исследовании в Марокко — хороший пример подобного текста [Rabinow 1977]. Еще одним положительным примером такого рода может служить исследовательская проза Виктора Шкловского. В данном случае радикальное стилистическое обнажение авторского отношения к изучаемому тексту выполняет, по меньшей мере, две функции. С помощью остранения привычных клише и языковых норм преодолевается автоматизм восприятия (чужого) текста. В то же время целенаправленное конструирование авторского текста как произведения, цель которого — быть прочитанным, дает возможность не упускать из виду возможности читательского восприятия аудитории, которой адресован исследовательский проект. Субъективация текста играет здесь роль механизма, который делает возможной триангуляцию отношений, складывающихся между этнографическим источником, аналитическим инструментарием автора и готовностью читателя воспринять исследовательский материал.

3

В лучших своих проявлениях «этнография себя» способна предложить способ артикуляции и траекторию прочтения опыта, который оказался на обочине сложившейся исследовательской традиции. Подобный подход оказался продуктивным, например, в феминистской антропологии и «туземной» антропологии (*native anthropology*), позволив, соответственно, женщинам и представителям национальных сообществ изменить аналитическую призму и тем самым преодолеть ситуацию, в которой эти группы были традиционно отстранены от сколько-нибудь значимого влияния на процесс формирования исследовательской тематики и исследовательских методов¹. Исследования «от первого лица» не только расширили спектр «научно значимых» проблем и форм их артикуляции, но и обозначили новую географию исследовательских позиций — будь то история, написанная «из-под глыб» (*history from below*) [см., например: Krantz 1988], «исследования подчиненных» (*subaltern studies*) [см., например: Guha, Spivak 1988; Guha 1997, Гайатри 2001] или «постколониальные исследования» [Bhabha 1994; Chakrabarty 2000].

Сложности с приданием статуса объекта собственного научного анализа собственному опыту, на мой взгляд, заключаются в том, что отсутствие физической/аналитической/критической дистанции между объектом и субъектом исследования, их буквальное слияние в данном случае зачастую стирает также и

¹ Хорошим примером сочетания обоих подходов (феминистского и «туземного») является [Seremetakis 1991].

грань между самоэтнографией и политикой идентичности. Обоснование выбора объекта исследования — «жизненный опыт автора» — сопровождается в итоге и оправданием, если не апологией, авторской субъективности, вне которой этот опыт был бы невозможен.

Вэнди Браун, известная американская политолог-феминист, говоря об опыте академического развития «исследований женщин», которые во многом строятся на методах самоэтнографии, абсолютно справедливо отмечала не так давно, что научная дисциплина, сердцевинной организационной структуры которой становится идентичность, как правило, обречена на то, чтобы в ходе своей институционализации превратиться из способа критики существующих стандартов и иерархий в способ формирования новой иерархии и нового набора стандартизирующих норм. Авторская идентичность, положенная в основу академического проекта, облегчает трансформации исследования в разновидность идентичностной (*идентичность+тенденциозность*) текстуальной практики, преследующей — в данном случае под прикрытием онтологии «женского» — не столько гносеологические, сколько корпоративные интересы [Brown 1997; Scott 2000, 2002].

Как и тексты-репрезентации «корпоративной объективности», материалы самоэтнографии ценны, как правило, не столько как пример аналитических и интерпретационных возможностей, сколько как материал для вторичного исследования, позволяющий увидеть становление группового и/или индивидуального самосознания. Хорошим примером такой работы с автоэтнографическими текстами является исследование Н. Козловой и И. Сандомирской: публикация дневниковых записей, найденных в архиве, сопровождается теоретическим анализом, цель которого — сфокусировать читательское восприятие и предложить модели концептуализации отобранных в архиве документов [Козлова, Сандомирская 1996].

4

Мне сложно согласиться с идеей о том, что дополнительная информация об авторе документа может стать препятствием в процессе формирования исследовательской позиции. Информации много не бывает. Тем более — этнографической информации. Вопрос, скорее, в том, с помощью каких социальных или аналитических механизмов исследователю удастся избежать однозначной идентификации автора этнографического документа с самим этнографическим документом. Вряд ли существует рецепт, подходящий для любых ситуаций, но в моей собственной полевой практике я пытаюсь максимально диверсифицировать источники этнографических материалов. Например, в своей работе с Комитетом солдатских матерей в

Барнауле (Алтай) интервьюирование участниц движения и полевые наблюдения за их работой я дополнил документами из местных архивов и музеев, видео-хроникой митингов матерей, их письмами, опубликованными Книгами Памяти и официальными документами. Разнообразие позиций и мнений позволяет увидеть, как несовпадающие практики осмысления одной и той же ситуации (семейный опыт военных потерь) обуславливают друг друга, формируя в итоге своеобразный палимпсест. Кроме того, такое разнообразие позиций и мнений позволяет избежать «стабилизации» авторской точки зрения, вынуждая всякий раз адаптировать технику исследования к конкретной ситуации. Сложность такой фрагментарной/фрагментирующей этнографии заключается в соблюдении тематической целостности исследования: каждый фрагмент темы потенциально способен превратиться в самостоятельную тему.

Библиография

- Бикбов А., Гавриленко С.* Российская социология: автономия под вопросом // Логос. 2002. № 5. С. 186–210 (Ч. 1), URL: <<http://magazines.russ.ru/logos/2002/5/soc.html>>; Логос. 2003. № 2. С. 51–87 (Ч. 2), URL: <<http://magazines.russ.ru/logos/2003/2/bikbov.html>>
- Гайатри С.* Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Ч. 2. Хрестоматия / Под ред. С. Жеребкина. Харьков, 2001. С. 649–670.
- Григорьев С.И., Демина Л.Д.* (ред.) Современное понимание жизненных сил человека: от метафоры к концепции (становление виталистской социологической парадигмы). М., 2000.
- Кирилина А.В.* Рец. на кн.: О муже(N)ственности: Сб. ст. / Сост. С. Ушакин. — М.: НЛЮ, 2002 // Человек. 2003. № 5. С. 181–185.
- Козлова Н., Сандомирская И.* «Я так хочу назвать кино». «Наивное письмо»: Опыт лингво-социологического чтения. М., 1996.
- Лакан Ж.* Семинары. Книга 5. Образование бессознательного (1957/1958) / Пер. А. Черноглазова. М., 2002.
- Семилет Т.А.* (ред.) Жизненные силы славянства на рубеже веков и мировоззрений. В 2 ч. Барнаул, 2001.
- Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002.
- Шкловский В.* Повести о прозе: размышления и разборы. М., 1966. Т. 1.
- Шпакова Р.П.* Завтра было вчера // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 3. С. 83–89, URL: <www.sociologica.ru/s9/09sta2.pdf>
- Vhabha H.* The Location of Culture. N.Y., 1994.

- Brown W.* The Impossibility of Women's Studies // Differences. 1997. Vol. 9. No. 3. P. 79–101.
- Chakrabarty D.* Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton, N.J., 2000.
- Clifford J., Marcus G.* (Eds.). Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, 1986.
- Gombrich E.H.* Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation. The A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1956. Princeton, 1989.
- Guha R.* (Ed.). A Subaltern Studies Reader 1986–1995. Minneapolis, 1997.
- Guha R., Spivak G.C.* (Eds.). Selected Subaltern Studies. N.Y., 1988.
- Kaufmann R.* «What is Construction, What's the Aesthetic, What was Adorno Doing?» // Aesthetic Subjects. / Ed. by P. Matthews, D. McWhirter. Minneapolis, 2003. P. 366–396.
- Krantz F.* (Ed.). History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology. N.Y., 1988.
- Marcus G., Fischer M.* (Eds.). Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago, 1986.
- Rabinow P.* Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley, 1977.
- Scott J.* Feminist Reverberations // Differences. 2002. Vol. 13 (3). P. 1–23.
- Scott J.* Fictitious Unities: 'Gender', 'East', and 'West'. Paper presented at the Fourth European feminist research conference. Bologna, Italy, Sept. 29, 2000. URL: <<http://orlando.women.it/cyberarchive/files/scott.htm>>
- Seremetakis C.N.* The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani. Chicago, 1991.

МАЙКЛ ФИШЕР

1

Споры об объективности в социальных науках (Geisteswissenschaften, Kulturwissenschaften) восходят по меньшей мере к эпохе Вильгельма Дильтея и Макса Вебера, если не к Джанбаттисто Вико. Дильтеевское понятие интерсубъективности приковывает наше внимание к тому факту, что оппозиции субъекта/объекта и интерпретатора/информанта (помимо грамматических отношений) являются неадекватными схематизациями того, что на самом деле происходит в социальной реальности. Не только индивидуум, выйдя из материнского чрева, попадает в контекст языков и культур; на простом коммуникативном уровне всегда имеется избыток сообщений, так что после

Майкл Фишер

(Michael Fischer)

Массачусетский

технологический институт

нескольких этапов разговора уровень объективного понимания наличных обстоятельств оказывается достигнутым, даже если дальнейшие спецификации и импликации остаются темными или двусмысленными. Как это позже сформулировал Гилберт Райл, в социальном мире не существует частных языков, и поэтому этот мир является в принципе открытым для объективного изучения.

Макс Вебер ввел эвристическое понятие идеального типа, являющегося рациональной схемой, которая может быть представлена в качестве модели, порождаемой в результате сопоставительного анализа различных культур, классов или социальных пространств. Так, в «Экономике и обществе» понятия родового наследования (патримониализма) и феодализма определяются в процессе анализа исторического развития Османской, Сефевид-Каджарской, Китайской империй, а также империи Великих Моголов, описанного, в частности, как эволюция налоговой системы и идеологий легитимации. Эти процессы сопоставляются с развитием феодализма в Европе с ее торговыми городами и вассальными грамотами. Сходным образом, веберовские представления о мандаринской образовательной системе, хотя и построенные на основе китайского материала, могут использоваться в качестве модели того, как греческие и латинские литературные произведения, а также классические тексты, написанные на разговорном языке, использовались для создания «мандаринской» государственной бюрократии в Германии, Англии и Франции. Веберовская методология нацелена на эпистемологическое опровержение психологизма, представления об открытости для нас чужого сознания; однако, помимо этого, Вебер полагал, что социальное действие является в достаточной мере структурированным, а потому с достаточными основаниями мы, исходя из исторических частностей, можем выстраивать общие модели. Так, знаменитое веберовское определение власти как вероятности подчинения отданному приказанию основывалось на анализе физического принуждения (работающего только в случае применения силы) и принуждения экономического (на чем строится власть монополий), соотнесенных с властью, истоком которой оказывается «легитимное господство» (ощущение того, что отданное приказание является законным, что его основание лежит или в традиции, или в легитимных политических процедурах). Веберовская *Verstehende Soziologie* (интерпретативная, или понимающая, социология) требовала постижения мотивов, намерений, категорий и интерпретаций, вырабатываемых субъектами социального действия, до той степени, которая была бы адекватной для выстраивания идеальных типов, необходимых для объяснительных или стратегических целей.

Основываясь на феноменологии Альфреда Шютца и других исследователей, Поль Рикер и Клиффорд Гирц развивали идеи веберовской *Verstehende Soziologie*, работая с метафорой социального действия как текста, который может быть прочитан: в случае Рикера — это «чтение» следов, оставленных социальным действием, а в случае Гирца — выявление интерпретативной деятельности субъекта действия. Среди других авторов, развивавших данные методы, следует назвать философов Эрнста Кассирера и Сюзанну Лангер (работы о символических формах), специалиста по риторике Кеннета Берка (драматургия социальной жизни), а также антропологов Энтони Уоллеса и Виктора Тернера (исследования, посвященные типам использования ритуальных процедур с целью соединить материализованные боль и эмоции с когнитивно-нравственными принципами для того, чтобы укрепить или преобразовать социальные структуры).

Способность специалистов оценивать обобщения или исследовательские претензии всегда зависела от проверки источников и перспектив на фоне других перспектив и источников. Двумя важными сферами в данном случае оказываются владение языком и изменения, возникающие в процессе перевода, или благодаря самому процессу перевода (т.е. замещению одного ряда языковых отношений другим), или благодаря тому, что ретранслирующее устройство адресанта, того, кто нуждается в объяснениях, построено на иных отношениях (в общем виде все это содержится в концепте «культурного перевода», а также в таких недвусмысленных социолингвистических контекстах, как схватка или ситуация устного повествования, включающих первичные отношения между участвующими в борьбе или между рассказчиком и аудиторией, а также вторичные отношения — между тем, кто повествует о данных событиях, и различными аудиториями — экспертами, стратегами или исследователями).

В антропологии данный метод оценки и проверки изначально оттачивался — поколение за поколением — посредством наложения новых аналитических рамок на данные классической этнографии. Прodelьвалось это в региональных исследованиях, посвященных локальным разновидностям, вариациям (например, в работах, выполненных антропологами и агрономами Института Родса—Ливингстона в Северной Родезии, ныне Замбии), а также в сравнительных социоструктурных исследованиях. Все больше и больше переоцениваются результаты, полученные в областях, разработанных антропологами других поколений, а кроме того эти регионы становятся объектами новых исследований. Аннетт Винер вернулась на Тробрианд-

ские острова, и ее работы обогатили, дополнили, а также поставили под сомнение достижения Бронислава Малиновского; то же самое произошло с исследованиями и других специалистов, приезжавших на Тробрианды. Исследования Пола Хаувелла, Дугласа Джонсона, Шерон Хатчинсон и других, проведенные среди нуэров, прояснили и развили построения Эванс-Причарда. Вдобавок, собственный автобиографический рассказ Эванс-Причарда о трудностях сбора информации заложил традицию анализа предубеждений и проблем, возникающих тогда, когда люди, связанные с оккупационной армией, находящейся в конфликтном регионе, проходящем процесс «умиротворения», пытаются заниматься исследовательской работой. Альтернативные аналитические структуры и типы темпоральности, свойственные полевым исследованиям, проведенным в Тепотцлане Робертом Редфилдом (изучение миграции) и Оскаром Льюисом (тест Роршаха¹ и другие типы психологического зондирования), в течение долгого времени использовались в качестве педагогических приемов для курсов, посвященных этнографической методологии. К последней четверти XX в. представление о сути таких классических проблем значительно обогатилось за счет расширения антропологии как исследовательской области, за счет того, что антропологией стали заниматься профессионалы со всего мира, а также за счет меняющейся природы социальных и культурных взаимодействий, в частности изменений, которые претерпела медийная/информационная среда (от радио и телевидения до Интернета и спутниковой связи), значительных миграций населения и появления новых диаспор, бросивших вызов существовавшим в XIX–XX вв. технологиям образования наций и категориям, лежащим в их основе.

Попытка превратить эти эпистемологические и методологические идеи в обычную банальность была предпринята в 1980-х годах некоторыми учеными, опасавшимися утратить контроль (когнитивный и социальный) над академическим и стратегическим мирами. Эта защитная реакция подогревалась стремлением к совещательной демократии, или к тому, что Ульрих Бек назвал «*модернизацией второго порядка*», — попыткой выстроить рефлексивные институции, способные накапливать и обрабатывать информацию с различных позиций, существующих в социальном пространстве, когда принятие реше-

¹ Тест Роршаха — методология визуального проективного тестирования, при которой обследуемому предлагается дать толкование чернильным пятнам неопределенных очертаний. Тест предназначен для диагностики личности, установления предполагаемых личностных особенностей и психопатологических структур (Психологический словарь / Под. ред. В.В. Давыдова и др. М., 1983. С. 371; Психология: Биографический библиографический словарь / Под. ред. Н. Шихи и др. СПб., 1999. С. 541–542). — *Прим. ред.*

ний оказывается гибким в отличие от того, что происходит в образованиях первого порядка, основанных на строго бюрократическом следовании правилам, на принципе «эксперты знают лучше всего». Области, в которых это стремление к созданию гибких и информационно богатых институций, признающих множественность точек зрения, было наиболее сильным, являются медицинское обслуживание, общественное здравоохранение и решение экологических проблем, например уничтожение токсичных отходов. Группам пациентов, объединившихся на основе общих заболеваний — различных видов рака, СПИДа, болезни Хантингтона и некоторых «сиротских» болезней (т.е. поражающих столь малый процент людей, что обычно они не интересуют тех, кто занимается фармацевтическими разработками) — удалось изменить властные отношения, существовавшие между доктором и пациентом, между пациентом и страховой компанией, а также лежащие в основе системы финансирования научных разработок, используя новый информационный инструментарий, доступный в Интернете для сбора данных, организации опросов пациентов и сотрудников клиник для экспериментального тестирования, накопления средств и политического давления.

Рефлексивность в социальном, институциональном смысле (т.е. сбор информации из различных источников, а также оценка процессов реализации того или иного нововведения и тех воздействий, которые они оказывают, «социального моделирования» и рационализованного принятия решений) в корне отлична от заявлений, авторы которых пытаются свести (в позитивном или негативном свете) рефлексивность к простейшей модели, к идее индивидуального наблюдателя, по необходимости пристрастного и заключенного в рамки своего знания (как будто индивидуумы не действуют внутри больших социальных и культурных структур), или в духе столь же упрощающих ситуацию представлений, согласно которым оценки источников и перспектив являются лишь «риторическими» жестами исследователя. Риторические и дискурсивные рамки (то, что придает некоторым риторическим ходам социально влиятельный характер) следует признать частью того, что мы исследуем.

2

Существуют колоссальные различия между оценками перспектив и шириной взгляда, с одной стороны, и праздными утверждениями о том, что ничего, кроме чистой субъективности, не существует в принципе. Субъективность (и ее разные воплощения, такие как субъективизация, формирование субъектности через дискурсивные дисциплинарные практики), являющаяся сама по себе темой социального анализа, стала важной областью исследования. Откровенное позицио-

нирование писателя или исследователя в своем тексте может оказаться, будучи осуществленным соответствующим образом, продуктивным инструментом экспериментальных этнографических методик, одновременно изменяющих диалогическую ситуацию полевой работы и в эксплицированном виде демонстрирующих эту ситуацию читателю. Антропологическое интервьюирование отличается от интервьюирования журналистского двумя аспектами, значимыми для нашего разговора. Встреча журналиста с интервьюируемым обычно является краткой и часто включает агрессивный перекрестный допрос¹. Идеальный антрополог стремится к тому, чтобы в течение длительного времени осуществлять наблюдение и хорошо представлять себе свое поле с тем, чтобы затем контекстуализировать те или иные частные высказывания, объяснения и вторжения в пространство наблюдения. Антрополог надеется превратить людей, находящихся внутри исследуемого пространства, в своих сотрудников, а не ловить их на слове. (Впрочем, журналисты тоже обхаживают информантов в течение долгого времени, а журналистика, занимающаяся расследованиями, может, что очень напоминает антропологию, основываться на долгосрочной «полевой работе».) Использование знания, полученного от информантов, для того чтобы столкнуть их друг с другом, может быть полезным одновременно для того, чтобы обойти защитные средства (представления о том, что те, кто приходят извне, являются наивными и по сути незаинтересованными) и добраться до более глубинного уровня информационного потока. Сходным образом, соположение точек зрения партнеров по дискуссии может оказаться полезным в прояснении позиций обеих сторон. Такова цель того, что по-французски называется *un entretien* (разговор, беседа), популярная форма «интервью», в которой обмен репликами между, скажем, нейробиологом и математиком, или антропологом и философом подвергается постоянному переписыванию, которое осуществляют собеседники, причем финальный текст представлен таким образом, как будто он является записью спонтанного диалога. Важное место отводится и анекдоту или виньетке, где роль антрополога заключается в том, чтобы объяснить структуру социальной ситуации, сравнить, очертить контрасты, а также увидеть за простым обменом репликами разговор о наиболее существенной социальной проблематике.

¹ Во всяком случае, это верно в отношении англо-американского мира, где интервьюер становится знаменитым прежде всего за счет своего умения заставить интервьюируемого отказаться от своих слов, признать свою вину или заставить его сказать то, что он не намеревался говорить.

3

Автоэтнография обладает целым рядом референтов. На поверхностном уровне это этнография своей собственной культуры. Помимо этого, речь может идти о социологическом исследовании, посвященном ситуации интервью — причем (что наиболее удобно) интервью может быть зафиксировано на видео (как в случае видеозаписей общения доктора и пациента, используемых для того, чтобы продемонстрировать студентам-медикам, как сама структура подобного взаимодействия не позволяет врачу выявить важную информацию, которую пациент пытается до него донести, чересчур близко следуя условностям медицинского протокола). Таков второй смысл слова «авто»; в данном случае оно обозначает активную включенность участников в этнографическое изучение самих себя. Третье значение вводит Барбара Тедлок, когда называет автоэтнографией *«культурное разыгрывание, культурный перформанс, который разрывает границы автореференциальности, обращаясь к культурным формам, напрямую вовлеченным в культурное творчество. Проблемой становится не дистанция, объективность и нейтральность, а близость, субъективность и участие. Эти изменения в подходе означают обращение к реляционным моделям в противовес моделям, построенным на идее автономии, к взаимосвязям в противовес независимости, к полупрозрачности в противовес прозрачности, и к диалогу и перформансу, разыгрыванию в противовес монологу и интерпретации. Такие некогда табуированные предметы, как признание в собственном страхе физического насилия и в интимных контактах во время полевых исследований, теперь оказываются не только зафиксированными, но описанными и разыгранными»* [Tedlock 2004]. Однако на самом деле, если смотреть с точки зрения, которую я очертил выше, здесь нет, как может показаться, глобального эпистемологического сдвига: как давным-давно указал Клиффорд Гирц, «близкий опыт» и «дальний опыт» являются соотносенными терминами, обозначающими дистанцированность и близость, а именно соотносенные термины и являются тем, что стало проблемой по крайней мере с 1930-х гг., с тех самых времен, когда Радклифф-Браун, вслед за Эмилем Дюркгеймом и Марселем Моссом, подчеркивал, что антропология — это исследование отношений, и что, в частности, эмоции, схемы, по которым строятся шутки, и иные типы отношений являются социально структурированными [Radcliffe-Brown 1922, 1940]. Условия, необходимые для того, чтобы пережить чувство страха, и вопрос о том, на что это чувство указывает, являются социологически, культурно и психологически столь же важными, как и само чувство, феноменологически фиксируемое в качестве пережитого рассказчиком.

Существенным и решающим для Тедлок оказывается прежде

всего возвращение к ситуации вовлеченности в социальную проблематику (теперь, когда закончилась эра, которую можно описать как период специализации, эпоха, когда в связи с холодной войной ученые проявляли осторожность в выборе научных тем, время доверия к теориям модернизации, когда участие в публичной полемике было, быть может, не столь бросающимся в глаза, как в эпоху Тейлора, Бронислава Малиновского, Франца Боаса и Маргарет Мид)¹.

Кроме того, подходы, построенные на перформансе, привлекают внимание и к эмоциональным техникам, порождающим общность, техникам повествовательного и устного исполнения, и к переоборудованному по последнему слову коммуникативному пространству XXI в., где научная текстуальность (в смысле традиционных форм самовыражения через академические монографии, статьи и т.п.) оказывается сравнительно неэффективным средством общественного влияния.

Я добавил бы, что ощущается колоссальная необходимость не только в том, чтобы участвовать в жизни общества, но и в разумных, ответственных, влиятельных, не забывающих о социуме способах сделать более легкой публичную оценку распространения медиа, принимающего форму маркетинговой системы, работающей непосредственно с потребителем (*direct-to-consumer marketing*), рекламы, поданной под видом информационных сообщений (*informercials*), откровенных манипуляций публичной сценой и массовой культуры, нацеленной на «наркотизацию» потребителя (*exploitative popular culture*)².

Автоэтнография бросила вызов, значение которого оказывается шире контекста отношений между исследователем и информантом.

4

Обычно работа, основанная на сообщении одного информанта или одном историческом источнике, оценивается как низкопробная. Все источники нуждаются в контекстуализации, анализе, сопоставлении с другими источниками и информа-

¹ См. выступление принявшей участие в данной дискуссии Нанси Шепер-Хьюз (*ред.*).

² «Direct-to-consumer marketing» включает продажу товаров через каталоги, рекламирующие лекарства и медицинские услуги, рассылаемые по почте непосредственно потребителю без обращения к такой инстанции, как врач. Подобная система, прибегающая к телевизионной и печатной рекламе, а также прямой рассылке предложений по почте и Интернету, стала отличительной чертой американского здравоохранения и все больше и больше начала приобретать глобальный характер. «Informercial» — слово, составленное из «information» (информация) и «commercial» (рекламный ролик) и обозначающее разновидность телевизионной рекламы, представленной как нейтральное сообщение, посвященное проблемам здоровья и гигиены (и которое непросто распознать в качестве «рекламы» в обычном смысле). «Exploitative popular culture» включает, например, порнографию или массовый рыночный медийный продукт, нацеленный на порождение потребительской зависимости (MTV и тому подобное).

ционными потоками. Давно прошло время, когда мы могли претендовать на то, что можем открыть новые миры, обнаружив конкретного информанта или источник. Новые источники действительно появляются и могут изменить подход конкретного исследователя или его мышление, однако они редко трансформируют общие представления. Гораздо более важным для сегодняшнего исследовательского сообщества является признание того, что мы всегда вступаем в поток предыдущих репрезентаций и что не следует быть наивными относительно любой данной репрезентации.

Работы, посвященные данной проблематике и содержащие релевантные для понимания затронутых вопросов примеры:

Fischer M.M.J., Marcus G. Introduction to the Second Edition // *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Science.* Chicago, 1999. P. XV–XXXV.

Fischer M.M.J. *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice.* Durham, NC, 2003.

Fischer M.M.J. *Mute Dreams, Blind Owls, and Dispersed Knowledges: Persian Poesis in the Transnational Circuitry.* Durham, NC, 2004.

Библиография

Radcliffe-Brown A. *The Andaman Islanders: a Study in Social Anthropology.* Cambridge, 1922.

Radcliffe-Brown A. On joking relationship // *Africa.* 1940. Vol. 19. P. 133–140.

Tedlock B. *The Observation of Participation and the Emergence of Public Ethnography.* *Handbook of Qualitative Research.* 3rd ed. / Ed. by N.K. Denzin, Y.S. Lincoln. Thousand Oaks, CA, 2004 (in press).

Пер. с англ. яз. Аркадия Блюмбаума

НАНСИ ШЕПЕР-ХЬЮЗ

Антропология и отказ от этического

В своем тексте я попытаюсь связать вопросы об «объективности» и «субъективности», поставленные «Форумом», с проблемами, касающимися субъектно-объектных отношений и антропологической этики, проблемами, преследовавшими меня в моих полевых исследованиях на протяжении ряда лет. Антропология всегда существовала в

Нанси Шепер-Хьюз
(Nancy Schepher-Hughes)
Калифорнийский
университет в Беркли,
США

качестве нравственного проекта, требовавшего отчетливой этической ориентации на «другого». Исторически это понималось как уважительная дистанция, нежелание говорить о проявлениях несправедливости, судить, вторгаться или предписывать необходимость перемен даже перед лицом большого человеческого несчастья. Антропология (подобно теологии) предполагала прыжок веры по направлению к неизвестному, непрозрачному другому-чем-ты-сам, в отношении которого требовалось нечто вроде почтения и благоговейного трепета. Полевая работа должна была стать преобразующей тебя, при том, что «другому» предъявлялся лишь ограниченный набор требований, а то и вовсе никаких. Если императив, обращенный к врачу, — «не навреди», то требование, предъявлявшееся антропологу, — «не замечай зла, не слышь зла, не высказывай ничего злого», рассказывая о результатах своих полевых исследований.

На протяжении значительной части своей истории культурная антропология занималась пониманием разнообразных типов рациональности — объяснением того, как и почему разнообразные культурные «другие» мыслили, размышляли и жили-в-мире так, как они это делали — наиболее показательные примеры чего представлены в больших полемиках о колдовстве и рациональности, имевших место на раннем этапе¹. В идеале современная культурная антропология хотела освободить «истину» от некритичных (не ставших предметом анализа), европоцентричных предпосылок и с уважением описать разнообразные типы истины, рациональности и субъективности. Практика антропологии была также ведома сложной формой современного пессимизма, исток которого — мучительные взаимоотношения данной дисциплины с колониальным миром и его безжалостным и бессовестным разрушением земель аборигенов и уничтожением их самих. Антропология достигла своего совершеннолетия в эпоху геноцида и этноцида не-западных народов, чья полная опасностей жизнь и чья смерть давали антропологам средства к существованию. Действительно, антропологи в лучшем случае являлись «неохотными империалистами» [James 1973], которые, даже работая на колониальную администрацию в Африке и Азии или на департаменты по делам индейцев в Южной и Северной Америке, делали все, что могли, чтобы свести на нет вред, причиняемый местным жителям. Тем не менее, поскольку исток антропологии — это ее роль посредника в столкновении между местными культурами и цивилизациями-колонизаторами, ан-

¹ Некоторые из этих антропологических полемик рассмотрены в: [Mohanty 1998; Rationality and Relativism 1982; Rationality 1985; Tambiah 1990].

тропологическое мышление возникает как радикально консервативное, относящееся с подозрительностью к любым универсалистским проектам, отстаивавшим идею социальных перемен, экономического развития, модернизации, прав человека и тому подобного. Антропологи были отлично осведомлены о том, сколь часто даже вторжения с «благими намерениями» использовались против традиционных, не подвергшихся процессам десекуляризации, живущих общинным строем народов, оказавшихся на пути стремящейся к господству, культурной и экономической экспансии. Таким образом, обо-стренное чувство культурных различий, а кроме того культурный и нравственный релятивизм стали отличительными признаками модернистской антропологии и неплохо служили науке (и изучаемым народам) в определенном месте и в определенное время; все это, однако, нуждается в пересмотре и переоценке — с учетом мира, в котором все взаимосвязано, постколониального глобального мира, в котором мы теперь живем.

В начале XXI в. мир «объектов» антропологического исследования и система отношений, на которых построена наша полевая работа, изменились почти неузнаваемым образом. В ответ на постколониальную критику традиционной этнографии и принятых ею обязательств антропологи должны были изменить себя. Одно дело бросить вызов эпистемологии, и совершенно другое — изменить самого себя, вовлеченного в каждодневную профессиональную практику, которой антропологи занимались на протяжении нескольких последних десятилетий. Приведу один пример: интерпретировать культурную логику азандского колдовства (*à la* Эванс-Причард¹) это одно; интерпретировать сжигание² ведьм и колдунов в южноафриканских [Scheper-Hughes 1995: 143–164] лагерях сквотеров в эпоху борьбы против апартеида — совершенно другое. В южноафриканских лагерях сквотеров, как и в кубинских санаториях для больных СПИДом, в страдающих от голода и засухи землях северо-восточной Бразилии, в подпольных, нелегальных трансплантационных клиниках Турции, Бразилии, Южной Африки, Филиппин и Израиля я натыкалась на основную дилемму и вызов, брошенный культурной антропологии: заключая в скобки определенные истины «западного» Просвещения — которых придерживались, которые защищали как самоочевидные и «домашние» — для того, чтобы работать с множественностью альтернативных «истин» и разнообразными типами субъективности, с которыми мы сталкиваемся в поле-

¹ См. классическую работу [Evans-Pritchard 1976].

² Когда жертве надевают на шею резиновую шину, которую затем поджигают.

вых исследованиях, не отказываемся ли мы от этической позиции [Vuber 1952: 147–156] по отношению к классу чрезмерно дифференцированных «других», особенно тех, чьи ранимые тела и хрупкая жизнь приобретают наибольшее значение в данном случае?

В северо-восточной Бразилии во время военных лет (1964–1984) я столкнулась с постколониальной ситуацией, когда некоторые неимущие женщины, жившие на грани голода в зоне сахарных плантаций Пернамбуко, казалось, «отказывались от этического» — сострадания, эмпатии и заботы — в отношении тех слабых и больных детей, которым они «позволяли», а иногда даже «помогали» умирать — исходя из стратегического, приводящего к летальному исходу небрежения потомством перед лицом колоссальных трудностей. *«Хорошо, тепло и, одним [претендентом] меньше на мой кусочек анги [маниоковой каши]»*, сказал отец, житель барачного поселка в ответ на смерть своего ребенка. В сквотеровских лагерях Южной Африки в 1993–1994 гг. я встретила лицом к лицу с революционной логикой и чувствами, разделявшимися некоторыми товарищами из Африканского Национального Конгресса, согласно которой «минус один» полицейский осведомитель или даже «минус один» вор, избитый плетью и сожженный с помощью автопокрышки, надетой на шею, полезны для социальной и общественной гигиены. В наши дни в подпольных трансплантационных клиниках я увидела хирургов и их пациентов, (страстно) желающих проникнуть внутрь тела бедного, неудачливого, голодного, умственно отсталого, сидящего в тюрьме, бездомного — отчаявшегося и социально неукорененного — для того, чтобы «позаимствовать» почку, половину печени и даже глаз [Scheper-Hughes 2002a: 197–226; Scheper-Hughes 2002b: 61–80; Scheper-Hughes 2003: 1645–1648].

Логика выживания, управлявшая поступками матерей из барачных поселков по отношению к их слабым детям, понятна и тем не менее трагична. Революционная логика, видевшая в вынужденных, хотя и своекорыстных действиях молодого полицейского осведомителя магию практически лишенного всего человеческого колдуна или демона также понятна, но открыта для политической, этической и (как мне кажется) антропологической критики и полемики. Медицинская логика, поощряющая операции по трансплантации и полагающаяся на соблазнительную «био-доступность» органов здоровых бедняков, также вступает в «серую зону» нравственной двусмысленности. Каждая сложная ситуация дает основания для того, чтобы остановиться и подумать о том, сколь часто угнетаемые (или больные) превращаются в своих собственных

угнетателей или, что еще хуже, в угнетателей других, особенно тех, которые находятся в структурно более слабой позиции, чем они сами. Проблема, о которой я говорю, заключается в следующем: ограничивается ли цель антропологии интерпретацией и «приданием смысла» миру, насилию и человеческому страданию, исходя из классической установки объективного, дистанцированного, релятивизирующего наблюдателя, которого Клиффорд Гирц [Geertz 1988] назвал антропологическим «свидетельствующим я».

Первенство этического

Я придерживаюсь альтернативной точки зрения: идентифицировать социальное зло в духе солидарности, следуя «женской логике» заботы и ответственности [см. Gilligan 1982; Ruddick 1989]. Для антропологов отрицать — поскольку это является «политически корректным» — что бывшие колонизированные народы, находившиеся в положении угнетаемых, могут начать играть роль своих собственных палачей, означает соучаствовать в тех властных отношениях и потворствовать тому молчанию, которые позволяют длиться разрушению и страданиям.

Говорить о «первенстве этического» означает говорить о трансцендентных, докультурных основополагающих принципах. Исторически культурные антропологи рассматривали нравственность в качестве зависящей от системы конкретных, локальных культурных представлений о человеческой жизни; существует, однако, иная философская позиция, полагающая этическое докультурным: «*Нравственность*, — пишет Эммануэль Левинас, — *не принадлежит культуре: [нравственность] позволяет человеку выступать ее судьей*» [Levinas 1998: 100]. Этическое, как я его определяю в данном случае — ответственность, подотчетность, принятие обязательств перед «другим» — является *докультурным* в том смысле, что человеческое существование требует присутствия и существования другого. Крайняя культурно-релятивистская точка зрения исходит из того, что мышление, чувства и рефлексия существуют благодаря словам, а слова — благодаря языку и культуре. Однако сам язык предполагает, как отметил Жан-Поль Сартр в «Бытии и ничто», отношения с другим субъектом: «*Если говорение означает существование с другими, то создает эту взаимосвязь — молчание, предшествующее речи, молчание, в котором два субъекта изучают друг друга на расстоянии*» [Sartre 1956].

Антропологи, не являющиеся, конечно, философами, занимающимися проблемами этики, стоят перед вызовом, который заключается в том, чтобы найти стандарт (или различные этические стандарты), который учитывал бы — не ставя, од-

нако, в привилегированную позицию — «западные» культурные предпосылки и который включал бы радикально отличные этические точки зрения в антропологическое мышление. Следуя идее Лилы Абу-Лаход о «*писании против культуры*» [Abu-Lughod 1991: 137–62], это могло бы означать принесение в жертву двух священных коров антропологии: идеи культуры, а вместе с тем культурного и нравственного релятивизма — и даже политической нейтральности.

Культура как фетиш

Идею культуры часто использовали для того, чтобы сделать непрозрачными социальные отношения, политическую экономию и официальные институты насилия, провоцирующие, порождающие человеческие страдания. Культуры не только производят смыслы — они порождают идеологии и оправдания для институционализированного неравенства, эксплуатации и подавления. Как спросил принадлежащий к народности хоза студент Кейптаунского университета, в котором я преподавала в 1993–1994 гг.: «*Профессор, если культура является моделью для жизни, это ведь совсем не обязательно означает, что это хорошая модель, да?*». К концепту культуры прибегали для того, чтобы преувеличивать и мистифицировать различия между антропологом и теми, кем он или она занимается; имплицитно предполагалось, что поскольку антрополог и его объект принадлежат «*различным культурам, они [следовательно] принадлежат различным мирам и различным временам*» [Farmer 2003: 24]. Этот «отказ от сверстничества», глубоко укорененный в нашей науке, становится очевидным всякий раз, когда мы говорим, подобно Клиффорду Гирцу, о непроницаемой *непрозрачности* культуры или о несоизмеримости культурных систем мышления, смысла и практик. Идея культуры может скрывать подспудный, лежащий в основе расизм — псевдовидовое деление людей на отдельные типы, порядки и разновидности, опредмечивающие различия.

Антропологи, которые находятся в привилегированной позиции, позволяющей наблюдать события, происходящие в жизни людей, с близкого расстояния и сквозь время, и которые оказываются посвященными в государственные и общественные секреты, обычно скрываемые от взгляда чужака до последнего, — пока не вскрыты братские могилы и не пересчитаны тела — начинают признавать иную этическую позицию: необходимость идентифицировать часто выдаваемые за «культурные различия», структурные истоки насилия в новом духе — в духе активной вовлеченности.

«Базисная отстраненность» — как назвала психоаналитик

Мария Пайерс глубинный шок неузнавания, о котором рассказывают некоторые матери, говоря о своей первой встрече с новорожденными [Piets 1978] — оказывается образцом всех прочих отношений, как бы построенных на отказе от материнской заботы («othering»), отношений отчуждения, включая отношения антрополога с теми, кем он занимается. Подобно тому, как многие женщины не признают родство с новорожденным и рассматривают ребенка как странного, экзотического, другого — птицу, крокодила, младенца, подброшенного злыми духами, которого следует вернуть на небеса или в водную стихию, а не признать в качестве своего, не предъявить на него права — так туристы, отправляющиеся на операцию по трансплантации, считают своих живых доноров, продающих им почку, живыми кадаврами, не-индивидуумами, людьми, не заслуживающими сострадания, равнодушия или ответственности, — точно так же антрополог видит тех, кем занимается, как по сути своей других, принадлежащих другому времени, абсолютно иному (в культурном отношении) миру. Однако если антропология этична по своей природе — а занять ту или иную этическую позицию является неизбежным для наук о человеке — работа антрополога требует иного набора отношений. В минималистских терминах это можно было бы описать как различие между антропологом-объективным «зрителем» и антропологом-вовлеченным «свидетелем».

Антропология зла

Нравственное мироощущение, специфически присущее классической культурной антропологии, ориентирует нас — как и многих ищек наоборот — на запах доброго и справедливого в обществах, которые мы изучаем. Некоторые ученые даже утверждали, что зло не является «собственно предметом» антропологии. Так, некоторые из моих коллег-антропологов гневно реагировали на мои этнографические описания и анализы таких вызывающих раздражение предметов, как: превращение в козла отпущения и психологическое калечение внутри структур экономически неуспешных ирландских фермерских семейств младшего сына, наследующего хозяйство; медиализация голода среди бразильских сборщиков сахарного тростника и избирательное, приводящее к смертельному исходу небрежение детьми; наказание уличных детей в бразильских городах; спонсируемое правительством возмещение по страхованию здоровья для туристов, приезжающих в Израиль для операций по трансплантации, в которых используются украденные почки бедных бразильянцев, турок, палестинцев, иракцев и восточноевропейских крестьян. Во всех этих контекстах слои коллективной «нечистой совести» и соучастия соединяют

угнетаемых и угнетателей в макаберном танце смерти. Что же в конце концов интересовало меня?

Хронический голод, вроде описанного мною в бразильских деревнях, является обычным, сказал антрополог Джеймс Пикок на преподавательском семинаре, проходившем в университете Северной Каролины несколько лет назад. Многие из индонезийских крестьян, которых он изучал в течение нескольких лет, выживали благодаря сравнительно скудному и недостаточному пищевому рациону, сходному с рационом северобразильских сборщиков сахарного тростника. Почему я превратила *это* — банальную конкретность хронического голода и его разрушительные последствия для человеческого духа — в движущую силу и центр моей работы?

«*Это антропология зла?*» бросил мне в качестве упрека ныне покойный Пол Рисмен на симпозиуме, посвященном ежегодным встречам Американской Антропологической Ассоциации, в ответ на мой доклад «Безумие голода», демонстрировавший нечистую совесть врачей, не замечавших недоедания, лежавшего в основе их полупрофессионального диагноза детской «нервозности», раздражительности и «брета», что позволяло им прописывать болеутоляющее, фенобарбитал, антибиотики и снотворное в качестве лекарства от голода. Я утверждала, что диагноз *nervoso infantil* являлся соматизацией смертельного социального и политического заболевания. Нечистая совесть существовала на многих уровнях: среди докторов и аптекарей, позволявших злоупотреблять своими знаниями и умениями; среди местных политиков, подававших самих себя в качестве общественных благодетелей и знающих при этом, что они делают, раздавая из переполненных муниципальных запасников транквилизаторы голодным людям; среди самих больных бедняков, которые, даже будучи настроенными критически по отношению к тому неправильному лечению, которое они получали, продолжали придерживаться медико-технического решения своих политических и экономических проблем; и наконец, среди самих специалистов по медицинской антропологии, чья очарованность метафорами, знаками и символами не позволяет им видеть банальную материальность человеческого страдания и мешает им выработать политический дискурс, посвященный голодающему населению третьего мира, которое щедро снабжает нас средствами к существованию.

Рисмен спорил: *«Мне кажется, что когда мы действуем в критических ситуациях, наподобие тех, которые описала Шепер-Хьюз для северовосточной Бразилии, мы выходим за пределы антропологии, поскольку отказываемся от того, что, я уверен,*

должно быть фундаментальной аксиомой нашего символа веры, а именно, что в свете антропологии все люди равны. Хотя Шепер-Хьюз и не формулирует это таким образом, борьба, в которую она призывает включиться антропологов, является борьбой против зла. Раз мы идентифицируем зло, я думаю, мы отказываемся от попыток понять ситуацию в ее человеческой реальности. Вместо этого мы рассматриваем ее как в известном смысле нечеловеческую, и все, что мы пытаемся понять в данном случае, как лучше всего бороться с ней. В этой точке мы [выходим за пределы антропологии] и вступаем в область политики».

Однако почему считается, что, когда антропологи вступают в сферу *luta* — политической ли борьбы, революционной ли, или борьбы за права человека, — они неизбежно отказываются от антропологии как науки? С каких пор зло (а чаще слабость, соучастие, жадность, даже глупость) исключается из сферы человеческого и из компетенции антропологии?

Tristes Antropologiques

В своих воспоминаниях о профессии «After the Fact» [Geertz 1995] Клиффорд Гирц отмечает не без некоторой гримасы, что он всегда испытывал неприятное чувство, когда начинал слишком рано или слишком поздно наблюдать за действительно большими и значимыми политическими событиями и восстаниями, докатившимися до тех мест, которые являлись предметом его исследований в Марокко и на Яве. Далее Гирц отмечает, что он сознательно избегал быть свидетелем политических конфликтов, осторожно передвигаясь между пространствами своих наблюдений во время периодов относительного затишья, и ему всегда удавалось, так сказать, «пропускать революцию» [Starn 1992].

Вследствие этого в своих этнографических писаниях Гирц ничего не говорит об «убивающих пространствах», которые начали поглощать Индонезию вскоре после того, как ученый уехал, о массовых убийствах в 1965 г. исламскими фундаменталистами людей, подозреваемых в том, что они являются коммунистами (вещи, с которыми могли бы конкурировать недавние события в Руанде). Если, конечно, не интерпретировать прославленный гирцевский анализ петушинных боев на Бали как скрытое высказывание (и предупреждение) о жестокости и глубинной агрессивности народа, которого антрополог вообще-то описал как принадлежащего к наиболее сдержанному, контролирующему себя и соблюдающему приличия.

В «After the Fact» Гирц возвращает антропологию к ее проблематичным истокам как способу времяпрепровождения обладающего досугом класса много путешествовавших викториан-

ских джентльменов, *«спортивный интерес которых заключается не в том, чтобы слишком много знать о том, что тебя интересует»*, и быть дистанцированным по отношению к собственным находкам. Однако когда затронуты серьезные вещи, и речь идет об описании и анализе массовых убийств, спокойная, удаленная, объективная, дистанцированная позиция антрополога/наблюдателя звучит диссонансом. Те, кто обладают привилегией наблюдать события, происходящие в жизни людей, с близкого расстояния и сквозь время, и те, кто следовательно посвящен в местные, общественные и даже государственные секреты, как правило скрываемые до последнего, начинают признавать иную этическую позицию — заключающуюся в назывании и идентификации истоков, структур и институций массового насилия. Это новое стремление к политической и этической вовлеченности привело некоторых антропологов к важным внутренним поискам — хотя бы и через значительное время постфактум.

Клод Леви-Стросс, стремительно приближающийся к финалу своего длительного и блистательного профессионального пути, начал свои фото-мемуары *«Ностальгия по Бразилии»* [Lévi-Strauss 1995] с отрезвляющего предостережения. Он предупредил читателя, что лирически прекрасным образам *«первозданного»* тропического леса — фотографиям, сделанным ученым между 1935—1939 гг. в Бразилии — нельзя верить. Он предупредил, что эти образы — иллюзорны. Мира, который они изображают, больше не существует. Прекрасные своей строгой красотой, словно пребывающие вне времени индейцы намбиквара, кадувео и бороро, запечатленные на снимках, не похожи на то сильно уменьшившееся население, которое сегодня можно обнаружить живущим по обочинам дорог, по которым спешат грузовики, или слоняющимся по трущобным поселкам городского типа, появившимся в результате уничтожения девственной природы. Намбиквара и их америндиандские соседи были выкошены наемным трудом, разведкой золота, проституцией и болезнями, принесенными контактом культур: оспой, туберкулезом, СПИДом, сифилисом.

Еще в *«Печальных тропиках»* Леви-Стросс описал основную проблему антропологии, заключающуюся в том, что от антрополога требуется ощутить антропологию в качестве *«призвания»*, а не просто заниматься наукой: *«Антропология — не бесстрастная наука, подобная астрономии, возникающей из дистанцированного наблюдения. Это результат исторического процесса, заставившего большую часть человечества прислуживать другой, процесса, на протяжении которого у миллионов невинных людей были отняты средства к существованию, а их верования*

и институции разрушены, в то время как их самих безжалостно убивали, превращали в рабов, заражали болезнями, которым они не могли противостоять. Антропология является дочерью этой эпохи насилия... когда одна часть человечества рассматривала другую в качестве объекта» [Lévi-Strauss 1961: 126].

Сходным образом незадолго до смерти архетипический антрополог-неоколониалист Бронислав Малиновский пришел к пониманию антропологии как профессии, обладающей особыми нравственными обязательствами: *«Обязанность антрополога заключается в том, чтобы быть честным и верным истине истолкователем Туземца... говорить о том, что европейцы в прошлом подчас уничтожали целые островные народности; что они захватывали большую часть наследства, принадлежавшего диким расам; что они вводили рабство в особенно жестокой и пагубной форме» [Malinowski 1945: 3].* Он видел общность в разрушительном характере европейской колонизации Новой Гвинеи, Нового Мира и пустынной Африки. Однако эти поздние тексты в значительной степени дискредитированы в антропологии как безответственная болтовня старика-маразматика.

В «Anthropology of Reason» Пол Рабиноу охарактеризовал один из доминирующих типов практика социальных наук — бдительного виртуоза, — примером которого стал Пьер Бурдьё. Определяющий момент рефлексивной социологии Бурдьё (как полагает Рабиноу) — это срывание завесы над ложью — *illusio* — формами коллективного и индивидуального самообмана, необходимыми для сохранения любой социальной группы, будь то брак, семья, профессия, община или общество. Власть социологического/антропологического воображения связана с претензиями специалиста по социальным наукам на то, чтобы занимать привилегированную позицию вне социального пространства и разворачивающейся внутри него игры властных интересов. Достижение такой исключительной ясности взгляда требует жертв — отказа от любого социального действия и любой личной заинтересованности в отношении смыслов и ставок социальной жизни. Рабиноу охарактеризовал данную позицию в качестве основанной на наборе аскетических техник, центральной из которых является отказ от «реального» мира — мира власти, действия и высоких социальных ставок.

Однако на самом деле Бурдьё давно уже занял точку зрения, которую он сам в одной из своих последних публичных лекций (прочитанной в Афинах в мае 2001 г.) назвал жизнью *«ангажированного и воинствующего интеллектуала» [Bourdieu 2002].* Для Бурдьё это означало активную (а подчас боевую) работу в социальных движениях, рабочих союзах, с бездомными, утратившими социальные корни сельскими рабочими и направ-

ленную против охватывающих весь мир тисков экономической и культурной глобализации, которая, как настаивал Бурдьё, является опасной теорией социальной реальности, а отнюдь не ее описанием. В «Объединять и править», своей публичной лекции, прочитанной в Токио в октябре 2000 г. [Bourdieu 2000], Бурдьё говорил о «глобальном рынке» как порождении политики, а о самой глобализации как псевдо-концепте, маскирующем своего рода неозволюционистскую модель мира, в которой город или вложения нации в глобальный рынок (где города, например, классифицируются как «глобальные») характеризуют новую разновидность траектории развития. Учитывая серьезность ситуации в мире, Бурдьё выступил в качестве поборника «науки, чувствующей свою ответственность» за создание коллективных структур, способных порождать новые социальные движения и новые пространства для международной деятельности.

Антрополог как зритель, антрополог как свидетель

В «Waiting: The Whites of South Africa» (1985) Винсент Крапанзано прибегает к генеративной метафоре «ожидания» для того, чтобы описать интеллектуальный и моральный паралич белых фермеров как бурского, так и британского происхождения накануне неизбежного краха апартеида. «Ожидать, — пишет Крапанзано — означает быть ориентированным особым образом во времени... Это нечто вроде приостановки действия — задержки. (В своей крайней форме ожидание может привести к параличу)... Мир в его непосредственности ускользает. Он дереализуется. В нем исчезает порыв, витальность, творческая сила. Он в состоянии оцепенения, немоты, он мертв... [Ожидание] отмечено возможностью — всевозможными „может быть“ — и всевозможными тревогами [а также бессилием, беспомощностью, уязвимостью и инфантильной яростью], которые приходят вместе с переживанием возможности [и пассивности]» [Crapanzano 1985: 44].

Эти фразы привели моих белых южноафриканских коллег в состояние раздражения, граничившего с яростью. В этих словах они увидели клевету на всех белых южноафриканцев; им показалось, что эти слова игнорируют роль отважных белых, принимавших участие в политической борьбе, которая в конце концов поставила государство апартеида на колени. Является ли «состояние ожидания» адекватной или неадекватной метафорой экзистенциальной ситуации южноафриканских белых, она поразила меня в качестве подходящей метафоры для самой антропологии, где «внимательное ожидание» над схваткой было доминирующей нравственной позицией.

Я вспоминаю, например, о моем покойном учителе Гортензии

Паудермейкер и ее немалой гордости за то, что она смогла умело провести переговоры вокруг «цветной линии» в графстве Санфлауер, в Миссисипи в 1930-х гг., и за то, что ей удалось сохранить открытые и вежливые отношения как с белыми аристократами, так и с семьями «их» чернокожих исполщиков [Powdermaker 1968]. Однако сегодня мы не видим такой уж доблести в нейтральной позиции, занятой перед лицом больших политических и нравственных жизненных драм и смерти, добра и зла в том виде, в котором они разыгрываются в повседневной жизни, в отстраненности по отношению к повседневному насилию, направленному против людей, с которыми мы временно связали наши судьбы.

Если наблюдение связывает антропологию с естественными науками, ситуация свидетельства связывает антропологию с историей. Наблюдение, где антрополог оказывается «бесстрашным зрителем», является пассивным актом, который ставит антрополога вне событий человеческой жизни, превращая его в «нейтрального», «объективного» «я». В ситуации свидетельства, в которой антрополог действует как *companheira*¹, звучит активный голос; здесь антрополог оказывается в самой гуще событий человеческой жизни в качестве ответственного, рефлексивного и принимающего на себя обязательства. Зритель подотчетен перед наукой, свидетель — перед историей. Антрополог как свидетель отвечает за то, что увидел или чего не увидел, как он действует и как не действует в критических ситуациях.

Я задала вопрос о том, чем могла бы стать антропология, если бы она существовала на два фронта: как пространство знания (наука) и как пространство действия, силовое поле и пространство борьбы. Антропологическое письмо может быть пространством сопротивления, а антрополог может походить на того, кого радикальный итальянский психиатр Франко Басалиа [Basaglia 1987] назвал «негативным интеллектуальным работником». Негативный работник является разновидностью предателя своего класса — врачом, учителем, адвокатом, психологом, социальным работником, менеджером, даже специалистом по социальным наукам, — тем, кто действует в сговоре с необладающими властью для того, чтобы говорить об их нуждах, идя наперекор интересам буржуазных институций: университета, госпиталя, фабрики.

Я писала [Scheper-Hughes 1993; 1995], что мы можем заниматься *antropologia-pe-no-chao*, антропологией-стоящей одной но-

¹ *Companheira* (мнж. ч. *companheiras*) — португ., спутница, компаньонка, подруга. Автор употребляет данное слово в женском роде (муж. р. ед. ч. *companheiro*), чтобы подчеркнуть ту «женскую логику заботы», которая, по ее мнению, должна стать определяющей для позиции антрополога. — Прим. пер.

гой на земле, принимающей на себя обязательства, приземленной, «босоногой» антропологией. Мы можем писать книги, которые идут против течения — избегая прозы, через которую невозможно прорваться, для того, чтобы быть доступными людям, про которых мы говорим, что мы их представляем. Мы можем сами стать доступными не в качестве друзей или «покровителей» в старом колониальном смысле, но в качестве *companheiras* (со всеми теми требованиями и той ответственностью, которые предполагает данное слово), людей, которые являются объектами наших писаний и чья жизнь и чьи страдания (как сказал однажды Мик Тауссиг) дают нам средства к существованию. Мы можем, как указал Мишель де Серто в «The Practice of Everyday Life» [de Certeau 1984], обменивать дары, основанные на наших трудах, использовать доходы от книг для поддержки радикальных акций и пытаться избежать оупляющей рутины академизма. Мы можем в одно и то же время быть антропологами и *companheiras*.

Библиография

- Abu-Lughod L.* Writing Against Culture // Recapturing Anthropology. / Ed. by R. Fox. Santa Fe, 1991. P. 137–162.
- Basaglia F.* Psychiatry Inside Out. N.Y., 1987.
- Bourdieu P.* Unite and Rule. Public lecture given in Tokyo. October, 2000.
- Bourdieu P.* Pour un savoir engagé: Un texte inédit de Pierre Bourdieu // Le monde diplomatique. 2002. Février. P. 3.
- Buber M.* On the Suspension of the Ethical // The Eclipse of God: Studies in the Relation Between Religion and Philosophy. N.Y., 1952. P. 147–156.
- Certeau M. de.* The Practice of Everyday Life. Berkeley; Los Angeles, 1984.
- Crapanzano V.* Waiting: The Whites of South Africa. N.Y., 1985.
- Evans-Pritchard E.E.* Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. Oxford, 1976 [1937].
- Farmer P.* Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor. Berkeley, 2003.
- Geertz C.* Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford, California, 1988.
- Geertz C.* After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist. Cambridge, 1995.
- Gilligan C.* In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge, Mass., 1982.
- James W.* The Anthropologist as Reluctant Imperialist // Anthropology and the Colonial Encounter / Ed. by Talal Asad. N.Y., 1973. P. 41–69.
- Levinas I.* Useless Suffering // Entre Nous: Thinking-of-the Other, translated by M.B. Smith and B. Harshaw. N.Y., 1998. P. 91–103.

- Lévi-Strauss C.* A World on the Wane [= Tristes Tropiques]. N.Y., 1961.
- Lévi-Strauss C.* Saudades de Brasil. Seattle, 1995.
- Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change. New Haven, 1945.
- Mohanty S.P.* Us and Them: on the Philosophical Bases of Political Criticism // *Yale Journal of Criticism*. 1998. No. 2 (2). P. 1–31.
- Piers M.* Infanticide. N.Y., 1978.
- Powdermaker H.* After Freedom. N.Y., 1968 [1939].
- Rationality* / Ed. by Bryan Wilson. Oxford, 1985.
- Rationality and Relativism* / Ed. by M. Hollis, S. Lukes. Cambridge, Mass., 1982.
- Ruddick S.* Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace. London, 1989.
- Sartre J.-P.* Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology. London, 1956.
- Scheper-Hughes N.* Death without Weeping: the Violence of Everyday Life in Brazil. Berkeley, 1993.
- Scheper-Hughes N.* Who's the Killer? Popular Justice and Human Rights in a South African Squatter Camp // *Social Justice*. 1995. No. 22 (3). P. 143–164.
- Scheper-Hughes N.* Rotten Trade: Millennial Capitalism, Human Values, and Global Justice in Organ Trafficking // *Journal of Human Rights*. 2002a. No. 2 (2). P. 197–226.
- Scheper-Hughes N.* The Ends of the Body: Commodity Fetishism and the Traffic in Human Organs // *School of Advanced International Studies Review: A Journal of International Affairs*. 2002b. No. 22 (1). P. 61–80.
- Scheper-Hughes N.* Keeping an Eye on the Global Traffic in Human Organs // *Lancet*. 2003. No. 361. P. 1645–1648.
- Starn O.* Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru // *Rereading Cultural Anthropology* / Ed. by G. Marcus. Durham, North Carolina, 1992. P. 152–179.
- Tambiah S.* Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality. Cambridge, 1990.

Пер. с англ. яз. Аркадия Блюмбаума

ТАТЬЯНА ЩЕПАНСКАЯ

Заметки об автоэтнографии

Сформулированные редакцией вопросы затрагивают проявившуюся в современной этнологии тенденцию включать в текст этнографических описаний личностный опыт исследователя. В антропологических журналах разные стратегии такого включения об-

Татьяна Борисовна

Щепанская

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург

суждаются в терминах «рефлексивной этнографии» (иногда говорится об «исповедальном — confessional — стиле» этнографического письма [Jenkins 1993: 442], «автоэтнографии (автоантропологии)» и «антропологии дома» (anthropology at home). Каждый из этих терминов многозначен, их смысловые области частично перекрываются.

В своих заметках я хотела бы остановиться на анализе термина «автоэтнография/антропология», который используется в дискуссиях в нескольких значениях. Автоантропология в широком смысле подразумевает *изучение «своего» общества*: этнической общности, страны, региона, профессиональной или профессиональной среды, к которым принадлежит исследователь — т.е. понятие «автоантропология» здесь практически синонимично выражению «антропология дома». В более узком значении автоантропология — изучение своего собственного *профессионального сообщества*, т.е. собственно ученых-этнографов и антропологов: их среды, коммуникативных практик, методов исследования. Есть единичные примеры использования термина в других значениях. Так, П. Харви понимает под автоантропологией модель анализа с применением концепций, принадлежащих изучаемому обществу или культуре; это, по мнению исследователя, позволяет обойти проблему различия и несоизмеримости, к которым апеллируют понятия, обычно используемые в антропологическом исследовании, и представить антропологию как изучение «культурно-близкого» [Harvey 1996: 13]. М. Харбсмейер предлагает рассматривать как «невольную автоэтнографию» записки путешественников о Германии [Harbsmeier 1995: 21, 32]. Так или иначе, эти термины указывают на стремление исследователей сопоставить инсайдерскую и аутсайдерскую точки зрения, преодолеть или обойти разделяющую их границу. Иными словами, используются как инструмент проблематизации и их различения.

1. Антропология антропологии

«Автоэтнография» (чаще употребляют термин «автоантропология», подчеркивая не только полевые, но и аналитические задачи) в узком и, на мой взгляд, более точном значении указывает на изучение антропологическими методами своего собственного сообщества — т.е. сообщества тех, кто изучает. «Авто-» здесь означает, что субъект (которым я считаю профессиональное сообщество) изучает именно сам себя (а не просто более широкую общность, к которой принадлежит, но которой не полностью идентичен, как в «антропологии дома»).

Программа изучения антропологии антропологическими методами в 1970-х годах была сформулирована в работах по

истории этой дисциплины и подразумевала, прежде всего, изучение культурного контекста, в котором сформировалась западная социальная и культурная антропология. М.Г.С. Пейрано (университет Бразилиа), чья докторская диссертация в Гарварде была посвящена этой теме («The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case», 1981), ссылается на работы 1960–1970-х гг., в которых история антропологии рассматривалась как «антропологическая проблема» [Hallowell 1974], обсуждался парадокс дисциплины, которая рассматривает как культурно-обусловленное все, кроме самой себя, и предлагался взгляд на дисциплину «глазами антрополога». В 1980-е годы на первый план выходит другой аспект автоантропологии — наличие и формирование разных национальных традиций в антропологической науке. Предметом обсуждения становятся различия в определении границ дисциплины в разных странах (на конференциях 1980-х внимание коллег привлекает тот факт, что в СССР антропология относится к историческим, а не к социальным наукам [Strathern 1985]), специфика организации образования и научных карьер. Обсуждение этих различий идет в терминах «культурного контекста» и «центра — периферии», где в роли центрального «материка» выступала британская, американская и французская традиции, в то время как прочие представляли в виде «архипелага» островов. Дж. Стокинг определяет скорее политический контекст, различая антропологии «строительства империй» и «национального строительства» [Peirano 1998: 110; Stocking 1982].

В 1990-е гг. тема автоантропологии обсуждается уже в основном в связи с проблематикой этнографического метода. Дискуссии о методе, трудностях верификации и репрезентации этнографических материалов, прошедшие по страницам профессиональных журналов в 1980-х, поставили антропологическое сообщество перед необходимостью не просто обсуждения, но научного исследования своих собственных практик. Р. Оунджер в вызвавшей большую дискуссию статье «Об этнографии: рассказывание историй или наука?» констатирует: понимание возможности различных интерпретаций и зачастую противоположных заключений об одном обществе *«привело этнографов к тому, чтобы проверить свои методы более пристально, делая самое антропологическую мысль предметом этнографического описания и этнологического понимания»* [Aunger 1995: 97]. Очевидность множественности интерпретаций и заключений, с которой столкнулось западное антропологическое сообщество, обычно связывают с двумя обстоятельствами: *повторными визитами* других ученых в те же места, которые прежде были изучены и представлены в работах их предшественников (пример — нашумевшая полемика Фримена с

М. Мид), и с формированием *местных антропологий*, появлением местных (иногда называемых «аутентичными» — *indigenous*) антропологов. Западный («non-native») исследователь утратил исключительный статус единоличного эксперта. Объяснения различий в полевых данных и их интерпретациях влиянием субъективных факторов, личного опыта и позиции исследователя, преобладавшие в дискуссиях 1980-х годов, дополняются поиском источников систематических искажений, которые могут быть обнаружены в контексте исследовательской работы. Отсюда предложения изучать самое эту работу, прежде всего полевое исследование, как культурно-обусловленную практику, с использованием научных, прежде всего антропологических, методов. Еще в работах Стокинга конца 1960 — середины 1970-х гг. отмечалось, что полевая антропологическая работа была историческим феноменом. П.С. Сангрен (Корнельский университет) в комментариях к статье Оунджера предлагает вывести обсуждение метода за рамки индивидуальной деятельности этнографа и сделать предметом изучения «воображаемое сообщество социальных исследователей», коммуникативные стратегии и стимулы, возникающие в его рамках, рассматривая полевую работу как коллективный процесс между этнографами (и их информантами).

Именно этот аспект постановки проблемы автоэтнографии (а когда речь идет о полевом исследовании, уместно употреблять именно этот термин) представляется мне наиболее интересным в применении к отечественной научной практике. У нас коллективный аспект полевой работы проявлен значительно рельефнее по сравнению с западной традицией. Если там идеал полевой работы, сложившийся в полной мере после М. Мид и Б. Малиновского, — это длительная стационарная индивидуальная работа в отдаленном регионе за пределами страны, где происходит обучение и академическая деятельность исследователя [Барт 1995: 52], то в советской, а затем российской этнографии/этнологии сложилась практика коллективных выездов, преимущественно в рамках своей страны, длительность которых измерялась не годами стационара (традиция стационаров 1920-х годов прервалась в предвоенные годы), а «полевыми сезонами» (от нескольких недель до двух-трех месяцев). Такая организация «поля» обусловила некоторые различия в актуальности проблем полевого метода.

Коллективный характер экспедиций несколько нивелировал влияние субъективного фактора, личности конкретного исследователя, обеспечивал возможность проверки данных непосредственно в поле и позже, во время обсуждений на академических конференциях. Этнографы, изучающие народы СССР (а теперь СНГ и России), имеют возможность много-

кратных повторных выездов в одни и те же районы, а зачастую и населенные пункты. Вполне обычно и посещение тех же мест разными экспедициями. Все это делает менее актуальной проблему исключительности «этнографа-эксперта» по тому или иному «месту» и опасности субъективных искажений привозимой им информации. Тем не менее нельзя не видеть возможности искажений или, скажем, модификаций информации, связанных с коллективными условностями, стереотипами, сложившимися в профессиональной среде. Эта опасность может быть даже значительнее личностного фактора, поскольку коллективные представления, принимаемые как само собой разумеющиеся, транслируемые в ходе обучения, весьма слабо подвержены рефлексии и критике в рамках разделяющего их сообщества. С другой стороны, именно методы нашей науки позволяют обнаруживать стереотипы, верования, правила, даже не вербализуемые и не всегда осознаваемые самими членами сообщества. Это позволяет предположить, что и стереотипы нашего профессионального сообщества, не рефлекслируемые и не выявляемые в обычных для этого сообщества практиках дискуссий, могут быть обнаружены, если применить к ним методы антропологического/этнографического исследования, обкатанные нами на материале других социальных сред.

Обращение исследовательского внимания (и применение инструментария) к своей собственной среде ставит ряд методологических проблем, которые невозможно игнорировать, но которые при условии рефлексии над ними могут дать перспективные результаты именно в области развития этнографического метода.

Прежде всего, «своя» среда, в отличие от «отдаленных мест», знакома всем, кто находится в аудитории: объект исследования фактически совпадает с аудиторией. Эта ситуация моделирует и даже усиливает реальную проблему, с которой столкнулась современная антропология: этнографические тексты доступны теперь не только сообществу коллег, но и людям из изучаемых сообществ (от политических активистов до студентов и «местных» антропологов), которые становятся и одними из главных потребителей этнографической продукции. Аудитория этнографий, таким образом, все больше сливается с их объектом, что отмечал еще К. Гирц и что до сих пор остается одной из самых обсуждаемых проблем, поскольку вызывает необходимость пересмотра профессиональных практик и курса. О сообществе-«объекте» нельзя больше говорить как о «внешнем» по отношению к аудитории, в которой могут находиться его представители. Следовательно, проблематичной становится сама возможность объективированной точки зрения. В дискуссиях по теме отмечается, что «авторитет в ре-

презентации другой реальности» больше не зависит только от вердикта коллег, но требует подтверждения со стороны исследуемой среды. М. Шокейд (Тель-Авив) определяет это как своеобразный «тест»: смогут ли люди, ставшие объектом исследования, «идентифицировать себя в этнографическом зале зеркал», увидеть себя в них «искаженными так же, как может быть искажен образ и в их собственных глазах? Это, возможно, гораздо более критический тест на понятность, мораль и полезность нашей работы» [Shokeid 1997: 631]. Когда речь идет об исследовании сообщества ученых-коллег, такой тест неминуем, причем следует ожидать значительно большей критичности, поскольку практика критической рефлексии входит в число характеристик научного сообщества. Авторитет взявшегося за эту тему исследователя, конечно, будет подвергнут испытанию, однако одновременно испытанию подвергнется и метод, разделяемый по умолчанию в научном сообществе, и в том числе его обычно невербализуемые черты, которые принимаются всеми как общепринятые. Любая критика частных интерпретаций тех или иных этнографических фактов повседневной жизни научного сообщества сделает их (эти нерефлексируемые элементы метода) видимыми и, соответственно, вынесет в поле аналитического обсуждения. Поэтому, как бы ни был опасен проект для индивидуальной репутации исследователя, он представляется перспективным с точки зрения развития дисциплины (прежде всего, открывая перспективы рационального уточнения ее метода). Как бы ни была близка пропасть субъективизма, в конечном итоге это все-таки следует рассматривать как ресурс повышения объективности, во всяком случае, рациональности.

Еще одна сторона, связанная с изучением собственного сообщества, — это сопротивление объективизации, которую мы ощущаем и со стороны представителей сообществ «других». Я имею в виду сопротивление появлению интерпретации их жизненного опыта, которая признается «объективной», т.е. наиболее авторитетной или истинной, а потому достойной признания в публичном дискурсе (в отличие от повседневного, где всегда бывает множество конкурирующих интерпретаций). В случае изучения научного сообщества эта конкуренция интерпретаций должна будет выплеснуться в публичный дискурс научных обсуждений. С некоторыми признаками такой конкуренции мне приходилось сталкиваться, пока на неформальном уровне, в процессе сбора «полевых материалов» о практиках и нарративах этнографической экспедиции¹. На

¹ Первые результаты этих опытов были изложены в статье и докладе [Щепанская 2003а; 2003б].

этом примере становится вполне очевидной необходимость диалогической организации не только сбора полевых материалов, что уже привычно для этнографов, но и их презентации, когда аудитории должны быть доступны «разные голоса», интерпретирующие опыт с разных позиций.

Таким образом, обращаясь к исследованию своего собственного сообщества, мы получаем возможность смоделировать и выявить некоторые стороны этнографического метода, которые обычно остаются за рамками критической рефлексии и рационального конструирования. По отношению к отечественной этнографической работе подобная задача представляется особенно актуальной и имеет специфику, связанную с большой ролью неформальной традиции в трансляции исследовательских практик. Мои наблюдения, собранные за последние два года материалы позволяют говорить о сложившейся мощной культуре экспедиции в отечественной науке (не только этнографической) и ярко выраженном комплексе стереотипов презентации исследовательских практик, прежде всего полевой работы, в неформальном дискурсе (нарративах, песенных и других текстах, которые принято условно определять как «профессиональный фольклор»). Все это не может не сказываться на формировании стереотипов трансляции образцов полевой работы, и именно выявление этих влияний мне представляется самым важным, хотя и трудным, направлением автоэтнографических опытов.

Анализ российской традиции полевых исследований (в том числе неформальных ее компонентов) актуален и в рамках процессов трансформации мировой антропологии в связи с изменением объекта исследования и развитием множества «национальных антропологий», а также в связи с пространственным «сжатием» мира (в смысле достижимости прежде «отдаленных» мест). Западные антропологи присматриваются к опыту коллег из других стран и говорят о перспективности некоторых форм организации исследований, которые были для них нехарактерны, но привычны для российских этнографов. Так, Ф. Барт пишет о важности *«коллективизма и разнообразности исследователей, принимающих участие в полевых работах»*, а Джеймс Клиффорд предполагает распространение практики коротких повторяющихся визитов в качестве нормы, до сих пор характерных для «национальных» антропологий ряда «незападных» стран, и считает, что круглогодичные стационары станут скорее редкостью [см. об этом: Peirano 1998: 113; Clifford 1997: 90].

2. «Антропология дома»

В литературе привился и другой, более широкий, вариант использования термина «автоантропология». М. Стразерн пишет об «автоантропологии» как изучении общества, которое является «домом» для самого антрополога, используя этот термин фактически как синоним «антропологии дома» — в книге с тем же названием [Strathern 1987]. Говоря об «антропологии дома», имеют в виду (а) изучение «аутентичных» (незападных) обществ местными антропологами; (б) изучение западными (европейскими и североамериканскими) антропологами своих собственных обществ. Дискуссии на эту тему и сам термин возникли как средство артикуляции практик изучения «своего» общества, противоречивших классической парадигме антропологического исследования как изучения «чужих», «отдаленных», «иных», — т.е. основанной на артикуляции различия.

Необходимость обращения западных антропологов к изучению «своих» обществ была продиктована не только внутренней логикой развития науки, но и политическими обстоятельствами, которые стали предметом обсуждения в профессиональной среде еще в 1960-е годы. М.Г.С. Пейрано [Peirano 1998: 108, 112], принимая «археологию» понятия «домашней антропологии», упоминает такие имена, как Леви-Стросс [Lévi-Strauss 1961], Гуди [Goody 1966], Стокинг [Stocking 1983]. Названные и многие другие исследователи указывали на уменьшение числа так называемых «традиционных» обществ из-за контактов с западной цивилизацией, а также затруднение доступа к их изучению в постколониальную эпоху, когда новые независимые государства зачастую рассматривали западную антропологию как инструмент колониального управления. Кроме того, развитие глобальных коммуникаций приводит к тому, что прежде изолированные общества становятся участниками взаимодействий в более широком контексте, а вследствие миграций различия придвигаются все ближе к прежней «метрополии» (этнические анклав, диаспоры, гетто в европейских городах) и перестают быть функцией территориальной отдаленности. С одной стороны, привычный объект исследований (изолированные, отдаленные, «традиционные» общества) исчезает, с другой — обнаруживается в непосредственной близости от исследователя, у него «дома».

По замечанию М.Г.С. Пейрано, обращение к собственному обществу как объекту исследования, хотя и стало в последние три десятилетия постоянной практикой, в теоретическом отношении все еще остается для антропологии как будто экзотической или периферийной, во всяком случае, маркирован-

ной областью. Полевая работа в рамках своей культуры получает особое терминологическое оформление — как этнография «культурно близкого», «среди друзей», «дома», «инсайдерская» или «репатриированная» (термин, используемый в США) антропология. Предметом полемики становятся преимущества и трудности, связанные с изучением своего общества, а также особые требования к методике и методологии.

В дискуссиях о методе позиции исследователя-инсайдера или аутсайдера обсуждаются в терминах идентичности антрополога и ее влияния на процесс/результат исследования. В качестве преимущества инсайдерского изучения М. Стразерн, например, указывает на возможность углубленного понимания культуры, а в качестве недостатка — опасность мистификаций банального. Особое место проблема идентичности исследователя заняла в феминистской антропологии. Д. Смит формулирует теорию и методологию «женской позиции» (standpoint), базирующихся на признании специфичности женского опыта и невозможности его артикулировать в рамках господствующей социологической парадигмы, в основе которой лежат позиция и интересы доминирующей общественной группы (белые-мужчины-средний класс). Требование объективности интерпретируется в феминизме как игнорирование существования особой женской позиции. Между тем, как пишет Д. Смит, *«объективность в социальных науках является формой социальной организации, с помощью которой те, кто правит, переводят актуальные для них интересы, опыты и диалоги на язык универсализированных форм, необходимый им для того, чтобы эффективно участвовать во властных отношениях»* [Смит 2002: 31], т.е. за объективную выдается субъективная позиция доминирующей социальной группы. Сходной точки зрения придерживается С. Хардинг и другие критики «мэйлстрима» (malestream — так в феминистской литературе обозначается доминирующая традиция в социальных науках): *«Доминантная идеология с большей легкостью представляет себя как естественная и всеобщая, потому что она производится и воспроизводится теми, кто занимает властные позиции»*, а женская точка зрения наделяется статусом «субъективной» и вытесняется [Abbot, Wallace 1997: 4]. Исходя из этого, предпочтение в исследованиях женщин должно быть отдано «голосам женщин», т.е. работам, выполненным женщинами-учеными, которые обладают специфическим экзистенциальным опытом, позволяющим занять исследовательскую позицию, соответствующую интересам и опыту женщин как социальной группы (Д. Смит ссылается на опыт материнства, сыгравший ключевую роль в формировании ее критического сознания). Аналогичные рассуждения применяются и по отношению к меньшинствам или

социально подавляемым группам (этническим, расовым, классовым, сексуальным), чьи позиции также рассматриваются как неартикулированные в рамках доминирующего (определяемого исходя из интересов доминирующих групп) дискурса. Женщины рассматриваются как одна из так называемых «молчащих» или «немых» (точнее, вынужденных молчать — muted) групп.

То же относится и к странам Третьего мира, традиционно изучаемым в рамках социальной антропологии как формы западного дискурса. Отсюда следует вывод о преимуществе знания, получаемого местными — «аутентичными» (indigenous) антропологами. Эта программа, впрочем, подвергается критике сразу с нескольких позиций. С одной стороны, критики марксистской ориентации считали профессиональную антропологию формой диффузии доминирования, поскольку подготовленный на Западе антрополог африканского или индийского происхождения *«живет и думает как академически образованный европеец»* [Diamond 1980: 11–12]. С другой — консервативная критика «местной» антропологии указывала на их вовлеченность в политическую борьбу, делающую проблематичным сохранение объективности. В журнальных дискуссиях встречается термин «интернациональная антропология», относящийся к науке, базирующейся в Северной Америке и Западной Европе: термин указывает на то, что предметом ее является весь мир, а также что именно это ее отличает от прочих — «местных» — антропологий [Peirano 1998: 109].

Любопытно, что в отношении изучения женщин в антропологии авторитетом пользуется более сдержанная точка зрения, сформулированная Ш. Арденер, которая считает исследовательскую деятельность женщин в этой области ценной (из-за их отношения к предмету исследования), но находящейся в отношениях взаимодополнительности с работой тех, *«кто изучает их как „других“»* [Ardener 1985: 24].

Те же мотивы сочетания и диалога звучат и в дискуссиях об изучении любых «других» в антропологии. Знания, полученные «местными» (аутентичными) антропологами и «не-местными» (non-native), т.е. западными, признаются зависимыми от позиции (инсайдера или аутсайдера), а потому, возможно, различающимися (исходными вопросами, проблематикой, областью видимого, интерпретацией, формой репрезентации), но равноценными и плодотворно дополняющими друг друга. Говорится о необходимости диалога, об обмене между разными национальными традициями в антропологии. Само различение позиций инсайдера и аутсайдера все больше подвергается сомнению как наследие «колониальной» антропологии,

обсуждается множественность «других», разнообразие позиций в рамках самой исследуемой группы. В гендерных исследованиях артикулируются различия в интересах, опыте и дискурсах женщин в зависимости от класса, расы, этнической принадлежности, возраста, сексуальной ориентации и проч. В исследованиях этнических групп рассматривается наличие разных точек зрения в зависимости от статуса и ситуации.

Однако признание множественности истин не разрешает проблемы объективности знания, получаемого в результате полевых исследований (и — шире — контакта между «разными» общностями, разновидностью которого является антропологическое «поле»). Так, Т. Дженкинс приводит пример ситуации на рынке скота, акцентируя резкое различие точек зрения, поведения, того, что высказывается и скрывается, между, по крайней мере, двумя сторонами: продавцом и потенциальным покупателем. Этнограф, наблюдая эту ситуацию, сохраняет стороннюю, «объективированную», точку зрения только до тех пор, пока он не вовлечен в ситуацию. Если же он стремится действительно понять происходящее, увидеть с точки зрения инсайдера, он должен включиться в ход торговли — а это возможно либо на стороне продавца, либо покупателя. Иными словами, Т. Дженкинс указывает на парадоксальность метода включенного наблюдения: наблюдатель теряет объективность ровно в той мере, в какой он вовлечен в жизнь сообщества, т.е. получает доступ к знанию инсайдеров; и сохраняет объективность в той мере, в какой теряет доступ к знанию. Получается, что объективность и информативность располагаются на одной и той же шкале как ее противоположные полюса. *«Уже должно быть ясно, — формулирует исследователь, — что, в той степени, в какой участники связаны, нет такой вещи, как объективное, невключенное знание. Нет места для объективного наблюдателя».* *«Антрополог достигает схватывания версии событий, которые составляют социальную жизнь, где нет объективной истины, но просто потенциально исключительные версии истины, которые вместе составляют это событие»* [Jenkins 1993: 443]. Следовательно, нет ни независимой от ситуации внешней точки зрения (поскольку она не дает доступа к знанию исследуемого общества), ни «местной» перспективы, которую антрополог со временем постигнет. Вместо этого Дженкинс говорит о серии местных навыков, практик, высказываемых точек зрения и умолчаний, и точка зрения этнографа должна формироваться в рамках этой перспективы. Важно отметить указание Дженкинса на то обстоятельство, что полевая работа со сменой социальной позиции, доступной исследователю, и точки зрения (доступных знаний — текстов и навыков) — повторяет в целом процесс приобщения к культу-

ре, через который проходят и местные жители на протяжении всей жизни. Этнограф не может «стать местным», но может зафиксировать эти практики обучения.

Сомнение в достижимости объективного знания об обществах, рассматриваемых в антропологии как «иные», стало в последние два-три десятилетия общим местом журнальных дискуссий. Между тем это не означает отказа от стремления к объективности получаемого знания. Тот же Т. Дженкинс замечает, что антрополог, несмотря на то что сталкивается с разнообразием позиций, ищет возможности дать объективную информацию — как и любой информант: *«существует соблазн в идеале совершенно ясного прочтения исследуемой системы»* [Ibid]. С. Хардинг, известная сторонница реализации женской точки зрения в исследованиях женщин, отмечая наличие «мужского уклона» в антропологии, вовсе не выступала против принципа объективности. Ее критика как раз указывает на недостаток объективности, связанный с преобладанием только одной из множества возможных позиций, которую она определяет как «мужской уклон», замечая, что он не только мужской, но также и европейский, определяемый интересами привилегированного класса. Хардинг предлагает программу «строгой (сильной)» объективности, противопоставляя ее «слабой» объективности позитивизма. «Строгая» объективность требует не только изложения знания, но и учета тех обстоятельств, той ситуации, в которой оно было получено, для обеспечения возможности верификации знания, что составляет необходимый признак научности. Любое знание должно быть доступно проверке. Там, где появляется неартикулируемая «мистика» полевой работы, такая проверка становится невыполнимой. «Сильная объективность» в понимании С. Хардинг требует (в применении к полевому исследованию) и «сильной рефлексивности», т.е. идентификации той конкретной позиции, которую занимал в процесс сбора данных исследователь. Сильная объективность должна обязательно сопровождаться сильной рефлексивностью, считает автор, приводя утверждения ряда коллег о том, что исследователи должны сделать самих себя предметом критического разбора такой же степени, какой они подвергают предмет своего исследования. Таким образом, в феминистской антропологии, как и в других областях дисциплинарных дискуссий (прежде всего, о методе), сформулирована потребность в критической саморефлексии, получившей терминологическое выражение в понятии автоантропологии.

Библиография

- Барт Ф.* Личный взгляд на современные задачи и приоритеты культурной социальной антропологии // Этнографическое обозрение. 1995. № 3. С. 45–54.
- Смит Д.Е.* Социологическая теория: методы патриархатного письма // Хрестоматия феминистских текстов: Переводы / Под ред. Е. Здравомысловой и А. Темкиной. СПб., 2000. С. 29–63.
- Щепанская Т.Б.* Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003а. Т. VI. № 2. С. 165–179.
- Щепанская Т.Б.* По ту сторону этнографического текста, или Молчание этнографов // V Конгресс этнографов и антропологов России. Омск, 9–12 июня 2003 г.: Тез. докл. М., 2003б. С. 321.
- Abbot P., Wallace C.* An Introduction to Sociology. Feminist Perspectives. L.; N.Y., 1997.
- Ardener Sh.* The Social Anthropology of Women and Feminist Anthropology // Anthropology today. 1985. October. Vol. 1. No. 5. P. 24–26.
- Aunger R.* On Ethnography. Storytelling or Science? // Current Anthropology. 1995. February. Vol. 36. No. 1. P. 97–130.
- Clifford J.* Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge, 1997.
- Diamond S.* Anthropological Traditions: The Participants Observed // Diamond S. Anthropology: Ancestors and Heirs. Paris, 1980. P. 11–12.
- Goody J.R.* The Prospects for Social Anthropology // New Sociology. 1966. Oct. 13. P. 574–576.
- Hallowell Al.* The History of Anthropology as an Anthropological Problem // Readings in the History of Anthropology / Ed. by R. Darnell. N.Y., 1974. P. 304–321.
- Harbsmeier M.* Towards a prehistory of ethnography: early modern German travel writing as traditions of knowledge // Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology / Ed. by F.V. Han, A.A. Roldan. London; N.Y., 1995. P. 19–39.
- Harvey P.* Hybrids of Modernity: Anthropology, the Nation State and the Universal Exhibition. London, 1996.
- Jenkins T.* Fieldwork and the Perception of Everyday Life // Man (N.S.), 29. 1993. P. 433–455.
- Lévi-Strauss C.* La crise moderne de l'anthropologie // Le Courier (UNESCO). 1961. No. 14 (11). P. 12–17.
- Peirano M.G.S.* When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline // Annual Review of Anthropology. 1998. Vol. 27. P. 105–128.
- Shokeid M.* Negotiating Multiple Viewpoints: The Cook, the Native, the Publisher, and the Ethnographic Text // Current Anthropology. Vol. 38. No. 4. 1997. August–October. P. 631–645.
- Stocking G.W.* Afterword: a View from the Center // Ethnos. 1982. No. 47. (1–2). P. 172–186.

- Stocking G.W.* History of Anthropology: Whence/Whither // Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork. Ed. by G.W.Jr. Stocking. Madison, 1983. P. 3–12.
- Strathern M.* Not a Field Diary «Anthropology at Home» — with the Association of Social Anthropologists // Anthropology today. 1985. June. Vol. 1. No. 3. P. 25–26.
- Strathern M.* The Limits of Auto-anthropology // Anthropology at Home. ASA Monographs, 25. Ed. by A. Jackson. N.Y., 1987. P. 16–37.